This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

282 .W544 C.1
Wetzer und Welte's Kir
Stanford University Libraries
3 6105 046 828 211

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

232
.154

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,

Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des Hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Erster Band.

Aachen bis Basemath.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

Entered according to Act of Congress, in the year 1880, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorbericht.

Im December 1877 hatte ich auf Ersuchen des Herrn Herder die Redaction der längst nothwendig gewordenen zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte übernommen und von da an bis in den März 1879 dem Werke meine beste Zeit und Kraft gewidmet. Das aufgespeicherte Material von Bemerkungen, Berichtigungen und Zusätzen ward geprüft, der von P. A. Weiß mit vieler Sachkunde und großer Umsicht entworfene Nomenclator im Wesentlichen adoptirt und bereichert, neue Mitarbeiter wurden gewonnen und eine große Anzahl von Artikeln für den Druck vorbereitet.

Als ich aber durch den entschiedenen Willen Sr. Päpstlichen Heiligkeit nach Rom in das Collegium der Cardinäle berufen ward, stellte sich alsbald die vollständige Unmöglichkeit heraus, in dieser neuen Stellung die Redaction und die Oberleitung dieses Unternehmens fortzuführen. Der überaus thätige und verdiente Verleger und Gründer des Unternehmens ging mich um Rath an, in wessen Hände jetzt die Direction gelegt werden solle. Unter den von mir vorgeschlagenen Gelehrten war es Herr Dr. Franz Kaulen, rühmlichst als theologischer Schriftsteller bekannt, der sich der mühevollen und große Opfer erheischenden Aufgabe unterzog.

Ich hege das Vertrauen, daß derselbe, ein ebenso bescheidener als verdienter Gelehrter, dem ich gerne, soweit thunlich, mit Rath und Unterstützung zur Seite stehe, mit den Herren Mitarbeitern in das beste Einvernehmen treten und das Werk mit ihrer Beihülfe zu dem gewünschten Ziele führen werde, zur Ehre der katholischen Wissenschaft und zum Segen für Viele!

Eichstädt, den 10. August 1880.

Joseph Cardinal Hergenröther.

Vorwort des Redacteurs.

Was mich bestimmte, dem Vorschlag Sr. Eminenz des Herrn Cardinals Hergenröther und dem Wunsche des Herrn Verlegers zu entsprechen, war hauptsächlich die Erwägung, daß durch eine Weigerung dem Zustandekommen des lange vorbereiteten Unternehmens neue Schwierigkeiten und ein abermaliger Aufschub bereitet würden. Erleichtert wurde mir seitdem die schwere Arbeit dadurch, daß der Assistent des Herrn Cardinals, Herr Dr. Streber aus München, nach Verlegung seines Wohnsitzes hierher auch mich mit Kenntniß und Geschick bei der Herausgabe unterstützt. Bei derselben bin ich durchaus dem Programm vom Februar 1878 treu geblieben. Dasselbe verlangt, daß die einzelnen Artikel mit wissenschaftlicher Tiefe und kirchlicher Correctheit in klarer und verständlicher Darstellung über die Gegenstände der theologischen Erkenntniß orientiren, ohne den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung darzulegen und ohne sich in Polemik zu verlieren. Nach diesen Gesichtspunkten habe ich sämmtliches Material vor dem Druck nochmals revidirt und besonders auf die im Programm geforderte Form zurückzuführen gesucht. Außerdem habe ich nach Maßgabe von Erfahrung und neu erwachsener Kenntniß das Vorhandene durch Neubeschaffung einer Anzahl von Artikeln erweitert und ebenso, wie Herr Dr. Streber, die Lücken ausgefüllt, welche durch das Ausbleiben anderweitig zu erwartender Arbeiten entstanden waren. Hierbei sind jedoch die von mir verfaßten exegetischen Artikel nicht mitverstanden, weil dieselben mir sämmtlich von der früheren Redaction übertragen wurden. Wenn das Programm insofern nicht ganz eingehalten erscheint, als einzelne Artikel eine verhältnißmäßig zu große Ausdehnung erhalten haben, so kann hierfür die Tüchtigkeit der aufgenommenen Artikel entschädigen. Dem Kundigen wird es nicht entgehen, daß der nunmehr vorliegende Band des Kirchenlexikons durchgängig die Ergebnisse ernster und gewissenhafter Forschung darbietet und die theologische Wissenschaft durch eine Menge bisher ungedruckter Aufschlüsse bereichert. Namentlich ist auf die relative Vollständigkeit und die Zuverlässigkeit der biographischen Artikel besondere Sorgfalt verwendet worden. Hierbei wurde jedoch aus naheliegender Rücksicht von allen noch lebenden Personen, wie groß auch deren Bedeutung für die theologische Wissenschaft sein mag, abgesehen. Eine Reihe von Artikeln der ersten Auflage wurde weggelassen, weil ihr Inhalt in keine Beziehung zu dem Zweck einer theologischen Encyklopädie gebracht werden konnte. Dagegen zählt dieser erste Band der neuen Bearbeitung von „Aachen“ bis „Basel“ incl. 1035 Artikel, während dieselbe Reihe in der früheren Ausgabe nur 665 Artikel (beidemale die Verweisungen ungerechnet) umfaßt. Die Vervollkommnung des Werkes ist daher in der jetzigen Bearbeitung inhaltlich durch die Vermehrung um beiläufig 400 Artikel gekennzeichnet. Daneben ist eine sehr große Zahl der früheren Artikel durch neue Arbeiten ersetzt worden, und es ist kein älterer Artikel aufgenommen

worden, der nicht auf die Höhe der heutigen wissenschaftlichen Erkenntniß wenigstens durch Hinzufügung der neueren Literatur gebracht worden wäre. Bei den literarischen Nachweisungen sind strenge Anforderungen bezüglich der Genauigkeit gemacht worden, und es ist das Verdienst des Herrn Dr. Streber, bei ihrer Verificirung keine Mühe gescheut zu haben. Da aber hierzu nicht überall ausreichende Mittel vorhanden gewesen sind, so muß die Redaction für alle Fälle, in welchen sich eine Ungenauigkeit herausstellen sollte, dem jedesmal unterzeichneten Verfasser die Verantwortung überlassen. Die Literaturangaben sind reichlicher gegeben, als ursprünglich beabsichtigt war, so daß einem mehrseitig geäußerten Wunsch wohl entsprochen sein wird. Monographien sind mit möglichster Sorgfalt verzeichnet. Für manche Fälle muß aber auf die Literaturangaben in den übergeordneten Artikeln verwiesen werden, z. B. bei Ordenspersonen auf die in dem Artikel über ihren Orden enthaltenen.

Mit Bezug auf den Umfang des Ganzen will ich noch ausdrücklich hervorheben, daß die Ausdehnung des ersten Bandes genau dem Voranschlage entspricht, welcher die Größe des Werkes auf zehn Bände festgestellt hat. Für die äußere Einrichtung ist ebenfalls das Programm maßgebend geblieben. Die biblischen Namen sind durchgängig in der Schreibung der Vulgata gegeben, und nach letzterer sind auch die Bibelstellen citirt. Die Zusammenfassung oder Sonderung verwandter Stoffe ist zumeist nach praktischen Rücksichten geschehen; dem Zusammenhange des Zusammengehörigen ist durch reichliche Verweisungen Rechnung getragen worden. Bei der Geschichte der einzelnen Bisthümer sind bloß diejenigen Bischöfe, deren Bedeutung über die Grenzen ihrer Diöcese hinausreicht, in eigenen Artikeln, die übrigen nöthigen Falls unter dem Schlagwort der betreffenden Diöcese besprochen. Wo unter Einem Namen verschiedene Personen zu behandeln sind, stehen zuerst die biblischen, dann die Päpste, dann alle übrigen alphabetisch nach ihren Beinamen.

Da in der reichen Artikelzahl vielerlei Gegenstände nur gelegentlich behandelt worden, so ist schon jetzt ein tüchtiger Gelehrter damit beschäftigt, ein Register über alle diejenigen Materien anzulegen, welche nicht unter eigenen Schlagwörtern vorkommen; dasselbe wird gleichzeitig mit dem Schluß des letzten Bandes gedruckt werden.

Jeder andere wünschenswerthe Aufschluß wird durch die Consequenz, welche bei Vertheilung und Behandlung des Stoffes eingehalten worden ist, leicht zu erlangen sein. Es erübrigt mir demnach bloß noch, den Herren Mitarbeitern für das große Vertrauen, welches sie mir entgegengebracht haben, meinen herzlichen Dank zu sagen. Bei der großen Menge von Material, welche schon vorhanden ist, habe ich bis jetzt nur in beschränktem Maße ihre weitere Hülfe in Anspruch nehmen können. Voraussichtlich werden die folgenden Bände rascher als der erste erscheinen können, und ich darf wohl die Hoffnung aussprechen, daß die katholischen Gelehrten Deutschlands dann um so freudiger ihre schönen Kräfte dem einzigartigen Werke zuwenden werden.

Bonn, am Feste des hl. Joseph 1882.

Dr. Fr. Kaulen.

A.

Aachen, die Residenz der Karolinger und Krönungsstadt der deutschen Könige. 1. Das Münster und dessen Heiligthümer. Aachen, von Aha (Wasser), verdankt seinen Heilquellen Namen und Ursprung. Der Name Aquisgranum erscheint im achten Jahrhundert. Granus war ein Beiname des an Thermalquellen verehrten Apollo; noch heißt ein Thurm am Rathhause der Granusthurm. Münzen, Inschriften, Bäder, eine Wasserleitung beweisen den Aufenthalt der Römer in der Gegend, doch ist der Ort aus römischen Quellen nicht bekannt. Eine Pfalz bestand schon 754 zu Aachen (Baluze II, 1391). Pipin feierte 765 Weihnachten und 766 Ostern in der Pfalzkapelle (Mon. Germ. SS. I, 144. 145). Karl d. Gr. liebte den Ort und wählte ihn zur Residenz (Einh. Vita Car. c. 22), baute den Palast und verband mit ihm durch einen Säulengang die neue Hofkapelle, das berühmte Münster. „Er baute ein Münster von gar großer Schönheit und schmückte es mit Gold und Silber und mit Fenstern, auch mit Gittern und Thüren von gediegenem Erz. Zu dem Bau ließ er die Säulen und den Marmor aus Rom und Ravenna herbeischaffen" (ebd. c. 26). Die Künstler waren de omnibus cismarinis regionibus (Mon. Germ. SS. II, 744) berufen. Man erzählt, der Baumeister, ein Abt, habe viel Geld unterschlagen und die Arbeiter hart gedrückt, dafür sei er beim Brande seines Hauses, als er die Geldkisten retten wollte, lebendig verbrannt (a. a. O.). Die Kirche war um 796 vollendet und wurde der Mutter Gottes geweiht, vielleicht von Leo III. selbst, als er zu Epiphanie 805 in Aachen weilte (Mon. Germ. SS. I, 87. 192). Das Münster hat in der allgemeinen Anlage Aehnlichkeit mit St. Vitale zu Ravenna, ist ein Sechzehneck mit achteckigem erhöhten Mittelraume. Das Achteck wird von Pfeilern mit Kämpfergesims gebildet; der Umgang ist niedrig, mit Kreuzgewölben bedeckt; über ihm ist eine hohe Gallerie, die gegen den Mittelraum mit zwei Säulenstellungen übereinander ausgesetzt ist; darüber erhebt sich die achteckige Hochwand (Tambur) und die achteckige Kuppel, in der in Mosaik Christus und die 24 Aeltesten der Apokalypse abgebildet waren. Die zweistöckige Altarkapelle im Osten wurde Ende des 14. Jahrhunderts durch einen hohen gothischen Chorbau verdrängt; später hat man den Mosaikschmuck mit Stuccatur überzogen. Die Franzosen entführten 32 kostbare Säulen nach Paris, die theilweise 1813 wiedergebracht und 1844 eingesetzt wurden. Von der ursprünglichen reicheren Ausstattung sind noch die gegossenen Gitterbrüstungen der Gallerie und die ehernen Vorhangflügel vorhanden. Kurz vor Karls Tode traf ein Blitz das Münster und schleuderte den Reichsapfel vom Dache, der Säulengang vom Palaste zur Kirche stürzte ein, und an der Inschrift, welche im Innern der Kirche den Namen des Gründers verkündete, erlosch das Wort princeps neben Carolus. Das Alles wurde als Vorzeichen auf das nahe Ende des Kaisers gedeutet (Einh. c. 32). Seine Leiche ward im Münster beigesetzt und über der Gruft ein Bogen mit seinem Bilde und einer Inschrift aufgerichtet. Als aber die Normannen 881 die Stadt verbrannten und das Münster verwüsteten (Mon. Germ. I, 394. 514. 520), ward die Grabstelle unkenntlich. Otto III. ließ im J. 1000 nachgraben. Man fand den Kaiser „wie einen Lebenden auf dem Throne, eine goldene Krone auf dem Haupte, ein Scepter in der Hand und mit Handschuhen angethan, durch welche die Fingernägel durchgewachsen waren". Otto gebot, ihm neue Gewänder anzulegen (ebd. VII, 106). Bald darauf fand auch Otto seine Ruhestätte im Münster (III, 78. 783; IV, 775). Am 29. December 1165 wurde neuerdings im Beisein Friedrichs Barbarossa das Grab Karls d. Gr. geöffnet und die Gebeine in einen goldenen Schrein gelegt (ebd. XVI, 538). Bei diesem Anlaß schenkte der Kaiser einen großen Kronleuchter, der von Wibertus aus vergoldetem Kupfer gefertigt war. Kanzler Rainald vollzog mit Zustimmung des kaiserlichen Papstes Paschalis III. die Heiligsprechung Karls (ebd. VI, 411; XVI, 686; XVII, 384. 779; Boll. Jan. II, 888 sq.). Dieses Ereigniß scheint Anlaß gegeben zu haben zur Abfassung der Schrift: De sanctitate meritorum et gloria miraculorum beati Caroli Magni (ed. Kaentzeler, Ruraemundae 1874). Der Canonisation hat Rom in der Folge keinen Widerspruch entgegengesetzt (Benedict. XIV.: De servorum Dei beatific. I, c. 9, n. 4). Am 27. Juli 1215 endlich ließ Friedrich II. die heiligen Gebeine in den aus Gold und Silber getriebenen, mit Reliefbildern reich verzierten Karlsschrein legen (Mon. Germ. SS. XVI, 673). Der Marmorstuhl aber diente von 1165 bis 1531 bei den Kaiserkrönungen und befindet sich jetzt auf der Emporkirche; die Reichsinsignien kamen 1795 nach Wien. — In Aachen wurden seit Ludwig d. Fr. (813) bis Ferdinand I. (1531) 37 deutsche Könige und elf Königinnen feierlich gekrönt. — Das Münster besitzt zahlreiche und kostbare Reliquien, theils in byzantinischer, theils in romanischer und gothischer Fassung. Vier davon, die sogen. großen Reliquien, werden nur alle sieben Jahre bei der Heiligthumsfahrt gezeigt: ein Gewand der Jungfrau Maria von gelblich-weißer Baumwolle, die Windeln des Christkindleins von dunkelgelbem Wollzeuge, das blutgetränkte Lendentuch des Herrn und das feine

Linnenzeug, in welches die Leiche Johannes des Täufers gewickelt war. Unter den sogen. kleineren Reliquien sind Stücke vom Kreuz und den Leidenswerkzeugen, Gürtel und Haare der Mutter Gottes, Gebeine vieler Apostel, Martyrer u. a. Heiliger. Aachen ist seit Jahrhunderten im unangefochtenen Besitze dieser Reliquien und schreibt ihre Erwerbung Karl dem Großen zu. Da beim Brande im J. 1656 leider das Capitelsarchiv zerstört wurde, können nur zerstreute Notizen den Besitzstand urkundlich erhärten. Einhard (Mon. Germ. SS. I, 186) erzählt, daß i. J. 799 Gesandte des Patriarchen von Jerusalem Heiligthümer und Reliquien vom Grabe des Herrn nach Aachen brachten. Angilbert berichtet (Mabillon, Act. ord. s. Bened. saec. IV, I, 108) von Heiligthümern, die Karl durch die Päpste Hadrian und Leo und durch Gesandte aus Constantinopel und Jerusalem erhalten habe, und gibt ein Verzeichniß derjenigen, von welchen ihm Karl eine Partikel für das neue Kloster Centulum schenkte. Dieses Verzeichniß enthält aber in seiner Mehrzahl die noch jetzt vorhandenen sogen. kleineren Heiligthümer. Mit ähnlichen begabte Kaiser Lothar 855 das Kloster Prüm (Brower, Annal. Trevir. VIII, n. 114, I, 414). Chronist Alberich aber bemerkt (Chronic. ad a. 1238 ed. Leibniz. 567), der Stiftsdecan von Aachen habe auf dem Sterbebette eine Urkunde ausstellen lassen, daß beim Brande 1236 die Windeln, das Lendentuch und das Kleid der Mutter Gottes (also drei aus den großen Heiligthümern) sammt den dazu gehörigen Urkunden gerettet und von ihm 1237 unter den übrigen geflüchteten Geräthschaften gefunden worden seien. Im Mittelalter gehörte Aachen seiner Heiligthümer wegen zu den besuchtesten Wallfahrtsorten. Im 13. Jahrhundert scheint die jetzt übliche Zeigung von sieben zu sieben Jahren aufgekommen zu sein. Nachrichten über die Aachenfahrt im 15. und 16. Jahrhundert grenzen, was den Zusammenfluß von Menschen aller Gegenden und Nationen betrifft, fast an's Unglaubliche.

2. Synoden. Aachen, das in den Zeiten seines Glanzes es liebte, sich mit Byzanz und Rom auf gleiche Linie zu stellen, sah in seinem Münster, dem neuen Lateran, eine bedeutende Zahl von Synoden, meist in Verbindung mit Reichstagen. Die erste berief Karl im März 789. Den Bischöfen wurde ein umfangreiches Capitulare vorgelegt, um dasselbe zu prüfen und zum kirchlichen Gesetze zu erheben. Dieses Capitulare, ein wichtiges Ereigniß für die Geschichte jener Zeit und der Grundstein der erstrebten Reform im Reiche, zerfällt in zwei Theile (Mon. Germ. LL. I, 53). Während in den ersten 59 Kapiteln die wichtigsten canonischen Bestimmungen über die Pflichten des Clerus kurz zusammengefaßt sind, gibt der zweite Theil in 22 Nummern specielle Vorschriften über die Predigt des Evangeliums, Abschriften katholischer Bücher, Gründung von Knabenschulen in Klöstern und an bischöflichen Kirchen, Einführung der römischen Liturgie, und des römischen Gesanges an Stelle des gallischen, Unterdrückung des Aberglaubens und incestuöser Ehen u. s. f. Daß die Synode die kaiserliche Vorlage unverändert annahm, bezeugt sowohl die Synode von Soissons 853, welche das Aachener Capitulare als capitula synodalia anführte, wie Ansegis, der es unter die bischöflichen Conciliarverordnungen aufnahm. Eine zweite Synode, zugleich Reichstag, fand 797 statt (Mon. Germ. LL. I, 75). Auf der dritten im Herbste 798 (nicht 799) fand die sechstägige Disputation Alkuins mit Bischof Felix von Urgel statt, der hier neuerdings seine Lehre des Adoptianismus (s. d. Art.) abschwur. Als Karl von seiner Romfahrt als Kaiser zurückgekehrt war, hielt er in Aachen mehrere Reichstage zur Ordnung des Landes in bürgerlicher und kirchlicher Beziehung. Von Bedeutung sind die Synoden im November 801 und October 802, genannt synodus prima et secunda (sive universalis) examinationis episcoporum et clericorum. Die Bischöfe, Aebte und Laien tagten in drei gesonderten Abtheilungen und ihre Beschlüsse wurden in mehreren Capitularien (zusammengestellt Mon. Germ. LL. I, 87—109) publicirt. In Bezug auf die Cleriker wurde eine Prüfung über Wissen, Amtsführung und Sitten angeordnet und als Gegenstände, die jeder lernen müsse, bezeichnet: das apostolische und das athanasianische Symbolum, das Vater Unser sammt Auslegung, das Sacramentarium, die Exorcismen und die commendatio animae, das Pönitentiale, die Anfertigung des Kirchenkalenders, römischer Gesang, Verständniß des Evangeliums und der Lectionen sammt den Homilien. Den Mönchen wurde die Regel des hl. Benedict erklärt, welche sie ebenso wie den Canon lernen mußten; die Canoniker aber hatten das Pastoralbuch Gregors, den liber officiorum, die epistola pastoralis des Gelasius und die Schreibekunst zu erlernen. Auf der Synode im November 809 wurde neben Reformbeschlüssen das Dogma vom Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne weitläufig vertheidigt und der bereits bestehende Gebrauch, das Filioque dem Symbolum beizufügen und das so erweiterte Symbolum beim Gottesdienste laut zu singen, genehmigt. Als aber die Akten dem Papste unterbreitet wurden, sprach Leo III. in einer Art Synode 810 zwar seine volle Zustimmung zur dogmatischen Definition aus, befahl aber, daß in Uebereinstimmung mit dem römischen Ritus das Singen des Symbolums in der kaiserlichen Kapelle fortan unterbleibe und der Beisatz Filioque wegfalle. Die Reformdecrete der Synoden 811 und 813 liefern sowohl einen Beweis für den kirchlichen Eifer des großen Kaisers, wie für die argen Mißstände im Clerus jener Zeit (Mon. Germ. LL. I, 166 und 187). — Unter Ludwig dem Frommen wurden sechs Synoden zu Aachen gehalten. Von Bedeutung ist die erste, mit dem großen Reichstage des Jahres 817 verbundene. Auf Wunsch des Kaisers verfaßten die Bischöfe Verordnungen für die Canoniker und für Frauengenossenschaften (Hartzheim, Conc. Germaniae II, 430). In

dem einen Werke: De institutione canonicorum, dessen Hauptverfasser wahrscheinlich Amalarius von Metz war, finden sich in den ersten 113 Kapiteln die Canones der allgemeinen Concilien und der Väter gesammelt, von Kapitel 114 bis 145 dagegen sind neue Regeln für die vita communis aufgestellt, großentheils der Regel Chrodegangs nachgebildet, ohne aber derselben Erwähnung zu thun (vgl. Chrodegang und Canonica vita). Das zweite Buch: De institutione sanctimonialium, mehr für Canonissen als für eigentliche Nonnen bestimmt, gibt in sechs Kapiteln Vorschriften aus Vätern, von 7 bis 28 aber sehr genaue Vorschriften über die Einrichtung und das Leben in Frauenklöstern. In einem Rundschreiben forderte der Kaiser alle in Aachen nicht anwesenden Erzbischöfe auf, diese Beschlüsse überall durchzuführen, und kündigte an, daß er sich im September des folgenden Jahres durch die Missi vom Vollzuge derselben überzeugen wolle. Ein drittes Statut wurde auf Antrag des hl. Benedict von Aniane, Abts von Cornelimünster, für die Mönche aufgestellt, worin die ursprüngliche Benedictinerregel eingeschärft und doppelte Klosterschulen, eine interne für die Oblati (s. d. Art.), eine externe für andere Knaben, angeordnet wurden (Mon. Germ. LL. I, 200). Eine vierte Urkunde, an die Bischöfe gerichtet (eb. 206), handelt von ihren Pflichten gegen die Untergebenen, von Ordination, Kirchengut, Zehent u. s. f. Endlich wurden die Klöster nach ihren Einkünften in drei Klassen getheilt; die ersten sollen den Kaiser mit Geld und Soldaten, die zweiten mit Geld, die dritten mit Gebet unterstützen (das Verzeichniß Mon. Germ. LL. I, 223 und Simson, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig d. Fr. I, 89). Von minderer Bedeutung sind die Synoden in den Jahren 818, 819, 825 und 828. Nach Beendigung des Krieges zwischen Ludwig und seinen Söhnen suchte die große Synode des J. 836 die schweren Mißbräuche zu heben, welche die allgemeine Verwirrung geschaffen hatte. Die umfangreichen Acten handeln zuerst vom Leben und der Wissenschaft der Bischöfe und Priester, Wiederherstellung der Ordnung in Stiftern und Klöstern; dann wandten sich die Bischöfe aber auch mit Ermahnungen an den Kaiser und seine Diener und baten schließlich um Zurückgabe des Kirchengutes, das Pipin und seine Genossen an sich gezogen hatten (Hartzheim II, 73 sqq). Von späteren Synoden sind zu nennen die drei durch die Ehescheidungsklage Lothars berüchtigten. Lothar verlangte Trennung von Theotberga, weil sie vor ihrer Heirat durch ihren Bruder entehrt worden sei. Die Bischöfe, die dem Könige gefällig sein wollten, verurtheilten 860 zuerst Theotberga zur Kirchenbuße und klösterlichen Haft. Sie entfloh aber und appellirte an den Papst. Inzwischen sprachen auf der Synode 862 Gunthar von Köln, Theotgaud von Trier, Adventius von Metz und Andere gegen zwei Stimmen völlige Ehetrennung aus und erlaubten Lothar, zu einer Ehe mit seiner bisherigen Buhlerin Waldrade zu schreiten. Im J. 1000 hatte eine Synode unter Vorsitz päpstlicher Legaten über Bischof Gisiler zu urtheilen, der den Stuhl Merseburg mit dem Erzbisthum Magdeburg vertauscht hatte. 1023 wurde unter Heinrich II. ein Streit zwischen Erzbischof Piligrim von Köln und Bischof Durand von Lüttich wegen des Klosters Burtscheid zu Gunsten des Letzteren entschieden. (Vgl. Binterim, Pragmat. Geschichte der deutschen Concilien, 2. Aufl., II. III.; Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., III. IV.)

3. Protestantisirungsversuche. Bei der hohen Wichtigkeit der freien Reichsstadt ließ sich erwarten, daß der Protestantismus auch in ihr Eingang suchte. Die erste Spur findet sich 1524, als ein Landstreicher gegen die katholische Kirche zu predigen anfing. Derselbe ward aber auf anderweitige Anzeigen hin schwerer Verbrechen überführt und als Mörder hingerichtet. 1533 wurde in einem Bürgerhause lutherisch gepredigt. Der Magistrat verbot es und ließ 1535 einige Personen, welche das wiederholte Verbot übertreten hatten, hinrichten. 1544 setzte der Rathsherr Adam von Zeuel, ein heimlicher Anhänger der neuen Lehre, die Aufnahme mehrerer aus den Niederlanden vertriebener reformirter Familien durch, die zur Anlage von Tuchfabriken reiche Unterstützung erhielten. Es bildeten sich kleine wallonische und lutherische Gemeinden; auch Wiedertäufer zeigten sich. Zeuel wurde 1552 Bürgermeister, forderte 1555 die Anstellung eines wallonischen Prädicanten, der 1558 wirklich aus Antwerpen eintraf. Nachdem auch eingeborne Bürger der Neuerung sich angeschlossen hatten, suchten sie durch die Fürbitte protestantischer Fürsten vom Magistrate die St. Foilanskirche zu erhalten und erregten wegen Zurückweisung der Bitte Unruhen. Die Zünfte aber waren gegen sie: man wählte einen neuen Bürgermeister, wies alle Protestanten, die kein Bürgerrecht hatten, aus, und schloß die protestantischen Schulen. 1560 faßten Rath und Zünfte den Beschluß, daß fortan kein Protestant dem Rathe angehören dürfe. Mehrere Ausgewiesene wollten am kaiserlichen Hofe sich auf den Abschied von 1555 berufen, erhielten aber die Antwort, als Reformirte seien sie in demselben nicht einbegriffen. Die Zahl der protestantischen Bürger blieb jedoch noch immerhin bedeutend, und in der Folge kam von auswärts neuer Zuzug; öfteres Einschreiten des Sendgerichtes fruchtete wenig. Die reformirte Generalsynode zu Emden 1571 ward auch von Aachen aus beschickt. 1573 erschien in Aachen selbst eine plattdeutsche Uebersetzung des N. T. für Niederländer und Westphalen. Später vereinigten sich die Lutheraner und Reformirten unter dem Namen Evangelische und stellten 1574 an den Magistrat die Bitte, es solle wegen der großen Vortheile, welche durch sie der Stadtkasse zuflößen, eine kleine Zahl Augsburgischer Confessionsverwandter in den Rath aufgenommen werden. Die Zünfte gestatteten die Bitte mit der Klausel, daß in Religionssachen nichts geändert werden dürfe. Nach-

dem 1579 die Pest die meisten katholischen Rathsglieder weggerafft hatte und der vertriebene Zeuel wieder Bürgermeister geworden war, übergaben die Protestanten 1580 dem Magistrate die Bitte um freie Religionsübung und Abtretung einer Kirche. Dieser schlug auf die Warnung des Herzogs von Parma und des Kaisers das Gesuch ab, freilich unter der Aeußerung, daß es ihm auch zustehe, die Uebung beider Religionen freizugeben. Die Protestanten wandten sich an den Kaiser, der ihre Angelegenheit zu untersuchen versprach. Ohne die Untersuchung abzuwarten, erbaten sie sich den Beistand protestantischer Reichsstädte und griffen 1581 bei der Bürgermeisterwahl zu den Waffen. Die inzwischen eingetroffene kaiserliche Untersuchungscommission und viele Katholiken verließen die Stadt. Der Kaiser drohte mit Entziehung aller städtischen Privilegien und ernstlicher Strafe, wenn man nicht binnen sechs Wochen die entwichenen Katholiken zurückrufe, die Prädicanten entlasse, alle Neuerungen abstelle und die fremden Unruhestifter ausweise. Neue Vorstellungen an den Kaiser und der allgemeine Städtetag, der vorzüglich ihretwegen zu Speier stattfand, verzögerten die Ausführung der kaiserlichen Drohung; der Augsburger Reichstag 1582 behandelte die Sache weitläufig, 1590 ward die Stadt vom Kaiser abermals verwarnt und 1593 ihr endlich das Urtheil zugestellt. Statt sich zu fügen, wählte man neuerdings protestantische Bürgermeister; da ward 1597 die Acht ausgesprochen. Jülische Truppen vollstreckten sie ohne Blutvergießen. Die Neuerer, die im Amte standen, baten um Gnade und gelobten Unterwerfung. Die Aemter wurden wieder ausschließlich an Katholiken verliehen, Schadenersatz geleistet, mehrere Protestanten geächtet. Ernest, Bischof von Lüttich und Kurfürst von Köln, veranlaßte 1600 die Berufung der Jesuiten nach Aachen zur Befestigung des katholischen Glaubens. Aber sofort begann der Krieg gegen sie. Als der Herzog von Jülich wegen eines Zwistes mit der Stadt im Jahre der Heiligthumsfahrt 1608 die Straßen nach Aachen sperrte, griffen die Bürger, hauptsächlich auf Anstiften der Protestanten, zu den Waffen und vertrieben die herzoglichen Truppen. Obwohl die Sache durch Vergleich beigelegt wurde, hatten die Protestanten bei dem Handel wieder ihre Stärke gefühlt, forderten Aufhebung des Sendgerichtes, Ausweisung der Jesuiten und Zulassung in die Zünfte und den Rath, und reichten auch beim Kaiser Beschwerde ein über die am Ruder befindlichen Katholiken. Zudem starb im März 1609 der katholische Vogtherr der Stadt, der Herzog von Jülich, ohne Erben; Brandenburg und Pfalz-Neuburg besetzten seine Länder. Die Nachbarschaft zweier protestantischer Fürsten erhöhte die Zuversicht der Neuerer. Als der Magistrat 1611 das Verbot erließ, in Stolberg oder andern umliegenden Orten den Gottesdienst der Prädicanten zu besuchen und die Uebertreter des Verbotes hart bestrafte, griff man zu den Waffen, eilte auf's Rathhaus und verlangte die Freilassung der Gefangenen. Das Collegium der Jesuiten wurde gestürmt und geplündert, die Patres beschimpft; man würde sie ermordet haben, wenn nicht ein eben anwesender Pater aus Paris mit dem Einschreiten der Franzosen gedroht hätte. Haupträdelsführer war der Goldschmiedsgeselle Johann Kalkberner, Gehülfe eines apostasirten Augustiners. Eine französische Gesandtschaft, die am 29. September 1611 eintraf, erreichte nur soviel, daß die Jesuiten wieder ihr Collegium beziehen konnten. Die Protestanten wählten 1612 den Bürgermeister, den Rath und alle Beamte aus ihrer Mitte. Bevollmächtigte des Kaisers Matthias, der den Weg der Güte nochmals versuchen wollte, richteten nichts aus, vielmehr nahm man 1614 kurbrandenburgische Truppen in die Stadt und vermauerte die Thore bis auf vier. Der Kaiser sprach neuerdings die Acht aus. Im August 1614 rückte General Spinola mit 16 000 Mann vor die Stadt, und sie ergab sich bald. Ein neugewählter katholischer Magistrat verordnete, daß kein Prädicant sich länger als drei Tage in Stadt und Reich Aachen aufhalten, niemand ketzerische Bücher verkaufen dürfe, nur katholische Schulen und Lehrer geduldet seien, daß bei Prozessionen jeder dem heiligen Sacramente und den Reliquien Ehre erzeigen müsse. 600 Andersgläubige, die seit 1598 das Bürgerrecht nicht erlangt hatten, wurden ausgewiesen. 1616 zogen kaiserliche Subdelegirte die Rädelsführer zur Rechenschaft: zwei wurden hingerichtet, andere verbannt oder mit Geld gebüßt, dem entflohenen Kalkberner eine Schandsäule errichtet. Die vertriebenen oder geflüchteten Tuchwirker erbauten ihre Fabriken in umliegenden Ortschaften. 1802 zählten die Reformirten in Aachen 356 Seelen. Napoleon wies ihnen das aufgehobene Benedictinerinnenkloster St. Anna zur Kirche und Schule an.

4. **Bisthum.** In Folge des französischen Concordates wurde Aachen 1801 ein Bisthum (Bull. Rom. Continuatio XI, 247). Es stand unter dem Erzbisthume Mecheln und umfaßte die Departements Roer, Rhein und Mosel, also große Theile von Lüttich, Köln und Trier. Marcus Antonius Berdolet (geb. zu Rougemont im Elsaß 13. September 1740, Pfarrer und Landdechant bei Colmar, gest. 13. August 1809) ward 1802 erster und einziger Bischof. Berdolet bildete sich ein Domcapitel und ernannte den begabten und thätigen Martin Wilh. Fonck (aus Goch, geb. 28. October 1752, gest. als Dompropst von Köln 26. Juni 1830) 1803 zu seinem Generalvicar. 1804 wurde die Pfarreintheilung der Diöcese vollzogen; im Departement Roer zählte man 46 Cantonal- und 504 Succursalpfarreien, im Departement Rhein und Mosel 33 Cantonal- und 250 Succursalpfarreien, welche Eintheilung auch nach Auflösung des Bisthums bestehen blieb. Berdolet war vom päpstlichen Cardinallegaten Caprara nur derart als Bischof bestätigt worden, daß er in den nächsten sechs Monaten die Bestätigung des römischen Stuhles selbst nachsuchen sollte. Er scheint dieses aber unter-

lassen, und erst als Pius VII. zur Krönung Napoleons nach Paris kam, um die Bestätigung sich bemüht zu haben. Pius VII. ertheilte sie, aber mit Hinweis auf die nicht eingehaltene Frist, aus Paris am 28. März 1805. Verdolet war übrigens keine bedeutende Persönlichkeit; Fonck leitete die Verwaltung, dabei seit 1807 unterstützt vom zweiten Generalvicar Mich. Klinkenberg (geb. 21. November 1752 in Großhau bei Düren, Prämonstratenser in Steinfeld, Pfarrer in Köln, gest. 12. März 1822). Nach dem Tode des ersten Bischofs bestimmte Napoleon 1810 den Generalvicar von Meaux, Dionys Franz Le Camus, zum Nachfolger. Da aber der zu Savona gefangen gehaltene Papst keine nach § 4 des Concordates erforderliche canonische Institution vornahm, verwaltete Le Camus mit den bisherigen Generalvicaren Fonck und Klinkenberg die Diöcese unter dem Titel eines Generalvicars und Administrators. Er erneuerte das Diöcesanseminar zu Köln und stellte es unter die Leitung des verdienten Brouhung. Als Le Camus auf der Flucht vor den Kosaken zu Paris am 26. April 1814 gestorben war, führten Fonck und Klinkenberg die Verwaltung als Generalvicare statt als Capitularvicare fort. Durch den Friedensschluß waren Theile der Diöcese Lüttich preußisch geworden; auf den Wunsch der Regierung löste der Papst sie 1818 aus dem Diöcesanverbande und ernannte Fonck am 25. August zum apostolischen Vicar. Die Bulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 hob das Bisthum Aachen auf, sein größter Theil fiel an das hergestellte Erzbisthum Köln, der Rest wurde mit Münster und Trier vereinigt. Bis zur Ausführung der Bulle 1825 blieb das Aachener Capitel und Generalvicariat in seiner früheren Stellung. Die Kathedrale wurde nun in eine Collegiatkirche mit einem Propste und sechs Canonikern umgewandelt. Die Propstei und die Canonikate, welche in den päpstlichen Monaten vacant werden, vergibt der Papst auf Empfehlung des Königs, die übrigen der Erzbischof von Köln. — Aachen hat außer dem Münster mit seinem Stiftscapitel 26 Kirchen und kirchliche Gebäude, darunter die schöne neue Marienvotivkirche, und acht Pfarreien. Die freie Reichsstadt hatte im Mittelalter zeitweise eine noch weit beträchtlichere Bevölkerung als gegenwärtig. Der große Brand 1656 legte an 4000 Häuser in Asche. Die jüngste Volkszählung am 1. December 1875 ergab für Aachen 73 908 Katholiken, 4669 Protestanten, 940 Juden, 35 Andersgläubige, in Allem 79 606 Einwohner. — A Beeck, Aquisgranum, 1620; Noppius, Aacher Chronik. 1632; Meyer, Aachensche Geschichten, 1781; Quix, Geschichte der Stadt Aachen mit einem Cod. diplom. Aquensis, 1840; Quix, Historische Beschreibung der Münsterkirche, 1825, und verschiedene andere Schriften von Quix über Aachen; Haagen, Geschichte Aachens, 1868, 2 Bde.; Floß, Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligthümer, 1855; Fr. Bock, Der Reliquienschatz des Liebfrauenmünsters zu Aachen, 1860; Kessel, Geschichtliche Mittheilungen über die Heiligthümer der Stiftskirche zu Aachen, 1874; Vita Caroli Magni Saec. XII. primum ed. Kaentzeler, Ruraem. 1874; Aus'm Weerth, Kunstdenkmäler II, 1, Leipz. 1860; Fr. Bock, Der Kronleuchter Kaisers Friedrich Barbarossa, 1863; Känzeler, Der die Gebeine Karls d. Gr. enthaltende Behälter, 1859; Hermann Hüffer, Forschungen auf dem Gebiete des französischen und des rheinischen Kirchenrechts nebst geschichtlichen Nachrichten über das Bisthum Aachen und das Domcapitel zu Köln, Münster 1863, 190 ff. [Floß.]

Aaron (אַהֲרֹן), ein Sohn Amrams und der Jochebed, aus dem Stamme Levi, älterer Bruder Moses' (Ex. 6, 20; 7, 7. Num. 26, 59). Letzteren unterstützte er bei der Befreiung der Israeliten aus Aegypten, indem er als gewandter Redner statt seiner vor Pharao das Wort führte (Ex. 6, 30; 7, 1) und denselben zugleich durch verschiedene Wunder von der göttlichen Sendung Moses' zu überzeugen und zur Freilassung der Israeliten zu bewegen suchte (Ex. 7, 9 f. 19—21; 8, 1 f. 12 f.). Später jedoch, zur Zeit der sinaitischen Gesetzgebung, machte sich Aaron sündhafter Nachgiebigkeit gegen die götzendienerischen Neigungen des Volkes schuldig, indem er während der vierzigtägigen Abwesenheit Moses' auf dem Berge ein goldenes Kalb nach Art des ägyptischen Apis verfertigen und als wahren Gott verehren ließ (Ex. 32, 1—6). Daß er dabei nicht von aller Schuld freizusprechen sei, erhellt deutlich genug aus Deut. 9, 20, wonach Gott auch gegen Aaron sehr zürnte, und Moses für ihn, wie für das Volk selbst (Ex. 32, 11 ff.), Fürbitte einlegen mußte. Die Versuche der Rabbinen und einiger christlichen Ausleger, die Schuld von ihm abzuwälzen, konnten daher nicht wohl gelingen. Weil Aaron jedoch nur dem Andringen des Volkes nachgab und nachher seinen Fehler bereute, übertrug ihm Moses dennoch bei der Regelung des gottesdienstlichen Lebens der Israeliten die Würde des Hohenpriesters und seinen Söhnen das Priesterthum mit der Bestimmung, daß es erblich in ihrer Familie bleiben solle (Ex. 28, 1. Num. 3, 10; 17, 5. Vulg. 16, 40). Die Einweihung derselben (Ex. 29, 1—37. Lev. 8, 1—6), sowie auch der Leviten (Num. 8, 5—22) zu ihrem Amte, war Allem nach die letzte priesterliche Handlung Moses', und das Priesterthum mit seinen Obliegenheiten blieb sofort bei der Familie Aarons. Daß Aaron auch in der That großen theokratischen Eifer besaß und ungeachtet des erwähnten Vergehens einer solchen Bevorzugung doch werth war, erhellt, abgesehen von seiner kräftigen Mitwirkung zur Befreiung Israels aus Aegypten, selbst aus seinem Tadel gegen Moses' Heirat mit einer Kuschitin (Num. 12, 1—13); obwohl er sich hierbei ungebührlich von seiner Schwester Maria beeinflussen ließ, hatte er doch nur die Reinerhaltung der Theokratie und des theokratischen Volkes von fremder Beimischung

im Auge. Indeſſen machte dieſe Bevorzugung bald einem Theil der übrigen Mitglieder des Stammes Levi großen Verdruß und rief die korachitiſche Empörung hervor, welche die Ausdehnung des Prieſterthums auf den ganzen Stamm Levi beabſichtigte (Num. 16). Allein durch wunderbare göttliche Dazwiſchenkunft wurde Moſes' Anordnung gutgeheißen und Aaron und ſeinen Söhnen das Prieſterthum auf's Neue zugeſichert, denn die Erde öffnete ſich und verſchlang die aufrühreriſche Rotte (Num. 16, 30—33). Als bald darauf die ganze Volksverſammlung wegen des Unterganges jener Aufrührer Moſes und Aaron Vorwürfe machte und damit deren Beſtrebungen gewiſſermaßen billigte, war es Aaron ſelbſt, der mit angezündetem heiligen Rauchwerk der göttlichen Strafe, die bereits über die Widerſetzlichen gekommen war, Einhalt that (Num. 17, 6—13. Vulg. 16, 41—48). Hierauf erhielt ſein Prieſterthum eine neue Beſtätigung, indem von den zwölf Stäben, die für die zwölf Stämme Israels in's Heiligthum gebracht und vor der Bundeslade niedergelegt wurden, der Stab Aarons Sproſſen, Blüten und reife Mandeln hervortrieb (Num. 17, 17—26. Vulg. 17, 1—8). Nun ſtand die göttliche Erwählung Aarons (vgl. Hebr. 5, 4) und ſeiner Familie zum Prieſterthum über allem Zweifel und wurde ferner nicht mehr angefochten. Selbſt eine vorübergehende Schwäche des Gottvertrauens, die er gemeinſam mit Moſes bei dem Waſſermangel in Kades bewies (Num. 20, 8. 12), hatte nur die Folge, daß er, gleich ſeinem Bruder, das verheißene Land nicht betreten durfte. Er war verehelicht mit Eliſabeth (Eliſcheba), der Tochter Aminadabs, die ihm vier Söhne gebar: Nadab, Abiu, Eleazar und Ithamar (Ex. 6, 23); die beiden erſtern wurden getödtet, weil ſie im Heiligthum ein geſetzwidriges Rauchopfer dargebracht hatten (Lev. 10, 1. 2), und die Art, wie Aaron dieſes ertrug, zeugt von großer Charakterſtärke, religiöſer Faſſung und Gottergebenheit (Lev. 10, 3 ff.). Von ſeinen noch übrigen Söhnen war jetzt Eleazar der ältere, und dieſer wurde ſein Nachfolger im hohenprieſterlichen Amte; Moſes ſelbſt zog ihm die hoheprieſterliche Kleidung an, als Aaron auf dem Berge Hor verſchied, im vierzigſten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten (Num. 20, 25—28; 33, 38). Wenn dagegen Deut. 10, 6 geſagt wird, Aaron ſei zu Moſera geſtorben, ſo iſt dieß nur eine minder genaue Bezeichnung der nämlichen Oertlichkeit, denn Moſera hieß der Lagerplatz, den die Israeliten damals am Berge Hor bezogen hatten. Auf dem Gipfel des genannten Berges wird noch jetzt Aarons Grab gezeigt, und ſchon die Kreuzfahrer fanden dort eine Kapelle (Oratorium). [Welte.]

Ab, ſ. Jahr bei den Hebräern.

Abaddon (אֲבַדּוֹן), eigentlich Vernichtung, Vertilgung, bezeichnet in den altteſtamentlichen Schriften öfters den Aufenthaltsort der Abgeſchiedenen und iſt dem Scheol ſynonym (Job 28, 22; 31, 12. Sprichw. 15, 11). Im N. T. erſcheint Abaddon als Name für den Engel des Abgrundes (Offenb. 9, 11) und bezeichnet ſein auf Verderben und Vernichtung ausgehendes Wirken und Streben, daher die griechiſche Ueberſetzung Ἀπολλύων. Nach den meiſten und angeſehenſten kirchlichen Auslegern iſt unter demſelben der Satan gemeint, der nach Offenb. 9, 1 wie ein Stern vom Himmel geſtürzt und mit der Herrſchaft über den Abgrund oder die Hölle verſehen wird. [Welte.]

Abälard, Petrus, Philoſoph und Theolog, geb. 1079 im Flecken Pallet oder Palais bei Nantes, geſt. 21. April 1142 im Priorat St. Marcel bei Chalons-ſur-Saône. Hauptquelle für ſeine Lebensgeſchichte bildet der an einen Freund gerichtete Brief, welcher ſeit ſeiner erſtmaligen Herausgabe durch Amboiſe und Duchesne (Petri Abaelardi philos. et theol. abbatis Ruyensis et Heloisae coniugis eius primae Paracletensis abbatissae Opera, Paris 1616, 3—41) unter dem Namen Historia calamitatum Abaelardi citirt zu werden pflegt. Ueber die Einſeitigkeit und Parteilichkeit dieſer Darſtellung iſt kein Zweifel; eingehende Unterſuchungen über die Glaubwürdigkeit der einzelnen Angaben ſind noch erſt anzuſtellen. — Die Liebe zu den Wiſſenſchaften erbte Abälard von ſeinem Vater, einem gebildeten Edelmanne; ſie veranlaßte ihn, das elterliche Haus in jungen Jahren zu verlaſſen und ein Wanderleben zu beginnen, wobei er die berühmteſten Schulen der Dialektik beſuchte und ſich voll leidenſchaftlichen Eifers an den Controverſen der Zeit betheiligte. Die Angabe bei Otto von Freiſing, daß Roscellin, der bekannte Vertreter des Nominalismus, ſein erſter Lehrer geweſen ſei, führt zu chronologiſchen Schwierigkeiten, wird aber durch einen aufgefundenen Brief des Letzteren (veröffentlicht in d. Abhdl. d. philoſ.-philol. Kl. d. k. bayer. Akad. d. W. 1851, V, 3. 189 ff.) unterſtützt. Gegen Ende des elften oder zu Anfang des zwölften Jahrhunderts kam Abälard nach Paris, wo Wilhelm von Champeaux, das Haupt der Realiſten, als Lehrer glänzte. Ausführlich berichtet die Historia calamitatum, wie aus dem Schüler alsbald ein Nebenbuhler geworden, wie er zuerſt in Melun, dann in Corbeil ſelbſt als Lehrer aufgetreten ſei, wie er ſich, nachdem Ueberanſtrengung ihn genöthigt hatte, einige Zeit in der Heimat zu verweilen, in Paris in der Abtei St. Victor abermals unter die Schüler Wilhelms gemengt und ihn in offener Fehde beſiegt habe, wie die Schüler ihm zugefloſſen, ſein Ruhm immer mehr gewachſen ſei, wie er, aus Paris vertrieben, neuerdings in Melun, dann auf dem St. Genoveſaberge, in unmittelbarſter Nähe der Hauptſtadt, die eigene Schule errichtet habe. Zeitgenöſſiſche Berichterſtatter ſchildern ihn als Meiſter im Wortgefecht, ſcharfſinnig und ſchlagfertig, gewandt im Ausdruck, aber auch ſtets beſtrebt, neue und ungewöhnliche Behauptungen aufzuſtellen. Den Streit mit Wilhelm beendete deſſen Erhebung

zum Bischof von Chalons-sur-Marne. Die gleichen Vorgänge aber wiederholten sich, wenn wir der Historia calamitatum Glauben schenken, als sich nunmehr Abälard dem Studium der Theologie zuwandte, von welcher er noch weit größeren Ruhm als von der Dialektik erwarten konnte. Er begab sich zu Anselm von Laon, dessen Vorträge Zuhörer aus allen Theilen Europa's nach seiner Vaterstadt zu ziehen pflegten; aber Abälard sah in ihm nur einen Baum voller Blätter ohne Frucht, in dessen Schatten er nicht viele Tage müßig ruhen wollte. Er setzte dessen Ansehen bei den Schülern herab und erbot sich, in stolzem Vertrauen auf seinen Geist, ohne längere Vorbereitung und ohne Lehrer die schwierigsten Stellen der heiligen Schrift zu erklären. Das Gelingen des Versuchs gewann ihm rasch bewundernde Anhänger. Als ihm die fernere Abhaltung von Vorlesungen untersagt wurde, begab er sich zurück nach Paris, wo er nunmehr an der Kathedralschule unter allgemeinem Zulauf als theologischer Lehrer auftrat. Ob er bereits damals ein Canonikat erhalten habe, ist ungewiß, Priester wurde er jedenfalls noch nicht. — In diese Zeit seines größten Ruhmes und der günstigsten äußeren Lage fällt das Verhältniß zu Heloise, welches den streitsüchtigen Dialektiker bei der Nachwelt in ein romantisches Licht gesetzt hat. Bereits Jean de Meun, der satirische Fortsetzer des Romans von der Rose, der unter Philipp dem Schönen schrieb, erwähnt desselben. Das Thatsächliche ist in Kürze Folgendes. Abälard fand Eingang in dem Hause des Canonicus Fulbert, um dessen schöne und kenntnißreiche Nichte noch weiter in den Wissenschaften zu unterrichten. Aus dem Unterricht wurde ein leidenschaftliches Liebesverhältniß, Heloise gebar einen Sohn, Abälard ließ sich nachträglich im Geheimen mit ihr trauen, brachte sie sodann aber — der Grund ist nicht hinreichend aufgeklärt — in ein Frauenkloster zu Argenteuil und wurde jetzt — auch hier fehlt es an einer ausreichenden Motivirung dieses Racheaktes — auf Anstiften Fulberts entmannt. Heloise trat hierauf förmlich in das Kloster ein, Abälard nahm in St.-Denis das Mönchsgewand. Nach gewöhnlicher Annahme geschah dieß um das Jahr 1119. — Die damalige Verfassung der Abtei St.-Denis mag wenig geeignet gewesen sein, den unruhigen, durch sein Unglück verbitterten Mann zum Frieden gelangen zu lassen; sein Eifern für die vernachlässigte Regel machte ihn den Ordensgenossen lästig; auf Veranlassung des Abtes bezog er ein kleines Landhaus und nahm dort seine philosophischen und theologischen Vorlesungen wieder auf. Schaarenweise strömten ihm die Schüler zu, darunter der nachherige Papst Cölestin II. und Petrus Lombardus. Auf Wunsch seiner Zuhörer schrieb er jetzt die Introductio in theologiam, eine speculative Trinitätslehre, sein erstes theologisches Hauptwerk, welches ihn alsbald in Conflict mit der kirchlichen Behörde brachte. Eine im Jahre 1121 zu Soissons unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Kuno von Präneste abgehaltene Synode censurirte das Buch und nöthigte den Verfasser, es eigenhändig zu verbrennen. Ueber die Vorgänge auf der Synode gibt die Historia calamitatum eine ausführliche, aber offenbar parteiisch gefärbte Darstellung, welche überall nur den Neid und die Bosheit persönlicher Gegner erblickt. Otto von Freising bezeichnet als Gegenstand der Anklage die Abschwächung der Dreipersönlichkeit Gottes und berichtet, es sei dem Angeklagten keine Gegenrede erlaubt worden, weil seine Disputirkunst Allen bedenklich geschienen habe. Nach kurzem Gewahrsam im Kloster St.-Medard bei Soissons in die Abtei St.-Denis zurückgekehrt, vertheidete sich Abälard auf's Heftigste mit den Brüdern durch die aus Beda Venerabilis entnommene, Wahres mit Falschem vermengende Behauptung, der Apostel Galliens könne nicht Dionys der Areopagite gewesen sein, denn dieser sei Bischof von Korinth geworden, der Apostel Galliens aber werde Bischof von Athen genannt. Mit einer Anklage vor dem Könige bedroht, floh Abälard zu dem Grafen Theobald von der Champagne. Der Versuch einer Aussöhnung mit seinem Oberen kam erst unter dem Nachfolger des bisherigen Abtes, dem berühmten Staatsmanne Suger, zu Stande, der ihm auf seinen Wunsch gestattete, außerhalb des Klosters zu leben. In der Historia calamitatum wird erzählt, wie er sich nunmehr in eine einsame Gegend im Gebiete von Troyes bei Nogent-sur-Seine zurückzog und daselbst ein Bethaus errichtete, das er Paraklet nannte; wie ihn dort abermals zahlreiche Schüler aufsuchten, die in Hütten und Zelten wohnten, und denen er, schon um seinen Lebensunterhalt von ihnen zu gewinnen, Unterricht ertheilte; wie er aber auch jetzt keine Ruhe fand, sondern von Angst und Sorge gepeinigt in dem hl. Bernhard und dem hl. Norbert sich neue gefährliche Gegner erstehen sah. Sehr wahrscheinlich ist, daß theils sein früheres Leben, theils die ungewöhnliche und durch keinerlei kirchliche Auctorität gedeckte Lehrthätigkeit ihn den genannten Männern verdächtig machte. Als ihn daher um 1125 oder 1126 die Mönche des Klosters St.-Gildes-de-Rhuys, südlich von Vannes an der Küste der Bretagne gelegen, zu ihrem Abte erwählten, begrüßte er dieß als Befreiung aus einer unerträglich gewordenen Lage. Aber das neue Amt brachte nur neue Leiden, Feindschaft und Verfolgung von Seiten der zuchtlosen Brüder, Bedrückungen mancher Art. Die Schilderung, welche der mehrgenannte Brief davon entwirft, muß man freilich für stark übertrieben halten, zumal da in die Zeit, während welcher Abälard Abt von St.-Gildes war, die Abfassung einer Reihe seiner Schriften fällt. — Im J. 1128 wurde das Frauenkloster zu Argenteuil durch den Abt von St.-Denis, von dem es abhängig war, eingerissener Unordnungen wegen aufgelöst. Heloise bezog mit einigen Gefährtinnen den verlassenen Paraklet, den sammt den dazu gehörigen Ländereien Abälard ihr und ihren Nachfolge-

rinnen als Eigenthum überwies. Mit dem neubegründeten, demnächst zur Abtei erhobenen Frauenstift stand er in regem, persönlichem wie brieflichem Verkehr. Er predigte daselbst, löste wissenschaftliche Probleme und gab Anweisungen über die Einrichtung des Lebens. Aus jener Zeit datirt die Historia calamitatum und der daran sich anschließende Briefwechsel mit Heloise, den der oben genannte Jean de Meun in's Französische übersetzte. Es scheint nicht, daß viel ältere lateinische Handschriften vorhanden sind. Orelli hielt die Briefe für untergeschoben, die Historia calamitatum dagegen für ächt; umgekehrt erklärt Cousin, daß die letztere allein von allen dem Abälard zugeschriebenen Schriften Zweifel an der Urheberschaft erwecke. An starken Unwahrscheinlichkeiten fehlt es beiderorts nicht, namentlich Heloisens Charakter zeigt manches so schwer Begreifliche, daß Bayle an das Wort bei Seneca (De tranqu. anim. Schl.) glaubt erinnern zu sollen: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae. Anderwärts erscheint sie dagegen als würdige und einsichtsvolle Vorsteherin ihres Convents. — Wann und unter welchen Umständen Abälard seine Stellung in St.-Gildes aufgab, ist nicht bekannt. Um das J. 1136 begegnen wir ihm plötzlich wieder als berühmtem Lehrer der Dialektik auf dem Genovefaberge bei Paris, wo damals Johann von Salisbury unter seinen Schülern war. Dieser berichtet jedoch, daß Abälard bald wieder seine Lehrthätigkeit aufgegeben habe. Die letzten Ereignisse seines Lebens knüpfen sich an die Synode zu Sens, 1140. In diesem Jahre oder vielleicht in dem vorhergehenden machte Wilhelm von Thierry den hl. Bernhard auf die weitverbreiteten Schriften Abälards aufmerksam, insbesondere auf die beiden Tractate: Introductio in Theologiam und Theologia christiana, sowie auf die darin enthaltenen schweren und gefährlichen Irrthümer. Bernhard suchte in zweimaliger persönlicher Zusammenkunft Abälard zur Correctur zu bestimmen, ohne etwas zu erreichen. Vielmehr äußerte sich dieser in Briefen an seine Schüler sehr heftig gegen Bernhard und verlangte von dem Erzbischofe von Sens, auf einer Synode dem Abte von Clairvaux gegenübergestellt zu werden, um sich zu vertheidigen. Die Synode fand in der zweiten Woche nach Pfingsten in dem genannten Jahre statt. Bernhard, welcher anfangs nicht hatte erscheinen wollen, um nicht die Sache des Glaubens den schwachen Argumenten der Menschen preiszugeben, hatte sich eingefunden und durch ein Schreiben an die Bischöfe dieselben zu zahlreichem Erscheinen bestimmt. Auch der König Ludwig VII. von Frankreich war zugegen. Als Abälard eingetreten war, begann Bernhard die aus seinen Schriften zusammengestellten anstößigen Sätze zu verlesen, aber Abälard unterbrach ihn, appellirte von der Synode an den Papst und entfernte sich. Der Appell war uncanonisch, da er selbst die Synode verlangt hatte; dennoch beschloß man, um den Rechten des römischen Stuhles nicht vorzugreifen, den Angeklagten ziehen zu lassen und nur die Lehre zu verurtheilen. In wiederholten, eingehenden, in der Ausdrucksweise zum Theil höchst energischen Schreiben an den Papst und die Cardinäle betrieb sodann Bernhard die Angelegenheit bei der Curie. Abälard vertheidigte sich in einem Briefe an Heloise und zwei förmlichen Vertheidigungsschriften, von deren einer nur Fragmente erhalten sind, betheuerte seine Rechtgläubigkeit und verwahrte sich gegen die Deutung, die man seinen Aussprüchen gegeben hatte. Ja er unternahm es, trotz seines Alters und seiner Gebrechlichkeit, nach Rom zu reisen, wo er Gönner und Freunde zu finden hoffte. Unterwegs im Kloster Clugny eingekehrt, wurde er von dem Abte Peter dem Ehrwürdigen bestimmt, sich mit dem hl. Bernhard und der obersten kirchlichen Behörde auszusöhnen, wofür ihm dieser die Erlaubniß erwirkte, in Clugny zu bleiben, und ihm demnächst, da er krank geworden war, das freundlich gelegene Priorat St.-Marcel bei Chalons-sur-Saône als Wohnsitz anwies. In stiller Zurückgezogenheit, dem Studium und den Werken der Frömmigkeit hingegeben, fand er hier, nach einem zerrissenen und leidenschaftlich bewegten Leben, einen friedlichen Tod, den 21. April 1142. Die Leiche wurde im Paraklet beigesetzt. Seit 1817 ruhen seine und der Heloise Ueberreste in Paris, auf dem Kirchhofe Père-Lachaise. — Abälards Hauptschriften sind: die schon genannten beiden theologischen Tractate, von denen jedenfalls die Introductio nicht vollständig auf uns gekommen ist, und die Theologia christiana theilweise wörtlich mit der ersteren übereinstimmt; sein Commentar zum Römerbrief; eine Art von Ethik unter dem Titel Scito te ipsum; der Dialogus inter philosophum Iudaeum et Christianum; das Buch Sic et non, welches einander entgegengesetzte Aussprüche der Väter zusammenstellt (vollständig zuerst von Henke und Lindenkohl edirt, Marburg 1851); endlich die zuerst von Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836) veröffentlichte Dialektik. Die von Rheinwald edirte Epitome theologiae christianae (Berol. 1825) ist vielleicht ein von einem Schüler nach Abälards mündlichen Vorträgen gefertigter Auszug. Seine gesammten Werke sind von Cousin (Paris 1849, 1859), die theologischen Schriften in Migne's Patrologie, Bd. 178, herausgegeben. — Abälards philosophische Thätigkeit knüpft gleich der seiner sämmtlichen Zeitgenossen an das dürftige aus dem Alterthum überlieferte Material an; Plato, den er wiederholt als den größten Philosophen feiert, kennt er nur aus Anführungen Dritter; von Aristoteles benutzte er denjenigen Theil der logischen Schriften, welcher zu seiner Zeit allgemein im Umlauf war, also noch nicht das ganze Organon, dazu die Erläuterungsschriften des Porphyrius und Boethius. In dem Streit um die Existenzweise der Universalien (Allgemeinbegriffe), welcher das erste Entwicklungsstadium der Scholastik charak-

terisirt, erwarb er sich Verdienst durch Bekämpfung extremer Meinungen; besonders trat er gegen den excessiven Realismus Wilhelms von Champeaux auf. Seine eigene vermittelnde Ansicht geht dahin, daß das Universale kein Ding sei, denn ein Ding lasse sich nicht prädiciren, aber auch kein bloßes Wort, denn jedes Wort als solches sei ein Individuelles; vielmehr bestehe es in dem auf die Dinge bezogenen Worte, in der Aussage, welche das in den Dingen Gemeinsame erfasse. Mit Unrecht haben daher französische Historiker nach dem Vorgange Cousins in ihm den Vertreter des sogenannten Conceptualismus, d. h. eines modificirten Nominalismus, sehen wollen. Er legt keineswegs den Nachdruck auf den Begriff (conceptus) im Sinne eines bloß subjectiven Gebildes, sondern wahrt die objective Berechtigung der Aussage. Eine den Einzeldingen vorangehende Existenz aber will er den Universalien nur deßwegen zugeschrieben wissen, weil sie als Ideen und Musterbilder der Dinge im Verstande Gottes existiren. — Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus. Er will nicht mit Anselmus glauben, um zu wissen, sondern prüfen und erkennen, um zu glauben. Wenn sich daneben Aeußerungen finden, welche die Superiorität des Glaubens über die Vernunft betonen, so ist damit doch nicht an einen auf Unterwerfung unter die Auctorität der Kirche beruhenden, sondern an einen auf die anerkannte Glaubwürdigkeit des einzelnen Lehrers begründeten Glauben gedacht. Im Zusammenhange damit verwischt er auch in Betreff des Glaubensinhaltes die Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen, zwischen den der Vernunft erkennbaren und daher auch von den heidnischen Weisen erkannten Wahrheiten und den durch Offenbarung mitgetheilten Lehren des Christenthums. Obgleich er zugestehen muß, von den Philosophen des griechischen Alterthums herzlich wenig zu wissen, so scheinen sie ihm doch höher zu stehen als die Propheten des Alten Bundes. Eine natürliche Consequenz dieses Standpunktes ist die rationalistische Verflachung der Glaubensgeheimnisse. Seine Construction der Trinität aus der göttlichen Allmacht, Weisheit und Liebe führt, consequent entwickelt, einerseits zu einem bloßen Modalismus, welcher in den drei göttlichen Personen nur drei Offenbarungsweisen der einen göttlichen Substanz erblickt, andererseits ebenso wie die gewählten Gleichnisse von Siegel und Erz, Art und Gattung zu einer subordinatianistischen Einführung von Stufen und Unterschieden in das Verhältniß der drei Personen zu einander. Wie ihm die Erbsünde nichts weiter ist als die um der Sünde Adams willen verhängte Strafe, so wird das Geheimniß der Erlösung subjectivistisch von ihm verflüchtigt, insofern er darin weder ein Loskaufen aus der Knechtschaft des Satans, noch die von der göttlichen Gerechtigkeit geforderte stellvertretende Genugthuung anerkennt, sondern das Werk der Erlösung lediglich darin bestehen läßt, daß Christi Lehre und Beispiel uns zur höchsten Liebe entzünde und zu seiner Nachfolge anspore. Die Incarnation faßt er so äußerlich, daß ihm Christus nicht mehr als die zweite Person in der Gottheit gelten kann. Nicht minder zeigt sich in seinen Aussprüchen über Rechtfertigung und Gnade das übernatürliche Element preisgegeben, so daß der hl. Bernhard in seinem Briefe an den Cardinal Guido de Castello, den nachmaligen Papst Cölestin II., schreiben konnte: „Wenn er von der Trinität spricht, erinnert er an Arius, wenn über die Gnade, an Pelagius, wenn über die Person Christi, an Nestorius.“ Er hätte hinzufügen können, bei der Prädestinationslehre erinnere er an Gottschalk; doch mag hier vielleicht Manches auf Rechnung der übertreibenden Ausdrucksweise zu setzen sein. Von allen seinen Vorgängern entfernt sich Abälard endlich, wenn er die Nothwendigkeit der Schöpfung und im Zusammenhange damit den Optimismus lehrt, sowie in der Ethik, wenn er so sehr den Nachdruck auf die Gesinnung des Handelnden legt, daß darüber jede Objectivität des Sittengesetzes verloren geht. Trotz der großen Anziehungskraft, welche seine Vorträge auszuüben pflegten, hat Abälard eine eigentliche Schule nicht hinterlassen und auf die Fortentwickelung der Scholastik einen tiefergehenden Einfluß nicht ausgeübt. — Monographien: Charles de Rémusat, Abélard, 2 Bde., Paris 1845; J. Hayd, Abälard und seine Lehre im Verhältniß zu Kirche und Dogma, Regensburg 1863. Außerdem vgl. m. für das Theologische: Hefele's Conciliengeschichte, 1863, V, 321—325, 399—435, und Bachs Dogmengeschichte des Mittelalters, 1875, II, 41—88; für das Philosophische: Prantls Geschichte der Logik im Abendlande, 1861, II, 160 ff. und die Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

[v. Hertling.]

Abarim, ein Gebirgszug östlich vom todten Meere. Er beginnt am nördlichen Ende desselben, Jericho gegenüber, und zieht sich bogenförmig zuerst südöstlich, dann südlich und südwestlich bis in die arabische Wüste hinab. Als ein solcher Gebirgszug, nicht als einzelner Berg, erscheint Abarim schon im Pentateuch (Num. 27, 12; 33, 47. Deut. 32, 49). Der nordöstliche Theil dieses Gebirges, Jericho gegenüber, hieß auch Pasga (Pisga), und der Gipfel desselben Nebo, wahrscheinlich der jetzige Dschebel Attarus, welcher daher ebensowohl als Gipfel des Abarim (Deut. 32, 49) wie als Gipfel des Pasga (Deut. 34, 1) bezeichnet werden konnte. Von diesem Gipfel des Pasga (also dem Nebo) aus sprach Balaam wider Willen seine Segnungen statt der von Balak gewünschten Flüche über das israelitische Volk (Num. 23, 14—24); einige Zeit später überschaute Moses von dort aus das Land der Verheißung, das ihm zu betreten nicht mehr vergönnt war, und starb dann ebendort (Deut. 32, 49 ff.; 34, 1 ff.). [Welte.]

Abasger, asiatisches Volk in Kolchis, nahe am Kaukasus, den Laziern benachbart. Sie verehrten Wälder und hohe Bäume ähnlich den Germanen; von den Laziern (s. d. A.) wurden Bekehrungsversuche unter ihnen gemacht. Kaiser Justinian I. sandte ihnen ihren Landsmann Euphratas, einen Eunuchen des Palastes, der ihnen die Selbstentmannung untersagen sollte, bestellte Geistliche für das Land und ließ dort eine Muttergotteskirche erbauen (Procop. De bello goth. IV, 3; Evagr. H. E. IV, 22; Le Quien, De Patr. Cpl., c. 14. Neander, K.-G. I, 471, 3. A.). Nach dem Tode des hl. Maximus (662) wirkte der hl. Stephan segensreich unter den noch immer nicht völlig bekehrten Abasgern und Laziern (Anast. Presb. ep. ad Theod. Gangr. c. 9; Opp. S. Max. ed. Comb., I, p. LXIX). Im persischen Kriege des Kaisers Heraclius waren die Abasger gleich den Laziern mit den Griechen verbündet, fielen aber von ihnen ab und wurden nachher durch die Intriguen Justinians II. und Leo's III. von den Alanen mehrfach bedrängt (Theophanes Chron. Migne PP. gr., CVIII, 259 sq. 328 sq.). Mit einem Fürsten von Abasgien und dessen Sohn Georg stand der griechische Patriarch Nikolaus Mystikus (895—925) in freundschaftlicher Verbindung und lobte ihn wegen seines Eifers für die Bekehrung der noch heidnischen Alanen (Nicol. ep. 46. 51. 52. 162; Mai, Spic. Rom. X, 317. 322 sq. 439 sq.). S. Weiteres in den Art. Alania, Albania, Iberien, Lazier.
[J. Card. Hergenröther.]

Abba (ἀββᾶ) ist ein chaldäisches Wort (אַבָּא) im status emphaticus oder Vocativ und bedeutet Vater. Im N. T. wird dieser Name vermuthlich des kindlichen und vertraulichen Klanges wegen für die Anrede an Gott beibehalten (Marc. 14, 36. Röm. 8, 15. Gal. 4, 6). [Welte.]

Abbadie, Jakob, reformirter Theologe, geb. zwischen 1654 und 1657 in der französischen Landschaft Béarn, zu Sedan zum Doctor der Theologie promovirt, † 1727. Derselbe war unter dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm Prediger der reformirten Gemeinde in Berlin, gab aber nach dessen Tod 1688 diese Stellung auf und folgte dem ihm sehr geneigten Marschall von Schomberg nach Irland. Als dieser 1690 in der Schlacht an der Boyne fiel, begab er sich nach England und wurde Prediger der französischen Calvinistengemeinde in London, dann Decan von Killalow in Irland. Als Schriftsteller bekämpfte er mit vielem Scharfsinn die Atheisten, Deisten und Socinianer. Berühmt ward er besonders durch seinen Tractat über die Wahrheit der Religion, der zuerst 1684 in Rotterdam in zwei Quartbänden in französ. Sprache erschien, dann auch in das Deutsche und Englische übersetzt wurde. Den späteren Ausgaben (z. B. in Haag 1741, 4 Bde.) ward seine Abhandlung von der Gottheit Christi und die Schrift: „Die Kunst, sich selbst zu kennen, oder Untersuchung der Quellen der Sittenlehre", beigegeben, die ebenfalls vielen Beifall fanden. Bei einzelnen großen Mängeln in der Beweisführung gehört Abbadie doch zu den besseren apologetischen Schriftstellern, die der Protestantismus aufzuweisen hat. Vgl. Schröckh, K.-G. seit der Reform. VI, 260—266, die France protestante und das Wörterbuch von Chaufepié.
[J. Card. Hergenröther.]

Abbas als Citat im canonischen Rechte: 1. abbas antiquus, s. Petrus de Sampsone; 2. abbas modernus, Siculus, Panormitanus, s. Nikolaus de Tudeschis.

Abbo Cernuus (der Demüthige), Priester und Mönch O. S. B. zu St.-Germain-des-Prés, oft mit A. von Fleury verwechselt, von Geburt ein Neustrier, gest. 923, beschrieb in Versen die Belagerung der Stadt Paris durch die Normannen 886—887. Das Werk wurde wegen seines geschichtlichen Werthes öfter edirt, zuletzt unter dem Titel: De bello Parisiaco libri III, in Mon. Germ. SS. II, 776 und bei Migne, Lat. 132. Ihm gehören ferner zu: Sermones V selecti bei d'Achery, Spicileg. ed. 1723, I, und Migne, l. c.
[Gams.]

Abbo von Fleury, hl., O. S. B., Klosterreformator und Schriftsteller, geb. um 945 bei Orléans, gest. als Abt von Fleury am 13. Nov. 1004, war schon als Knabe den Benedictinern zur Erziehung anvertraut worden. Wegen seiner überraschenden Fortschritte in den Wissenschaften wurde er zur höheren Ausbildung nach Paris und Rheims gesandt; dort widmete er sich der Philosophie, Mathematik und Astronomie. Nachdem er eine Zeit hindurch als Lehrer der Schule zu Fleury gewirkt hatte, berief ihn Oswald, Erzbischof von York, nach England, um die Reform von Clugny im Kloster Ramsey einzuführen. Nach seiner Rückkehr ward er 988 Abt von Fleury und verschaffte dem Kloster bald den Ruhm einer Pflanzstätte der Frömmigkeit und Wissenschaft. Zahlreich strömten die Schüler ihm zu, so daß er den Namen totius Franciae magister famosissimus erhielt. Mit großer Unerschrockenheit trat er für bedrohte Rechte der Kirche ein. Während Bischöfe sich schwach zeigten, wahrte er die kirchlichen Gesetze und das Ansehen des Papstes sowohl dem König Hugo gegenüber, der in ungerechter Weise den Erzbischof Arnulph von Rheims entsetzt hatte, als auch gegen König Robert, der nach langem Widerstreben erst auf Abbo's Andringen die unerlaubte Ehe mit Bertha aufhob und von da an bis zu seinem Tode ein musterhaftes Leben führte. In einer Reihe von Briefen an verschiedene Ordensobere suchte Abbo allenthalben die klösterliche Disciplin zu erneuern. Sein Eifer brachte ihm aber den Tod. Denn als er das Priorat La Reolle in der Gascogne reformiren wollte, wurde er bei einem gegen sein Gefolge erregten Tumulte durch einen Lanzenstich getödtet. Wegen der Wunder, die an seinem Grabe geschahen, verehrte man ihn bald in verschiedenen Kirchen Galliens als Heiligen und Martyrer. Fest 13. Nov. — Die bekanntesten unter seinen Schriften sind: 1. Collectio canonum (ed. Mabillon, Analect. ed. II, Paris 1723), vgl. Canonensammlungen; 2. Apologeticus ad-

versus Arnulphum, episc. Aurel. (ed. Pelletier, Paris 1687); 3. Vita s. Eadmundi, bei Surius 20. Nov.); 4. Vita Romanorum Pontificum, bloßer Auszug aus dem Werke des sog. Anastasius Bibliothecarius; 5. Quaestiones grammaticales (ed. A. Mai, Classici Auctores, V, 329); 5. Epistolae (ed. Pelletier 1687); ferner Schriften über Zeitrechnung. Sammelausgabe der Werke bei Migne, Lat. CXXXIX. Daneben sind noch im Manuscripte Abhandlungen philosophischen, historischen und astronomischen Inhaltes vorhanden. Sein Leben beschrieb sein Schüler Aimoin (Migne, Lat. CXXXIX und Mabillon, Acta SS. O. S. B. Saec. VI. Pars 1). — Cuissard-Gaucheron, L'école de Fleury-sur-Loire à la fin du 10e siècle (Mém. de la Soc. Arch. de l'Orléanais, XIV, 1875). [Streber.]

Abbot, Georg, anglikanischer Erzbischof von Canterbury, geb. am 29. October 1562 zu Guilsort in Surrey, gest. am 4. August 1633. Er war der Sohn eines armen Tuchscheerers und konnte nur durch fremde Unterstützung studiren. Er kam 1578 an die Universität Oxford, wurde dort Fellow, später (1597) Doctor der Theologie und Master des Universitätscollegiums, 1599 Dechant zu Winchester, 1600 Vicekanzler der Universität Oxford. Seinen antipapistischen Eifer zeigte er jetzt schon unter Anderem darin, daß er durchaus keine Crucifixe, sondern nur leere Kreuzbilder dulden wollte. Im J. 1608 ging er mit dem Schatzmeister von Schottland, Graf Dumber, als Kaplan nach Schottland und führte hier nach dem Wunsche des Königs, trotz alles Widerstandes der Presbyterianer, die bischöfliche Verfassung ein. Nachdem er hiermit das Vertrauen des Königs Jakob I. gewonnen hatte, verwendete ihn dieser nun auch zu politischen Geschäften, namentlich zur Vermittelung des Friedens zwischen Spanien und den Niederlanden, erhob ihn am 3. December 1609 zum Bischof von Lithfield, am 20. Januar 1610 zum Bischof von London und am 9. April 1611 zum Erzbischof von Canterbury. Er war der Rathgeber des Königs und der Liebling des Volkes, mild gegen die Puritaner, aber intolerant gegen die Katholiken, so daß er im J. 1613 in der Sternkammer öffentlich erklärte: „Der König würde in demselben Augenblicke, wo er den Katholiken Duldung bewilligte, zum Verräther werden." (Lingard, Geschichte von England, IX, 180, N. 3.) Um dieselbe Zeit kam Hugo Grotius nach England, um den König für die Sache der Remonstranten (s. d. A.) zu gewinnen; aber Abbot widersetzte sich ihm und hielt ihn, freilich sehr irrig, für einen leeren Schwätzer. Dagegen beschützte Abbot den apostasirten Antonio de Dominis (s. d. A.) und erhielt dafür von diesem zum Danke das Manuscript von Sarpi's Geschichte des Tridentiner Concils. Als 1618 der König erlaubte, auch am Sonntage Theater zu spielen, verbot Abbot die Verlesung des Edictes. Im folgenden J. 1619 gründete er ein Spital und suchte den König zu bewegen, daß er den Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, welcher die böhmische Krone angenommen hatte, kräftig unterstütze. Im J. 1621 hatte Abbot das Unglück, auf der Jagd einen Menschen zu erschießen. Obgleich er nicht einmal eigentlich unvorsichtig gewesen, verfiel er doch darüber in eine Art Schwermuth, schloß sich ein, legte sich schwere Fasten auf und unterstützte die Wittwe des Verunglückten. Es entstand aber die Frage, ob er nicht nach dem canonischen Rechte unfähig geworden sei, bischöfliche Functionen zu verrichten. In der That weigerten sich mehrere neu ernannten Bischöfe, darunter auch sein theologischer Gegner, Laud, von ihm die Ordination anzunehmen. Der König berief daher eine Commission zur Untersuchung der Sache, und als sie nicht einig werden konnte, that er selbst den Spruch, Abbot sei den weltlichen Gesetzen gegenüber schuldlos. Um aber die Sache auch kirchlich zu bereinigen, machte Jakob I. zugleich von seinem kirchlichen Supremate Gebrauch und beauftragte acht Bischöfe, den Erzbischof von allen kirchlichen Strafen loszusprechen, die er sich etwa zugezogen haben möchte. So war Abbot wieder völlig retablirt, aber er erschien von nun an nur noch selten am Hof. Im J. 1622 hintertrieb er die Vermählung des Prinzen Karl mit einer spanischen Infantin und stand im J. 1625 dem König im Tode bei. Der neue König Karl I. war ihm wenig geneigt und ließ auch 1630 den neugeborenen Prinzen von Wales nicht von ihm, sondern von Laud taufen. Drei Jahre später starb Abbot, den 4. August 1633, und gerade Laud wurde sein Nachfolger. Abbots Portrait und ein Verzeichniß seiner vielen jetzt vergessenen theologischen Schriften findet sich in den Neuen Beiträgen von theologischen Sachen auf das J. 1753, Leipzig, 8. d. Titel d. S. 80 f. In inneren kirchlichen Fragen suchte Abbot zwischen den verschiedenen Parteien zu vermitteln, stieß darum oft bei Allen an und konnte sich nur rühmen, vieles Schlimme verhütet und die Lösung schwieriger Fragen auf eine spätere Zeit vertagt zu haben. Er war vorherrschend Staatsmann und übte, wenigstens unter Jakob I., bedeutenden Einfluß. — Sein älterer Bruder, Robert Abbot, war Bischof von Salisbury (gest. 1617) und ein sehr heftiger Polemiker gegen das Papstthum, namentlich gegen Bellarmins Tractat über die Gewalt des Papstes. (Von ihm Antichristi demonstratio.) [Hefele.]

Abbreviatoren bilden zu Rom ein Collegium von Prälaten in der päpstlichen Kanzlei, und werden so genannt, weil sie mittels herkömmlicher Schriftabkürzungen die Auszüge der eingelaufenen Bittschriften, sowie auch per extensum die Concepte der apostolischen Schreiben anfertigen. Sie hatten ursprünglich in der Kanzlei zwei dem Range nach verschiedene, mit Schranken umgebene Räume in der Nähe des Vicekanzlers inne, daher sie in zwei Klassen: abbreviatori di parco maggiore e minore, getheilt waren. Gegenwärtig gibt es nur noch abbreviatori di parco maggiore, elf an der Zahl, welche die apostolischen Bullen vor der Expedi-

tion revidiren und im Namen des Cardinal-Vicekanzlers unterzeichnen. Das Collegium wurde errichtet von Pius II., und nachdem es von Paul II. wegen Bestechlichkeit aufgelöst war, von Sixtus IV. mittels der Bulle Divina 1471 wieder erneuert. Außer der genannten Beschäftigung hatten sie als Spruchcolleg über Zweifel und Anfragen bezüglich der Formeln und Klauseln in Bullen u. dergl. zu urtheilen. Die Stellung der abbreviatori di parco minore war eine untergeordnete. Eine Zeit lang belief sich die Zahl aller Abbreviatoren auf 72. Sie gehörten zum Haushalte des Papstes (famiglia pontificia) und besaßen besonders durch die Bulle Summi Leo's X. (1513) weitgehende Privilegien, in beschränkter Anzahl den Doctorgrad, sowie den Adelstitel zu ertheilen u. s. w.; dieselben wurden später wieder zurückgezogen. Benedict XIV. verlieh ihnen wieder verschiedene Privilegien und die Kleidung der Prälaten (13. September 1740: Constitution Maximo). In der Octav des Festes der hh. Petrus und Paulus assistiren sie in corpore dem Pontificalamte in S. Pietro in Montorio. Beim päpstlichen Gottesdienste (cappella papale) ist ihr Rang nach den Votanti di segnatura, und sie reichen dem Papste die heiligen Gewänder. — Beim vaticanischen Concil fungirten zwei von ihnen als scrutatores. — Zu diesem Collegium gehörten nicht selten hervorragende Männer, wie der Cardinal Podocataro und die Päpste Paul V. und Urban VIII. (Vgl. Ciampini, De abbreviatorum statu, Rom. 1691; Riganti, Comment. ad Regul. Cancellar.; Ferraris; Bangen, Die römische Curie; Phillips, Kirchenrecht, Bd. VI.) — Eine andere Klasse von Abbreviatoren (abbreviatori di curia) bildet ein in der apostolischen Datarie errichtetes Amt für die Expedition einiger Bullen, bestehend aus dem Cardinal-Probatar, dem sogen. abbreviatore di curia, einem Substituten und einem Secretär. Der Abbreviatore oder sein Substitut hat die betreffenden Bullen abzufassen. Ihm fallen die Bullen zu, welche über päpstliche Gesetze und Constitutionen, über die Canonisation der Heiligen oder andere Gegenstände motu proprio handeln, so wie diejenige, welche ein Jubeljahr ankündigt. Letztere wird von ihm im Prälatengewand am Vormittag des Festes Christi-Himmelfahrt in der sala regia des apostolischen Palastes verlesen, in Gegenwart des Papstes, der Cardinäle und des päpstlichen Hofstaates. Nachdem diese und noch einige andere Bullen, welche diesem Amte manchmal durch Gnade zugewiesen werden, durch den scrittore segreto abgefaßt sind, werden sie vom abbreviatore di curia, dann von den Cardinälen Probatar und Secretär der Breven unterzeichnet und in der Secretarie eingetragen. Vgl. Card. Vinc. de Petra, Commentaria ad apostolicas Constitutiones und Moroni, Diz. I. [Stahl.]

Abbreviaturen, Abkürzungen und Abkürzungszeichen (compendia scribendi, notae), werden gebraucht theils zur Ersparniß von Raum und Zeit, theils zur Geheimhaltung von Mittheilungen vor Unberufenen und Nichteingeweihten; zunächst kommen sie in Handschriften, dann auch in den ältesten Drucken, häufig auch auf Denkmälern und Münzen vor. Bei den Römern hatte man 1. Abkürzungen von Silben, Wörtern und ganzen Sätzen (literae singulae, siglae); allbekannt sind z. B. S. P. Q. R. (Senat und Volk von Rom), D. M. (Diis Manibus), P. P. P. (propria pecunia posuit). Dazu kamen 2. willkürlich gewählte Zeichen zu verschiedenen Zwecken, wie man noch jetzt z. B. & für et braucht. Diese nannte man auch notae Tironianae, von Tiro, einem Freigelassenen des Cicero, der viele derselben erfunden haben soll; Seneca sammelte gegen 5000. (Carpentier, Alphabetum Tironianum, 1747 f. Kopp, Palaeograph. crit., 1817; Schmitz W., Beiträge zur lateinischen Sprach- und Literaturkunde, Leipzig 1877). Es kommen Buchstaben oder auch Silben und Worte in verschiedener und ungewöhnlicher Form vor; esse findet sich oft geschrieben: ℮ ℮ oder auch ——. Dazu kommen 3. Commutationen von Buchstaben, z. B. D für A, in der Geheimschrift (Kryptographie; cf. Montfaucon, Palaeographia Graeca. Paris 1708 f. L. IV, p. 285 seq.). Die Griechen hatten schon früher ihre Abbreviaturen in Schriften, auf Münzen u. s. f.; Xenophon bediente sich ihrer. In den griechischen Handschriften lesen wir gewöhnlich κ̄ς̄ für κύριος, θ̄ς̄ für θεός, ἄνος für ἄνθρωπος, οὖνος für οὐρανός, ιηλ für Ἰσραήλ. (Die gewöhnlichsten Abbreviaturen bei Montfaucon, l. c. L. V, p. 341 seq.) Auch die Juden hatten ihre Abkürzungen, und in sehr ausgedehntem Maße kommen sie bei den Rabbinen vor. (Vgl. Handschriften der Bibel.) Nach und nach haben längst vor Erfindung der Stenographie fast alle gebildeten Nationen bestimmte Abkürzungen angenommen, sowohl in der eigenen Sprache (in Frankreich z. B. M. = Monsieur, Msgr. = Monseigneur, Cie für Compagnie), als in der lateinischen (M. P. in England = membrum Parlamenti, allenthalben P. P. = praetermissis praetermittendis); A. D. steht für anno Domini, a. d. für ante diem, auch für a dato. Bei Citaten von Büchern, deren Druckort nicht genannt ist, oder die keine numerirten Seiten haben, stehen die Bezeichnungen s. l. oder s. p. (sine loco, sine pag.). Die einzelnen Künste und Wissenschaften, die Mathematik, Physik u. s. f. haben ihre eigenen Abkürzungszeichen gewählt. Auf kirchlichem Gebiete sind sie nicht weniger häufig. Man schrieb für Jesus Christus bald das Monogramm (s. d. A.), bald ih̄s̄, X̄P̄C̄, für episcopus ep̄s̄, später Ep̄; für presbyter prb., t̄p̄s̄ für tempus. Der Papst wird bezeichnet P. M. (Pontifex maximus), S. P. (summus Pontifex), PP. (Papa), SS. D. N. (sanctissimus dominus noster). Allbekannt ist das R. I. P. (Requiescat in pace). In den Rubriken des kirchlichen Officiums fin-

den sich bestimmte Abbreviaturen, z. B. R. für Responsorium. Wie man im römischen Rechte die Digesten oder Pandekten mit ff. bezeichnete, so ward auch das canonische Rechtsbuch (s. Corpus juris canonici) mit Abbreviaturen citirt, desgleichen auch die bekannteren Canonisten. Besonders häufig kommen in lateinischen wissenschaftlichen Werken vor: Tr. = tractatus, cf. = confer (vergleiche), Obj. = objectio (Einwand), R. oder Resp. = Responsio (Antwort). Für concedo steht C., für nego ein N., für distinguo = D. oder Dist. Die Theologen werden oft mit TT., die Doctoren mit DD. bezeichnet. Die Buchstaben i. p. i. bedeuten in partibus infidelium, fr. = frater, P. = Pater. Die geistlichen Orden werden mit verschiedenen Abkürzungen bezeichnet, z. B. O. S. B. (Ordinis S. Benedicti), O. S. F. oder O. Min. (Franciscanerordens), O. S. D. oder häufiger O. Pr. (Dominicaner oder Predigerbrüder), S. J. (von der Gesellschaft Jesu), O. SS. R. (Redemptoristen). In Italien wird häufig der Circumflex zur Bezeichnung von Abkürzungen gebraucht, z. B. in der Anrede an einen Cardinal: Emõe & Rmõe Dñe (Eminentissime et reverendissime Domine). Es hat natürlich die Schreibweise vielfach im Laufe der Zeit gewechselt, und alles hierher Gehörige ist noch nicht zusammengestellt. Vieles bieten: Mabillon, O. S. B., De re diplomatica, 1681, ed. 2. 1709; Tassin et Toustain, Nouveau traité de diplomatique, Paris 1750—65, 6 vol.; Walther, Lexicon diplomaticum, Ulm. 1756, 3 vol.; Chassant, Dictionnaire des abréviations latines et françaises, 3. édit. Paris 1866; Sickel, Urkunden der Karolinger I, 305 ff. 326 ff.; Wattenbach, Anleitung zur lateinischen Paläographie, Leipzig 1869. Abkürzungen ganz anderer Art, nicht der Schreib-, sondern der Ausdrucksweise, sind die der Kürze wegen angewandten Formeln, welche besonders im Stile der römischen Curie vorkommen, clausulae (s. d. A. Clauseln).

[J. Card. Hergenröther.]

Abdenago, der babylonische Name, den Daniels Gefährte Azarias von Nabuchodonosors Haushofmeister erhielt (Dan. 1, 7). Das Wort heißt eigentlich עֶבֶד נְבוֹ, Abed-nebo, „Diener Nebo's", des babylonischen Merkur.

Abdias (Abdias, Diener Jahve's, im Hebr. עֹבַדְיָה, 'obadjah, nom. ag., der Jahve Verehrende, LXX Ὀβδιού, indeclin., wahrscheinlich verkürzt aus der vollen Form עֹבַדְיָהוּ, 'obadjahu), der vierte unter den zwölf kleinen Propheten. Die Ueberschrift der einzigen, gegen Edom gerichteten, aus 21 Versen bestehenden Prophetie gibt nur seinen Namen an. Was die alten Juden und zum Theil die Kirchenväter berichten, sind bloße Combinationen mit anderen Männern der Geschichtsbücher, welche denselben Namen trugen. Nach Josephus (Ant. 9, 2), dem Targum (zu 4 Kön. 4, 1) und dem Talmud (Sanh. f. 39) ist der Prophet Abdias identisch mit dem gleichnamigen Haushofmeister Achabs (3 Kön. 18, 3), der wegen seiner Gottesfurcht und seiner Verdienste um die Propheten selbst Prophet geworden sei. In gleicher Weise machen sie das 4 Kön. 4, 1 aufgeführte Prophetenweib zur Gemahlin des Abdias, weil sie ihren Mann einen Fürchter Jahve's nennt, worin sie eine Erklärung des Namens Obadjah sehen. Hieronymus kennt diese Legenden und berichtet, daß man sein Grab neben dem des Elisäus und des Täufers noch in Sebaste (Samaria) zeige. Wie wenig er aber sich selbst daran hielt, sehen wir aus dem Umstande, daß er Oseas, Isaias, Joel, Amos und Abdias Zeitgenossen (σύγχρονοι) nennt, was in Beziehung auf die drei letzten vollkommen zutrifft. — Der jüdische König Joram (889—883), Josaphats Erstgeborener, versetzte gleich nach seiner Thronbesteigung Land und Volk in Schrecken durch die grausame Ermordung seiner sechs jüngeren Brüder. Die daraus entstandene Unzufriedenheit und Mißstimmung benützten die Edomiter zur Verweigerung des bisherigen Tributes und in Verbindung mit den benachbarten arabischen Beduinenstämmen und den Philistern zu einem so verderblichen Einfalle in das jüdische Gebiet, daß Jerusalem erobert und geplündert wurde, und der König alle seine Kinder bis auf eines verlor (vgl. 4 Kön. 8, 22 und 2 Par. 21, 15. 16). Nicht minder reich an den bittersten Erfahrungen war die Regierung des Amasias (838—809). Im Kriege mit dem nördlichen Reiche wurde Jerusalem von Joas auf's Neue erobert, seine Mauern vom Thore Ephraim bis zum Eckthore geschleift und alles Gold und Silber des Tempels, sowie die Schätze des Königshauses nach Samaria geschleppt. Erst mit dem Verfall des nördlichen Reiches konnte der König Ozias an eine Wiederaufnahme des Krieges mit den Edomitern denken, deren Unterwerfung eine Ehrensache für Juda und die Davidische Dynastie war, denn nach der Verheißung sollte der Aeltere (Esau = Edom) dem Jüngern (Jakob = Juda) dienen (Gen. 25, 23). Diese Unternehmung war aber auch für einen tapfern, kampflustigen König eine gewagte Sache, da die Edomiter das schwer zugängliche, von Felsenschluchten und engen Thälern vielfach durchkreuzte Plateau der arabischen Gebirgskette Seir bewohnten. Er bedurfte höherer Ermuthigung durch Propheten; unter ihnen war Abdias. Er nimmt aber in seiner Prophetie einen durchaus ethischen, nicht politischen Standpunkt ein. Die Versündigungen Edoms bilden ausschließlich den Grund seines von Gott beschlossenen Unterganges. Abdias erscheint nach dem geringen Umfange seiner Weissagung in einer untergeordneten Stellung. Man darf dieß aber nicht mißverstehen. Wie wenig oder wie viel ein Prophet gewirkt habe, ist nicht nach dem Maße seiner schriftlichen Hinterlassenschaft allein zu bestimmen. Gerade diese kleinen Zeugnisse prophetischer Thätigkeit sind geeignet, uns mit Ehrfurcht zu erfüllen; denn sie liefern einen Beweis der treuen Sorgfalt in Bewahrung der heiligen Schriften und der prophetischen Demuth

und Selbstverläugnung. Der Prophet bleibt in der ihm von Gott zugewiesenen Sphäre, sei sie eng oder weit; er sucht sich nicht seinen Wirkungskreis zu erweitern oder selbständig neue Bahnen zu brechen. Daß Joel und Amos jene oben bezeichneten Einfälle der mit den Philistern verbundenen, südlich von Juda gelegenen Völkerstämme, zu denen die Edomiter gehörten, in ihren prophetischen Reden vor Augen hatten, wird gegenwärtig nicht mehr in Abrede gestellt. Wohl aber wird dieß von Abdias oft geläugnet, obwohl ihn Sprache, Stellung im Kanon und sichere Berührungspunkte mit Joel und Amos demselben Propheten-Cyclus einreihen, und zwar so, daß auf Amos (809) Abdias folgt und sich diesen als der Jüngere Joel um die Mitte der Regierung des Königs Ozias (809—758) anschließt. Amos sagt (1, 6) von den Philistern: „Weil sie Gefangene weggeführt in voller Zahl, sie einzuschließen in Edom", und von Edom (1, 11): „Weil es seinen Bruder verfolgte mit dem Schwerte." Abdias, diesem parallel: „Am Tage ..., als Fremde wegnahmen sein Heer und Barbaren in seine Thore zogen und über Jerusalem das Loos warfen, da warest auch du gleich einem von ihnen" (V. 11). Noch enger ist der Anschluß an Joel (3, 5—7): „Mein Silber und mein Gold truget ihr hinweg, mein Kostbarstes und Schönstes brachtet ihr in eure Tempel, und verkauftet die Söhne Juda's und Jerusalems an die Söhne der Jevanim (הַיְוָנִים), um sie wegzuführen ferne von ihren Grenzen. Siehe, ich erwecke sie von dem Orte, wohin ihr sie verkauft habt". Bei Abdias: „Es werden erben die im Süden den Berg Esau's ... und die Gefangenen Jerusalems, welche in Sepharad (סְפָרַד) sind, alle Städte des Südens" (V. 20). Die Jevanim (sanskr. Javana, altpers. Junâ) sind die im westlichen Kleinasien am frühesten entwickelten Jonier, durch welche die übrigen Griechen mit der Cultur des Morgenlandes vertraut wurden (E. Curtius, Ueber die Jonier vor der jonischen Wanderung, 1855). Sie breiteten sich bis an den Pontus Euxinus aus, auf den der Name Sepharad verweist. Nos ab Hebraeo, sagt Hieronymus (im Commentar zu Abdias), qui nos in scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosphorum sic (סְפָרַד) vocari. Diese Tradition wird, wie schon Silv. de Sacy (Gesen. Thes. p. 147) bemerkt, durch eine Keilinschrift bei Niebuhr (II, tab. 31), zu der noch zwei von Schrader (Die Keilinschriften und das Alte Testament. Gießen, 1872) angeführte kommen, wesentlich unterstützt, indem alle drei die Landschaft Sepharad (Sa Pa R a D) in Verbindung mit Jonien und Kappadocien bringen. In der großen Behistuninschrift lesen wir (col. I, 15 pers. Text): Çparda, Jaunâ, Mâda, Arminia, Katapatuka, Parthana. Lassen (Altpers. Inschr. in der Zeitung für die Kunde des Morgenlandes, VI, 50) hält es für die persische Namensform von Sardes (Σάρδις), das in der einheimischen (lydischen) Sprache Çvarda gelautet habe. Dem sei, wie ihm wolle, der Zusammenhang zwischen Jevanim und Sepharad steht fest, und ebenso, daß wir Sepharad die eigenthümliche und ursprüngliche, Jevanim die allgemeine und abgeleitete Localbezeichnung nennen dürfen, wodurch Joel in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Abdias gesetzt wird, ohne daß wir aber genöthigt wären, darauf ein wesentliches Gewicht zu legen, weil der Zeitraum zwischen beiden Propheten höchstens zwanzig Jahre beträgt, und die Gemeinsamkeit der Interessen keinen hinderte, seinen eigenen Weg zu gehen. Darin beurkundete sich eben die göttliche Berufung: jeder Prophet hatte eine ihm eigene, gesonderte Mission für das Volk. Der Stil des Abdias ist kräftig, gedrungen, fast hart; kein Wort, keine Form findet sich, die auf ein jüngeres Zeitalter hinwiese (Caspari, Der Prophet Obadjah, Leipzig 1824). Keil (Bibl. Commentar über die zwölf kleinen Propheten, Leipzig 1866) nimmt Sepharad gleichbedeutend mit Sparta; allein die ältesten historischen Nachrichten kennen nur Aeolier, Dorier [Homer, Od. 19, 177] und Jonier [Il. 13, 685]. Die Spartaner gehörten zu den Doriern. (Vgl. meine Geschichte der letzten Propheten, Regensb. 1853, und: Die kleinen Propheten, übers. und erklärt. Regensb. 1854, I, 363—394.)

[Schegg.]

Abdias, fingirter erster Bischof von Babylon und angeblicher Verfasser der Schrift De historia apostolici certaminis libri X. Darin sagt der Verfasser von sich, daß er von jüdischer Abkunft, einer der 70 Jünger des Herrn gewesen, die Apostel Simon und Judas nach Persien begleitet und von ihnen zum Bischof von Babylon aufgestellt worden sei. Seine Schrift will er hebräisch geschrieben haben; dann soll sie sein Schüler Eutropius in's Griechische und Julius Africanus in's Lateinische übersetzt haben. Sie ward in einem Kloster in Kärnthen aufgefunden und zuerst edirt von Wolfg. Lazius zu Basel 1551. Von da an erschien sie öfter (Paris. 1560, 1583. I. A. Fabric., Cod. apocr. N. T. Hamb. 1703, ed. II 1719, p. 387 seq.). Lazius hielt sie für ächt und den Abdias für einen wirklichen Apostelschüler; Andere stimmten ihm bei. Jetzt ist es jedoch eine ausgemachte Sache, daß Abdias ein fingirter Name, und daß das Buch eine späte, schon ursprünglich lateinisch geschriebene Compilation sei, denn 1. das ganze Alterthum, auch Eusebius und Hieronymus, kennen weder dieses Buch noch seinen Verfasser, und vor Ordericus Vitalis (12. Jahrh.) ist es nicht erwähnt; 2. lobt und citirt der Verfasser den Hegesippus, der in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts gelebt hat; 3. enthält es offenbar viel Erdichtetes und selbst Fabelhaftes, so daß es dem Verwerfungsurtheil des Papstes Paul IV. verfallen ist. Vgl. C. Oudin, Comment. de script. eccl. Lips. 1722, II, 418—21. Deutsch erschien die Schrift zu Stuttgart 1855 und öfter als bloße buchhändlerische Speculation.

Abdon, hebr. Eigenname, bezeichnet 1. einen Richter in Israel (Richt. 12, 13 ff.), vielleicht

denſelben, welcher 1 Sam. 12, 11 Badan heißt; 2. einen Sohn des Benjaminiten Seſac (1 Par. 8, 21); 3. einen Sohn Jehiels und Stammeshaupt der Leviten (1 Par. 8, 29; 9, 36); 4. einen Sohn Micha's, der zur Zeit Joſias' am Hofe bedienſtet war (2 Par. 34, 20), der aber 4 Kön. 22, 12 richtiger Achobor heißt; 5. eine Levitenſtadt im Stamme Aſer (Joſ. 21, 30). [Kaulen.]

Abdon und Sennen, Martyrer unter Decius. Nach ihren ſehr alten Martyreracten waren ſie vornehme Perſer und wurden, weil ſie die Leiber von Martyrern begruben, in Ketten nach Rom abgeführt. Dort litten ſie nach anderen Martern den Tod durch das Schwert am 30. Juli 250. Im Cömeterium S. Pontiani erhielten ſie nach einiger Zeit, vielleicht unter Kaiſer Conſtantin, ihre Ruheſtätte. Ihrer Beiſetzung daſelbſt geſchieht bereits im Jahre 354 Erwähnung. Ein in der genannten Katakombe noch erhaltenes Wandgemälde, das aber nicht vor dem 7. Jahrhunderte entſtanden iſt, zeigt die beiden Martyrer zwiſchen zwei andern Heiligen in orientaliſcher Tracht und über ihnen das Bruſtbild Chriſti, der mit dem griechiſchen Nimbus umgeben und, die Arme ausbreitend, ihnen Kronen auf's Haupt ſetzt. Frühzeitig ward ihnen auch eine Baſilika geweiht, welche Papſt Hadrian I. gegen Ende des 8. Jahrhunderts reſtauriren ließ. Der größere Theil ihrer Reliquien befindet ſich noch in Rom, ein anderer kam in das Benedictinerkloſter zu Arles-ſur-Perche, einer Stadt im Departement der Pyrenäen, Diöceſe Perpignan, deren Patrone die beiden Martyrer ſind. Die Kirche feiert ihr Andenken an ihrem Todestage (Boll. Julii VII. 130—141). Hier findet ſich (p. 130) eine Abbildung und kurze Beſchreibung des genannten Frescogemäldes. Bartolini, Actes du martyre de S. Agnès et des Abd. et Senn., aus dem Italieniſchen von Martene, Par. 1864; Champeau, Vie des bb. martyrs Abd. et Senn. Perpignan 1848; Tolrade Bordas, Histoire du martyre des SS. Abd. et Senn., Perpignan 1869.

Abecedarier, ſ. Wiedertäufer.

Abecedarii psalmi hießen Pſalmen, welche nach dem Vorgange des 119. Pſalmes ſo eingerichtet waren, daß die Verſe der Reihe nach mit dem Buchſtaben des Alphabetes begannen. Der Art war der Geſang, welchen der hl. Auguſtin dichtete (Ps. contra partem Donati. Opp. VII, 5. Retract. I, c. 20) und deſſen Hypopſalma (wir würden ſagen Reſponſorium, am Schluſſe jedes Pſalmes) in den Worten: omnes, qui gaudetis de pace, modo verum judicate, abgefaßt war. [F. X. Kraus, R.-E.]

Abel, Ortsname, hebr. אָבֵל, Weideplatz, Wieſe, Aue, iſt Name mehrerer Oertlichkeiten in Paläſtina, die gewöhnlich durch Zuſätze von einander unterſchieden werden: 1. Abel-Beth-Maacha (Vulg. Abeldomus Maacha, Abeldomus et Maacha, Abela et Beth Maacha), eine Stadt im Stammgebiet Nephthali, nach 3 Kön. 15, 20 und 4 Kön. 15, 29 in der Nachbarſchaft von Dan und Cedes. Es iſt wahrſcheinlich einerlei mit dem heutigen großen Chriſtendorf Abil oder Ebil, wegen ſeines vortrefflichen Weizens auch Abil el-Kamh genannt, am Fuß des großen Hermon, 3/4 Stunden weſtlich vom Jordan, gegen drei Meilen nördlich vom See Merom (jetzt Huleh), eine Meile weſtlich von Dan gelegen. Die Stadt hieß auch bloß Abel (2 Sam. 20, 18) und ſcheint den Zuſatz Beth-Maacha zu haben, weil dieß ganz in der Nähe lag, oder vielleicht mit Abel zu einer Stadt zuſammengewachſen war; ſie hieß auch Abel-Maim, Abel am Waſſer (2 Par. 16, 4) und lag daher wohl an einem Bache oder hatte reiche Waſſerquellen. Nach 2 Sam. 20, 19, wo ſie eine Stadt und „Mutter in Israel" (Metropolis) genannt wird, muß ſie bedeutend geweſen ſein. Bis hierher verfolgte Joab den flüchtigen Empörer Seba und belagerte die Stadt (2 Sam. 20, 14 f.); ſpäter eroberte ſie Benadad von Syrien (3 Kön. 15, 20. 2 Par. 16, 4), und nachher wieder Theglathphalaſar, König von Aſſyrien. — 2. Abel-Keramim, Abel der Weinberge, eine Ortſchaft jenſeits des Jordan, nach Euſebius und dem hl. Hieronymus (Onom.) 7 römiſche, d. i. gegen 1 1/2 deutſche Meilen von Philadelphia, dem alten Rabbath-Ammon, gelegen und damals noch von Weinbergen umgeben. Bis hierher ſchlug Jephte die Madianiter. — 3. Abel-Mechola (Vulg. Abelmehula), Aue des Reigentanzes, eine Ortſchaft im Stammgebiet Iſſachar und wie Bethſan, Thanach, Mageddo, in deren Nachbarſchaft ſie lag, weſtlich vom Jordan, nach dem hl. Hieronymus 10 römiſche, d. i. 2 deutſche Meilen ſüdlich von Scythopolis, dem alten Bethſan, nach Richter 7, 23 in der Nähe des Jordan. Es iſt berühmt durch die Niederlage der Madianiter vor Gedeon (Richt. 7, 23) und als Heimat des Propheten Eliſäus (3 Kön. 19, 16). — 4. Abel-Mizraim, Aue der Aegypter (Vulg. Planctus Aegypti = אֵבֶל מִצְרַיִם, was nach dem Zuſammenhang richtiger). Nach dem hl. Hieronymus iſt es einerlei mit der „Tenne Atad" (Vulg. Area Atad, hebr. Goren Atad = Stechdorntenne) und mit Bethhagla, 3 römiſche Meilen von Jericho, 2 römiſche Meilen vom Jordan entfernt, alſo ſicher im Weſten, dieſſeits des Jordan (jenſeits für die vom Oſten des Todten Meeres Kommenden), nahe an deſſen Mündung. Nach Joſ. 18, 19. 21 gehörte es zu dem Stammgebiet Benjamins, und nach Gen. 50, 10 f. erhielt es den Namen „Trauer der Aegypter" von der großen ſiebentägigen Trauerfeier Joſephs und ſeiner Begleitung um ſeinen Vater Jakob, deſſen Leiche er aus Aegypten heraufgeführt, um ſie in der Doppelhöhle von Mambre bei Hebron zu beſtatten. — 5. Abel-Haſchittim (Num. 33, 49 f.), auch bloß Haſchittim genannt (Num. 25, 1. Joſ. 2, 1. Mich. 6, 5), d. i. Akazienaue, Akazien (Vulg. Abelsatim, oder Settim und Setim), eine Ortſchaft jenſeits des Jordan, einerlei mit dem

Abila oder Abile des Josephus, 60 Stadien, d. i. 1½ deutsche Meilen, östlich vom Jordan gelegen (Antt. IV. 8, 1; V. 1, 1), nach dem hl. Hieronymus (Onom. s. v. Settim) am Fuß des Berges Phogor (Num. 23, 28). Hier war der letzte Lagerplatz der Israeliten vor dem Uebergang über den Jordan (Num. 33, 49; vgl. 25, 1), und von hier entsendete Josue die zwei Kundschafter nach dem fast gerade gegenüber liegenden Jericho (Jos. 2, 1). — 6. Das große Abel (Vulg. Abel magnus), wo die Philister die Bundeslade mit ihren Weihegeschenken niedersetzten (1 Sam. 6, 18), war keine Stadt oder Ortschaft, sondern ein großer Stein oder Fels auf dem Felde Josue's des Bethsamiters, und wurde Abel oder Ebel, d. i. Klage, genannt von der Klage der Philister über ihre Heimsuchungen und Plagen, oder, was wahrscheinlicher ist, man hat statt אֲבֵל Klage, אֶבֶן Stein zu lesen, wie auch V. 15 steht.

[(Welte) Holzammer.]

Abel, Patriarch, hebr. הֶבֶל, d. i. Hauch, Nichtigkeit, der zweite Sohn der Stammeltern und jüngere Bruder Kains. Adam nannte seinen zweiten Sohn so, wohl im Gegensatz zu der freudenvollen Benennung, die Eva ihrem Erstgeborenen gegeben: Kain, d. i. Besitz, nach Manchen auch s. v. a. Hervorgebrachtes, Sproß, Sohn. Der Name Abel sollte dagegen im Allgemeinen auf die Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit der Menschennatur nach dem Sündenfalle hindeuten, wurde aber zugleich eine prophetische Hindeutung auf seinen baldigen Tod. Neuestens will man den Namen aus dem Assyrischen erklären, wo habal, hablu das gewöhnliche Wort für „Sohn" ist; doch dürfte diese Erklärung mit um so größerer Vorsicht aufzunehmen sein, als das ganze Alte Testament und die gesammte hebräische Ueberlieferung uns keine Anhaltspunkte für diese Bedeutung des Wortes im Hebräischen bieten. Mit Unrecht halten die Rabbinen Abel für einen Zwillingsbruder Kains; denn dagegen sprechen die Textesworte (Gen. 4, 1 f.). Abel widmete sich dem Hirtenleben, während sein älterer Bruder sich mit Ackerbau beschäftigte, und führte im Gegensatz zu diesem ein frommes, gottgefälliges Leben. Einst, da beide gleichzeitig Opfer darbrachten, gab Gott dem Abel sein Wohlgefallen zu erkennen, indem er sein Opfer annahm, während er das des Kain verwarf. Auf welche äußerlich wahrnehmbare Weise dieß geschehen sei, sagt der heilige Text nicht. Die herrschende Meinung der Kirchenväter und katholischen Exegeten ist, Abels Opfer sei durch Feuer vom Himmel entzündet worden, wie später das Opfer Aarons (Lev. 9, 24), Gedeons (Richt. 6, 21), Davids (1 Par. 21, 26), Salomons (2 Par. 7, 1), des Elias (3 Kön. 18, 38), Nehemias' (2 Mach. 1, 32). Kain faßte in Folge hiervon einen heftigen Neid und tödtlichen Haß gegen seinen Bruder und wußte sich bald eine Gelegenheit zu schaffen, diesen zu tödten. Wie er den Mord ausgeführt, gibt der heilige Text nicht näher an, sondern bezeichnet nur als Schauplatz desselben das freie Feld. Manche Ausleger haben darüber eine Menge von Vermuthungen aufgestellt, die jedoch ohne alle glaubhafte Ueberlieferung und darum ohne Werth sind. Am ehesten könnte man noch die im Orient allgemein angenommene und auch von Kirchenvätern vertretene Ueberlieferung über den Schauplatz der That annehmen, wonach das Ereigniß in der Nähe von Damascus, wohin man auch das Paradies verlegte, stattgefunden. Selbst der Name von Damascus (hebr. דַּמֶּשֶׂק) wird damit in Zusammenhang gebracht, sofern דָּם Blut und שָׁקָה trinken bedeutet. (So der hl. Hieronymus Comm. in Ezech. 27, 18.) Die rabbinischen und mohammedanischen Fabeln aber, daß Kain seinen Bruder um sein schöneres Weib beneidet, und als Satan vor ihm einen Vogel mit einem Stein tödtete, auf gleiche Weise auch den Abel erschlagen, ihn dann in einer Thierhaut 40 Tage lang mit sich herumgeschleppt und endlich begraben habe, als vor ihm ein Rabe einen todten Raben im Sand verscharrt habe, verdienen höchstens wegen ihrer Sonderbarkeit eine Erwähnung. Das Blut des unschuldig Gemordeten schrie sofort um Rache zum Himmel (daher der Name der „himmelschreienden Sünden"). (Vgl. Gen. 4, 14—16, und wohl auch die dunkle Stelle V. 24.) Auf die mythische Auffassung der pentateuchischen Erzählung von Kain und Abel, daß nämlich durch sie die zwei Hauptgattungen menschlicher Lebensweise (Viehzucht und Ackerbau) repräsentirt, jedoch das durch die Patriarchen geheiligte Hirtenleben in der Person Abels freundlicher gezeichnet und zugleich der frühe Ursprung der Opfer aus dem Thierreich angedeutet werden solle, gehen wir billig nicht ein. Eine mythische Auffassung in dieser oder einer andern Form verträgt sich schon nicht mit Stellen, wie Hebr. 11, 4, wonach Abel wegen seines Glaubens ein besseres Opfer brachte als Kain und durch das Zeugniß Gottes selbst für gerecht erklärt wurde und, wenngleich gestorben, durch seinen Glauben noch jetzt redet; und Matth. 23, 35, wo das Blut des gerechten Abel neben jenem des Sohnes des Barachias oder Jojada erwähnt wird, das gleich jenem die Rache des Himmels herabrief (2 Par. 24, 22) und daher wie jenes als Repräsentant für alles um des Glaubens und der Gerechtigkeit willen vergossene Blut gebraucht ist. Der betreffende biblische Bericht will vielmehr einfach durch Thatsachen lehren, wie die Sünde schon in den Kindern der ersten Eltern fortwucherte, welche Früchte sie schon damals brachte, und welche sie in Zukunft noch zu bringen versprach. — Abel ist ein Vorbild Christi, als der Erste, den Gott selbst als gerecht bezeichnet; er ist durch seinen Hirtenstand, sowie durch sein Opfer und durch seinen Tod um der Gerechtigkeit willen ein Vorbild Christi des im höchsten Sinne des Wortes Gerechten (Jer. 23, 5), des guten Hirten (Joh. 10, 11. Is. 40, 11. Ez. 34, 23; 37, 24. Zach. 11, 4), der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wurde (Is. 53, 7), und das Gott wohlgefälligste Opfer

am Kreuze dargebracht hat und in der heiligen Eucharistie stets erneuert (vgl. Hebr. 12, 24. Mal. 1, 11). Darum wird Abel als Vorbild Christi abgebildet mit dem Lamm auf dem Arme, und die Kirche erwähnt sein Opfer im Canon der heiligen Messe neben dem Abrahams und Melchisedechs, den beiden anderen Hauptvorbildern des Opfers Christi. Abel ist auch Vorbild aller um des Glaubens und der Gerechtigkeit willen Getödteten (S. Aug. Civ. Dei 14, 28). [(Welte) Holzammer.]

Abeliten (Abelonianer, Abelonier) werden bei Augustinus (De haeresibus cap. 87) als eine ehemals in Afrika vorhandene, aber zu jener Zeit bereits erloschene Secte erwähnt. Weil sie nur unter dem Landvolke vorkam, nennt er sie eine bäurische (rustica) Partei. Dieselbe war höchst wahrscheinlich ein Ueberrest der alten Gnosis und hatte mit letzterer auch die auf dualistischen Grundsätzen beruhende Verwerfung des ehelichen Umgangs gemein. Gleichwohl waren die Abelonianer verheiratet; allein Männer und Frauen lebten nur wie Geschwister mit einander, um die Erbsünde nicht weiter zu verbreiten. Sie adoptirten fremde Kinder, je einen Knaben und ein Mädchen, und hinterließen denselben ihr Vermögen unter der Bedingung, daß auch sie der Secte angehören wollten. Ihren Namen hatten sie von ihrem Vorbilde Abel, dem Sohne Adams, der, wie sie sagten, auch verheiratet gewesen sei, aber sich des ehelichen Umgangs enthalten habe, eine Meinung, welche, wie Calmet in seinem biblischen Wörterbuche zeigt, vielfach unter den Alten verbreitet war. Außer Augustin spricht nur noch der anonyme Verfasser des Buches Praedestinatus cap. 87 von den Abelonianern. G. W. F. Walch in seiner Ketzergeschichte (I, 608) vermuthet ohne hinreichenden Grund, das Bestehen der Secte möge wohl nur erdichtet sein.

Abelly, Ludwig, angesehener französischer Theolog, geb. 1603. Er wurde Generalvicar zu Bayonne, dann Pfarrer zu Paris und 1664 Bischof von Rhodez. Drei Jahre später verzichtete er auf sein Bisthum und zog sich in das Haus von St. Lazarus in Paris zurück, wo er sich den Uebungen der Frömmigkeit und gelehrten Studien hingab, bis er den 4. October 1691 starb. Die von ihm herausgegebenen zahlreichen Schriften legen von seiner Frömmigkeit, kirchlichen Gesinnung und Erfahrung auf dem Gebiete der practischen Theologie hinlängliches Zeugniß ab. Die hauptsächlichsten derselben sind: Medulla theologica, 1651, 2 Bde., in einer Menge von Ausgaben, noch 1839 in Regensburg aufgelegt. (Wegen des Titels des Buches wurde der Verfasser von dem Dichter Boileau le moelleux Abelly genannt.) Der Name des Verfassers hat wegen dieses Werkes auf dem Gebiete der katholischen Moral einen sehr guten Klang, wie ihn denn der hl. Alphons v. Liguori auctor gravis et probabilista classicus nennt. — Sacerdos christianus, seu ad vitam sacerdotalem pie instituendam manuductio, 1656. — Episcopalis sollicitudinis enchiridium . . . cum appendice de iis, quae ad Vicarii generalis et Officialis munus pertinent, 1668. — Défense de la hiérarchie de l'Eglise et de l'autorité légitime de N. S. P. le Pape et des Evêques contre la doctrine pernicieuse d'un libelle anonyme etc., 1659. — Enchiridion sollicitudinis sacerdotalis, 1665. — De l'obéissance et soumission due au Pape en ce qui regarde les choses de la foi, neu herausgegeben von P. Cheruel, Paris 1870. — Faite des hérésies, contenant les causes des hérésies, les moeurs et les artifices des anciens hérétiques etc. avec les antidotes et remèdes, que l'Eglise a employés contre la contagion de la hérésie, ensemble le dénombrement des hérésies jusqu'au siècle présent, 1661. — La Tradition de l'Eglise touchant le culte de la Sainte Vierge. Da in diesem Buche einige ungenaue und überschwängliche Ausdrücke zum Lobe der heiligen Jungfrau vorkamen, wurden dieselben von den reformirten Predigern gegen das Werk Bossuet's: Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique herbeigezogen, als ob sie die den Katholiken wegen ihrer Marienverehrung gemachten Vorwürfe rechtfertigten. — Meditationen unter dem Titel: Couronne chrétienne, 2 Bde., welche sehr große Verbreitung gefunden haben. — Endlich die mit großer Salbung verfaßte Lebensbeschreibung des hl. Vincenz von Paul (3 Bde.), in welcher er sich sehr offen gegen die Sache der Jansenisten ausspricht. Vgl. Bayle; Feller; Hurter, Nomencl., II. [J. N. Brischar.]

Abendmahl, das Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern am Abende vor seinem Leiden hielt. 1. Tag der Feier. Nach Matthäus (26, 17) sprachen die Jünger am ersten Tage der ungesäuerten Brode zu Jesus: „Wo, willst du, sollen wir dir zurichten, das Pascha zu essen?“ Dieß war für die Leser des ersten Evangeliums so deutlich, daß sich jeder weitere Zusatz ungeschickt ausgenommen hätte. Jesus hielt also Pascha mit seinen Jüngern, wie es das Gesetz vorschrieb, am 14. Nisan. Dagegen macht der Bericht des hl. Johannes den Eindruck, als ob eben der 14. Nisan, der Vorabend des Paschafestes, der Todestag Jesu gewesen sei. Diese Differenz hat deßhalb eine große Wichtigkeit, weil man sie geradezu eine unausgleichbare nannte, und davon ausgehend die Authentie bald des einen, bald des andern Evangeliums angriff. Ein irrthümlicher apostolischer Bericht über den Tag der Paschafeier sei so wenig denkbar, als über den des Todes Jesu; die Richtigkeit der Angabe des vierten Evangeliums stelle den apostolischen Ursprung des ersten in Abrede, wie auch der umgekehrte Fall angenommen werden müsse. Es ist daher begreiflich, daß die gläubigen Erklärer alle Anstrengungen machten, die beiderseitigen Angaben in Harmonie zu bringen. Der eine Versuch, den Bericht des Matthäus dem des Johannes unterzuordnen, muß als mißlungen angesehen werden.

Er concentrirt sich, mit verschiedenen außerwesentlichen Modificationen, in der ganz willkürlichen Annahme einer Transferirung des Paschafestes. Es sei in jenem Jahre, um die unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Sabbate zu vermeiden, vom Freitage auf den Samstag verlegt, von Jesus aber zur gesetzlich bestimmten Zeit gehalten worden. Haneberg, welcher noch in seinen religiösen Alterthümern diese von Maldonat empfohlene Ausgleichung vertrat, sagt im Commentar zum Johannes-Evangelium: „Eine nochmalige Prüfung aller Umstände führte zu dem Ergebnisse, daß eine solche Verlegung unthunlich sei.“ Im gegenwärtigen Kalender der Juden fällt der Paschafesttag nie auf einen Montag, Mittwoch oder Freitag, nach der rabbinischen Regel des sogen. bado (בדו), aber dieß geschieht durch Berechnung, nicht durch Transferirung, weder vorwärts noch rückwärts, und stammt aus einer späten Zeit (Maimonides, Kidd. hachodesch, 5, 3; Fürst, Bibl. Judaica II, 297. Das Nähere in meinem Comment. zu Luc. 3, 221 f.). Davon abgesehen und selbst zugegeben, daß gegen die Geschichte und den Buchstaben des Gesetzes Translationen des Festes, wie in unsern Directorien, vorgekommen seien, würden wir nichts gewinnen; denn Matthäus spricht nicht vom 14. Nisan, sondern vom ersten Tage der ungesäuerten Brode, der eben auch mit verlegt worden wäre. Denselben Ausdruck haben die beiden anderen Evangelisten, und zwar, um ihrer Leser willen, der eine mit dem Zusatze: an welchem man das Pascha schlachtete (Marc. 14, 12), der andere: an welchem man das Pascha schlachten mußte (Luc. 22, 7). Hätte Jesus aus eigener Vollmacht die Feier des Pascha anticipirt, weil er Herr des Pascha wie des Sabbates war, würden es die Evangelien so wenig mit Stillschweigen umgangen haben, als seine Sabbatheilungen. Dem Apostel Paulus hätte es als Waffe gegen die Judaisten, der Einführung der Sonntagsfeier als nächstliegende Rechtfertigung gedient. Die Angabe der Synoptiker steht also fest. Gehen wir über auf Johannes. Zur Zeit, da er das Evangelium schrieb, hatte die ephesische Kirche schon seit Decennien ihre Osterliturgie. Wäre darüber ein authentisches Document vorhanden, so würde dieß einen sicheren Canon für jene Stellen im Evangelium bilden, welche auf die Zeitbestimmung des Pascha Bezug haben; denn er konnte einen Ritus, welcher im Widerspruche mit der Geschichte gewesen wäre, weder einführen, noch dulden. Wir sind wirklich im Besitze eines solchen Actenstückes aus dem durch die Osterstreitigkeiten im zweiten Jahrhundert veranlaßten gegenseitigen Schriftenwechsel der dabei betheiligten Bischöfe; darin wurde aber nicht über die Feier, sondern nur über den Tag der Feier verhandelt, denn die Liturgie war in allen Kirchen dieselbe (Darbringung des Opfers, gemeinsame Communion am Ende der Fasten), der Tag der Feier verschieden. Da dieß manche Störungen und Ungelegenheiten zur Folge hatte, suchte Papst Victor (196) kraft seines oberhirtlichen Amtes eine Einheit auch hierin herzustellen und den Gebrauch der römischen Kirche allen gleichmäßig vorzuschreiben. Er bestand darin, daß der Wochentag, nicht der Monatstag festgehalten wurde, und daß die Paschafeier den Schluß, nicht den Anfang der Passionszeit bildete. Obgleich die Mehrzahl der Kirchen denselben Ritus hatte, erhob doch Polykrates von Ephesus im Namen der kleinasiatischen Bischöfe (den von Hierapolis vielleicht ausgenommen) gegen die allgemeine Einführung Protest. Unter Berufung auf die Apostel Philippus und Johannes, auf den Apostelјünger Polykarpus, auf Thraseas von Eumenea, Melito von Sardes und Andere schrieb er an Papst Victor und die römische Gemeinde: „Diese alle beobachteten den 14. des Nisan als Pascha, nach dem Evangelium.... Und auch ich... werde es so halten nach der Ueberlieferung meiner Verwandten. Ihrer sieben waren Bischöfe, ich der achte, und sie haben immer den Tag gefeiert, an welchem das Volk den Sauerteig entfernte (Euseb. H. E. 5, 24). Daß sie aber diesen 14. nicht als Todestag Jesu begingen, sehen wir aus Apollinaris von Hierapolis, der die Anhänger dieser Liturgie sagen läßt, der Herr habe am 14. mit seinen Jüngern das Lamm gegessen und am großen Tage der ungesäuerten Brode den Tod erlitten (in Praef. Chron. Alex. 14, ed. Dind.). Auf eine exegetische Behandlung des Gegenstandes ließen sie sich allerdings nicht ein, aber auch ihre Gegner thaten es nicht, sondern suchten dem Streitpunkte, statt ihn als einen bloß rituellen zu behandeln, eine dogmatische Bedeutung abzugewinnen, als ob Jesus Christus, damit er unser Pascha sein könne (1 Cor. 5, 7), am 14. hätte sterben müssen. Consequent führte sie dieß zur weiteren Behauptung, daß die Abendmahlsfeier Jesu, von der jüdischen ganz getrennt, bei gesäuertem Brode stattgefunden habe. Das Concil von Nicäa brachte eine Vereinigung aller Kirchen zu Stande, aber auf die exegetische Behandlung hatte dieß keinen Einfluß. Wie leicht man es hierin nahm, sehen wir an Chrysostomus. Er erklärt: am ersten Tage der ungesäuerten Brode, durch: am Tage vor den ungesäuerten Broden (τὴν πρὸ τῶν ἀζύμων), und die Stelle bei Lucas: es kam der Tag der ungesäuerten Brode, durch: er war nahe, vor der Thüre (ἐγγὺς ἦν, ἐπὶ θύραις ἦν. Hom. 82 in Matth.). Da Johannes vom Pascha, das Jesus mit den Jüngern hielt, ganz schweigt, auch den Todestag unter der Voraussetzung, daß er Allen bekannt sei, nicht in der Weise officiell angibt, wie es die Synoptiker mit dem Tage des Abendmahles thun: wird es bei der Art, wie sein Evangelium entstanden ist, kaum befremden, wenn gelegentliche Bemerkungen Schwierigkeiten machen. Ohne sie zu unterschätzen, kann doch eine befriedigende sichere Lösung derselben gegeben werden. Vor Allem sagt man, die Kläger betraten nach Johannes das Prätorium nicht, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Pascha essen

könnten (18, 28). Ganz denselben Ausdruck gebrauchen aber auch die Jünger: „Wo sollen wir zurichten, das Pascha zu essen?“ Wenn dieser Ausdruck an beiden Stellen dasselbe bezeichnen müßte, dann hätten wir einen unlöslichen Widerspruch; dieß ist aber nicht der Fall. Zu Deut. 16, 2. 3 („Schlachte als Pascha [פסח] dem Herrn, deinem Gott, Rindvieh und Kleinvieh an dem Orte, den der Herr erwählen wird. Sieben Tage sollst du dabei essen Ungesäuertes“) bemerken selbst jüdische Erklärer, das Wort Pascha bedeute hier überhaupt die zu Paschafestmahlen zu schlachtenden Opfer (chagiga חגיגה, ein talmudisches Wort); denn für das eigentliche Pascha sei ausdrücklich ein jähriges Lamm (שה) vorgeschrieben, und nicht Kleinvieh (צאן) überhaupt, noch viel weniger ein Rind (בקר) erlaubt gewesen. Auch könnte vom Paschalamme nicht gesagt sein, daß man zu ihm („dabei“ עליו) sieben Tage lang Ungesäuertes esse. (Vergl. Sal. Herzheimer, Der Pentateuch, Leipzig 1865, 913, mit Berufung auf Maimonides.) Die Juden, welche das Prätorium nicht betraten, meinten somit das Festmahl des Tages (des 15. Nisan). Daß nicht bloß dieses, sondern auch jedes Mahl während der sieben Tage Pascha genannt wurde, lehrt die Mischna (Pesach. 9, 5), wo die Frage, was für ein Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem gegenwärtigen Pascha (פסח דורות) sei, also beantwortet wird: „Jenes aß man mit Eile in Einer Nacht, dieses ist im Gebrauche alle sieben Tage.“ Ueberdieß aber hätte die Juden am 14. Nisan nichts gehindert, in das Prätorium hineinzugehen, denn das Paschalamm wurde erst mit Anbruch des 15. gegessen; die vorgebliche Verunreinigung war aber nur eine einfache, die am Abende vor Genuß des Pascha durch Bad und Wechsel der Kleider beseitigt werden konnte. Außer dieser Stelle beruft man sich dafür, daß Jesus am Vorabende des Pascha (am 14. Nisan) gestorben sei, auf Joh. 19, 14: „es war aber Parasceve (παρασκευή) des Pascha“; 19, 31: „damit nicht blieben am Kreuze die Leichname, da Parasceve war“, und 19, 42: „dorthin legten sie also wegen der Parasceve der Juden Jesus, weil das Grab nahe war“. Es ist vollkommen richtig, daß Jesus an einem Tage, der Parasceve hieß, starb; die Synoptiker haben denselben Ausdruck wie Johannes. Unrichtig ist aber, daß dieses Wort den Vorabend des Pascha oder sonst eines andern Festtages bezeichne, da Marcus Parasceve durch Vorsabbat (προσάββατον, 15, 42) erklärt, und kein Fest der Juden einfach Sabbat hieß; denn es ist ausgesprochene Lehre der Rabbinen, daß die Heiligkeit des Sabbates keiner von den Festtagen, selbst den Jom kippur (יום כפור, den Versöhnungstag) mit einbegriffen, erreichte (Raph. Hirsch, Der Pentateuch, III, 624). Nur dem Sabbate ging eine Zurüstung (παρασκευή, parasceve) vorher, nach welcher der ganze Tag benannt wurde, der also unserem Freitag (feria sexta) entspricht. Daß Johannes das Wort in dieser Bedeutung nimmt, sieht man am Ausdrucke: es war Parasceve der Juden, d. i. es war Vorsabbat der Juden, weil die Christen nicht mehr den Sabbattag, sondern den Sonntag feierten. Was sollte Vorabend der Juden bedeuten? Die Rabbinen haben, während sie die vorhergehenden Wochentage zählen, für den Freitag den Namen ʿarubta (auch ʿaruba, ערובתא); s. Buxtorf, Lex. chald. rabb. f. 1659 mit Berufung auf Bereschit R., deren Redaction Zunz (Die gottesdienstl. Vorträge der Juden, 176) in das sechste Jahrhundert verlegt. In der Mischna heißt der Freitag ʿereb schabbat (ערב ש, Sabbatabend), was genau dem προσάββατον des Marcus entspricht. Wenn nun im Midrasch Ruth (jünger als Ber. R.) der 14. Nisan ʿarubat pascha (ערובת פיסחא fol. 33, ed. Ven. 1545) und im gegenwärtigen Kalender der Juden ʿereb pesach (ערב פ) heißt, und damit παρασκευὴ τοῦ πάσχα des Johannes identificirt wird, so ist diese Combination falsch; denn beide Benennungen gehören einer so späten Zeit an, daß sie nicht mehr als Auctorität für den älteren Sprachgebrauch aufgeführt werden dürfen. Die Mischna hat für den 14. Nisan die biblischen Benennungen ʾarbaah ʿasar (ארבעה עשר), d. i. der vierzehnte (Tag), und ʿarbe pesachim (ערבי פסחים), d. i. die beiden Abende der Pesachlämmer, indem die spätere Praxis diesen Ausdruck so deutete, daß der erste Abend von Mittag, der zweite von Sonnenuntergang an gerechnet wurde. An einer einzigen Stelle (Pesach. 5, 1) hat sie neben ʿereb schabbat wegen des Gleichklanges ʿereb pesach, aber so, daß als eigentliche Benennung des Tages ʿarbe pesachim unmittelbar vorhergeht. Es wird dort nämlich gesagt, was zu thun sei, wenn der Paschaabend auf einen Sabbatabend falle. Andere Benennungen sind: der erste Tag vor dem Pascha (יום אחד קודם הפ), der erste Tag der ungesäuerten Brode. Um dem Worte παρασκευή die Bedeutung Abend (Vorabend) zu einem Feste wie zum Sabbate zu vindiciren, hat man sich noch auf Josephus (Antt. 16, 6, 2) berufen, der unter den kaiserlichen Privilegien der Juden auch jenes aufzählt, daß sie an den Sabbaten und an der vorangehenden Parasceve (τῇ πρὸ ταύτης sc. ἡμέρας παρασκευῇ) von der neunten Stunde an (drei Uhr nach Mittag) nicht zu Gericht geladen werden durften, indem man unter Sabbat die Festtage mit einbegriff. Es ist dieß aber ebenso willkürlich und unzulässig, wie die obige Zusammenstellung des παρασκ. mit ʿereb pesach. Wie schon bemerkt, trennt der Jude den Sabbat als Tag der Ruhe vom Festtage als Tag der Freude, er vermengt nie beide mit einander. Die Bedeutung von Parasceve steht also fest; nicht so die von Pascha. Die Mischna und die Rabbinen haben für Paschalamm, Paschatag, Paschamahlzeit, Paschawoche kurzweg den Ausdruck pesach; sie überlassen die sachliche Unterscheidung dem Leser. Johannes folgt daher nur dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, wenn er πάσχα bald im engern, bald im weitern Sinne anwendet. Nun ist es Anwendung eines

hermeneutischen Grundsatzes, das unbestimmte πάσχα nach dem bestimmten παρασκευή zu erklären, und diese kann in dem Satze: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, „es war aber Parasceve des Pascha; es war nahezu die sechste Stunde", gewiß nicht beanstandet werden. Denn hier redet voll Ergriffenheit, in Vergegenwärtigung jener schrecklichen Stunde, nicht der Geschichtschreiber, sondern der Apostel, der Jünger, den der Herr lieb hatte. Auch war παρασκ. τ. π. wohl schon damals im liturgischen Gebrauche, ähnlich wie der andere Ausdruck: „groß war der Tag jenes Sabbates", Veranlassung wurde, den Charsamstag den großen Sabbat zu nennen. Beide Ausdrücke kommen in diesem Sinne in den Martyreracten des hl. Polykarpus (c. 7 u. 8) vor. Wenn man noch im Allgemeinen daran Anstoß nimmt, daß an einem Festtage Gericht gehalten und mancherlei knechtliche Arbeit vorgenommen wird, so soll nicht übersehen werden, wer hier die handelnden Personen sind: Pilatus und die römischen Soldaten, welche an kein Sabbatgebot gebunden waren. Moralisches Mitwirken war aber keine Sabbatverletzung. Dazu kommt, daß die Pharisäer ebenso gewandt waren, Kameele zu verschlucken, als Mücken zu seihen. Kaiphas hatte den Grundsatz ausgesprochen, dem Staatswohle müßten alle Bedenken weichen. Darnach handelte er und seine Helfershelfer mit ihm. Es besteht somit weder den Worten noch der Sache nach ein unlöslicher Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern. Als traditionelle Zeugen werden aufgeführt Justinus (Tryph. 111), Irenäus (2, 22, 3), Origenes (in Matth. 26, 17), die apostolischen Constitutionen (5, 15), ein Ungenannter (im Spicil. Solesm. I, 10), worüber Langen (Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864) und Wichelhaus (Versuch eines ausführl. Comment. zu der Gesch. des Leidens J. Chr., Halle 1855) die genaueren Nachweise geben. Das von uns hier Mitgetheilte dürfte eine nicht unerwünschte Ergänzung zu den bisher geführten Untersuchungen dieser beiden und anderer Gelehrten bilden.

2. Hergang der Feier. Das Paschalamm wurde zur ewigen Erinnerung an das geheimnißvolle Vorüberschreiten (פסח) des Todesengels am Vollmondsabende des Frühlingsmonates, Abib (חדש האביב d. i. Aehrenmonat), nach dem Exile Nisan (ניסן Esth. 3, 7) genannt, im Tempel geschlachtet und mit einbrechender Nacht unter feierlichen Ceremonien gegessen. Die Bestimmung des Monatsanfanges geschah aber nicht durch astronomische, wie immer beschaffene Berechnung, sondern durch Beobachtung des Neulichtes, dessen Eintritt zuerst durch Feuerzeichen vom Oelberge aus, später durch Boten kundgegeben wurde. Wurde z. B. das Neulicht an einem Donnerstage beobachtet, dann war Freitag der 1. Nisan, und dem entsprechend der 14. Nisan ein Donnerstag, der 15. ein Freitag. Mit dem Abendmahle begann die Festzeit, die sieben Tage (nach dem oben gesetzten Falle von Freitag bis Donnerstag, 21. Nisan) dauerte, und während derer nur ungesäuerte Brode gegessen werden durften. Der 15. und 21. Nisan waren Feiertage, nach den Rabbinen der erste zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, der zweite an den Durchgang durch das rothe Meer; es war die Rettungswoche des Volkes Israel. Das Fest bekam später dadurch eine Ausdehnung, daß man seit dem Exile auch noch den ganzen 14. Nisan zur heiligen Feier zählte, weßhalb Josephus von acht Tagen spricht (ἑορτὴν ἄγομεν ἐφ' ἡμέρας ὀκτὼ, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην. Antt. 2, 15, 1). Am Vorabende zum 14. wurde das gesäuerte Brod zusammengethan und am darauffolgenden Tage um die zehnte Stunde (vor Mittag) verbrannt. Die Schlachtung der Paschalämmer begann nach der Darbringung des täglichen Abendopfers, und daran schlossen sich die übrigen Vorbereitungen zum Paschamahle, das wesentlich aus drei Dingen bestand: dem Lamme mit anderem Opferfleische, den ungesäuerten Broden und den bittern Kräutern. Das Lamm erinnerte daran, daß der Heilige hinwegschritt über die Häuser der Kinder Israels in Aegypten, daher es Ueberschreitungsopfer (זבח פסח) hieß; die ungesäuerten Brode an die Eile, mit der sie aus Aegypten getrieben wurden und nicht zögern durften; die bittern Kräuter an die Bitterkeit, welche sie in Aegypten kosteten. Dazu kamen die Charoseth (charôseth), ein dichter Brei (Compot) aus Datteln, Feigen, Mandeln und andern Früchten, der durch Zimmet eine röthliche Farbe erhalten hatte, um an die Ziegel zu erinnern, welche sie in Aegypten bereiten mußten, und grüne Kräuter, die in Salzwasser getaucht wurden. Vorschriftsmäßig waren auch vier Becher Wein. Der gegenwärtige, sehr umständliche Pascharitus enthält spätere Zusätze, reicht aber seinem wesentlichen Inhalte nach in die Zeit des zweiten Tempels hinauf (vgl. Dav. Cassel, Die Pesach-Hagada, Berlin 5630 (1870), und G. Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872), und Jesus, der ein wirkliches Pascha feierte, hielt sich daran, allerdings ohne sklavische Abhängigkeit, wie sich schon darin zeigen mochte, daß er dafür eine frühe Stunde wählte. Dieß befremdete die Apostel nicht, weil sie wußten, daß er in der Nacht noch auf den Oelberg hinausgehen werde. Die Feier begann mit einem Weihegebete (kiddûsch, קדוש, sanctificatio), dem das Trinken des ersten Bechers von Seite der noch stehenden Tischgesellschaft folgte. Darauf wusch sich der Hausherr allein die Hände, segnete die Speisen, welche der Reihe nach auf den Tisch gestellt wurden, tauchte, während er die Benediction sprach, die jedem Genusse voranging („Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du die Frucht der Erde erschaffen hast"), von den grünen Kräutern etwas in Essig, aß und ließ es herumgehen. Nachdem der zweite Becher eingeschenkt war, folgte die Hagada, d. i. die gegenwärtig in eine ausführliche Formel eingekleidete Erklärung des Festes, die, von Jesus Christus vielleicht ganz kurz ge-

faßt, von den Tischgenossen mit einem Dankgebete, mit dem ersten Theile des Hallel (Ps. 112, 1—9 u. 113, 1—8) und dem Trinken des zweiten Bechers geschlossen wurde. Jetzt erst sollte die eigentliche Mahlzeit beginnen. Jesus leitete sie mit den Worten ein: „Sehnlichst habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, ehedem ich leide; denn ich sage euch: Ich werde nicht mehr davon essen, bis daß es erfüllt sein wird im Reiche Gottes“ (Luc. 22, 15. 16). Dann legte er sich zu Tische nieder. Das Liegen war ein Vorrecht der Freien. Der Sklave saß, der Herr lag zu Tische. Als Zeichen der Befreiung lagen daher beim Pascha auch die Armen zu Tische. Die Lager bestanden aus drei Reihen Diwanen mit den Tischen, die so gestellt wurden, daß sie ein Viereck mit einer freien Seite bildeten. Von ihnen war der obere Tisch gegenüber der freigelassenen Seite, sowie von den einzelnen Plätzen je der mittlere jeder Reihe der bevorzugte. Bei dem letzten Abendmahle hatte man den obern Tisch für drei, die beiden Seitentische für je fünf Personen hergerichtet. Da man sich mit der linken Hand auf ein Polster stützte, sich also links etwas niederbeugte, sagte man vom rechts Sitzenden: er liege im Schoße (an der Brust) des Andern, weil er leicht sein Haupt zu ihm hinneigen konnte. Doch war an der linken Seite der eigentliche Ehrenplatz, denn die Aufwärter und Diener standen zur Rechten. Als auch die Apostel anfingen, sich niederzulassen, entstand eine Neigung zum Streit unter ihnen, indem durch die eigenthümliche Art des zu Tische Liegens manche weit vom Mitteltische, an dem Jesus zwischen Petrus und Johannes war, weggerückt wurden, und jeder gerne so nahe als möglich an seiner Seite gewesen wäre. Er aber, der in ihre Herzen sah und ihre Gedanken las (denn äußerlich war es zu keinem Streite gekommen) sprach zu ihnen: „Die Könige der Völker herrschen über sie, und die Machthaber werden Wohlthäter genannt. Ihr aber nicht also; sondern der Größere unter euch werde wie der Jüngere, und der Gebietende wie der Dienende“ u. s. w. (Luc. 22, 24—30). Nach diesen Worten erhob er sich vom Tische, legte die Kleider ab, umgürtete sich mit einem Linnentuche und goß Wasser in ein Becken, augenscheinlich, um eine Waschung vorzunehmen und vielleicht das nachzuholen, was die Jünger versäumt haben mochten, nämlich die Händewaschung vor dem eigentlichen Mahle. Sie erschracken nicht wenig über dieses Versäumniß; als sie aber gar merkten, daß es sich um eine Fußwaschung handle, die nicht in Uebung war, geriethen sie in eine solche Verwirrung, daß selbst Petrus kaum die Weigerung zu stammeln vermochte: „Herr, du wäschest mir die Füße?“ Zunächst erkannten die Jünger in der Fußwaschung nur ihre moralisch-vorbildliche Bedeutung, eine thatsächliche Bestätigung des Wortes: „Ich bin in eurer Mitte wie der Dienende.“ Die weiteren Worte, mit denen er seine Handlung motivirte, blieben ihnen augenblicklich noch ein Räthsel; doch bald sahen sie ein, daß er damit eine Doppelabsicht verbunden habe, Judas zu warnen, und sie selbst durch eine innerliche Reinigung auf den würdigen Genuß des heiligen Abendmahles vorzubereiten (Joh. 13, 1—20). Wenn die Synoptiker trotz dieses wichtigen Umstandes von der Fußwaschung schweigen, kann dieß kein zufälliges Vergessen sein: es geschah mit Absicht. Die Fußwaschung der Jünger hatte eine wirkliche, innere Reinigung zur Folge. Diejenige Fußwaschung, welche später bei den Christen üblich wurde, war ein bloßer Act der Demuth, indem Bischöfe Laien, Hochgestellte Niederen, Herren (gläubigen) Sklaven, selbst Eltern den Kindern die Füße wuschen (Orig. ed. de la Rue IV, 422). Als ständige Ceremonie vor der Communion hätte man ihr leicht eine andere Bedeutung und eine sacramentale Kraft zuschreiben können, die sie an sich nicht hatte. Darum wurde sie bei der Feier des christlichen Abendmahles nicht bloß von Anfang an weggelassen, sondern ihrer auch nicht eher gedacht, als bis die Liturgie eine feste Gestalt bekommen hatte. Die Jünger, voll von den Eindrücken der Fußwaschung, hätten die bloß andeutende Vorhersage eines schweren Verbrechens, das an ihm verrätherisch werde verübt werden, bald wieder vergessen, wenn Jesus nicht nochmal, im Geiste erschüttert, bezeugt und gesprochen hätte: „Wahrlich, wahrlich, sage ich euch: Einer von euch wird mich überliefern. Siehe, die Hand dessen, der mich überliefert, ist mit mir auf dem Tische“, und nach wiederholter Frage der Jünger, noch deutlicher: „Der mit mir die Hand in die Schüssel getaucht“, d. i. der mit mir von den grünen Kräutern in den Essig getaucht hat, „dieser wird mich überliefern.“ Zwar stellte Jesus diese schreckliche That unter den göttlichen Rathschluß, nach welchem es so kommen müsse, ohne daß aber dadurch Schuld und Sünde verringert werde (Matth. 26, 24): doch Petrus genügte diese Berufung auf den Willen Gottes nicht. Er wenigstens wollte thun, was in seinen Kräften läge, ein solches Verbrechen zu verhindern, und benützte den Augenblick eines Gespräches der Jünger unter sich oder einer Anfrage, dem Johannes zuzuflüstern: „Wer ist es, von dem er redet?“ Johannes neigte sich gegen die Brust des Herrn hin und sprach leise: „Herr, wer ist es?“ Jesus antwortete: „Der ist es, dem ich diesen Bissen eintauche und reiche.“ Bisher hatte man vom Mahle nichts berührt. Auch was der Hausvater jetzt that, daß er erst ungesäuerte Brode, dann Bitterkraut und Charoseth, hierauf nochmal Bitterkraut und Ungesäuertes unter die Tischgenossen vertheilte, ging dem Mahle voran. Wenn nun Jesus alle drei Ceremonien vereinigte, was wohl geschehen konnte, und vom Tische aufstehend nicht Petrus oder Johannes, sondern dem an letzter Stelle sitzenden Judas das in die Charoseth getauchte Brod mit einem Bitterkraute reichte, worin ein Zeichen besonderer Zuneigung lag, so sahen es die Uebrigen ohne Neid an. Es war ein Werk seiner Alle mit gleicher Zärtlichkeit umfassenden

Liebe. Judas aber hatte ganz andere Gedanken; gequält von seinem Gewissen, unzugänglich der warnenden Liebe, sprach er mit Zittern und Ingrimm: „Ich bin's doch nicht?“ Jesus antwortete: „Du sagst es.“ Da fuhr, indem er das Dargereichte annahm, die angebotene Gnade aber verschmähte, der Teufel in ihn; und Jesus, wohl wissend, was in seiner Seele vorgehe, sprach mit dem Ernste des göttlichen Verhängnisses laut und Allen vernehmlich: „Was du thust, das thue bald.“ Und Judas stand sogleich auf und ging hinweg. Es mochte die erste Stunde der Nacht, sieben Uhr nach unserer Zählung sein. Nachdem Alle der Reihe nach vom Dargebotenen genossen und Jesus seinen Platz wieder eingenommen hatte, eröffnete er das Mahl damit, daß er vom Opferfleische und dem Paschalamme zu essen anfing. Seine außerordentlich feierliche Stimmung wirkte, ohne drückend zu werden, auf die Jünger. Sie hielten in Stille, Ruhe und Sammlung Mahlzeit, bis Jesus zum Zeichen des Schlusses ein letztes Stücklein vom Paschalamme nahm. Statt des, jetzt wenigstens sehr langen, Danksagungsgebetes nach Tisch, das stehend verrichtet wurde, sprach Jesus, indem er sitzen blieb: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist verherrlicht in ihm.“ Dann nahm er Brod und sprach die Danksagung und brach es, und gab es seinen Jüngern und sagte: „Nehmet, esset, dieses ist mein Leib. Dieß thut zu meinem Gedächtnisse.“ Darauf nahm er den Kelch, sprach die Danksagung, gab ihnen denselben und sagte: „Trinket daraus alle; denn dieses ist mein Blut des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden (Matth. 26, 26—28). Dieß thut zu meinem Gedächtnisse“ (Luc. 22, 19). Diese heilige Communion vertrat die Stelle des dritten Bechers, mit dessen Genuß das Tischgebet geschlossen wurde. Nach einer Pause sprach er: „Kindlein! noch eine kleine Weile bin ich bei euch“, und alles Andere, das der hl. Johannes bis zu den Worten berichtet: „Ich werde nicht mehr viel mit euch reden; denn es kommt der Fürst der Welt und an mir hat er nichts; sondern (es geschieht) damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und wie mir der Vater aufgetragen hat, also thue“ (Joh. 13, 33—14, 31). Er fuhr fort, während der vierte Becher gemischt und eingeschenkt wurde: „Ich sage euch, von nun an trinke ich nicht mehr von dieser Frucht des Weinstockes bis auf den Tag, da ich sie mit euch trinke, eine neue im Reiche meines Vaters (Matth. 26, 29). Als ich euch aussandte ohne Beutel und Tasche und Schuhe, littet ihr an etwas Mangel?“ Sie antworteten: „Nein.“ Und er sprach: „Jetzt aber, wer hat, nehme Beutel und Tasche, und wer nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch: Auch diese Schriftstelle muß an mir vollbracht werden: Und den Uebertretern ist er beigezählt worden; und das mich Betreffende hat sein Ende erreicht.“ Sie sprachen: „Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter.“ Er sprach: „Es ist genug. Stehet auf, lasset uns von hinnen gehen“ (Luc. 22, 35—38. Joh. 14, 31). Hierauf erhoben sie sich von ihren Sitzen und beteten das Hallel, nach welchem der vierte Becher getrunken wurde. Gegenwärtig besteht das Hallel aus zwei Theilen: Ps. 113 (zweite Hälfte: 1—9); Ps. 114, 1—9; Ps. 115, 10—19; Ps. 116, 1, 2 u. Ps. 117, 1—29. Dann folgt nach einem kurzen psalmähnlichen Zwischengebete der litaneiartige Ps. 135, 1—26 mit vielen Gebeten. Nach den Worten: „Zum kommenden Jahre in Jerusalem“, wird der vierte Becher getrunken und eine Danksagung gesprochen. Wenn Jesus nur einen Theil des Hallel mit den Jüngern sang, so war es, als sie den vierten Becher tranken, etwa die dritte Stunde der Nacht, und er konnte, im Saale verweilend, auch noch jene, mit dem Gleichnisse: „Ich bin der wahre Weinstock“, beginnenden, erhabenen, rührenden, trostvollen Worte und Gebete sprechen, die uns Johannes (Kap. 15, 16 u. 17) überliefert hat. [Schegg.]

Abendmahl als Sacrament des Neuen Bundes, s. Altarssacrament.

Abendmahlsbulle, s. In coena Domini.

Abendmahlsfeier in der katholischen Kirche, s. Messe und Communion. Eine gesonderte Besprechung verdient, im Anschluß an das über das erste Abendmahl Vorgetragene, der Gebrauch der ungesäuerten Brode. Die Worte Jesu: „Sehnlichst habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen“, lassen über die Thatsache des Gebrauches ungesäuerter Brode beim letzten Abendmahle keinen Zweifel; denn Gesäuertes und Pascha schließen einander aus. Die ununterbrochene Beobachtung dieser gesetzlichen Vorschrift im Kreise der ersten apostolischen Gemeinde hängt enge mit dem Opfercharakter der eucharistischen Feier, mit der Gewissenhaftigkeit, der Einsetzung Jesu in Allem getreu zu bleiben, und mit der Thatsache zusammen, daß der Genuß ungesäuerter Brode nicht, wie bei uns, zu den ganz ungewöhnlichen Dingen gehörte und bloß auf die Ausnahmsfälle des eiligen Backens beschränkt war. Schon die Sitte, täglich den Bedarf des Brodes im eigenen Hause zu backen, macht eine nicht selten vorkommende Unterlassung der Säuerung erklärlich. Ungesäuertes Brod wird noch heutzutage in den Städten des Orientes viel gegessen, und der Beduine macht vom Sauerteige fast gar keinen Gebrauch. Frisch gebacken ist es schmackhaft und unschädlich (Robinson, Palästina I, 55). Der Opfercharakter der eucharistischen Handlung, im ersten Corintherbriefe (10, 16—21) und dem an die Hebräer (13, 10—12) bezeugt, wird von den Apostelzeiten an so ununterbrochen und entschieden ausgesprochen (Cyprian. ep. 68: Sacerdos in altari vice Christi fungitur et sacrificium verum et plenum Deo Patri in passionis Unigeniti sui offert recordationem), daß selbst Grabe (zu Iren. 4, 17) bekennt: Certum est, Irenaeum ac omnes quorum scripta habemus Patres, apostolis sive coaevos, sive proxime succedentes,

s. Eucharistiam pro novae legis sacrificio habuisse, atque hanc non privatam particularis ecclesiae vel doctoris, sed publicam universalis ecclesiae doctrinam atque praxin fuisse, quam illa ab apostolis, apostoli ab ipso Christo edocti, acceperunt, diserte docet Irenaeus (ed. Stieren II, 967). Es durfte aber nichts Geſäuertes als Opfer auf dem Altare dargebracht werden (Lev. 2, 4), ein Verbot, das die Apoſtel ſchon wegen der ſymboliſchen Bedeutung des Sauerteiges (1 Cor. 5, 7. 8. Gal. 5, 9) nicht ignorirten. In Rom durfte der flamen dialis außer anderen Beſchränkungen des Lebensgenuſſes wegen ſeines heiligen Amtes nichts Geſäuertes berühren (non fas, farinam fermento imbutam attingere. Plut., Quaest. Rom. 109. Gell. 10, 15, 19). Eingedenk der Worte des Apoſtels: „Brüder, haltet feſt die Ueberlieferungen, die ihr gelernt habt, ſei es durch mündliche Rede, ſei es durch einen Brief von uns“ (2 Theſſ. 2, 14), hielten die apoſtoliſchen Väter und ihre nächſten Nachfolger nicht bloß mit größter Gewiſſenhaftigkeit, ſondern oft auch mit unbeugſamer Feſtigkeit an den Traditionen ihrer Kirche. Cyprian ſagt im Briefe an Cäcilius, wo er ſich über die weſentlichen Beſtandtheile des Meßopfers ausſpricht: „Iſt es überhaupt nicht erlaubt, an den Geboten des Herrn das Geringſte zu ändern, um wie viel weniger darf man ſo große, ſo wichtige Vorſchriften, die mit dem Geheimniß des Leidens des Herrn und unſerer Erlöſung in ſo engem Zuſammenhange ſtehen, umſtoßen oder in etwas anderes, als was von Gott eingeſetzt worden iſt, durch menſchliche Satzung umgeſtalten. Wenn Jeſus Chriſtus, unſer Herr und Gott, ſelbſt der Hoheprieſter Gottes iſt und dem Vater ſich ſelbſt zuerſt als Opfer dargebracht und befohlen hat, dieſes zu ſeinem Andenken zu thun, ſo verwaltet offenbar jener Prieſter ſein Amt wahrhaft an Chriſti Statt, der die Darbringung gerade ſo zu vollziehen ſich anſchickt, wie er ſieht, daß ſie Chriſtus vollbracht hat (si sic incipiat offerre, secundum quod Christum videat obtulisse, Ep. 62, p. 230). Epiphanius ſagt vielleicht nur höhniſch von den Ebioniten, welche ſich des Fleiſch- und Weingenuſſes enthielten, daß ſie, nachahmend die Heiligen in der Kirche, die Geheimniſſe jährlich in ungeſäuerten Broden feiern (haer. 30); er betont aber zugleich, daß Jeſus das Pascha der Juden, Fleiſch mit ungeſäuerten Broden, nicht Brod allein gegeſſen habe (τοῦ Κυρίου ἐσθίοντος τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων· πάσχα δὲ τῶν Ἰουδαίων πρόβατον ἦν καὶ ἄζυμα, ib. c. 22). Wir werden daher von den conſervativen Kirchen des Abendlandes, Rom an der Spitze, nicht anders erwarten, als daß ſie die Euchariſtie in ungeſäuerten Broden feierten, wenn auch directe Zeugniſſe dafür aus den erſten Jahrhunderten ganz fehlen ſollten, weil man ſich, nach dem Vorgange der Evangelien ſelbſt, nur des allgemeinen Ausdruckes Brod bediente. Doch ſagt der gelehrte Pamelius, in einer alten Handſchrift der ambroſianiſchen Liturgie ſtehe: oblatio panis azymi cum patena (ſ. Append. zum 2. Bd. von Cardinal J. Bona: Rerum liturgic. libri duo cum notis et observationibus D. Roberti Sala. f. LXXXI, Turin 1749). Anderweitige Zeugniſſe vom allgemeinen Gebrauche finden ſich allerdings erſt ſeit dem achten Jahrhundert vor; aber es iſt nicht ohne Gewicht, daß entgegenſtehende Verordnungen nicht exiſtiren und der Gebrauch des Ungeſäuerten auf Jeſus Chriſtus ſelbſt zurückgeführt wird. Rhabanus Maurus ſagt: Panem infermentatum et vinum aqua mixtum in sacramentum corporis et sanguinis Christi sanctificari oportet, quia ipsas res de se Dominum testificari evangelium narrat (De institut. cleric. 1, 31). Die griechiſche Kirche wurde durch das dogmatiſche Vorurtheil, daß Jeſus als unſer Paſcha am 14. Niſan habe leiden und ſterben müſſen, als ob nicht die Einſetzung der Euchariſtie durch die Trennung des Fleiſches und Blutes ein Opferact geweſen wäre, in die entgegengeſetzte Obſervanz gleichſam hineingedrängt; denn hatte Chriſtus ſein Paſcha anticipirt, d. i. nur ein πάσχα μνημονευτικόν gefeiert, dann geſchah die Einſetzung mit Geſäuertem. Dazu kamen die ſteten Beunruhigungen durch die Häreſieen, über die ſie nicht Herr werden konnte, endlich der Haß gegen Rom, der auch vor den ſchlechteſten Mitteln und den lächerlichſten Anklagen nicht zurückſchreckte. Der auf Anſtiften des Patriarchen Michael Cärularius von dem bulgariſchen Erzbiſchofe Leo von Achrida an den Biſchof von Trani, Johannes, geſchriebene Brief, mit welchem die ſchmachvolle Losreißung von Rom in Scene geſetzt wurde, ſagt, daß Azymon gar kein Brod ſei, daß es ſich von Stein, Ziegel oder Thon gar nicht unterſcheide, und darum an ſich keine conſecrirbare Materie bilde. Die weitere daran geknüpfte Correſpondenz, welche Cornel. Will (Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita exstant. Lips. et Marpurgi 1869) herausgegeben hat, kann hier, ſo belehrend ſie iſt, nicht weiter berückſichtigt werden. Wir ſehen daraus einmal, daß der Gebrauch geſäuerter Brode auch in der griechiſchen Kirche nicht allgemein war; ferner, daß die Berufung der Abendländer auf apoſtoliſche Ueberlieferung nicht beanſtandet wurde. Michael Cärularius beklagt ſich in ſeinem erſten Briefe an den Patriarchen Petrus von Antiochia, der einen, allerdings ſehr ſchwachen Verſuch machte, das Schisma zu verhindern, daß die beiden Patriarchen von Alexandria und Jeruſalem nicht bloß in Verbindung mit Rom bleiben und ſolche, welche Ungeſäuertes eſſen, aufnehmen, ſondern auch ſelbſt zeitweiſe die Geheimniſſe in Ungeſäuertem feiern (a. a. O. 179). In einem dritten Briefe des oben genannten Leo an den Biſchof Johannes von Trani ſteht: „Wir bedürfen, als Vollendete in der göttlichen Gnade, weder der leiblichen Beſchneidung, noch der ungeſäuerten Brode, wie die thörichten Juden und die ihnen gleichgeſinnten Italer, Armenier und Aegyptier“ (l. c.

p. 52). In seinem Briefe an den Patriarchen Petrus berief der Patriarch von Aquileja sich darauf, daß die Abendländer nicht bloß kraft apostolischer Ueberlieferung, sondern nach Anordnung Jesu Christi selbst Azyma hielten, ohne aber deßwegen den Gebrauch des Gesäuerten bei den Griechen zu verdammen, weil jede Uebung ihre tiefe symbolische Bedeutung habe (l. c. p. 207). Petrus gab in seiner Antwort das Erstere zu, fügte aber bei, daß manches von den Aposteln Eingeführte in späterer Zeit, da sich die Kirche mehr befestigt und ausgebreitet habe, corrigirt und geändert worden sei; sie hätten wegen der überaus zahlreichen Juden in Rom anfänglich die ungesäuerten Brode gestattet, dann aber beseitigt (p. 226). Kurz zuvor hatte er aber in demselben Briefe gesagt, es sei absurd, anzunehmen, daß die Azyma als etwas Mangelhaftes, Todtes, Unbeseeltes in das lebendige und Leben spendende Fleisch unsers Herrn und Heilandes die Gläubigen einfügen und umgestalten könnten, da sich die Säuerung zum Mehlteige wie die Seele zum Leibe verhalte (l. c. p. 213). Er machte also den Aposteln den Vorwurf, etwas Absurdes geduldet zu haben. Das vollendete griechische Schisma veranlaßte die theologischen Schulen, sich mit dieser Controverse eingehend zu beschäftigen. Der Herausgeber der Rer. liturg. des Cardinals Bona leitet den Abschnitt darüber mit den Worten ein: Pervenimus ad celebrem, implexam atque inter eruditos valde et saepius agitatam quaestionem, und widmet ihr noch Appendices et Supplementa von 120 Folioseiten. Die Scholastiker (Duns Scotus, Alex. v. Hales, Bonaventura, Thomas in 4 Sent. dist. 11. quaest. 2. art. 2) lehrten, die Kirche habe anfänglich in Ungesäuertem, dann entgegen den Ebioniten in Gesäuertem, nach deren vollständiger Ueberwindung und Beseitigung wieder in Ungesäuertem das eucharistische Opfer dargebracht. Jakob Sirmond (gest. 1651) stellte die Behauptung auf, daß die katholische Kirche sich bis zum Ausbruche des griechischen Schismas der gesäuerten, Mabillon (gest. 1707), daß sie, speciell die römische Kirche, sich nur der ungesäuerten Brode bedient habe, während Bona (gest. 1674) eine vermittelnde Stellung in der Weise einzunehmen suchte, daß er sagte, die Apostel hätten je nach den Umständen bald in gesäuerten, bald in ungesäuerten Broden die Eucharistie gefeiert, und die Kirche hätte weder auf das Eine noch das Andere wesentliches Gewicht gelegt. Mit ihm geht Natalis Alexander, doch die Mehrheit der Gelehrten neigt sich auf die Seite Mabillons (Cabassutius in notis Eccl. saec. II, diss. 12; Christ. Lupus, Schol. in canon. Conc. diss. de actis Leonis IX. c. 5 sq.; Edm. Martene, De antiq. Eccles. ritibus lib. I; Ant. Sardini, Diss. II de perpetuo azym. usu; Joh. Ciampini, De az. et ferm. conject.; Kössing, Liturg. Erklärung d. hl. Messe, 3. Aufl., 355 f.; Probst, Sacramente und Sacramentalien, 201 f.). Mabillon und Bona führten über diesen Gegenstand einen lebhaften, freundschaftlichen Briefwechsel, den der Letztere mit den Worten schließt: Haec scripsi, ut studium tuum et diligentiam excitarem, sicut scriptum est: Da sapienti occasionem, et addetur ei sapientia. Ceterum Deum oro, ut incerta et occulta sapientiae suae manifestet nobis, detque idipsum sapere in alterutrum secundum Jesum Christum, ut, sicut hortatur Apostolus, expurgato veteri fermento epulemur in azymis sinceritatis et veritatis. Romae die 14. Martii 1673 (Rer. liturg. II, Append. 101. Wenn man dem Satze des Cardinals Bona: utrumque (azyma et fermentatum) promiscue et licite saeculorum decursu pro tempore et locorum opportunitate apud Occidentales adhibitum fuisse, kaum beistimmen wird, so dürfte er doch für dringende Ausnahmsfälle der ersten Jahrhunderte in Anspruch genommen werden. Die Ausnahme hebt die Regel, die Dispensation das Gesetz nicht auf. (Vgl. Azymiten.) [Schegg.]

Abendmahlsfeier der Protestanten. Wie in der katholischen Kirche, so nahm auch von Anfang an in den von der sogen. Reformation gestifteten Religionsgemeinschaften die Abendmahlsfeier eine wichtige Stellung im Gottesdienste ein. Es machte sich aber in dieser Beziehung zwischen dem lutherischen und reformirten Bekenntnisse eine große Verschiedenheit geltend. Luther hatte das Meßopfer verworfen, behielt aber in der 1523 herausgegebenen formula missae die in lateinischer Sprache abzuhaltende Präfation, die Consecration sammt dem Sanctus und Benedictus, das Pater noster und Agnus Dei, die Austheilung der Communion, das Benedicamus und den Segen bei. Weit weniger hielt er sich an den römischen Ritus in der 1526 herausgegebenen deutschen Messe. Dieser gemäß sollte nach Absingung einiger Lieder, Verlesen der Epistel und des Evangeliums, Abhaltung der Predigt und nach einer vom Altar oder von der Kanzel aus gesprochenen Paraphrase des Vaterunsers und Vermahnung an die, so zum Sacrament gehen wollen, die Consecration und Austheilung des Abendmahls folgen, und zwar sollte das Brod sogleich nach seiner Consecration ausgetheilt werden und nachher der Wein unter Absingung eines Liedes. Obwohl Luther keine Spendeformel aufgestellt hatte, fand doch allmählich in allen Gemeinden lutherischen Bekenntnisses die Formel allgemeine Aufnahme: Nehmet hin und esset (trinket), das ist der Leib (das Blut) unseres Herrn Jesu Christi (in manchen Kirchenordnungen kam auch die Formel vor: der wahre Leib, das wahre Blut), am Stamme des hl. Kreuzes für euch gegeben (vergossen) zur Vergebung der Sünden; der stärke und bewahre euch im wahren Glauben zum ewigen Leben; worauf der Communicant mit Amen antwortet. Nach der Communion wird ein kurzes Dankgebet sammt dem aaronitischen Segen gesprochen. Beim Herzutreten sollte es „fein ordentlich und züchtig hergehen und nicht Männer und Weiber unter-

einander"; ausgeschlossen war die Selbstcommunion des functionirenden Geistlichen. Beibehalten war aus der alten Kirche die Segnung der Elemente mit dem Kreuzeszeichen, der Gebrauch der Hostie, das Knieen der Empfänger und die Darreichung des geweihten Brodes in den Mund. Eigenthümlich war der Gebrauch bloß weißen Weines. — Viel einfacher und ganz schmucklos ist der Abendmahlsgottesdienst der Lutheraner im südwestlichen Deutschland, dessen Kirchenagenden fast alle den württembergischen Kirchenordnungen von 1536 und 1553 folgen und daher den Uebergang zu denen der Reformirten bilden, an welche sie sich in mehrfacher Beziehung anschließen. — Was die reformirten Kirchengemeinschaften betrifft, so macht sich der Grundcharakter derselben, nämlich das Gemeindeprincip, auch in Beziehung auf die Abendmahlsfeier in soferne geltend, als dasselbe ausschließlich ein gemeinschaftliches Mahl darstellt, so daß die Hingabe des Herrn an den Einzelnen ganz in den Hintergrund tritt. Zur Vorbereitung auf dasselbe sollte je am Vorabende ein besonderer Gottesdienst stattfinden. Desgleichen fiel auch bei dieser allgemeinen Speisung die Spendeformel für jeden Einzelnen hinweg. Uebrigens kann man innerhalb der reformirten Religionsgemeinschaften drei Gruppen unterscheiden: die zwinglische, die calvinische und die melanchthonische oder deutsch-reformirte. Zwingli zeigte sich in Beziehung auf den Cultus conservativer, als hinsichtlich der Glaubenslehre. Er schloß sich in der Abendmahlsfeier an die katholische Messe an, aus der er Gloria, Kirchengebet, Epistel, Evangelium, Credo u. s. w. beibehielt, wobei er aber, wie Luther, den eigentlichen Kern, den Canon, hinwegließ. Nachdem die Einsetzungsworte verlesen, bricht der Pfarrer das Brod, genießt selbst davon und reicht es denen, die neben ihm stehen. Diese bringen jeder Bank eine große viereckige Hostie, von der jeder Communicant ein Stücklein sich abbricht. Desgleichen gehen auch die aus Holz gefertigten Kelche in den einzelnen Bänken von Hand zu Hand. Mit Danksagung, Schlußermahnung und Segen wird die Feier geschlossen. — Calvin hielt sich weder an katholische noch an lutherische Formen und behandelte den Cultus ganz aus sich selbst heraus, so daß er eine erschreckliche Einfachheit und Leere gewann. Die Abendmahlsfeier, welche allmählich auf die höchsten Feste beschränkt ward, besteht aus einem von Calvin selbst verfaßten Gebet nebst Ermahnung, daß alle Götzendiener, Gotteslästerer, Ehebrecher u. s. w. sich dieses heiligen Mahles enthalten, und daß jeder sein Gewissen vorher prüfen solle, ehe er hinzutrete. Nach einem kurzen Gebete zu Jesus Christus und zum himmlischen Vater um die Gnade eines würdigen Empfanges werden von dem Geistlichen die Brode, von einigen Mitgliedern des Consistoriums die Kelche den Hinzutretenden ohne Spendungsformel gereicht, indeß unter der Handlung von der Kanzel herab Schriftabschnitte verlesen werden, die sich auf das Abendmahl beziehen. Ein kurzes Dankgebet bildet den Schluß der Feier. — Die Deutsch-Reformirten hielten sich im Allgemeinen an die calvinische Abendmahlsfeier mit mehr oder weniger Annäherung an lutherische Formen. So sollte z. B. nach der Pfälzer Agende der Kirchendiener einem Jeden von dem Brod des Herrn brechen und im Darreichen sprechen: Das Brod des Herrn, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Oder: Der Leib unseres Herrn Jesu Christi, für dich in den Tod gegeben, stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben. Aehnliche Worte soll der Kirchendiener beim Darreichen des Kelches sprechen. — Am feierlichsten wird das Abendmahl in der anglicanischen Kirche gehalten, welche manches aus der altchristlichen Liturgie aufgenommen hat. Nachdem der Geistliche Brod und Wein genossen, reicht er es den knieenden Communicanten in die Hand. — Die Quäker feiern das Abendmahl gar nicht, während die Baptisten, Methodisten und andere protestantische Secten sich an die calvinische Ordnung halten. — Ueber die interessante Frage der Krankencommunion bei den Lutheranern und Reformirten verweisen wir der Kürze halber auf Ebrard, Reformirtes Kirchenbuch, 1846, XXXVII und 218 ff.; Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in der deutschen Kirche lutherischen Bekenntnisses, ihre Instruction und Reformation, 1859, V, 97 f. 155 ff. Ueber die protestantische Abendmahlsfeier überhaupt s. außer den so eben angeführten Büchern noch: Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren, 1871, 1876. Eine bildliche Darstellung und Erklärung der Abendmahlsfeier der Lutheraner in Augsburg, der Züricher, der Reformirten in Amsterdam, der Anglicaner in der St. Paulskirche in London findet sich in dem Prachtwerke: Heilige Ceremonien der Christen, Juden, Mohammedaner u. s. w. durch David Herrliberger, in schönen Kupfertafeln nach des berühmten Picart Zeichnung und Erfindung dargestellt und mit einer zuverlässigen historischen Beschreibung begleitet, 2 Bde., Fol. Zürich 1744—46. [J. N. Brischar.]

Abendmahlsprobe, s. Ordalien.

Abendmahlsstreitigkeiten entstanden durch verschiedenartige Auffassung und Erklärung der Mysterien des Altarssacramentes. In den ersten Jahrhunderten war die Eucharistie durch die disciplina arcani vor profaner Erörterung geschützt. Innerhalb der Kirche ist der erste zu einem Abendmahlsstreite Veranlassung gebende Theologe der in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts lebende Paschasius Radbertus (s. d. A.), Abt von Corvey, gegen dessen Schrift: „Abhandlung über den Leib und das Blut Christi" der Erzbischof Rhabanus Maurus von Mainz (s. d. A.), sowie dessen Klosterbruder Ratramnus sich erhoben. Beide betonten hauptsächlich die formelle Verschiedenheit des physischen und eucharistischen Leibes Christi, während

Paschasius mehr die Identität des sacramentalischen Leibes mit dem von Maria geborenen hervorhob. Während beide Ansichten mit der kirchlichen Lehre nicht im Widerspruche standen, sondern sich gegenseitig ergänzten, entfernte sich von der letzteren Scotus Erigena (s. d. A.), welcher, ohne die reale Gegenwart Christi ausdrücklich zu läugnen, doch in der Eucharistie nur ein Gedächtniß des Leibes und Blutes Christi sieht. In seinen Fußstapfen wandelnd, war es Berengar von Tours (s. d. A.), welcher über die reale Gegenwart Christi im Sacramente und über das Verhältniß des Brodes und Weines zu dem Leibe und Blute Christi in den durch ihn hervorgerufenen langwierigen Streitigkeiten sich bald in irriger, bald in zweideutiger Weise ausdrückte, bis er sich zuletzt dem Urtheile der Kirche unterwarf. Weitere Verhandlungen veranlaßten sowohl die Stercoranisten als auch Folmar (s. d. A.). Nachdem der Gegenstand nunmehr von vielen Seiten erörtert worden war, wurde auf dem zwölften allgemeinen Concil (1215) als adäquatester Ausdruck für das Verhältniß von Brod und Wein zu dem Leib und Blute Christi in dem Sacramente das Wort Transsubstantiation festgesetzt, und so erhielt das Dogma nach einer wesentlichen Seite hin seinen Abschluß. Von demselben abweichende Lehrmeinungen konnten nur noch auf außerkirchlichem Gebiete auftreten. Die Albigenser und andere manichäische Katharer (s. d. A. Albigenser und Katharer) läugneten, wie schon die Gnostiker und Manichäer der alten Zeit, bei ihrer doketischen Ansicht von dem Leibe Christi die Verwandlung des Brodes und Weines. Daher hatte die Segnung des Brodes (nicht des Weines), auf welche sie ein großes Gewicht legten, nur die Bedeutung, ihren Liebesbund zu symbolisiren. Die Waldenser (s. d. A.) erklärten die Anbetung der consecrirten Hostie für eine Sünde, verwarfen also wahrscheinlich ebenfalls die Transsubstantiation. Auch konnte ihrer Lehre zufolge die Eucharistie von keinem schlechten Priester, wohl aber von einem frommen Laien gültig gereicht werden. Aehnlich lehrte der Engländer Wiklif (s. d. A.), ein im Stande der Todsünde befindlicher Bischof oder Priester könne nicht gültig weihen, consecriren und taufen. Die Substanz des materiellen Brodes bleibe in dem Sacrament des Altars zurück. Die Accidenzen des Brodes und Weines blieben nicht ohne Subject (das ist: die Substanz von Brod und Wein) in demselben Sacramente. Christus sei darin nicht identisch und wesentlich in eigener körperlicher Gegenwart. Hus (s. d. A.) folgte ganz der wiklifitischen Lehre über das Abendmahl und nahm insbesondere an, nach der Consecration sei Brod und Wein vorhanden. Da seine Anhänger die in der Kirche übliche Communion unter einer Gestalt für verdammt und der Anordnung Christi widersprechend erklärten, wurde dieselbe deßhalb auf dem Concil von Konstanz als kirchliches Gesetz erklärt. Doch wurde später von der Basler Synode den Kelchbegehrern, Calixtiner genannt, die Communion unter beiden Gestalten erlaubt, wenn sie im Uebrigen die katholische Abendmahlslehre anerkännten. — Zur Zeit der sogen. Reformation wurden die bisherigen Irrthümer und Streitigkeiten über das Abendmahl erneuert. Karlstadt (s. d. A.), das Haupt der Sacramentstürmer, läugnete die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle. Luther (s. d. A.) schwankte in seinen Ansichten über diesen Gegenstand, je nach der Stimmung, in die er durch seine Streitigkeiten mit seinen verschiedenen Gegnern versetzt wurde. Doch kann man seine Lehre im Allgemeinen dahin bestimmen, daß er den Opfercharakter des Abendmahls verwarf, eine Ubiquität des Leibes Christi vermöge dessen hypostatischer Vereinigung mit der Gottheit annahm und endlich lehrte, in der Eucharistie verbleibe das wahre Brod und Wein zugleich mit dem Leibe und Blute des Herrn. In der Concordienformel (1577) wurde sodann die lutherische Abendmahlslehre dahin fixirt: Im Altarssacramente wird in, unter und mit dem Brod und Wein der Leib und das Blut Christi wahrhaft und wesenhaft den Empfangenden, den Gottlosen sowohl als den Frommen, gespendet, und zwar findet diese mehr leibliche Gegenwart statt in Gemäßheit der durch die hypostatische Vereinigung motivirten Ubiquität der menschlichen Natur Christi. Während Luther wie in andern Punkten so in Beziehung auf das Abendmahl (seiner ganzen geistigen Richtung nach) der alten Kirche näher blieb, verflachte Zwingli (s. d. A.) den Abendmahlsbegriff der Art, daß er, ähnlich wie Karlstadt, Brod und Wein als bloße Zeichen oder ein Gedächtniß des nicht vorhandenen Fleisches und Blutes Christi erklärte, da die Worte: „Dieß ist mein Leib", nur bildlich zu verstehen seien. Calvin (s. d. A.) suchte die Mitte zwischen der realen Gegenwart Christi und der bloßen Figur desselben einzuhalten, indem er lehrte, daß Brod und Wein zwar bleiben, was sie sind, und nicht Christi Leib werden, da dieser nur im Himmel sei, daß aber im Momente des Empfanges in die Seele des gläubigen, prädestinirten Empfängers eine göttliche Kraft von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi übergehe. So heftig die Streitigkeiten waren, welche über das Abendmahl zwischen den verschiedenen protestantischen Religionsparteien stattfanden, so wurden die letzteren doch mit der Abnahme der starren Orthodoxie und dem Umsichgreifen des Indifferentismus einander immer näher gebracht, und so der Weg zu der Union gebahnt, in welcher die Lehrdifferenzen sollten ausgeglichen, resp. aufgehoben werden. Bei den Socinianern, Wiedertäufern und andern protestantischen Secten wurde das Abendmahl alles übernatürlichen Charakters entkleidet. — Cf. Bellarmin, De controversiis 2, 3; Bossuet, Hist. des variations; Mart. Gerbert, Theologia vetus et

nova circa praesentiam Christi in Eucharistia, 1756. [J. N. Brischar.]

Aben-Esra, Abraham ben Meir Aben-Esra, rabbinischer Gelehrter, stammte aus einer angesehenen jüdischen Familie zu Toledo. Sein Geburtsjahr geben die Rabbinen nicht an, und in Betreff seines Todesjahres stimmen ihre Angaben nicht zusammen. Sein Commentar zum Koheleth wurde, wie er selbst am Ende desselben sagt, im J. 1140 vollendet. Er blühte daher jedenfalls um die Mitte des 12. Jahrhunderts, und sein Geburtsjahr mag in den Anfang desselben fallen. Er war ein Schüler und nachheriger Schwiegersohn des berühmten Juda Hallevi, Verfassers des Buches Cosri und älterer Zeitgenosse des Maimonides, von dem er sehr hoch geachtet wurde. In den fünfziger Jahren des 12. Jahrhunderts unternahm er eine wissenschaftliche Reise durch mehrere Länder Europa's, ging dann nach Palästina, hielt sich längere Zeit zu Tiberias auf und besprach sich mit den dortigen Gelehrten über den masorethischen Bibeltext. Nach einer vieljährigen Wanderung endete er endlich im 75. Jahre sein Leben auf der Insel Rhodus. Er war der hebräischen und arabischen Sprache ganz mächtig und ausgezeichnet als Grammatiker, Philosoph, Dichter, Astronom, Arzt und Kabbalist, und besonders als Exeget. Seine exegetischen Schriften werden sogar jenen des Jarchi vorgezogen. Sein hebräischer Stil ist klarer und correcter als der Jarchi's, und seine Auslegung verständiger und minder freigebig mit rabbinischen Fabeln. Auch hält er sich meistens genau an den Text und läßt das Fremdartige weg, das sonst an denselben angelehnt zu werden pflegt. Dabei ist seine Erklärung, obwohl im Ganzen traditionell und rabbinisch-orthodox, doch zugleich etwas freisinnig, und er nimmt z. B. keinen Anstand, gegen mehrere Stellen des Pentateuchs den Verdacht der Unächtheit deutlich genug auszusprechen. Seine Bibelcommentare sind größtentheils wiederholt im Druck erschienen, theils in den großen rabbinischen Bibelausgaben, theils auch einzeln, mit lateinischen Uebersetzungen zur Seite. Auch von seinen übrigen zahlreichen Schriften existiren viele Abdrücke, und noch immer werden neue veranstaltet (Wolf, Bibl. hebr. I, n. 110; Fürst, Bibl. Jud. I, 251). [Welte.]

Aberglaube (Afterglaube, superstitio) ist der vielumfassende Name für einen großen Theil der sittlichen Verirrungen der Menschheit, welche sich als specifische Gegensätze der Gott schuldigen Ehrfurcht oder der wahren Gottesverehrung (virtus religionis) darstellen (peccata irreligiositatis). Der Aberglaube ist 1. seinem Wesen nach betrachtet eine der Vernunft (oder zugleich auch dem christlichen Glauben) widerstreitende, den Schöpfer und Herrn der Welt entehrende Uebertragung göttlicher Vollkommenheiten auf das Geschöpf, oder ein solches Verhalten des Menschen sich selbst oder andern Geschöpfen gegenüber, welchem jene Uebertragung ausdrücklich oder stillschweigend zur Voraussetzung und Grundlage dient. Dieser praktische Aberglaube wird in der Regel mit der entsprechenden theoretischen Verirrung verbunden sein; es ist aber auch denkbar, daß ein abergläubischer Wahn nicht zur praktischen Bethätigung gelangt, und daß umgekehrt abergläubische Sitten und Gebräuche geübt werden ohne Bewußtsein um den zu Grunde liegenden religiösen Irrthum oder ohne ernste Hingabe an denselben. Für die Beurtheilung der Sündhaftigkeit des Aberglaubens im Einzelnen sind diese Unterscheidungen nicht unwichtig (s. n. 3). Die ebengenannte Uebertragung göttlicher Vollkommenheiten auf das Geschöpf, welche das Wesen des Aberglaubens ausmacht, kann in mehr oder minder umfassendem Maße, in directer oder indirecter Weise geschehen. So ergeben sich verschiedene Abstufungen dieser geistig-sittlichen Verirrung, oder die sogen. Hauptarten des Aberglaubens. Die directeste und eine die wahre Gottesverehrung gänzlich zerstörende Uebertragung der genannten Art ist die Vergötterung der Creatur, wie sie uns im Heidenthum begegnet. Der heidnische Götter- und Götzendienst ist darum die vollendetste Form des theoretischen und des praktischen Aberglaubens, totale Verwechslung des Geschöpfes mit Gott und Anbetung desselben an Gottes Statt. Minder umfassend, jedoch wesentlich gleicher Art wie die eben genannte, sind zwei andere Verirrungen, welche nach Ausweis der Geschichte als die Hauptformen des Aberglaubens im engern Sinne betrachtet werden müssen: die Wahrsagerei (divinatio) und die Zauberei (magia, vana observantia). Das Wesen aller Wahrsagerei, wie mannigfaltig auch im Einzelnen ihre Formen sein mögen, besteht in dem Vorgeben oder in dem Versuche, eine Gott allein zukommende Wissenschaft des Zukünftigen oder sonstwie Verborgenen dem Geschöpfe abzufordern, sie demselben beizulegen oder auf natürlichem Wege zu vermitteln. Gott allein ist allwissend. Für den Ewigen allein ist die Zukunft, und insbesondere das zukünftige freie Wollen und Thun des Menschen, kein verschleiertes Geheimniß. Die Wahrsagerei unternimmt es, in frevelhafter Auflehnung gegen Gottes Ordnung die Schranken zu durchbrechen, welche die menschliche Erkenntniß von der göttlichen trennen. Nicht bei Gott, sondern beim Geschöpfe wird die übernatürliche, jedem geschaffenen Erkenntnißvermögen unzugängliche Wissenschaft gesucht; auf das Geschöpf wird die Gott allein zukommende Vollkommenheit übertragen; ohne Gott, ja im Widerspruch mit Gott will der Mensch sich erheben über die Beschränktheit seiner geschaffenen Natur. Das ist die zweifache Impietät oder Verunehrung Gottes, welche die Wahrsagerei einschließt. Aehnlich verhält es sich mit den mannigfaltigen Arten der Zauberei. Hier werden geschaffenen Dingen oder Kräften im Widerspruch mit der gesunden Vernunft Wirkungen beigelegt oder abverlangt, welche durchaus nicht im Bereiche ihrer Wirksamkeit liegen können: sei es nun, daß gar kein erkennbarer natürlicher Zusammenhang zwischen

ihnen und der vorgeblichen zauberischen Wirkung besteht; sei es, daß letztere schlechthin und unter allen Umständen die Leistungsfähigkeit endlicher geschaffener Wesen und Kräfte übersteigt. In beiden Fällen gibt sich der Mensch wiederum dem Wahne hin, die seinem Wollen und Können durch Gottes Allmacht und Weltregierung gezogenen Grenzen eigenmächtig oder durch die Beihülfe anderer Geschöpfe überschreiten zu können; er überträgt direct oder indirect das göttliche Attribut einer unbeschränkten Macht auf geschaffene Wesen und macht sich zugleich einer Verläugnung oder Verachtung der alles Erschaffene umfassenden göttlichen Vorsehung und Weltregierung schuldig. So ist auch die Zauberei eine Gottlosigkeit und ein Irrthum zugleich. Wenn bei diesen abergläubischen Bestrebungen ausdrücklich oder stillschweigend die Geister der Hölle zu Hülfe gerufen werden, so entsteht die dämonische Wahrsagerei und Zauberei. Hier kommt zu den bisher genannten Irrthümern und Unordnungen noch der sündhafte Wahn hinzu, wonach der Mensch den Dämonen ein willkürliches, von der göttlichen Vorsehung unabhängiges Schalten und Walten beilegt und sich einbildet, nach eigenem Belieben die Geister wirklich rufen und sich dienstbar machen zu können, um dann mit ihrer Hülfe in die Domäne der göttlichen Allwissenheit und Allmacht einzudringen. Daß jene Anrufung der Geister unter Umständen mit Erfolg geschehen könne, muß nach der Lehre des christlichen Glaubens über die Beziehungen der Dämonen zu der gefallenen Menschheit, sowie nach den Erfahrungen der Geschichte durchaus festgehalten werden; aber ebenso gewiß ist für die Vernunft sowohl als für den Glauben auch die andere Wahrheit, daß die Erkenntniß und Wirkungsfähigkeit der Geister endlich und beschränkt ist, daß Gottes Vorsehung und Weltregierung auch all ihr Thun umfaßt, und daß sie darum nur soweit, als Gott es zulassen will, an dem menschlichen Wahne der Wahrsagerei und Zauberei sich betheiligen können. Wenn nun bei solcher dämonischen Wahrsagerei und Zauberei Erscheinungen oder Erkenntnisse zu Tage treten, welche über den Bereich der menschlichen Fähigkeiten hinausliegen, so erklären sich diese daraus, daß den reinen Geistern als solchen von Natur umfassendere und höhere Kräfte des Erkennens und Wirkens innewohnen, als dem Menschen, und daß ihnen bei dem Gebrauche derselben die vielerlei Schranken und Hindernisse, welche dem Menschen durch die leibliche Seite seines Wesens gesetzt sind, nicht hemmend im Wege stehen (s. d. A. Zauberei). Eine letzte Hauptart des Aberglaubens hat sich wie ein giftiges Schlinggewächs an die christliche Gottesverehrung selbst angehängt, und solcher Weise das an sich Gute und Heilige vielfach verunstaltet und in's Gegentheil verkehrt. Es geschieht dieß da, wo die heilbringende Kraft des Gebetes, des heiligen Opfers, der Verehrung der Heiligen u. s. f. nicht diesen Gnadenmitteln an sich, sondern irgend welchen völlig gleichgültigen und willkürlich erdachten äußern Umständen zugeschrieben wird; oder wo man die Wirksamkeit derselben nicht als ein Gnadengeschenk von der freien Liebe Gottes demüthig erhofft, sondern vielmehr mit absoluter Gewißheit durch solche selbsterfundene Umstände glaubt erzwingen zu können. Auch hier ist die Sünde des Aberglaubens wesentlich darin gelegen, daß endlichen Dingen im Widerspruch mit der Vernunft und der göttlichen Welt- und Gnadenordnung übernatürliche Kräfte beigelegt werden, oder daß man ihnen die Ehrfurcht und das Vertrauen erweist, welche Gott allein und seiner Gnade gebühren. Der Aberglaube macht sich mithin sowohl auf dem Gebiete des natürlichen wie auf dem des übernatürlichen Lebens geltend. Von dem wahren Glauben an das Uebernatürliche, womit er von atheistischem oder rationalistischem Standpunkt aus so oft identificirt wird, ist er nach den oben angegebenen wesentlichen Merkmalen leicht zu unterscheiden. Dieser nämlich führt alle übernatürlichen Wirkungen oder Erscheinungen, welche als solche über die Leistungsfähigkeit geschaffener Kräfte hinausliegen, stets auf Gott als deren höchste Ursache zurück. Dieß ist auch dann der Fall, wenn die Hervorbringung derselben, wie z. B. beim Wunder, bei den heiligen Sacramenten oder den Sacramentalien, durch Vermittlung geschaffener Dinge oder menschlicher Persönlichkeiten geschieht. Solche gelten nur als Werkzeuge oder Träger der in ihnen waltenden oder durch sie wirkenden göttlichen Macht. Die Annahme, daß eine solche Vermittlung, sofern Gott sie will, möglich sei, enthält ebenso wenig einen Widerspruch gegen die Vernunft, als der Glaube, daß Gott vermöge seiner Allmacht und seiner Freiheit in der von ihm erschaffenen und regierten Welt Uebernatürliches wirken könne. Ueberdieß aber nimmt der wahre Glaube das Uebernatürliche als ein thatsächliches nur da an, wo er entweder in der ein- für allemal von Gott festgestellten oder regelmäßigen Gnadenordnung, oder in außerordentlichen, das Walten Gottes zweifellos bekundenden Umständen die volle Berechtigung zu jener Annahme findet. Hier zeigt sich also auch keine Spur von der den Aberglauben kennzeichnenden Willkür und Impietät gegen Gott und seine Providenz; vielmehr ist dieser Glaube eine ebenso vernunftgemäße als nothwendige Huldigung, welche der Mensch der göttlichen Majestät des Schöpfers und Herrn der Welt darbringt.

Die genannten Hauptarten des Aberglaubens treten uns in der Geschichte der Menschheit in einer zahllosen Menge besonderer Formen oder Spielarten entgegen. Bei den einzelnen heidnischen Völkern erscheint die pantheistische oder polytheistische Auffassung der Gottesidee je in eigenthümlicher Weise modificirt, und dieser Verschiedenheit entspricht eine ebenso große Mannigfaltigkeit der religiösen Cultformen (s. d. A. Heidenthum). Die besonderen Arten der Wahrsagerei und der Zauberei ergeben sich aus der Verschiedenheit der Mittel, welche den abergläu-

bischen Zwecken des Menschen dienen sollen. So wird ein ganz durchgreifender Unterschied dadurch begründet, daß jene Mittel entweder in der jenseitigen Geisterwelt, oder im Menschen selbst, oder in äußern Naturdingen gesucht werden. In das Gebiet ausschließlich dämonischer Wahrsagerei gehören: der Pythonismus (das von den bösen Geistern inspirirte Orakel), die Todtenbeschwörung (Nekromantie) und der Spiritismus mit seinen Geistererscheinungen, mit sogen. Geisterschrift, Tischklopfen u. dgl. Besondere Arten natürlicher Wahrsagerei, wobei jedoch eine ausdrückliche oder stillschweigende Zuhülfenahme der Geister mit unterlaufen kann, sind: die Astrologie, Geomantie, Hydromantie, Aëromantie, Pyromantie, je nachdem die Zeichen, aus welchen die Zukunft oder andere dem Menschen verborgene Dinge erkannt werden sollen, in der Constellation der Gestirne, an irdischen Substanzen (Stein, Holz u. dgl.), im Wasser, in der Luft oder im Feuer gesucht werden. Hinwieder wollte oder will man bei dem Haruspicium aus den Eingeweiden der Opferthiere, bei dem Augurium aus den Lautäußerungen, bei dem Auspicium aus den Bewegungen der Vögel und anderer Thiere, bei der Chiromantie aus den Linien der menschlichen Hand, bei der Oneiromantie durch Traumdeutung die höhere Erkenntniß gewinnen; bei dem Sortilegium endlich, das stets in der mannigfaltigsten Weise geübt wurde (Würfeln, Kartenlegen, Aufschlagen eines Buches, namentlich der heiligen Schrift u. dgl.), aus den zufällig sich ergebenden Zahlen oder den Anfangsbuchstaben oder ersten Worten eines aufgeschlagenen Textes u. dgl. Die unzähligen Spielarten der Zauberei, sei sie nun eine bloß natürliche oder zugleich dämonische, entstanden dadurch, daß bald bei den Dämonen, bald im Menschen selbst, bald auch in bestimmten Zeiten des Jahres, in sogen. Glücks- oder Unglückstagen, die zauberische Kraft gesucht wurde; oder dadurch, daß gewissen Orten oder Zahlen oder auch Thieren, Pflanzen, Naturstoffen oder künstlich bereiteten Zaubermitteln (Zaubertränke, Amulete), oder selbst heiligen Dingen, wie z. B. den Worten der heiligen Schrift, Reliquien, geweihten Medaillen u. dgl., ein zauberischer Einfluß zugeschrieben wurde.

2. Von dem abergläubischen Wahne der heidnischen Abgötterei lehrt die heilige Schrift ausdrücklich (Röm. 1, 21 ff., vgl. damit Weish. 13, 1 ff.), daß sein Ursprung in der menschlichen Sünde oder in dem praktischen Atheismus zu suchen sei, dem die gefallene Menschheit allmählich durch Gottvergessenheit und schrankenlose Sinnenlust sich ergab. Von den beiden andern Hauptformen des Aberglaubens, der Wahrsagerei und Zauberei, wird man schon wegen ihrer innern Verwandtschaft mit jener ersten, sodann auch wegen des gleichzeitigen Auftretens derselben in der Geschichte, das Gleiche sagen müssen; auch sie sind der Gottvergessenheit des Menschen entstammt und dem sündhaften Begehren desselben, die seiner Neugierde und seinen sonstigen ungeordneten Leidenschaften durch die Beschränktheit seiner Kräfte oder durch die göttliche Weltordnung gezogenen Schranken zu durchbrechen. Nachdem aber einmal der heidnische Wahn an die Stelle der wahren Gotteserkenntniß getreten war, mußte die bereits vorhandene Neigung zu abergläubischem Denken und Thun um so mächtiger und verhängnißvoller für den Menschen werden. Indem er nun den Glauben an die göttliche Vorsehung und das Bewußtsein seines wahren sittlichen Berufes, sowie der sittlichen Kraft und Würde, die er in seinem freien Willen besitzt, eingebüßt hatte, waren ihm die mächtigsten und unentbehrlichsten Schutzmittel wider die Verlockungen des Aberglaubens entschwunden. Der reine und lebendige Glaube an die göttliche Vorsehung würde ihn ja davor bewahrt haben, den geschaffenen Dingen und ihren verborgenen Kräften eine willkürliche, unbegrenzte Wirksamkeit beizulegen; im Besitze dieses Glaubens würde er nicht dem Wahne sich hingegeben haben, als stünden ihm selbst die Wesenheiten und Kräfte der diesseitigen oder jenseitigen Welt zu beliebiger, eigenmächtiger Verfügung. Der reine und lebendige Glaube an seine eigene Willensfreiheit und an seine sittliche Würde hätte den Menschen davor behütet, sich selbst in seinem Innern oder in seinen äußern Lebensgeschicken von blinden Naturgewalten beherrscht zu wähnen, oder Andere einer solchen Gewaltherrschaft unterwerfen zu wollen. Das treue Festhalten an den genannten Grundlagen des religiösen und des sittlichen Lebens würde in dem Menschen die Gesinnungen der Gottesfurcht und der Demuth lebendig erhalten haben; er würde die gewünschte Ergänzung seines mangelhaften Erkennens und die nothwendige Hülfe in seiner Ohnmacht bei der göttlichen Vorsehung gesucht und nicht der Versuchung Raum gegeben haben, im Widerspruch mit ihr, auf selbsterwählten Wegen über die Beschränktheit seiner Natur sich erheben zu wollen. Es ist ferner anzunehmen, daß, wie bei dem ersten Sündenfalle und bei der menschlichen Sünde überhaupt, so auch bei dem Ursprung und der Entwicklung des Aberglaubens der dämonischen Verführung eine entscheidende Rolle zufalle. Die Natur der Sache und mannigfache thatsächliche Erscheinungen in der Geschichte des Aberglaubens sprechen für diese Annahme. Unverstand, Unwissenheit und anderseits bewußte Täuschung und Trug haben nicht minder zu allen Zeiten die Entwicklung des Aberglaubens gefördert. Das Fortwuchern desselben innerhalb der christlichen Gesellschaft erklärt sich schon aus dem bisher Gesagten. Die Mächte der Sünde, des Irrthums, des Unglaubens, dämonischer Verführung, der Unwissenheit und des Truges gelangen auch hier immer wieder in größerem oder geringerem Maße zur Geltung; daher kann es nicht auffallen, wenn die gleiche Wurzel immer wieder neue Sprößlinge gleicher Art hervortreibt, da ja die menschliche Natur mit ihren Schwächen und Unordnungen stets sich selbst gleich bleibt.

Dazu kommt die industrielle Speculation, welche, wie in altheidnischer Zeit, so auch bis heute die allgemeine natürliche Neigung zum Aberglauben, oder auch die besondern jeweiligen Strömungen des Unglaubens oder der Immoralität ausbeutet und durch Verbreitung abergläubischer literarischer Producte, durch allerlei abergläubische Praxis mit oder ohne Zuhülfenahme der Geister in kaum glaublichem Umfange zur Erhaltung und Entwicklung dieses geistigen und sittlichen Uebels beiträgt. Endlich ist zu beachten, daß gar manche abergläubische Anschauungen und Gebräuche den Charakter der Volkssitte angenommen haben und in dieser Gestalt aus dem Heidenthum in die christliche Gesellschaft herübergeschleppt worden sind. Die zähe Lebenskraft, welche der Volkssitte auf allen Gebieten des Lebens eigen ist, hat auch hier vielfach Jahrhunderte lang den Einflüssen des Christenthums und der Kirche Trotz zu bieten gewußt. Die ehemals heidnischen Anschauungen und Gebräuche werden aber vom christlichen Volke, das an ihnen wie instinctmäßig festhält, durchgängig nicht mehr verstanden; in sehr vielen Fällen wird auch kaum noch von einer wirklich abergläubischen Absicht bei derartigen Erscheinungen des Volkslebens die Rede sein können. Die heidnische Auffassung der Natur, der Geisterwelt, des Menschen und seines Verhältnisses zu beiden, die Götter mit ihren verschiedenen Attributen, das Alles bildet den dunkeln, vom christlichen Volke meist kaum geahnten Hintergrund dieses sogen. Volksaberglaubens. Daher die zauberischen Tage und Zeiten, Orte und Zahlen; daher die magische und wahrsagerische Bedeutung und Anwendung von vielerlei Pflanzen und Thieren, daher der Glaube an zaubernde und wahrsagende Personen, an Sympathie, an den bösen Blick, an Vorbedeutungen, an die Kraft der Besprechung und zahllose ähnliche Dinge (vgl. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 2. Aufl. 1869; Simar, Der Aberglaube, 2. Aufl. 1878).

3. Der Aberglaube muß im Allgemeinen (ex genere suo) als *schwere Sünde* betrachtet werden, weil er unmittelbar die Gott oder heiligen Dingen schuldige Ehrfurcht, sowie die religiöse Wahrheit verletzt, und eine directe oder indirecte Hingabe des Menschen an den Dienst der Dämonen, eine Beförderung ihrer gottwidrigen Bestrebungen einschließt. Ausnahmslos gilt dieser Satz von allen Arten der Abgötterei, sowie von aller Wahrsagerei und Zauberei, wobei eine ausdrückliche oder stillschweigende Berufung auf die bösen Geister stattfindet. Aber auch wenn Letzteres nicht der Fall ist, genügen diese eben angedeuteten Kriterien, um alles, was wirklich unter den Begriff abergläubischer Wahrsagerei und Zauberei fällt, objectiv oder der Art nach als schwere Sünde erscheinen zu lassen. Im Einzelnen jedoch, oder in Bezug auf die subjective Schuld wird man sehr oft milder urtheilen dürfen. Man wird in dieser Hinsicht bei manchen an sich abergläubischen Anschauungen oder Gebräuchen darauf zu sehen haben, ob sie auch wirklich mit bewußter abergläubischer Absicht, mit irgend welcher Erkenntniß ihres abergläubischen Charakters gehegt und geübt werden. Dieß gilt namentlich von dem oben erwähnten Volksaberglauben. Hier wird man in vielen Fällen wohl eher Thorheit und Unverstand, oder gedankenlose Gewohnheit, als eine schwere Versündigung zu erkennen haben. Es ist auch selbstverständlich, daß keine Sünde oder doch keine schwere Sünde vorliegt, wenn etwas an sich Abergläubisches, wie z. B. das Kartenlegen, nur im Scherze oder zur Unterhaltung, ohne jede abergläubische Absicht vorgenommen wird, vorausgesetzt, daß nicht hier, wie auch etwa in den zuvor genannten Fällen, die Folgen der Handlung oder sonstige Umstände eine schwere Versündigung begründen.

4. Daß die *Kirche* den Aberglauben der Wahrsagerei und Zauberei als schwer sündhaft betrachte, erhellt auch aus den *Strafen*, mit welchen sie diese Vergehungen bedroht hat. Cleriker, welche sich derselben schuldig machen, sollen nach canonischem Rechte mit Deposition, unter Umständen mit Degradation und Verweisung in ein Kloster zum Zwecke lebenslänglicher Buße bestraft werden; Laien und Cleriker soll die Strafe der Excommunication und der Infamie treffen (C. 26. qu. 1—5). Die Kirche hat ihre Bemühungen, durch Belehrung und Strafandrohung dem Fortwuchern des Aberglaubens zu steuern, durch alle Jahrhunderte fortgesetzt. Decrete allgemeiner und particulärer Synoden, päpstliche Constitutionen, Erlasse bischöflicher und päpstlicher Behörden haben sich bis in die neueste Zeit mit diesem Zweige der kirchlichen Disciplin vielfach in der eingehendsten Weise beschäftigt (vgl. Ferraris, Prompta bibl. s. v. Superstitio n. 40 sq.; Schmalzgrueber, Jus eccl. univ. 5, tit. 21; Herm. Gerlach, Das canonische Recht wider den Aberglauben, Archiv für katholisches Kirchenrecht 1865, II, 161; Fehr, Der Aberglaube und die katholische Kirche des Mittelalters, Stuttgart 1857; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, II, 521. Sonstige Literatur s. bei Gerlach a. a. O.; Simar a. a. O.). Die *staatliche Gesetzgebung* des römischen Reiches war seit Constantin in gleicher Richtung den Impulsen der Kirche gefolgt und hatte alle Wahrsagerei und Zauberei mit den schwersten Strafen bedroht. Aehnliche Bestimmungen finden sich in dem mittelalterlichen deutschen Rechte (vgl. L. 10. C. de episc. aud. I. 3. L. 2. 5. 7. C. de malef. et mathem. IX, 18; Jarcke, Handbuch des gem. deutschen Strafr. II, 47).

5. Auch die christliche *Wissenschaft* ist dem Aberglauben allzeit mit mächtigen Waffen entgegengetreten. Die Theologie und die mit ihr auf's Engste verbundene Philosophie hat nächst dem christlichen Glauben am meisten beigetragen zur Vernichtung der heidnischen Weltanschauung, zur Befreiung des menschlichen Geistes aus den Banden der dualistischen und atheistischen Irrthümer, welche dem Aberglau-

ben in der heidnischen Vorzeit zur Existenz verholfen hatten. So hat sie dem Aberglauben die Wurzeln und die Bedingungen seines Lebens und seiner Herrschaft entzogen. Aber auch in directer Weise hat sie ihn bekämpft, indem sie sein Wesen und seinen Ursprung aufdeckte oder ihn vor das Forum der Vernunft und der Moral citirte. Schon in den Schriften des hl. Augustinus finden sich tiefsinnige philosophisch-theologische Erörterungen über das Wesen des Aberglaubens und die eng damit zusammenhängenden Erscheinungen sogen. dämonischer Wunder und Orakel (vgl. bes. de divin. daemon.; de doctr. christ. 2, 20 sq.; De Civ. 8, 19 sq.; 10, 8 sq.; De Trin. 3, 7. 8). Die mittelalterliche Wissenschaft hat dann auch in diesem Punkte an Augustinus angeknüpft und dessen Ideen mehr systematisch entwickelt und begründet (vgl. Thom. Aq. Summa theol. I. Q. 110. 111. 114; II. 2. Q. 92—96). In der spätern canonistischen und moraltheologischen Literatur ist die in Rede stehende Frage regelmäßig mit besonderer Rücksichtsnahme auf die jeweiligen Zeitbedürfnisse und im Anschlusse an die kirchliche Gesetzgebung, und zwar dort in der Lehre von den kirchlichen Vergehen, hier in der Lehre von der christlichen Gottesverehrung (virtus religionis) und den ihr entgegengesetzten Sünden behandelt worden. Auch die kirchliche Seelsorge wird, wie in frühern Zeiten, so auch in Zukunft dem Aberglauben stets ihre Aufmerksamkeit zu widmen haben. In welchem Umfange und unter welchen besondern Gesichtspunkten sie denselben zum Gegenstande des katechetischen und homiletischen Unterrichtes zu wählen habe, wird hauptsächlich durch locale Umstände oder durch das Auftreten allgemeiner geistig-sittlicher Verirrungen abergläubischer Art bedingt sein. Die Mittel, mit welchen sie überhaupt dem Aberglauben begegnen will, werden je den Hauptquellen, aus denen er immer wieder entspringt oder seine Lebenskraft schöpft, entsprechen müssen, seien diese nun in der Unwissenheit in Bezug auf natürliche oder übernatürliche Dinge, im Unglauben oder in unsittlichen Absichten und Bestrebungen zu suchen. Bei der speciellen Seelsorge oder Beichtpraxis wird man selbstverständlich den Blick nicht bloß auf den objectiven Charakter des in Frage kommenden abergläubischen Wahnes, sondern auch auf die früher genannten subjectiven Momente der Erkenntniß, der Absicht u. dgl. zu richten haben. Hier wird es sich oft herausstellen, daß in Folge unverschuldeter oder unüberwindlicher Unwissenheit nur eine materielle Versündigung vorliegt, und sofern es sich um Dinge handelt, die weder an sich, noch vermöge ihrer Folgen schwer sündhaft sind, wird es der Pastoralklugheit oft mehr entsprechen, nur durch allgemeine Belehrungen denselben indirect entgegen zu wirken, als mit äußerster Strenge, ohne Hoffnung des Erfolges, das Aufgeben irgendwelcher objectiv abergläubischen Vorurtheile oder Gewohnheiten der genannten Art zu fordern.

6. Wenn der Aberglaube, wie das nicht bestritten werden kann, in der That ein moralisches Uebel ist, dessen Wurzeln in der von der Sünde zerrütteten Natur des Menschen selbst zu suchen sind, und das in seinen einzelnen Gebilden und Verzweigungen von Anfang an mit heidnischem Wahn und heidnischer Sitte auf's Innigste verwachsen war, so wird man auch zugestehen müssen, daß die Kirche allein die entscheidenden Heilmittel zur Beseitigung jenes Uebels besitzt; daß sie in dem weltgeschichtlichen Kampfe gegen den Aberglauben unter allen Culturmächten die stärksten und sichersten Waffen führt; daß von den Siegen, die bisher über diesen Feind der Wahrheit und der guten Sitten errungen worden, ihr der weitaus größte Theil zufällt. Alle anderen Culturmächte konnten überdieß nur insoweit an diesem Kampfe und an diesen Siegen Antheil nehmen, als sie selbst, mit der Kirche innig verbunden, im Geiste der Kirche und des christlichen Glaubens und von deren sittlichen Einflüssen getragen in den Kampf eintraten. So wird es immer sein. Die Erfahrungen der neueren Zeit haben es wieder tausendfach bestätigt, daß insbesondere eine antichristliche oder atheistische Wissenschaft dem Aberglauben gegenüber durchaus machtlos ist; daß sie vielmehr das Emporwuchern desselben in dem gleichen Maße fördert, in welchem sie einer sogen. antichristlichen Aufklärung oder dem Unglauben und dem Materialismus in die Hände arbeitet. Der alte Spruch: „Wo der Unglaube Hausherr ist, hat der Aberglaube sich schon die Hinterthüre geöffnet", hat sich auch in der Gegenwart wieder als durchaus zutreffend erwiesen; nicht minder der kaustische Ausspruch Pascals: „Incrédules, les plus crédules de tous." [Simar.]

Aberle, Moritz v., Professor an der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen, geb. am 25. April 1819 zu Rottum bei Biberach in Schwaben, 1845 Professor am Obergymnasium zu Ehingen, 1848 Director des Wilhelmstiftes und seit 1850 ordentlicher Professor der Universität in Tübingen, wo am 3. Nov. 1875 ein jäher Tod seinem berufstreuen Wirken ein unerwartetes Ziel setzte. Mit sehr glücklichen Anlagen, Scharfsinn und seltenem Gedächtniß, sowie reichem und tiefem Gemüth verband sich bei ihm schon frühzeitig ein eiserner Fleiß und rastloses Streben nach Ausbildung in den verschiedensten Fächern der Wissenschaft. Dieß trat alsbald hervor, als er mit seiner Berufung nach Tübingen die Exegese, sodann auch die Einleitung in das Neue Testament und die Moral übernahm. Es gelang ihm, im Vortrag dieser Fächer einen immer zahlreicher werdenden Kreis von Zuhörern an sich zu fesseln. Auf neutestamentlichem Gebiete, dessen Bearbeitung er sich zuletzt ausschließlich widmete, hat eine fruchtbare Verbindung von kritischem Scharfsinn mit schöpferischer Combinationskraft in ihm jene eigenthümliche Auffassung des neutestamentlichen Schriftthums zur Reife gebracht, welches eine im Wesentlichen ge-

lungene Apologie desselben auf Grund und mit Benützung aller profanen Mittel der modernen Wissenschaft genannt werden mag. Manche von Aberle aufgestellten Behauptungen und Erklärungsversuche werden allerdings nicht Stand halten: einzelnen geschichtlichen Erscheinungen wird ein zu weit greifender Einfluß zugeschrieben, durch allzuscharfes Auge und Ohr erscheint oft etwas verschoben in der Darstellung; aber es wäre durchaus ungerecht, zu sagen, daß bei ihm die Offenbarung in einen menschlich-natürlichen Proceß verwandelt erscheine. Vielmehr hat Aberle bei vollster Wahrung der göttlichen Factoren lediglich Ernst gemacht mit der Anerkennung der auf's Engste mit der Thätigkeit jener verschlungenen Wirksamkeit der menschlichen Träger der göttlichen Heilsgedanken. — Seit 1851 zeigte sich Aberle schriftstellerisch thätig, ganz vorzugsweise in der Tüb. Theol. Quartalschrift, seltener in anderen Blättern, wie dem Bonner theol. Lit.-Blatt. Daneben lief bis gegen Ende der Tübinger Wirksamkeit des Verewigten eine rege kirchlich-politische Thätigkeit desselben in verschiedenen Blättern, durchweg im Sinne der Vertheidigung kirchlicher Freiheit und sonstiger religiös-kirchlicher Interessen. Wir verzeichnen aus der Quartalschrift folgende Abhandlungen: Ueber den Aequiprobabilismus, 1851; Ueber Röm. 5, 12—14 und über den Zweck der Apostelgeschichte, 1854, 1855; Zur Erkl. von Irenäus adv. haer. 3, 1. 1, 1858; Zweck des Matthäusevang., 1859; Zweck des Johannesevang., 1861; Ueber den Tag des letzten Abendmahls, Epochen der neutestam. Geschichtsschreibung, Prolog des Lucasevang. und Abfassungszeit des 1. Timotheusbriefs, 1863; Beiträge zur neutestam. Einleitung, 1864; Ueber den Statthalter Quirinius, 1865; Exegetische Studien, 1868; Die Begebenheiten beim letzten Abendmahl, 1869; Die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu, 1870; Ueber Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu, 1871; Letzte Reise Jesu nach Jerusalem, 1872; Die bekannte Zahl in der Apokalypse, 1872. Nach dem Tode Aberle's erschien in Freiburg 1877 seine: Neutestamentliche Einleitung nach den Vorträgen Aberle's herausgegeben und zum Theil neu bearbeitet von Dr. P. Schanz. Vgl. Linsenmann-Funk, Worte der Erinnerung an M. v. Aberle. Tübingen 1876, und Himpel, Ueber die wissensch. Bedeutung und theol.-kirchl. Richtung des sel. Pr. Dr. v. Aberle in der Tüb. Quartalschrift, 1876, 177 ff. [Himpel.]

Abessinien (Habesch), ein Theil des alten Aethiopiens (s. d. A.), christliches Reich in Ostafrika. I. Die Christianisirung des Landes erfolgte unter Constantin d. Gr. auf eine eigenthümliche Weise, die Rufinus (H. E. 1, 9) und nach ihm die griechischen Kirchenhistoriker erzählen, durch Frumentius und Aedesius. Diese zwei Jünglinge kamen um 316 in Begleitung eines Kaufmannes oder auch Naturforschers Meropius von Tyrus in Phönizien auf einer Seereise, die zur Durchforschung des äthiopischen Indiens unternommen ward, an einem Hafen des Rothen Meeres an und wurden dort von den Küstenbewohnern gefangen genommen. Während die übrige Schiffsmannschaft ermordet ward, blieben die zwei schönen Jünglinge verschont und wurden als Sklaven dem zu Axum residirenden Könige zugeführt. Sie gewannen bald sein Vertrauen, wurden von ihm zu wichtigen Aemtern befördert und konnten dabei ungehindert die christliche Lehre verkündigen. Kurz vor seinem Tode ließ der König die beiden Jünglinge frei, aber nachher bat sie seine Wittwe dringend, ihr in der Erziehung des Thronfolgers und in der vormundschaftlichen Regierung beizustehen. Frumentius benützte seine Stellung als Regent, um aus den bekehrten Eingeborenen und den im Lande weilenden christlichen Kaufleuten eine Gemeinde zu bilden. Als der Prinz mündig geworden war, begab sich Aedesius nach Tyrus zurück, wo er Priester wurde; Frumentius aber ging nach Alexandrien, wo er dem neuerhobenen Erzbischofe Athanasius Bericht über die Fortschritte des Christenthums erstattete und von ihm zum ersten Bischofe der Abessinier geweiht ward (328). Nach seiner Rückkehr in das Land taufte er den König und viele Große und breitete den katholischen Glauben mächtig aus. Kaiser Constantius forderte 356 den König Aizana und seinen Bruder Sazana in einem eigenen Schreiben (Athan. Apol. c. Ar. n. 31) auf, Frumentius zur Unterweisung im rechten Glauben zu dem arianischen Bischof Georg nach Alexandrien zu senden, und warnte vor dem „vieler Verbrechen wegen" abgesetzten Athanasius. Doch der die Ausbreitung des Arianismus bezweckende Anschlag mißlang, und die Abessinier blieben katholisch. Im 6. Jahrhundert leisteten sie unter Elesbaan den Homeriten (s. d. A.) in Arabien Beistand. Der Indienfahrer Cosmas (Topogr. L. 3. Migne, PP. gr. LXXXVIII, 169) wußte, daß es in ihrem Lande Kirchen, Bischöfe und Mönche gab. Viele oberägyptische Mönche setzten das Bekehrungswerk fort und arbeiteten an der äthiopischen Bibelübersetzung in der Geezsprache, die aber bald durch den amharischen Dialekt verdrängt ward.

II. Die weiteren Schicksale des Landes sind in großes Dunkel gehüllt. Die Abessinier sowohl als die Homeriten und Inder kommen unter dem Namen der Aethiopier vor; auch Axumiten werden erstere genannt. Es scheint, daß mehrfach bei den Großen und selbst bei den Königen ein Abfall vorkam; von Elesbaan wird berichtet, daß er sich zum Christenthum erst nach einem erfochtenen Siege bekehrte und vom Kaiserhofe in Byzanz einen Bischof erbat (Niceph. Call. 17, 32; Assem. Bibl. Or. II, 359 sq. Cf. Theoph. Chron. Migne CVIII, 488 sq.; Procop. De bello pers. 1, 17. 20). Gewiß ist aber, daß nach und nach die abessinischen Christen der Häresie verfielen. Da ihre Kirche als eine Tochter der alexandrinischen von dieser ihr geistliches Oberhaupt (Abuna, auch Abba Salâma = pater pacis) erhielt, so wurde

sie in die monophysitische Irrlehre verstrickt, welcher auch die benachbarten Nubier im 6. Jahrhundert durch den von der Kaiserin Theodora gesandten monophysitischen Priester Julian zugeführt wurden (Joh. Ephes. H. E. 4, 6 sq. p. 191 sq. 180 sq. ed. Schoenfelder; Assemani Bibl. Or. III, 330. 382 sq.; Eutych. Annal. 2, 387). Als 641 die jakobitischen Patriarchen von Alexandrien unter mohammedanische Herrschaft gekommen waren und die Melchiten mehr und mehr unterdrücken konnten, behaupteten sie ganz unbestritten ihre Autorität in Habesch, und schon unter Amru sandte Patriarch Benjamin den Cyrillus dahin als Metropoliten (Renaudot, Hist. Patriarcharum Alex. Jacobitar. Par. 1713, p. 455; Tellez, Hist. de Ethiopia. Coimbra 1660. 1, 33, p. 84. Vgl. d. A. Kopten). Wahrscheinlich im 8. Jahrhundert entstand jener pseudonicänische Canon (42 bei Mansi, Conc. II, 994; Renaudot l. c. p. 455), daß die Abessinier sich selbst aus ihren Gelehrten keinen Patriarchen wählen dürften, sondern ihn vom Stuhle von Alexandrien zu empfangen hätten; daß ferner ihr Katholikos nicht befugt sei, Metropoliten zu ordiniren. Der einheimische Clerus blieb auf einer sehr niedrigen Stufe stehen, und bei der Rohheit des Volkes trat eine vielfache Vermischung der christlichen mit jüdischen, heidnischen und mohammedanischen Gebräuchen ein. Um 930 zeigte die abessinische Kirche den tiefsten Verfall, und der damals vom Patriarchen Cosmas abgesandte Metropolit erfuhr von dem Könige eine so rohe Behandlung, daß die folgenden sechs Patriarchen keinen Metropoliten mehr schickten. Erst um das Jahr 1000 wurde wieder unter Vermittlung des Königs von Nubien nach geleisteter Abbitte vom Patriarchen Philotheus ein Metropolit Daniel nach Habesch abgeordnet. Strenge hielt das koptische Patriarchat daran fest, daß die abessinische Kirche nur sieben Bischöfe habe, damit sie nicht zu einem unabhängigen Patriarchate auswachse; ja seit dem 13. Jahrhundert durften die Abessinier nur noch einen Bischof haben, den Abuna selbst, der aber ein von Alexandrien gesandter Kopte sein mußte. Die enge Verbindung mit Alexandrien bestand fort, wenn auch die Correspondenz der Willkür der dortigen muselmännischen Gewalthaber unterlag (Renaudot l. c. p. 381. 510. 454). König Saif Araad (1342—1370) trat energisch für die Freilassung des koptischen Patriarchen Marcus bei dem ägyptischen Sultan auf und drohte ihm mit Abbruch aller Handelsbeziehungen (Bruce, Voyage en Nubie et Abyssinie, Paris 1790, II, 65).

III. Bekehrungsversuche bei diesem häretischen Volke wurden frühzeitig durch den römischen Stuhl gemacht, obschon im Lande wenig Neigung zum Anschluß an das weit entfernte Rom sich zeigte. Die von Nikolaus IV. und Johannes XXII. entsandten Missionäre (Raynald, a. 1289, n. 59; 1329, n. 98) haben, selbst wenn sie wirklich an den Ort ihrer Bestimmung kamen, dort kaum etwas ausgerichtet. Nur Nikodemus, der Abt des abessinischen Klosters in Jerusalem, sprach unter Eugen IV. 1440 unionsfreundliche Gesinnungen aus (ib. a. 1441, n. 3 sq.). Bessere Erfolge versprachen die Entdeckungen und Eroberungen der Portugiesen in Afrika. Zwei 1486 vom Könige von Portugal abgesandte Glaubensboten fanden freundliche Aufnahme, und nachher, als die Königin Helena und der Abuna Marcus für den erst elfjährigen David III. (1508) die Regentschaft führten, schien ein Bündniß mit dem Hofe von Lissabon dem Interesse des Reiches entsprechend. Nun wurden Verbindungen mit demselben und zugleich mit dem päpstlichen Stuhle angeknüpft (ib. a. 1514, n. 103—109). Der Abuna Marcus bestimmte bei seinem Tode, da die Verbindung mit Alexandrien unterbrochen und der König dafür geneigt war, den Johann Jak. Bermudez, Leibarzt des portugiesischen Gesandten Roderigo, zu seinem Nachfolger und ertheilte ihm die Weihen. Papst Paul III. genehmigte die Erhebung und ernannte Bermudez auch zum Patriarchen von Alexandrien (ein portugiesischer Bericht desselben erschien 1565 zu Lissabon). König David, der auch Kaiser genannt ward, führte an seinem Hofe das Fasten nach römischem Kalender ein, doch hielten Volk und Geistlichkeit sich davon ferne. Da indessen Bermudez mit dem Sohne und Nachfolger Davids, Claudius (1540—1559), in Zerwürfniß gerieth, mußte er wieder einem aus Kairo gesandten Abuna weichen. In Rom ließ man das Land nicht aus den Augen; dort erschien 1552 eine äthiopische Grammatik mit kurzer Geschichte der Beherrscher von Habesch. Papst Julius III. und der König von Portugal beschlossen 1555, einen neuen Patriarchen mit zwei Bischöfen dahin zu senden und das Volk im Kampfe gegen die Mauren zu unterstützen. Pius IV. trug 1561 dem Jesuiten Andreas, Bischof von Hierapolis, den er vorerst abordnete, auf, im Vereine mit dem portugiesischen Gesandten den Kaiser zur Beschickung des Concils von Trient einzuladen (Raynald a. 1561, n. 63). Es bestand noch eine katholische Mönchscongregation vom hl. Antonius mit Basilianerregel für die Abessinier in Rom, die später ganz zerfiel (Moroni, Dizionario II, 227; O. Mejer, Propaganda I, 487). Der zu Lissabon geweihte Jesuit Nuñez Baretto kam nicht nach Habesch, starb vielmehr 1562 in Ostindien; zwei ebenfalls zu Bischöfen geweihte Ordensgenossen desselben erzielten im Lande einzelne Bekehrungen, richteten aber am Hofe nichts aus. Des Claudius Nachfolger, Adanas Segued (seit 1559), war entschiedener Feind der Katholiken. Bischof Oviedo, des Nuñez Nachfolger († 1577), konnte nur mit vieler Mühe den zerstreuten Katholiken in Habesch geistlichen Beistand leisten; ebenso nachher (1597) Melchior Sylvanus. Ein zur katholischen Kirche übergetretener abessinischer Priester, Tekla Maria, gab 1594 in Rom nähere Aufschlüsse über die kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner

Nation (Thomas a Jesu im Thesaur. theol. VII, 1261 sq.). Bedeutendes leistete der Jesuit Paez, der 1604 in der Landessprache predigte und den 1596 zur Regierung gekommenen Sohn Segueds für die Union gewann. Aber bald brach ein Aufstand aus, der dem jungen Kaiser das Leben kostete. Doch auch der neue Kaiser Socinius (Selten Segued, 1604—1632) rief den P. Paez an seinen Hof, veranstaltete Disputationen der Jesuiten mit den monophysitischen Mönchen und bezeugte dem Papste 1613 seine Unterwerfung. Paez, der zweite Apostel Abessiniens, starb 1623, nachdem er zwei Jahre zuvor die Freude erlebt hatte, daß der Kaiser förmlich das katholische Glaubensbekenntniß ablegte. Unter Leitung des Abuna und seiner Mönche erhob sich eine gewaltige Reaction, zumal wegen des Verbotes der Sabbatfeier. Es kam zum Bürgerkriege. Der Kaiser siegte und machte 1624 seinen Uebertritt öffentlich bekannt. Vor dem von Rom aus auf Philipps III. Vorschlag neuernannten Patriarchen Alphons Mendez, ebenfalls einem portugiesischen Jesuiten, leistete er 1626 feierlich dem Papste Obedienz (Brief des Patriarchen an Urban VIII. vom 1. Juni 1626 bei Laemmer, Analecta Romana, 117 sq.). Leider ging man nun mit der Abschaffung der alten Gebräuche zu rasch und zu gewaltthätig vor; der Kampf entbrannte noch heftiger, so daß der Kaiser kurz vor seinem Tode (1632) Religionsfreiheit gestatten mußte. Er selbst starb als Katholik. Aber sein Sohn Basilides (1632—1665) verbannte seinen katholisch gesinnten Oheim, den Patriarchen und die übrigen Jesuiten, und verbot den Aufenthalt katholischer Priester in seinem Reiche. Der vertriebene Patriarch Mendez († 1656) schrieb außer mehreren Briefen an den Ordensgeneral M. Vitelleschi (Literae aethiopicae, Mechlin. 1628) und katechetischen Reden (Branhaymanat, i. e. lux fidei in epithalamium Aethiopissae libris 12 catecheticis comprehensa, Colon. 1692) noch eine lateinische Schilderung seiner Reise und seiner Wirksamkeit, ein Buch über die allgemeinen Concilien und Predigten in portugiesischer Sprache, welche Werke nur handschriftlich existiren; überhaupt lieferte er schätzbare Arbeiten mit Fingerzeigen für die spätern Glaubensboten, welche den Boden Abessiniens aufsuchten. Aber weder das in Rom von Cardinal Barberini für sieben junge Abessinier gestiftete Collegium (Bullar. Propag. I, 101), noch die von der Propaganda abgeordneten Kapuziner konnten dort den Katholicismus wieder in Aufnahme bringen; die mit schwerer Arbeit von den Jesuiten verfaßten Schriften wurden unter Kaiser Hannes I. (1665—1680) dem Feuer übergeben, gegen alle Europäer der größte Argwohn gehegt, der Verband mit den Kopten in Kairo neu befestigt. Unerschrocken bewies sich der 1698 von Ludwig XIV. mit dem Arzte Poncet abgesandte Jesuit Brevedent, der bald einer Krankheit erlag; 1717 wurden unter Kaiser David IV. drei Franciscaner gesteinigt, 1752 drei andere aus dem Lande vertrieben. Die in Rom befindlichen abessinischen Mönche starben unter Innocenz XI. aus (Assemani bei Mai, Nov. Coll. V, 2, 181 sq.). Clemens XI. schenkte am 15. Januar 1721 der Nation das Hospital von St. Stephan beim Vatican (Bull. Propag. II, 71 sq.), das einzelnen Abessiniern noch eine Zuflucht bot. Vgl. Le Quien, Or. christ. II, 641 sq.; Lobo, Voyage hist. d'Abyssinie, trad. du portugais, Par. 1728; Werner, Lehre und Geschichte der abessin. Kirche (Ztschr. f. ges. kath. Theol. 1852, 354 ff.) und Geschichte der apolog. u. polem. Liter. III, 442 ff.; Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung, München 1865, II, 504 ff.; Marshall, Die christlichen Missionen, a. d. Engl. Mainz 1863, II, 358 ff.

IV. In der Neuzeit ward die Mission unter Gregor XVI. 1838 wieder aufgenommen und für Habesch erst eine apostolische Präfectur errichtet, die nachher zum apostolischen Vicariat gestaltet ward (O. Mejer, Propaganda, I, 405 ff.). Justinus de Jacobis, Bischof von Nilgolis, der ihm unter vielen Gefahren vorstand, hatte schon seit 1843 schöne Erfolge zu verzeichnen, namentlich in Folge der Conversion des mit einer katholischen Abessinierin verheiratheten deutschen Naturforschers Schimper. Auch Bischof Massaia, der apostolische Vicar der Gallas, der viele Orte des Landes besuchte, gewann viele Seelen und weihte 25 eingeborene Priester; in seine Hände schwor Teclafa, Abt über 1000 Mönche, die Häresie ab. Er kam 1847 durch den Bannfluch des Abuna in äußerste Lebensgefahr; de Jacobis mußte ebenfalls in verschiedene Orte flüchten. Doch bestanden für diese Mission von 1843 bis 1853 sehr günstige Aussichten. (Vgl. „Sion", 1845, N. 1 u. 30; Annales de la propag. de la foi, Lyon 1846, 273—285; 1850, 21; 1851, 434 sq.; Massaia, Missioni e viaggi nell' Abessinia, Torino 1857.) Aber 1854 verwies der siegreiche König Theodor die katholischen Missionäre des Landes und verbot die Rückkehr unter den schwersten Strafen, was jedoch nicht gänzlich die Fortsetzung der gefahrvollen seelsorgerlichen Thätigkeit für die katholischen Abessinier zu verhindern vermochte.

V. Noch weniger Erfolge hatte die protestantische Mission aufzuweisen. Im 17. Jahrhundert war Peter Heyling aus Lübeck, der 1634 mit dem neuen Abuna Marcus nach Habesch kam, mehr durch ein hohes Staatsamt als durch seine Bekehrungen berühmt; er verlor sofort die kaiserliche Gunst, als er auf eine Religionsänderung hinzuarbeiten schien. Im J. 1830 sandte die anglicanische Missionsgesellschaft die Missionäre Gobat (den nachherigen anglo-preußischen Bischof von Jerusalem) und Kugler nach Abessinien, denen 1834 Isenberg, 1837 Blumhardt und Krapf folgten. Gobat selbst gestand, daß ihn die dortigen Mönche wie einen Muselmann ansahen, weil er die Mutter Gottes nicht verehrte, daß ihnen sein Widerwille gegen

das Fasten und seine Aufforderung an die Mönche, sich zu beweiben, Aergerniß gab. Der von ihm „bekehrte“ Girgis verkaufte zwei seiner Obsorge anvertraute Kinder in die Sklaverei und trat später in Kairo zum Islam über. Krapf hatte ebenso wenig Glück mit seiner Behauptung von dem hohen Segen der Priesterehe, als mit seinen dreißig Kisten von Bibeln; aus dem Munde des Abuna hörte er selbst die Unschädlichkeit der protestantischen Glaubensboten für die abessinische Kirche bestätigen; er konnte sich wenigstens eines bibelfesten Neophyten, des Wolda Gabriel, rühmen, während die mährischen Brüder trotz glänzender Geschenke auch nicht einen einzigen gewannen. Die Basler Gesellschaft Chrischona machte 1855, nach der Verbannung der katholischen Priester und gestützt auf den neuen Abuna, der als koptischer Geistlicher die Schule des protestantischen Missionärs Lieder zu Kairo besucht hatte, einen neuen Versuch; es arbeiteten mehrere Handwerksbrüder, die sich dem Könige Theodor in weltlichen Dingen nützlich zu machen suchten und Kinder erzogen, für „Erweckung“ des verkommenen Volkes. Doch wurden die auf ihre Missionsthätigkeit gesetzten Hoffnungen völlig zu Schanden; mehrere Prediger wurden eingekerkert und erlangten erst 1868 nach den Siegen der Engländer über Theodor die Freiheit und die Erlaubniß zum Abzug. (S. Marshall a. a. O. 374 ff.; Warnecks allg. Missions-Ztschr. 1876; Basler Missions-Magazin, 1834 H. 1. 2, 1849 H. 4, 1850 H. 1, 1853 H. 1, 1862 S. 275, 1863 S. 187; E. Johnston, Travels in Southern Abessinia, London 1844; Isenberg, Abessinien und die evang. Mission, Bonn 1844; Augsb. Allg. Ztg. 15. Aug. 1864, S. 3702; Waldmeier, Erlebnisse in Abessinien während der Jahre 1858 bis 1868, Basel 1869.) Der Missionär Krapf bewog schwedische Missionäre zu einem neuen Versuche in der Provinz Schoa; bei der Unwissenheit und Ungeschicklichkeit dieser Apostel mißglückte derselbe gänzlich. Hr. v. Maltzan, der dieses bezeugt (Ausland, 1871, Nr. 5), bemerkt: „Die protestantischen Missionäre haben es in der That dahin gebracht, in Abessinien nur noch ein mitleidiges Achselzucken hervorzurufen.“

VI. Von den kirchlichen Einrichtungen und Zuständen Abessiniens ist Folgendes hervorzuheben: 1. Das kirchliche Oberhaupt, der Abuna, der regelmäßig in Gondar (eine Zeitlang war er auch in Tigre) residirt, hat allein das Recht, den König oder Kaiser zu salben und die Weihen (ausschließlich der bischöflichen) sowie Dispensationen zu ertheilen. Er wird nach dem koptischen Patriarchen zu Kairo, mit dem er nach der Consecration wenig Verkehr mehr pflegt, im Kirchengebete commemorirt und kann nur von ihm wegen erwiesener Verbrechen entsetzt werden. Bei bedeutendem Einkommen aus Ländereien, Tributen und Sammlungen hat er, obschon als Fremdling in der Regel der Landessprache nicht mächtig, großen politischen Einfluß, auch den Herrschern gegenüber. — 2. Ihm am Range zunächst steht das Oberhaupt der Klostergeistlichkeit (Etsch' égé), gewissermaßen Ordensgeneral für die Mönche von Debra Libanos, der ebenfalls in Gondar wohnt und mit dem Abuna zugleich in vielen kirchlichen Fragen zu richten hat. Aus den Mönchen, die besser als die Weltgeistlichen unterrichtet sind, werden die Beichtväter genommen; sie fasten sehr strenge und tragen eine weite Tunika von Waschleder aus Antilopenfellen, die bis auf die Kniee reicht und mit einem Gürtel um den Leib befestigt wird, dazu einen großen Mantel und eine Kapuze, aber keine Sandalen. Neben den in einer Congregation vereinigten Mönchen von Debra Libanos, die den als Schutzheiligen von Habesch verehrten Tekla Haimanot als ihren Stifter preisen, gibt es noch Mönche von Abba Eustathius, die nicht zu einer Congregation vereinigt sind, aber eine gemeinsame Regel haben und mit den ersteren wegen theologischer Streitfragen in Zwist leben. Viele Mönchsklöster befinden sich neben Nonnenklöstern, deren Bewohnerinnen meistens erst mit dem 45. oder 50. Jahre eintreten, während die Männer in jedem Alter dem Ordensstande sich weihen. Dieser ist überhaupt sehr beliebt und zahlreich, wie auch das Einsiedlerleben große Verbreitung gefunden hat. — 3. Die Weltpriester, die nur einmal heiraten dürfen, und zwar nur vor der Ordination, stehen auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe; zum Empfange der Priesterweihe genügt, daß sie lesen, das nicänische Symbolum recitiren und die Liturgie abhalten können, und daß sie dem Dolmetscher des Abuna zwei als Tauschmittel und als Geld gebrauchte Salzstücke zahlen. Sie leben von Stolgebühren und besonderen Reichnissen und tragen einen Kopfbund (Matamia), einen Mantel (Burnus) mit einer Kapuze von rothem Wollenzeug und lederne Sandalen (Tschamma). Sie haben ihr langes Officium zu recitiren, die Liturgie zu feiern, Sacramente und Sacramentalien zu spenden. Die Diakonen, die des Lesens kundig sein sollen, verrichten niedere Dienste, backen das eucharistische Brod, reinigen die heiligen Gefäße und die Kirche und ministriren dem Priester. Diakonats- und niedere Weihen werden ohne alle Interstitien und ohne genaue Prüfung auch an Knaben ertheilt. — 4. Bei den vornehmeren Kirchen gibt es Alaka's, nicht ordinirte Beamte, welche für die Kirchenbedürfnisse und die Vermögensverwaltung sorgen, Streitigkeiten unter den Geistlichen schlichten und die Beziehungen zur Staatsgewalt vermitteln. Die Debturas, die ebenfalls keiner Weihe bedürfen, bilden die Gelehrten, welche die angehenden Kleriker unterrichten, Schriftstücke abfassen, auch Chorgebet verrichten, wie eine Art Canoniker. (S. Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, 247—252.) — 5. Die Gelehrsamkeit aber ist, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, keine sehr große; die pseudoapostolische Literatur ist sehr verbreitet.

Doch zeigten sich in der Neuzeit mehrere dogmatische Controversen. Man stritt besonders über die Bedeutung der biblischen Worte, Christus sei mit dem hl. Geiste gesalbt worden. Darin fanden Einige angedeutet, erst der hl. Geist habe die Vereinigung der zwei Naturen bewirkt, während Andere erklärten, der Erlöser habe den hl. Geist als Gabe des Vaters empfangen, um als Mensch das Versöhnungswerk zu vollbringen; noch Andere, die göttliche Natur (Geist = Gottheit) habe sich einfach mit der menschlichen vereinigt. Die Vertreter der erstern Ansicht nahmen eine dritte Geburt Jesu durch seine Salbung mit dem hl. Geiste bei der Taufe im Jordan an, die noch nothwendig gewesen sei neben der vorzeitlichen Zeugung aus dem Vater und der zeitlichen aus der Mutter. Nebstdem behaupteten Einige, wegen der vergotteten Menschheit Jesu müsse Maria gleich ihrem Sohne göttlich verehrt werden und gleich ihm sei sie um der Sünden Anderer willen gestorben (Magazin für neueste Geschichte der evang. Missions- und Bibelgesellschaft, 1834, 286; Isenberg and Krapf, Journals, 95 sq. ed. London 1843). Die früheren lateinischen Missionäre (vgl. Thomas a Jesu im Thes. theol. VII, 1615 sq.) warfen den Abessiniern außer ihrem Monophysitismus und der Anerkennung von nur drei allgemeinen Concilien noch folgende Irrthümer vor: a) Sie rechnen zur heiligen Schrift auch die sogen. apostolischen Canones wie andere nicht canonische Bücher und lassen nur die Bibel als Glaubensquelle gelten (Letzteres ist ebenso unwahr, als Ersteres richtig ist). b) Sie vertreten gleich anderen Jakobiten die Auflösbarkeit des Ehebandes. c) Sie huldigen dem Traducianismus bezüglich des Ursprunges der Seelen. d) Sie feiern den Sabbat gleich dem Sonntag und halten sich e) an jüdische Speise- und Reinigungsvorschriften. f) Statt des Weines gebrauchen sie zur Eucharistie einen aus Trauben künstlich bereiteten Saft. g) Ungetauft gestorbenen Kindern sprechen sie wegen des Glaubens der Eltern die Seligkeit zu, und ihnen wie den nicht zur Welt gekommenen Kindern soll die von den Müttern empfangene Eucharistie zum Heile gereichen. h) Sie halten fest an der Beschneidung, doch wird der Grund dieser auch bei den Kopten und Arabern bestehenden Sitte verschieden angegeben (Pignatelli, Consultat. can. VI, cons. 41, n. 27, p. 117); sie soll mehr als hygieinische denn als religiöse Institution betrachtet werden, vollzogen ohne kirchlichen Ritus durch Laien; selbst beim weiblichen Geschlecht soll ein Analogon derselben vorkommen. i) Am Epiphaniefeste erhalten Männer und Frauen nach einer Benediction des Wassers in dreimaliger Immersion eine Wiedertaufe. Einige darüber in Rom befragte Abessinier erklärten aber, es sei das keine Wiedertaufe, sondern ein frommer Brauch zu Ehren der Taufe Christi im Jordan (Pignatelli l. c. n. 25. 26, p. 115). Die meisten Anklagen treffen die Abessinier ebenso wie die Kopten; zähe halten sie an alten Gebräuchen fest, wie an der Enthaltung von Blut und Erstickтem, an der Taufe durch Immersion, an der Darreichung des consecrirten Weines an die Kinder, an der Agape am Sabbat. Viele Arten des Aberglaubens finden sich bei Clerus und Volk; die bei der Beichte auferlegten Bußen werden oft für Geld von den Priestern selbst übernommen, äußerliche Werke und Formen überaus hochgehalten; man zählt an 180 Fest- und an 200 Fasttage. — 6. Die Kirchen sind sehr zahlreich, aber klein und niedrig, oben kegelförmig mit Stroh und Rohr bedeckt, mit schlechten, aber außen weiß getünchten Mauern und Thüren nach allen vier Himmelsgegenden. Das Innere ist meist schmutzig, aber reich an Kreuzen und Heiligenbildern. Sculpturen werden nicht geduldet, auch keine Crucifixe, sondern nur leere Kreuze. Solche tragen auch die Priester in der Hand und reichen sie den ihnen Begegnenden zum Kusse. Auf dem Boden liegen in dem für die Besucher bestimmten, von dem Heiligen (für Priester und Diakonen) und dem Allerheiligsten (das mit der Bundeslade versehen ist, die für sehr heilig gehalten wird, wie denn auch die ächte Bundeslade aus dem Tempel von Jerusalem nach Axum gekommen sein soll) getrennten Raume Stöcke und Krücken umher, auf welche sich die Andächtigen während des oft vier Stunden andauernden Gottesdienstes in Ermangelung der Bänke stützen. Die liturgische Feier wird meistens ohne Würde und Anstand ganz mechanisch abgehalten. — 7. Neben den Monophysiten finden sich im Lande zahlreiche, unwissende, aber arbeitsame Juden (Falaschas), die schon sehr frühe eingewandert sein müssen. Nach der Erzählung des Volkes war früher das Judenthum herrschend; es soll die Königin von Saba dem Salomon einen Sohn Menilek geboren haben, der zu Jerusalem unterrichtet worden sei und dann in seiner Heimat ohne Widerstand das mosaische Gesetz eingeführt habe; von ihm ward die ältere herrschende Dynastie hergeleitet. Zu den Juden kommen die sich als Israeliten ansehenden, von der Landeskirche getrennten nomadischen Zalanen und die trotz Beibehaltung christlicher Priester fast ganz heidnischen Kamanten. (Vgl. Flad, Die abessinischen Juden, nebst Anhang über die heidnischen Kamanten. Basel 1869.) Die Verwilderung ward noch durch viele Kriege genährt, und schon frühe zogen sich die Abessinier durch den Genuß des rohen Fleisches selbst den Abscheu der religionsverwandten Kopten zu. Große Fortschritte machte der Islam, durch den auch die Polygamie Eingang fand; das Renegatenthum ist häufig (Marshall, a. a. O. 358 f. 370 f.). Außer den bereits angeführten Werken über Abessinien sind noch zu nennen: Goes, Fides, religio moresque Aethiopum, Paris 1541; Alvarez, Hist. description de l'Ethiopie, Anvers 1558; Hiob Ludolf, Hist. aethiopica, Francof. 1681, u. Comment. ad hist. aeth., Francof. 1691; M. Geddes, The Church History of Ethiopia,

Lond. 1698, 4°; Vansleb, Hist. de l'église d'Alex. écrite au Caire même en 1672 et 1673, Par. 1677, p. 27 sq.; La Croze, Hist. du christ. d'Eth. et d'Arménie, La Haye 1739; J. G. Oertel, Theol. aethiop. Viteb. 1746, 4°; Moroni, Dizion. I, 24—32. XXII, 134 sq. XCVIII, 273 sq. [J. Card. Hergenröther.]

Abfall (Apostasie) und die canonischen Strafbestimmungen hierüber. Ist es Berufspflicht für jedes Mitglied der Kirche, den christlichen Glauben zu bewahren, und für jedes Mitglied des geistlichen wie des klösterlichen Standes, die besonderen Standesobliegenheiten zu erfüllen: so bilden Abfall vom christlichen Glauben, apostasia a fide, Abfall vom geistlichen Stande, apostasia ab ordine, und Abfall vom Ordensstande, apostasia a religione, zu den allen Christgläubigen, Clerikern und Regularen auferlegten Berufspflichten die geraden Gegensätze. — Der Abfall vom christlichen Glauben schließt die Häresie in sich ein, ist aber mehr als sie. Denn die Häresie besteht in der Verwerfung eines Dogma's oder mehrerer Dogmen, die Apostasie in der Verwerfung aller; der Häretiker fällt theilweise, der Apostat ganz von dem christlichen Glauben ab. Die Apostaten, von denen die zum Islam Abfallenden insbesondere Renegaten genannt werden, verfallen der dem Papste speciali modo reservirten Excommunication (gemäß der Constitution Pius' IX. Apostolicae Sedis vom 12. October 1869) und werden, wenn sie Geistliche sind, mit Amtsentsetzung, Deposition und Degradation bestraft (c. 9. 13. 15 de haereticis X. 5, 7; c. 12. 13 in VI^to 5, 2). — Wenn ein Cleriker der niederen Weihen die geistliche Kleidung ablegt, als Laie lebt und so den geistlichen Stand verläßt, so verliert er die Standesprivilegien und das ihm verliehene Beneficium (c. 1. 3. 7. 9 de cler. conjug. X. 3, 3; c. 1 de apostatis X. 5, 9). Aber weil er noch nicht unwiderruflich an den geistlichen Stand gebunden und selbst vom Ehestande nicht ausgeschlossen ist, so macht er sich nicht des Vergehens der Apostasie schuldig. Dieses verübt der Geistliche der höheren Weihen, wenn er sich über die Pflichten seines Standes wegsetzt und ein Laienleben anfängt. Wenn er gar eine eheliche Verbindung, die wegen der höhern Weihe nichtig ist, zu schließen wagt, so verfällt er nach c. un. de consanguinitate et affinitate Clem. 4, 1 der Excommunication, welche nach der Constitution Apostolicae Sedis dem Bischofe reservirt ist. — Mit dem eigenmächtigen Austritt aus dem Orden wird das feierliche Gelübde gebrochen und der Abfall vom Ordensstande vollzogen. Den Regularen, welcher eine in Folge des votum solemne professionis religiosae nichtige eheliche Verbindung schließt, trifft ebenfalls die dem Bischof reservirte Excommunication. Außerdem verfallen alle vom Orden Abtrünnige den übrigen in den besondern Constitutionen der einzelnen Orden festgesetzten Strafen, unter welchen die ipso facto verhängte Excommunication fast allgemein angegeben ist. Häufig ist diese Excommunication dem Papste oder den Obern der betreffenden Orden reservirt. (S. d. A. Strafgewalt der Kirche, Irregularität und Ehescheidung.) [Gerlach.]

Abgaben bei den Hebräern waren theils religiöse, theils bürgerliche. 1. Die religiösen Abgaben bestanden theils in der Entrichtung der Zehnten, Erstgeburten und Erstlinge an die Priester und Leviten (s. d. A.), theils in der Entrichtung eines jährlichen halben Schekels zur Unterhaltung des Heiligthums von Seite jedes Israeliten, der das zwanzigste Jahr zurückgelegt hatte (Ex. 30, 12. 13). Im Pentateuch wird zwar diese Steuer nicht ausdrücklich als eine jährlich zu entrichtende bezeichnet und ihre Erhebung während der Wanderungen durch die Wüste nur einmal wirklich berichtet (Ex. 38, 25). Daß man aber die Vorschrift doch von einer jährlich zu entrichtenden Steuer verstand, erhellt aus 2 Par. 24, 6, wo König Joas die Tempelabgabe einfach mit Erinnerung an das mosaische Gesetz einfordert. Nach dem Exil dagegen verlangte Nehemias nur einen Drittel-Schekel als Tempelabgabe, was Einige für eine vorübergehende, durch den Drang der Umstände gebotene Erhöhung der alten Heiligthumssteuer ansehen, Andere dagegen als eine Verringerung derselben. Letztere scheinen den Buchstaben des Textes für sich zu haben, welcher von einem Hinzukommen des Drittel-Schekels zum halben Schekel, was Erstere annehmen müssen, in der That nichts sagt. Indessen scheint doch an eine Erhöhung gedacht werden zu müssen, denn eine eigenmächtige Herabsetzung der mosaischen Abgabe läßt sich von Nehemias nicht erwarten, und die obwaltenden Verhältnisse werden ohne Zweifel eher ungünstig als günstig für eine solche gewesen sein. Der Text läßt dann nur das Gesetzliche und Herkömmliche, als sich von selbst verstehend, unberührt, und erwähnt bloß, was dem Bedürfniß gemäß noch über die gesetzliche Vorschrift hinaus geleistet wurde.

2. Bürgerliche Abgaben kamen bei den Hebräern vor Einführung des Königthums nicht vor. Erst an die Könige wurden Naturalzinse (1 Sam. 8, 15. 17. 4 Kön. 3, 4), freiwillige Geschenke (1 Sam. 10, 27; 16, 20. 3 Kön. 10, 25. 2 Par. 17, 5), in außerordentlichen Fällen eine Kopfsteuer (4 Kön. 15, 20; 23, 35), auch Zölle (3 Kön. 10, 15) und Regalien (Amos 7, 17) und Frohndienste (1 Sam. 8, 12. 16) geleistet, neben welchen Leistungen natürlich die kirchlichen Abgaben fortbestanden. Während des Exils hatten die im Lande Zurückgebliebenen an den babylonischen König einen bestimmten, nicht näher bezeichneten Tribut (φόρον ὡρισμένον Jos. Antt. 10, 9, 1) zu entrichten. Nach dem Exil wurden den Zurückgekehrten mehrerlei Abgaben an den persischen Hof auferlegt, deren Benennungen jedoch für uns nicht mehr deutlich sind und von der Vulgata mit tributum, vectigal et reditus übersetzt werden (1 Esdr. 4, 13. 20; 7, 24), und bei deren Eintreibung die Beamten sich auch mancher Be-

drückungen schuldig machten (2 Esdr. 5, 15). Später, wo Palästina den ägyptischen und syrischen Königen unterworfen war, forderten auch diese bedeutende Abgaben von den Juden. Der jährliche Pachtpreis derselben z. B. unter Ptolemäus Euergetes betrug 16 Silbertalente, den begreiflich die Abgabe selbst bedeutend übersteigen mußte, weil die Ober- und Unterpächter dabei noch ihren entsprechenden Gewinn suchten (Jos. Antt. 12, 4, 5). An die syrischen Könige mußten Zölle, Kopfsteuer, Salzsteuer, Kronsteuer, der dritte Theil der Getreideernte, die Hälfte der Baumfrüchte (1 Mach. 10, 29; 11, 35; 13, 39. Jos. Antt. 12, 3, 3; 13, 8, 3) entrichtet werden, die häufig auch verpachtet wurden (1 Mach. 11, 28; 13, 15). Nachdem das syrische Joch wieder abgeschüttelt war, bestanden die an die einheimischen Fürsten zu entrichtenden Abgaben hauptsächlich in Grund- und Erwerbsteuer (Jos. Antt. 15, 9, 1; 10, 4; 17, 2, 1; 8, 4), Zöllen (ib. 14, 10, 6. 22), Accisen (ib. 17, 8, 4) und öfters auch Kriegssteuern (ib. 14, 11, 12). Diese Abgaben blieben größtentheils noch, als Judäa in die Gewalt der Römer überging, nur daß sie jetzt an eben diese abgetragen werden mußten (Matth. 22, 17. Jos. Antt. 18, 1, 1; 4, 3), mitunter auch in erhöhtem Maße, da z. B. die Kopfsteuer als außerordentlich drückend bezeichnet wird. Uebrigens mag der Druck auch theilweise auf Rechnung der Zoll- und Steuereinnehmer kommen, an welche die Abgaben verpachtet wurden, und welche sich durch Erpressungen zu bereichern suchten. (S. d. A. Zölle.) [Welte.]

Abgaben, kirchliche, d. i. Abgaben, welche Geistliche und Laien an die Kirche zu entrichten haben. Die Kirche hat das Recht, Abgaben zu erheben, weil sie als äußere, sichtbare Gesellschaft zur Bestreitung der Kosten des Cultus, zum Unterhalte ihrer Diener, zur Uebung der christlichen Liebe materieller Mittel bedarf, die Glieder der Kirche aber verpflichtet sind, zur Erfüllung des Zweckes der Kirche und darum auch zu den dazu nöthigen materiellen Mitteln beizutragen. Diese Pflicht beruht im Allgemeinen schon auf dem Naturrechte (Thom. Aq. 2, 2. q. 87. a. 1; a. 4 ad 3). Wer die Vortheile der kirchlichen Gemeinschaft genießt, ist auch zur Tragung der Lasten mitverpflichtet, daher auch und zwar vorzugsweise die Geistlichen, welche ihr Einkommen aus der Kirche beziehen. Wurden die Abgaben an die Kirche anfangs freiwillig geleistet (oblationes, primitiae, zur Zeit Tertullians auch schon Geldbeiträge), so mußten sie später durch Gesetz geregelt werden, als der Eifer freiwilliger Opfergaben nachließ und mit der weitern Ausbreitung der Kirche die Bedürfnisse sich vermehrten. Die kirchlichen Abgaben sind entweder ordentliche, ständige, periodisch wiederkehrende Abgaben; oder außerordentliche, die nur vorübergehend, wie im Falle der Noth, geleistet werden. Sie dienen insbesondere: 1. zur Bestreitung der Kosten für den Cultus und den Unterhalt der Geistlichen, 2. zur Anerkennung gewisser Abhängigkeitsverhältnisse, 3. zum Ausdruck der Dankbarkeit für gewisse Wohlthaten und Bemühungen der Kirchenregierung. Sie sind:

A. Abgaben an den Papst. Der Papst hat ein Besteuerungsrecht in der ganzen Kirche. Das Patrimonium der römischen Kirche konnte nicht genügen für die Bedürfnisse der allgemeinen Kirchenregierung, zumal da bei der stets wachsenden Ausbreitung der Kirche und ihrem Einflusse auch auf die staatlichen und völkerrechtlichen Verhältnisse die Anforderungen sich immer mehr steigerten. So bildeten sich im Laufe der Zeit folgende Abgaben aus: I. Die Annaten, wozu nach römischer Kanzleisprache gehören: die Annaten im engeren Sinne, die servitia communia, die servitia minuta und die quindennia. 1. Die Annaten oder Halbannaten sind von den Beneficien zu entrichten, welche der Papst vergibt, und die nicht Bisthümer oder Consistorialabteien sind; sie bestehen in der Hälfte des Werthes der Früchte des ersten Jahres. Sie werden auch annata Bonifaciana genannt, weil sie wahrscheinlich von Bonifaz IX. angeordnet sind. 2. Die servitia communia von Bisthümern und Consistorialabteien bestehen in den, meist nach einer ältern mäßigen Taxe berechneten Früchten des ersten Jahres und fallen zur Hälfte dem Papste, zur Hälfte den in Rom lebenden Cardinälen zu. 3. Die servitia minuta, Kanzleisporteln, betragen jetzt $3^1/_2$ Procent der servitia communia und werden in fünf Portionen an das niedere Kanzleipersonal der Curie vertheilt. In neuerer Zeit sind nach der Organisation der Bisthümer Deutschlands durch die verschiedenen Concordate die alten Taxen aufgehoben und geringere eingeführt worden, welche die servitia communia und minuta in sich einschließen. So zahlt z. B. München-Freising 1000 Kammergulden, Bamberg 800, Regensburg, Augsburg, Würzburg je 600, Passau, Eichstätt, Speier je 400, Breslau $1166^2/_3$, Köln und Posen-Gnesen je 1000, Münster, Paderborn, Trier, Culm und Ermeland je $666^2/_3$, Hildesheim 756, Freiburg $668^1/_3$, Rottenburg 490, Mainz $448^1/_6$, Fulda und Limburg je 332 Kammergulden als Taxe u. s. w. Aber auch diese Summe wird via gratiae oft herabgesetzt, z. B. für preußische Bisthümer von $666^2/_3$ auf 175 Kammergulden (der Gulden zu *M.* 8.29 gerechnet). 4. Ein Surrogat der Annaten sind die quindennia bei den mit geistlichen Corporationen unirten Beneficien, welche alle 15 Jahre zu entrichten sind. Die Quindennien wurden von Paul II. (1469) eingeführt, sind aber fast überall stillschweigend aufgehoben und in Deutschland ohnehin nie praktisch geworden. Die ständige Abgabe der Annaten (servitia communia et minuta) entwickelte sich aus den Ehrengeschenken, welche seit den ältesten Zeiten Bischöfe und Cleriker bei Gelegenheit ihrer Ordination, jene als inthronistica, diese als emphanistica oder insinuativa darbrachten (Nov. 123, c. 3 u. 16) und die auch in der römischen Kirche unter dem Namen oblatio oder benedictio

üblich waren (c. 4. C. I. q. 2). Nach dem Konstanzer Vertrag (in den Concordaten, die Martin V. mit der französischen und deutschen Nation auf fünf Jahre abschloß) sollten von Bisthümern und Abteien die Früchte des ersten Jahres in zwei halbjährigen Zielen als servitia, von den übrigen durch den Papst verliehenen Pfründen aber die medii fructus (Halbannaten) gezahlt werden; Pfründen, deren Einkommen nach der Taxe der römischen Kammer 24 Goldgulden nicht erreichen, sollten davon frei sein, was in Deutschland, Belgien, Frankreich, Spanien von allen Pfründen angenommen ist. Während die eigentlichen Annaten erst bei Gelegenheit der wirklichen Collation gezahlt wurden, beziehen sich die Gesetze der Päpste Honorius' III., Bonifaz' VIII., Clemens' V. und Johannes' XXII. (c. 32. X. de V. S. 5, 40; c. 10 de rescript. in VI^to 1, 3; c. 9 de off. jud. ord. in VI^to 1, 16; c. 2 de elect. in Extr. Joh. XXII, 1) auf die Früchte der vacanten Beneficien (fructus tempore vacationis obvenientes), also auf das jus deportus (s. d. A.), das gleich dem Spolienrechte (s. d. A.) auch von den Päpsten in Anspruch genommen wurde (c. 11 de praebend. 3, 2 in Extrav. comm.). II. Der Peterspfennig (denarius S. Petri), den anfänglich nur die Kirche Englands, dann auch Dänemark, Schweden und Norwegen zahlten, war die Abgabe eines Silberpfennigs von jedem Hause, dessen Besitzer eine jährliche Einnahme von mindestens 30 Pfennigen hatte. Er wurde von den Bischöfen eingesammelt. Daß König Ina von Wessex († 728) der Urheber des Peterspfennigs sei, ist zweifelhaft. König Offa von Mercien († 796) versprach dem hl. Petrus für sich und seine Nachkommen eine jährliche Abgabe von 300 Mark. König Ethelwulf erneuerte die üblich gewesene Abgabe. Kanut der Große dehnte nach Eroberung Englands den Peterspfennig, auch Römergeld (Romfeoh), Römerzins (Romescot) und des Königs Almosen genannt, auf seine übrigen Besitzungen aus. Dieser Zins, den Alexander III. (c. 12. X. de cens. 3, 39) und Innocenz III. (c. 15. X. de praescript. 2, 26) erwähnen, blieb bis zur Zeit Heinrichs VIII. bestehen. Der heutzutage geleistete Peterspfennig ist dagegen eine ganz freie Liebesgabe für den heiligen Vater. Auch sind nicht zu verwechseln damit III. die Feudaltribute (census), die von den im Lehensverbande der römischen Kirche stehenden Staaten, und jene Zins- oder Schutzgelder, welche nur als Zeichen einer besondern Ergebenheit und Verehrung oder für Ertheilung besonderen päpstlichen Schutzes von Fürsten, sowie von Stiftern und Klöstern, die sich unter die unmittelbare Jurisdiction der römischen Kirche gestellt oder von ihr Exemtionen und Privilegien erhalten hatten, entrichtet wurden (c. 8. X. de privileg. 5, 33). Aehnlich waren auch die Commendegelder, die als Recognition für die Erneuerung von widerruflich ertheilten Provisionen gezahlt wurden (c. 54. X. de elect. 1, 6). IV. In außerordentlichen Fällen sahen sich die Päpste auch zu einer Besteuerung oder Bezehntung alles kirchlichen Einkommens (exactiones) genöthigt, wie zur Unterstützung der Kreuzzüge, zuerst in Frankreich 1188 (decimae Saladinae), zur Errichtung von Schulen und Lehrstellen (Clem. c. 1 de magistr. 5, 1; c. 6. § 1. X. de cens. 3, 39; Trid. sess. V. c. 1 u. sess. XXIII. c. 18 de ref.). So wurden auch vorübergehend von den innerhalb eines gewissen Zeitraums in einem oder mehreren Ländern erledigt werdenden Pfründen die Früchte des ersten Jahres gefordert, wie von Clemens V. (1305) von den Pfründen Englands im Laufe zweier Jahre, von Johann XXII. (1319) für die drei nächsten Jahre (c. 11 de praebend. 3, 2 in Extr. comm.). V. Palliengelder. Diese Taxe, früher nach dem Einkommen des Erzbisthums berechnet, jetzt gewöhnlich 5 Procent von der Kammertaxe, ist ein Ehrengeschenk für Verleihung des Palliums (s. d. A.). VI. Dispensationstaxen werden theils für Almosen und Stiftungen im Ausland, theils für päpstliche Beamte verwendet (c. un. Extr. Joh. XXII. de sent. excomm. 13). Sie sind also theils sogen. Compositionen, welche bei Dispensen in foro externo gefordert und zum Besten kirchlicher Anstalten verwendet werden, theils bloße Kanzleitaxen zu Bestreitung der auf der Ausfertigung und Zustellung haftenden Auslagen. — Heutzutage bestehen nur noch die servitia communia und minuta (Kanzleisporteln), theilweise noch die Halbannaten von niederen Pfründen, die der Papst verleiht und die über 24 Goldgulden taxirt sind, Palliengelder und Dispensationstaxen.

B. Abgaben an den Bischof. Auch dieser hat in seiner Diöcese das Besteuerungsrecht (lex dioecesana). Hierher gehören: I. Das cathedraticum, auch synodaticum, weil es meist auf der Diöcesansynode entrichtet wurde, honor cathedrae, eine jährliche Abgabe der Diöcesankirchen an die Kathedrale in signum subjectionis. Diese Abgabe wurde zuerst in Spanien von den Concilien (Conc. Brac. an. 572 c. 2 in c. 1. C. X. q. 3: duos solidos ne excedat), dann auch anderwärts eingeführt und wurde meist in Geld, zuweilen auch in Naturalien entrichtet (cf. c. 20. X. de cens. 3, 39 u. c. 16. X. de off. jud. ord. 1, 31). In Deutschland gehörte sie meist den Archidiakonen und nur im Schaltjahr (exitus episcopi) dem Bischof. Gemeinrechtlich darf sie noch jetzt erhoben werden, besteht aber nur in einigen Ländern. II. Das subsidium charitativum, eigentlich eine Noth- und Liebessteuer, ein ursprünglich freier Beitrag für außerordentliche Bedürfnisse von allen über die congrua bepfründeten Geistlichen der Diöcese (c. 6. X. de cens. 3, 39; c. 1 de poenit. 5, 10 in VI^to). Benedict XII. setzte (1316) ein Maximum dafür fest (c. un. de cens. 3, 10 in VI^to). Diese Abgabe kommt zuweilen noch vorübergehend vor, als ständige z. B. in der Diöcese

Würzburg. III. Die procuratio canonica (auch stipendium, servitium, circuitio, comestio, albergaria, circada, circatura, mansionaticum, fodrum), d. i. der nöthige Unterhalt des Bischofs auf seinen Visitationsreisen, welchen die visitirten Kirchen zu leisten haben. Sie wird schon von den Synoden des 6. Jahrhunderts erwähnt (c. 6. 8. C. X. q. 3; c. 4 ib.; c. 6. 23. X. de cens. III, 39). Werden mehrere Kirchen an einem Tage visitirt, so ist sie unter die einzelnen Kirchen zu vertheilen. Visitirt der Bischof dieselbe Kirche mehrmals in einem Jahre, so ist doch nur eine procuratio zu leisten. Statt der früher geforderten Naturalleistung (c. 1. § 5, c. 2 de cens. 3, 20 in VI^to) ist auch ein Geldäquivalent (Procurationsgeld) gestattet, (c. 3 de cens. in VI^to) und von Benedict XII. (1338) ward für verschiedene Länder eine feste Taxe bestimmt (c. un. de cens. in Extr. comm.). Bei notorisch armen Kirchen cessirt sie ganz. Locale Befreiungen sind vom Concil von Trient (sess. XXIV. c. 3 de ref.) anerkannt. IV. Das seminaristicum (alumnaticum, auch taxa conciliaris) zur Gründung und zum Unterhalte der bischöflichen Seminarien (Trid. sess. XXIII. c. 18 de ref.). Der Bischof kann diese Abgabe, jedoch unter Beirath von wenigstens zwei Mitgliedern seines Domcapitels und zweier anderer Geistlichen aus der Stadt, auferlegen. Weggefallen sind: V. Die quarta decimarum, ein bestimmter, gewöhnlich der vierte Theil der Einkünfte jeder zur Diöcese gehörigen Kirche, später besonders des Zehnten (c. 23. 25—30. C. XII. q. 2), und VI. die quarta legatorum, bald der vierte, bald der dritte Theil aller Vermächtnisse, die ohne specielle Zweckbestimmung einer Diöcesankirche zugewendet wurden (c. 16. X. de off. jud. ord. 1, 31; c. 14. 15. X. de testam. 3, 26). VII. Die quarta mortuariorum. Aus dem Nachlaß eines Geistlichen, welcher, soweit er aus dem Pfründeeinkommen erspart worden war, der Kirche zufiel, an welcher der Geistliche angestellt war, wurde $^1/_4$ oder $^1/_3$ als portio canonica oder quarta funeralis zur bischöflichen Kammer eingeliefert. Diese quota funeralis besteht noch vielfach in einem mäßigen Betrage. Portio canonica oder quarta funeralis hieß sonst der vierte (manchmal auch dritte oder zweite) Theil von demjenigen, was aus Anlaß des in einer andern Kirche gewählten Begräbnisses dieser Kirche zufiel, und welcher der Pfarrkirche verbleiben sollte (c. 1—4. 8. 9. X. de sepult. 3, 28; cf. Trid. sess. XXV. c. 13 de ref.). Quarta mortuariorum ist nach der Sprache des corpus jur. can. identisch mit quarta legatorum. Eigentlich ist mortuarium das beste Haupt, das die Eingepfarrten bisweilen an ihre Pfarrkirchen zu entrichten hatten, und das auch aus dem Nachlasse eines Geistlichen geleistet werden mußte. Die Pflicht dieser Leistung beruht auf der mittelalterlichen Sitte, daß die Schutzpflichtigen ihrem Herrn das Sterbehaupt schulden. Mortuarium kommt auch vor in der Bedeutung eines Vermächtnisses an die Kirche (c. 14. X. de testam. 3, 26). Der vigesimus nummus war die für Bestätigung des Testamentes durch die kirchliche Oberbehörde zuweilen vorgeschriebene Abgabe, dann auch der 20. Theil des nicht testamentarisch vergabten Fahrnißvermögens. VIII. Fast überall aufgehoben ist die außerordentliche und vorübergehende Beisteuer, die in dem Betrag der Früchte des ersten Jahres bestand (annalia, annatae; s. d. A. Jus deportuum und Spolienrecht). In ähnlicher Weise bezogen viele Stifter das Einkommen des ersten Jahres von Stiftsstellen für den Unterhalt der Kirchenbauten (siehe Annus carentiae). Nur zuweilen besteht noch das jus deportuum (primi fructus) in sehr mäßigem Betrage. Weggefallen sind auch die sogen. Absenz- oder Tafelgelder, welche von Geistlichen, die gleichzeitig im Genusse mehrerer Pfründen waren, an den Bischof, sowie von dem Pfarrvicar incorporirter Pfarreien an das Stift oder Kloster gezahlt wurden (s. Jäger, Ueber Absenz- und Tafelgelder, Ingolstadt 1828). Außer Uebung sind auch die Commende- oder Commissionsgelder, eine Recognition für die von Zeit zu Zeit oder alljährlich ertheilte Bestätigung im Genuß einer nach ihrer Erledigung nicht ordentlich und ständig (in titulum), sondern bloß fürsorglich und widerruflich (in commendam) verliehenen Pfründe (c. 54. X. de elect. 1, 6). IX. Nach Gewohnheit und Observanz zu erheben sind auch jetzt noch die Ordinariatstaxen und Kanzleigebühren für Ausfertigung von Dispensen und anderen Urkunden, Expeditionsgebühren für Ertheilung der Weihen und Dimissorien an die bischöflichen Kanzleibeamten (Trid. sess. XXI. c. 1 de ref.).

C. Abgaben an den Pfarrer und andere Geistliche. Hierher gehören die an ihrer Stelle zu besprechenden Oblationen, Erstlinge, Stolgebühren, Beichtpfennige, Zehnten und Meßstipendien. [Ph. Hergenröther.]

Abgaben an den Staat, die Gesammtbezeichnung gewisser, den Staatsangehörigen oder auch Andern auferlegten Geld- oder Naturalreichnisse, welche nicht auf privat- oder strafrechtlichem Titel beruhen, d. h. weder Strafgelder sind, noch als bedungene Preise für Ankauf oder Pachtung von Staatsgütern, Regalien u. s. w. erscheinen.

I. Name und Arten. Die Staatsabgaben führen mancherlei Namen, wie Steuern (ahd. stiura = Gabe), Zölle, Umlagen, Auflagen u. s. w. Sie lassen sich vornehmlich nach drei Gesichtspunkten classificiren: erstens nach dem von ihnen unmittelbar berührten Gegenstande, zweitens nach der Natur ihrer Dringlichkeit und drittens nach der Art ihrer Erhebung. 1. Der Gegenstand der Staatsabgaben kann sein das Einkommen (die Rente), das Privatvermögen, die verschiedenen Artikel des materiellen Bedarfs u. s. w. Danach unterscheidet man: a) Einkommensteuern und Vermögenssteuern (Steuern von Grund und Boden, Häusersteuer, Kapital- und Erbschafts-

steuer), b) Verbrauchs- oder Consumtionssteuern (Mahlsteuer, Schlachtsteuer, Luxussteuer u. dgl. m.). 2. Nach ihrer Dringlichkeit sind die Staatsabgaben entweder ordentliche (tributa ordinaria), d. h. nach einer gewissen Zeit regelmäßig wiederkehrende, fortdauernde Reichnisse (z. B. die Prästationen zur Bestreitung des Unterhaltes des Regenten, der Besoldung der Beamten u. s. w.), oder aber außerordentliche (collecta, tallia), d. h. nur zur Befriedigung ungewöhnlicher und vorübergehender Staatsbedürfnisse bestimmte Beiträge (z. B. Auflagen zur Führung eines gerechten Krieges oder zur Tilgung bedeutender Staatsschulden). 3. Nach der Weise ihrer Erhebung sind die Staatsabgaben theils directe, theils indirecte Steuern. Directe Steuern (eigentliche tributa) sind solche, welche unmittelbar von den Staatsangehörigen als solchen erhoben werden. Sie zerfallen in: a) Personalsteuern (tributa personalia); diese sind Kopfsteuern (capitatio) ohne Rücksicht auf die Vermögensgröße des Steuerzahlers, oder Steuern auf Grund der Vermögensschätzung des Staatsangehörigen (census); Repartitionssteuern, wenn einer Provinz, einem Amtssprengel überhaupt die Aufbringung einer bestimmten Steuersumme auferlegt wird, um dann auf die einzelnen Bezirksgenossen ausgeworfen zu werden; b) Realsteuern (tributa realia), d. i. Steuern von dem beweglichen oder unbeweglichen Besitz (Grundsteuer, Börsensteuer u. s. w.); c) gemischte Steuern (tributa mixta), wie es die Gewerbesteuern sind; d) Einkommensteuer. Indirecte Steuern sind jene, welche von verschiedenen Gebrauchs- und Verbrauchs-Gegenständen eingehoben werden. Hierher gehören: a) die Zölle (vectigalia, portoria, gabellae), wie Ein-, Durch- und Ausfuhrzölle, d. i. Geldleistungen, welche von dem Ein- und Verkauf, deßgleichen von dem Transit der Gegenstände des ausländischen Verkehrs in der Zeit ihres Einganges in das Staatsgebiet, oder welche im Augenblicke der Ausfuhr inländischer Producte aus dem Lande zu entrichten sind; b) die Mauthaufschläge, Accise, d. i. Geldreichnisse an den Staat in Ansehung verschiedener Gegenstände des inneren Verkehrs bei Gelegenheit ihrer Erzeugung oder ihres Umsatzes oder ihrer Benützung, wie Fleischaccise, Malzaufschlag, Branntweinsteuer, Weinaccise, Brücken- und Wegegelder (pedagia), Luxussteuern der mannigfaltigsten Art; endlich c) die Stempelsteuern, d. i. Abgaben für besondere Inanspruchnahme der Thätigkeit einer Staatsbehörde mit Rücksicht auf die Sicherstellung, Gültigkeit oder rechtliche Verwendbarkeit schriftlicher oder gedruckter Aufzeichnungen, z. B. Wechselstempel, Amtsurkundenstempel u. s. w.

II. Die Bedingungen der Erlaubtheit. Der Staat erheischt zu seiner Existenz und gedeihlichen Entwickelung, also zur Förderung der öffentlichen Wohlfahrt, zu der allseitigen und wirksamen Pflege des Rechtes, zur Erhaltung der inneren Ruhe und Sicherheit, sowie zur Wahrung seiner Würde und Unabhängigkeit nach Außen einen ganz bedeutenden Aufwand an Machtmitteln. Ihre Beschaffung ist aber in sehr belangreicher Weise durch die für ihn verfügbaren Geldsummen bedingt. Einen großen Theil der letzteren liefern ihm allerdings die Einnahmen aus den eigenen Besitzungen und aus staatlichen Einrichtungen, nämlich die Einkünfte aus den Domänen, Forsten, Berg- und Hüttenwerken, Posten und Staatseisenbahnen, Staatsmonopolen (Regalien), Staatsbanken, Sporteln u. s. w. Allein diese Bezüge reichen in sehr vielen Staaten nicht aus, sondern müssen von anderswoher ihre Ergänzung erhalten. Dieses geschieht dadurch, daß der Staat einen Theil des Privatvermögens oder des Einkommens seiner Angehörigen in Anspruch nimmt. Freilich steht ihm über das Letztere nicht etwa ein Obereigenthumsrecht zu; aber er ist zu dessen Schutz wie zum Schirme des Privatrechtes überhaupt berufen und hat die Bestimmung, zu der Erreichung der mannigfaltigen, zumal auch höchsten Zwecke des Menschenlebens in näherer oder entfernterer Weise mitzuwirken. Darum muß er befugt sein, von seinen Angehörigen wie persönliche Dienstleistungen, so auch materielle Beiträge aus ihrem Privatbesitze zu fordern, weil und soweit das wirkliche Staatsbedürfniß solches erheischt. Der hieraus dem Staate erwachsende Nutzen fließt mittelbar auf die einzelnen Staatsgenossen in einer solchen Weise und Beschaffenheit über, wie er mit lediglich individuellen Kräften (z. B. bei dem etwaigen Selbstschutz von Leben und Eigenthum) nimmer zu erzielen wäre. Der Staat hat also unabhängig von dem Willen der Unterthanen, d. h. ohne die Bedingung eines etwa zwischen ihm und dem einzelnen Staatsgenossen bestehenden stillschweigenden Vertrages (Quasi-Contractes) und ohne Rücksicht auf die einem einzelnen Bürger gewährten besonderen Vortheile, das Besteuerungsrecht. Aus dem bisher Gesagten erhellt jedoch, daß das Steuerrecht des Staates sein Maß und seine Grenzen habe, und zwar sind die Voraussetzungen für die sittliche Erlaubheit der Staatsauflagen folgende: Die letzteren sollen a) von der rechtmäßigen Vertretung der Finanzhoheit des Staates (legitima auctoritas), d. i. entweder von dem Staatsoberhaupte allein oder zugleich von den verfassungsmäßig hierzu berufenen Organen normirt und vorgeschrieben sein. Sie sollen b) aus einer gerechten Ursache (justa de causa) verordnet werden, oder die Staatsauflage und ihre Ursache sollen zu einander in einem angemessenen Verhältniß stehen. Nur wo die Staatsauflagen „zur Befriedigung der Staatsbedürfnisse nothwendig sind, da können sie auch als gerechtfertigt angesehen werden". Wird der Grund zur Forderung einer Steuer hinfällig, so erlischt auch damit an sich die Berechtigung des Staates zu deren Erhebung. Indessen können bei dem Aufhören der bisherigen Steuerunterlage andere

völlig rechtmäßige und gleichwerthige Ursachen, besonders auch in Verbindung mit schwerwiegenden politischen Gründen, für die fernere Forterhebung der nämlichen Steuer sich geltend machen, z. B. wenn die rasche Abwehr gefahrdrohender künftiger Epidemien durch Ansammlung eines größeren Baarfonds bezweckt wird. In diesem Falle und unter dieser Voraussetzung ist das fragliche Verfahren ohne Zweifel sittlich gerechtfertigt. Jedoch hiervon abgesehen würde die strenge Gerechtigkeit schwer von allen denen verletzt, welche die Erhebung einer in keiner Weise mehr nothwendigen Steuer unter äußeren gesetzlichen Formen vorschreiben, oder zu ihrer Erhebung rathen oder mitwirken. Endlich sollen die Steuern c) mit Rücksicht auf die materielle Leistungsfähigkeit der Staatsangehörigen sowie in Anbetracht der staatlichen Gegenleistung in entsprechender Weise (aequa proportione) vertheilt werden. Der mit einer Staatsabgabe zu Belastende soll auch die Steuer- oder Contributionsfähigkeit besitzen, d. h. durch die Staatsauflage darf ihm nicht das unumgänglich nothwendige Kapital zum Unterhalte seiner selbst und seiner Familie, zur Bestellung seines Besitzthums, überhaupt nicht all und jedes Mittel und Werkzeug zur Güterproduction entzogen werden. Denn eine ohne die Rücksicht auf die individuelle Steuerfähigkeit auferlegte Prästation würde den Wohlstand der einzelnen Staatsgenossen auf das Empfindlichste schädigen und dadurch mittelbar das Gesammtwohl des Staates untergraben. Auch hat die Staatsleitung nie außer Acht zu lassen, daß das Staatsbedürfniß und die Leistungsfähigkeit der Unterthanen veränderliche Dinge seien. Die Staatsauflagen sollen gleichheitlich vertheilt werden, worunter indessen keine quantitative, sondern nur eine verhältnißmäßige Gleichheit verstanden wird, d. h. gewisse Klassen von Personen und Arten von Steuergegenständen sollen nicht ungebührlich beschwert werden, so daß der Einzelne unter der Ueberlastung erliegen müßte; im Allgemeinen können und sollen entsprechend den staatlichen Gegenleistungen die Wohlhabenderen zu den Staatsauflagen in stärkerer Weise herangezogen werden, als die minder Bemittelten. Die relative Gleichmäßigkeit der staatlichen Abgaben ist nicht bloß eine wirthschaftliche und sittliche Forderung überhaupt, sondern sie entspricht auch noch einem besonderen ethischen Bedürfnisse: in allen Staatsgenossen nämlich muß, wenigstens vom speculativen Gesichtspunkte aus, der völlig gleiche Wunsch nach dem Fortbestande des Staatswesens und seiner nothwendigen Attribute vorausgesetzt werden; denn fiele die staatliche Ordnung auseinander, so würden die hieraus folgenden furchtbaren Wirkungen den armen Bürger ganz in dem nämlichen Maße wie den wohlhabenden treffen: so legt denn auch dieses ethische Interesse der Menschen für die Staatsordnung die Gleichmäßigkeit der Staatsabgaben nahe. Am sichersten würde die relative Gleichheit derselben durch die Steuerveranlagung des reinen Einkommens der Staatsgenossen herbeigeführt. Allein die Ausfindung des letzteren begegnet so vielen Hindernissen, daß die Staatsfinanz sich mit einer bloß annähernden Schätzung desselben, und zwar nach dem Maße der Größe der Vermögens- oder Erwerbsquellen, begnügen muß. Sind nun die oben dargelegten drei Bedingungen bezüglich der Festsetzung von Steuern staatlicherseits erfüllt, so ist nach dem einstimmigen Urtheile der Theologen die sittliche Erlaubtheit zur Forderung jener vorhanden. Indessen obliegt der Staatsleitung noch eine andere Rücksicht, nämlich die Sorge für die zweckmäßige Erhebung der Staatsabgaben. Dieses geschieht vornehmlich in zweifacher Weise: sie soll den Staatsangehörigen deutlich und rechtzeitig die von ihnen zu entrichtenden festbestimmten Abgaben bekannt machen und soll die letzteren, wenn keine Gefahr auf Verzug, in einer für den Steuerzahler am wenigsten belästigenden Weise erheben. Dieß thut sie dadurch, daß sie die allmähliche Abtragung der Steuerquote mittelst kleinerer Theilzahlungen gestattet.

III. Verpflichtung im Gewissen. Dem Steuerrechte des Staates entspricht im Allgemeinen die Steuerpflicht der Unterthanen. Dieselbe liegt, wie aus dem Gesagten einleuchtet, in der Staatsgemeinschaft selbst begründet und wird durch die Lehre des Christenthums formell anerkannt. In letzterer Hinsicht kommen namentlich die beiden Schrifttexte Matth. 22, 21 und Röm. 13, 5—7 in Betracht. In dem ersteren Texte („reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari") erklärte Christus die Entrichtung von Abgaben an den factischen Träger der Staatsgewalt für sittlich geboten, und wir lesen weiter (Matth. 17, 26), daß er selbst für sich und Petrus den Zinsgroschen bezahlt habe. In dem zweiten Texte schärft Paulus den Gehorsam gegen die Staatsautorität wie in andern Dingen, so zumal auch in Sachen der Steuern und Zölle als eine christliche Gewissenspflicht ein („reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal" ... „subditi estote ... propter conscientiam"). Darum hatten die Christen der ersten Jahrhunderte die Gewohnheit, aus ihrer christlichen Glaubensüberzeugung die Steuer als eine Schuldigkeit an das Gemeinwesen abzutragen, und sie hielten die Steuerdefraudation für ein Unrecht an fremdem Gute (vgl. Tertullians Apolog. 42). Nach des hl. Augustin Aeußerung befindet sich der in einem großen Irrthum, welcher wähnt, er habe in seiner Eigenschaft als Christ die Entrichtung des Zolles nicht nöthig (in Ep. ad Rom. 72). Ferner schreibt derselbe Kirchenlehrer (Ep. 96, al. 124), ein am Fiscus verübter Betrug werde nicht deßwegen, weil er an dem Fiscus geschah, seiner widerrechtlichen Natur entkleidet. Aus dem Gesagten ergeben sich insbesondere diese Folgerungen: a) die behufs der Staatsabgaben rechtmäßig verordneten Gesetze sind nicht lediglich Strafgesetze, sondern Dispositivgesetze, d. h.

vor jeder richterlichen Sentenz im Gewissen verbindliche Bestimmungen; b) diejenigen, welche die rechtmäßigen Geld- oder Naturalleistungen dem Staate versagen oder geflissentlich umgehen, sündigen im Allgemeinen schwer. Selbst für den Fall, daß bezüglich der Rechtmäßigkeit eines Steuergesetzes Zweifel beständen, ist dessen Gerechtigkeit in der Regel vorauszusetzen, und das etwaige Abhängigmachen der Steuerpflicht von der Bedingung: „si leges illae sunt certe justae", erscheint unzulässig. Eine solche Restrictivbedingung würde zur Umgehung der Steuergesetze eine sehr bequeme Handhabe bieten; gar Viele nämlich würden sich die fragliche Pflicht damit ausreden, es sei die Ungerechtigkeit einer gewissen Steuer für sie zwar keine jedes Bedenken ausschließende Sache, jedoch hätten sie auch nicht die Ueberzeugung von deren unanfechtbarer Gerechtigkeit. Eine Menge von Staatsauflagen würde unter dieser Voraussetzung nicht mehr sittlich verbindlich sein. Denn, wie schon angedeutet, noch keineswegs wissenschaftlich und praktisch ist die Frage entschieden, welche der mancherlei Steuerarten sicher gerecht seien, oder welche Gegenstände, Erwerbszweige u. s. w. ohne alle Besorgniß vor einer Ungerechtigkeit mit einer höheren oder niedrigeren Steuer belegt werden können: das sind Fragen, welche wissenschaftlich noch nicht spruchreif sind. Aber kein Problem, sondern eine augenfällige Thatsache ist das empirisch gegebene Staatswesen mit seinen unabweislichen mannigfaltigen Bedürfnissen, deren Deckung zum größten Theile oft nur durch die Geld- oder Naturalprästationen der Staatsgenossen ermöglicht wird. Die sittliche Wirksamkeit der Steuergesetze ist ferner auch keineswegs etwa dadurch bedingt, daß sie gerade in der Weise kategorischer Imperative abgefaßt sein müßten: es genügt ihre Promulgirung in solchen Wortformeln, daß für jedermann der Wille des Gesetzgebers, was geschehen solle, klar und sicher erkennbar sei. Das für den freien Willen des Menschen bestimmte Gesetz ist eben nach seiner innersten Natur gebietend, obwohl vielleicht sein Wortlaut keinen formellen Befehl ausdrückt. — Was schließlich die Restitutionspflicht in Folge einer Steuerumgehung betrifft, so liegt dieselbe zwar für manche Fälle ganz klar, für andere jedoch nicht. So werden Steuerbedienstete, welche sich trotz ihres Amtseides des gedachten Vergehens schuldig machen, gewiß an die benachtheiligte Kasse ersatzpflichtig. Ebenso werden die, welche die Steuerbeamten in der Richtung auf Steuercontraventionen durch Bestechung, Lob u. s. w. rechtswidrig beeinflussen, für den der verkürzten Kasse zugefügten Schaden subsidiär haftbar. Ferner haben jene, welche den Steuersold in falschen oder minderwerthigen Münzen und Geldzeichen an den Steuereinnehmer entrichten, nach dem Maße der diesem verursachten Schädigung die Pflicht der Wiedererstattung. Was aber die Nichtzahlung der Steuer seitens einzelner Steuerpflichtigen anlangt, so bestehen bezüglich der etwaigen Restitutionsverbindlichkeit mehrere Meinungen. Eine derselben — und diese ist die sententia communissima et probabilior der älteren Theologen — gründet die Steuerpflicht auf die ausgleichende (commutative) Gerechtigkeit und fordert darum vollen Ersatz für die etwa verübte Steuercontravention. Eine Modification dieser ersteren Ansicht geht von der Voraussetzung der wirklichen Nothwendigkeit und strengen Gleichmäßigkeit der Abgaben aus. Wo nun in einem gegebenen Steuerfalle weder das Eine noch das Andere zutrifft, sondern eine ungerechte Steuerüberbürdung factisch oder sehr wahrscheinlich vorhanden ist, da sieht sie, wofern eine Steuerdefraudation bereits stattgefunden (post factum), von der Auflage einer Restitution ab. Sie will alsdann derartige Steuerumgehungen im Sinne einer geheimen persönlichen Schadloshaltung beurtheilt wissen. Eine andere Meinung stellt die Abgabenpflicht einfach auf die legale Gerechtigkeit (justitia legalis) und glaubt aus diesem Grunde eine Bejahung der Pflichtmäßigkeit der fraglichen Restitution ablehnen zu sollen; denn durch eine Steuercontravention werde keine Forderung der strengen Gerechtigkeit verletzt. Jedoch eine Modification hiervon erklärt sich für die Ersatzpflicht wenigstens auf solange, als die gesetzliche Steuerverjährung noch nicht eingetreten ist. Endlich eine schon oben wenigstens angedeutete Meinung betrachtet alle oder doch viele Steuergesetze als bloße Strafgesetze (leges mere poenales). Eine Modification hiervon erblickt in dem Verfahren des Staates, entdeckte Steuerdefraudationen mit hohen Strafgeldern zu belegen, eine genügende Entschädigung für den ihm gewordenen Steuerentgang seitens des einen oder andern Steuerpflichtigen. Sie verneint darum die Restitutionspflicht. Eine nähere Besprechung dieser Meinungen gestattet der Zweck dieses Buches nicht, und es muß daher auf die einschlägigen Abschnitte der älteren und neueren Moralwerke verwiesen werden. — Literatur: Sylvestrinae Summae I, 453 sq. (ed. Lugd. 1572); Bonacina, disp. 2 de Restitut. qu. 9, punct. 1, prop. 2; Ferraris, Prompta Biblioth., s. v. Gabella; Billuart, De restitut. diss. 9, a. 7; Lugo, De justitia et jure, II, disp. 36, sect. 4; S. Alphonsi Op. mor. lib. 3, n. 617; Gousset, Theol. mor. I, n. 999; Scavini, Theol. mor. I, n. 575; II, n. 648; Carrière, De justitia et jure, 3, 263; Pruner, J., Lehre vom Rechte und der Gerechtigkeit, II, 255 ff.; Pruner, Moraltheol., II, 366 ff. u. 720 f.; Schwane, J., Die Gerechtigkeit, 182 ff.; Simar, Th., Moraltheol., 2. Aufl. 406; Linsenmann, F. X., Moraltheol., 609 f.; Krönke, K., Ueber die Grundsätze einer gerechten Besteuerung, Heidelberg 1819; Rau, K. H., Grundsätze der Finanzwissenschaft, 4. Aufl. 1. Abth., 375 ff.; Umpfenbach, Lehrb. der Finanzwissenschaft, Erlangen 1859, I, 102 ff. u. s. w. Ueber Abgaben des Clerus an den Staat s. d. A. Privilegien des Clerus. [F. J. Stein.]

Abgar, allgemeiner Name der Herrscher über das osrhoenische Reich zu Edessa, dessen Einwohner bei den Classikern bald Syrer, bald Araber genannt werden. Stifter der Dynastie ist Orhoj Bar Chevjo, 137 v. Chr. Unter den 98 Fürsten dieses Namens ist der vierzehnte, Abgar Uchomo, der Schwarze, besonders bekannt geworden, weil er mit Jesus in Briefwechsel gestanden haben soll. In den Archiven von Edessa fand der Kirchenhistoriker Eusebius, Bischof von Cäsarea, im Anfange des vierten Jahrhunderts einige in syrischer Sprache abgefaßte Urkunden, welche den angeblichen Briefwechsel enthielten, und die er für wichtig genug erachtete, um sie in's Griechische zu übersetzen und seiner Kirchengeschichte (Buch I. Kap. 13) einzuverleiben. Mit einigen Abweichungen und Erweiterungen hat auch der armenische Historiker Moses von Chorene im fünften Jahrhundert den fraglichen Briefwechsel in sein Geschichtswerk aufgenommen. Abgar nämlich soll, von langjähriger Krankheit (Aussatz) gequält, einen Boten mit einem Briefe an Christus geschickt und gebeten haben, „der Heiland möge zu ihm kommen und ihn heilen". Christus aber erwiederte ihm (nach Moses von Chorene schrieb der Apostel Thomas im Auftrage Christi): „Selig bist du, Abgar, daß du an mich glaubst, ohne mich gesehen zu haben, denn es steht von mir geschrieben: die mich sehen, werden nicht an mich glauben, damit jene, welche nicht sehen und doch glauben, das ewige Leben erlangen. Was aber deinen Wunsch betrifft, daß ich zu dir komme, so muß ich hier (im Judenlande) alles erfüllen, wozu ich gesandt bin, und hierauf zu Dem zurückkehren, der mich geschickt hat. Sobald dieß aber geschehen, will ich einen meiner Schüler zu dir schicken, damit er dich heile und dir und den Deinigen das Leben mittheile." Daß Christus dem Boten Abgars auch sein in ein Schweißtuch wunderbar eingedrücktes Portrait mitgegeben habe, findet sich noch nicht bei Eusebius, aber auch nicht erst bei Evagrius, wie gewöhnlich (neuerdings auch von Wilhelm Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder, Berlin 1843) behauptet wird, sondern schon bei Moses von Chorene, zu dessen Zeit das Bild noch zu Edessa gewesen sei. Später soll es nach Constantinopel und von da nach Rom in die Sylvesterkirche oder nach Genua gekommen sein. Beide letzteren Städte wollen das ächte besitzen. Sofort soll nach Christi Himmelfahrt der Apostel Thomas den Thaddäus (nicht den Apostel, sondern einen der 70 Jünger) an Abgar gesandt haben. Dieser sei jetzt geheilt und sammt seinen Unterthanen christlich geworden. Ja, Moses von Chorene bringt noch mehrere Briefe Abgars bei, welche dieser eifrige Convertit im Interesse des Christenthums an Kaiser Tiberius und an den König Artaschas von Persien gerichtet haben soll. Den fast allgemein für unächt erklärten Briefwechsel haben unter Andern Tillemont (Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, I, 362 u. 615), Cave (Scriptor. eccles.) und Welte (in der Tübinger Quartalschrift 1842, S. 335 ff.) einigermaßen zu vertheidigen gesucht, namentlich auch behauptet, jene Stelle im Briefe Christi: „Selig bist du" ꝛc. und: „es steht von mir geschrieben", beziehe sich nicht auf die Bibelstelle Joh. 20, 29, sondern auf Is. 52, 15 und 65, 1. 2. Ueber die Abgar-Sage vgl. auch Wilhelm Grimm a. a. O., wo eine schöne Nachbildung des in der Sylvesterkirche zu Rom befindlichen, angeblich dem Abgar vom Herrn selbst zugeschickten Porträts Christi als Titelkupfer beigegeben ist. Dasselbe trägt sehr kenntlich den byzantinischen Typus. Der Briefwechsel zwischen Abgar und Christus ist auch abgedruckt bei Fabricius, Codex apocryphus Novi Test. P. I. 316 sqq. [R. A. Lipsius, Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht, Braunschweig 1880.] [Hefele.]

Abgar Bar Maann, ein Nachkomme des Vorhergehenden und der letzte der Abgare, seit dem Jahre 200 n. Chr. regierend, war Christ und Freund des berühmten nachmaligen Gnostikers Bardesanes (vgl. Eusebii Chronic. ad Olymp. 149. 1 und Epiphan. Haer. 56, 1). Daß er jedoch die spätere Häresie des Bardesanes nicht getheilt hat, geht daraus hervor, daß ihn der eifrig orthodoxe Epiphanius einen ἀνὴρ δικαιότατος, Eusebius in seinem Chronikon ihn einen ἱερὸν ἄνδρα nennt. Seinen Unterthanen verbot er, sich zum Dienste der Königin Ops (Rhea) verschneiden zu lassen. Zu seiner Zeit stürzte eine christliche Kirche zu Edessa ein und erschlug viele Menschen (Bayer, Hist. Osrhoëna 170). Im J. 216 wurde Abgar vom Kaiser Caracalla abgesetzt und Edessa zu einer römischen Colonie gemacht.

Abgefallene, Lapsi, sind im Allgemeinen solche, die einmal Christen waren, aber nachmals sich förmlich von der christlichen Kirche wieder lossagten. Näherhin bezeichnete man damit in den ersten christlichen Jahrhunderten jene Unglücklichen, welche zur Zeit der Verfolgung schwach genug waren, ihren christlichen Glauben zu verläugnen, um dem Tode oder andern Qualen und Nachtheilen zu entgehen. Man unterscheidet vier Hauptgattungen von Lapsi: 1. die Sacrificati, welche den Göttern förmlich Opfer gebracht. 2. Thurificati, die vor den Bildern der Götter oder Kaiser zum Zeichen ihrer Verehrung Weihrauch verdampfen ließen. 3. Seit der Decischen Verfolgung kam eine neue Klasse der Lapsi auf, die Libellatici, ein Ausdruck, der besonders bei Cyprian sehr häufig vorkommt. Wer mit dieser Bezeichnung gemeint sei, darüber sind die Gelehrten verschiedener Ansicht, namentlich Baronius ad ann. 253 n. 9 sqq., Prudentius Maran in s. Vita Cypriani p. L sqq., vor der Mauriner Ausgabe dieses Kirchenvaters, und Mosheim in s. Commentarius de rebus Christianorum etc. p. 482—489. Diese großen Gelehrten konnten aber unmöglich in's Reine kommen, weil sie von der vorgefaßten Meinung ausgingen, unter Libellatici sei nur eine und die gleiche Art von Schwächlingen zu verstehen, während die Auflösung aller Schwierigkeiten darin liegt, daß alle,

die sich eines Libellus bedienten, um auf unehrenhafte Weise der Verfolgung zu entgehen, Libellatici hießen. Die Unterarten dieser Libellatici sind nachstehende: a) Habsüchtige heidnische Beamte ließen unter der Hand manche, besonders reiche Christen wissen, sie brauchten nicht zu opfern, sie sollten nur eine ordentliche Summe Geldes bezahlen, und dafür wolle ihnen der Beamte einen Schein (libellus) ausstellen, daß sie dem Befehle des Kaisers (zu opfern) nachgekommen seien. Von dieser Gelegenheit machten Manche Gebrauch und begaben sich selbst zu den Beamten, oder ließen durch Andere das Geld übergeben und den Schein abholen. Ihre Verschuldung lag nicht darin, daß sie durch Geld der Verfolgung zu entgehen suchten, denn dieß galt für erlaubt und wurde nur von den Rigoristen (Montanisten ꝛc.) verpönt; aber das war ihr Verbrechen, daß sie sich bezeugen ließen, ein Verbrechen begangen zu haben, und zugaben, öffentlich als Apostaten zu gelten. b) Eine zweite Art der Libellatici waren jene, welche einen Libellus nicht vom Richter empfingen, sondern ihm einen solchen überreichten, ihm eine Urkunde zustellten, worin sie versprachen, opfern ꝛc. zu wollen. Von diesen redet Augustin (libr. 4. de baptism. 6), wenn er sagt, Libellatici seien die, qui tempore persecutionis per libellos se thurificaturos professi erant. Auch die Bezeichnung χειρογραφήσαντες bei Petrus von Alex. scheint auf diese Klasse zu gehen, im Gegensatze zu den ἀπογράφαντες γυμνῶς, womit er die meint, welche dem Christenthum geradehin einfach abschwuren. Sie versprachen in der Absicht, es nicht zu halten. c) Libellatici dritter Gattung waren jene, welche dem Richter einen Schein übergaben des Inhalts, daß sie bereits geopfert hätten, und von diesen redet der römische Clerus in seinem Briefe an Cyprian (unter den Briefen Cyprians ed. Hartel II, Ep. 30). In demselben Briefe ist noch d) von einer vierten Art Libellatici die Rede, qui acta fecissent, licet praesentes, quum fierent, non adfuissent (l. c. n. 3). Die Acta sind hier wohl Privaturkunden, und die Stelle bezieht sich auf solche, welche, wie die Obigen, dem Richter eine Urkunde, daß sie geopfert hätten, zustellen ließen, aber ihr Gewissen dadurch zu salviren suchten, daß sie diese Urkunde nicht selbst schrieben. Gegen sie bemerkt darum der römische Clerus, es sei eins, ob man eine solche Urkunde selber schreibe, oder ob ein guter Freund sie für einen Andern mit dessen Vorwissen ausstelle. Man kann diese Lapsi auch Acta facientes nennen. e) Eine fünfte Art von Libellaticis scheint bei Cyprian Ep. 67, n. 6 angedeutet zu sein. Einzelne Beamte wollten den Abfall dadurch erleichtern, daß sie Tabellen, Register (acta) über die Opfernden auflegten, aber nicht wirkliches Opfer verlangten, sondern schon zufrieden waren, wenn man nur seinen Namen in diese Acten einzeichnete. Ein solcher Lapsus war der spanische Bischof Martialis, von welchem Cyprian in der angeführten Stelle sagt: Actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idololatriae contestatus est. Daß es aber so vielerlei Libellatici gab, wird niemanden befremden, welcher weiß, wie reich an Erfindungen der Mensch ist, wenn es sich darum handelt, sein eigenes Gewissen zu täuschen. 4. Eine neue Hauptklasse der Lapsi entstand unter Diocletian, dessen erstes Verfolgungsedict vom 23. Februar 303 von den Christen die Auslieferung ihrer heiligen Bücher und Gefäße ꝛc. verlangte. Wer diesem Verlangen nachkam, wurde mit dem Namen eines Traditor gebrandmarkt. Außer diesen Hauptklassen von Lapsis gab es noch viele andere, indem der natürliche Erhaltungstrieb die Bedrängten allerlei Mittel zur Rettung aussinnen ließ. Mancher z. B., der opfern sollte, bezahlte einen armen Heiden, damit er sich für ihn ausgab und statt seiner das Opfer brachte. Andere schickten statt ihrer ihre heidnischen Sklaven, Einige aber substituirten sogar ihre christlichen Knechte, und wieder Andere gingen an den Altären nur vorbei, als ob sie opferten, ohne es wirklich zu thun, wie uns Bischof Petrus von Alexandrien belehrt. Es verstand sich von selbst, daß die Lapsi, wenn sie nach ihrem Fehltritte wieder in die Kirche zurückkehren wollten, sich einer angemessenen Buße unterziehen mußten. Die Strenge jedoch, womit sie behandelt wurden, mußte nach Maßgabe der Verfehlung sehr verschiedene Grade haben. Manche nämlich hatten schon bei der ersten Annäherung der Gefahr den Glauben höchst leichtsinnig verläugnet; Andere blieben längere Zeit standhaft und ließen wenigstens das Ungemach der Gefangenschaft und einige Martern über sich ergehen, ehe sie schwach wurden; wieder Andere aber konnten nur durch die schrecklichsten, lange fortgesetzten Qualen, nachdem sie vielleicht jahrelangen Widerstand geleistet hatten, durch Schmerzen überwältigt, zum Kleinmuth verleitet werden, und wurden nach geschehener That von der bittersten Reue bis zur Verzweiflung getrieben. Auf diese großen Unterschiede nun nahm die Kirche bei Bestrafung der Gefallenen stets gebührende Rücksicht und ebenso auf die weitere schon angeführte Differenz, ob nämlich ein wirklicher Abfall im vollen Sinne des Wortes stattgehabt habe, oder ob sich der Bedrängte nur durch eine List, einen Opferschein oder dergleichen, zu retten gesucht habe. Diese Unterschiede der Strafbarkeit führt namentlich der hl. Cyprian in seinem Buche De lapsis aus, wie er in seiner Epist. 55, n. 13. 14. auf den großen Unterschied zwischen Libellatici und Sacrificati aufmerksam macht. Wie sehr die Grade der Strafbarkeit unterschieden wurden, mag daraus hervorgehen, daß nach den Verordnungen der ersten allgemeinen Synode von Nicäa can. 11 derjenige, der, ohne Martern zu erdulden, gleich Anfangs abfiel, eine zwölfjährige Buße erhielt, während nach der Synode von Ancyra minder Schuldige mit drei bis vier Jahren belegt wurden. Daß das Strafmaß auch zu verschiedenen Zeiten verschieden war, bedarf kaum erinnert

zu werden. Es war natürlich, daß, von Bruderliebe und Mitleid getrieben, manche der Standhaften oder Martyrer in ihrer Todesstunde oder kurz vor derselben für ihre gefallenen Brüder Fürsprache bei dem Bischof einlegten. Dieß geschah schon am Ende des zweiten Jahrhunderts, wie wir von Tertullian (Ad Martyres 1; De pudicitia 22) wissen, der in seinem Rigorismus dieß tadelte, während Dionys d. Gr., Petrus von Alexandrien und Andere dieser Sitte das Wort redeten. Gewöhnlich stellten die Martyrer denen, für welche sie Fürbitte einlegten, sogen. Friedensscheine, libellos pacis, aus, d. i. kurze Schreiben mit den Worten: communicet ille cum suis etc. (s. d. A. Ablaß n. 2). Gegenstand heftiger Debatten wurde die Behandlung der Lapsi um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Während nämlich Bischof Cyprian von Carthago eine für die Gefallenen selbst heilsame, aber nicht übertriebene Strenge einhielt, wollte ein Theil seines Clerus und Volkes doch hierin eine zu große Härte erkennen und die Lapsi ohne längere Bußzeit sogleich wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wissen. An der Spitze dieser laxen Partei stand der Diakon Felicissimus von Carthago, und darum heißt sie das „Schisma des Felicissimus", entstanden 251. Um diese Partei mehr zu heben, reiste Novatus, ein Priester derselben, nach Rom, um wo möglich auch hier Anhänger zu finden. In Rom aber hatte sich um dieselbe Zeit das andere Extrem geltend gemacht. Wie schon am Ende des zweiten Jahrhunderts die Montanisten die Behauptung aufgestellt hatten, wer einmal nach seiner Taufe eine Todsünde begangen habe, namentlich Lapsus geworden sei, könne nie mehr, auch nach der längsten Buße nicht mehr, wieder in die Kirche aufgenommen werden, so trat jetzt in Rom der Presbyter Novatian mit der rigoristischen Behauptung hervor. Aber die Extreme berühren sich, und so kam es, daß der laxe Novatus von Carthago mit dem überstrengen Novatian von Rom sich nun in Eine Secte verband, und so das Novatianische Schisma in's Leben gerufen wurde. Die Kirche dagegen hat den Mittelweg zwischen den Extremen eingeschlagen: sie hat den Lapsis die Wiederaufnahme nicht ganz versagt, sie hat sie aber auch nicht so gelind behandelt, wie Felicissimus wollte. Sie züchtigt, um zu bessern. [Hefele.]

Abgott, Abgötterei, s. Götzendienst.

Abia (אֲבִיָּה auch אֲבִיָּהוּ). 1. Zweiter Sohn Samuels, der mit seinem ältern Bruder Joel als Richter zu Bersabee aufgestellt wurde, aber Gewinn suchte, Bestechung annahm und das Recht beugte, so daß die Israeliten statt der Richter einen König wünschten (1 Sam. 8, 2—5). — 2. Ein Sohn Jeroboams I., Königs von Israel, dessen baldigen Tod sammt dem Untergang des ganzen Hauses Jeroboam der Prophet Achias zu Silo vorhersagte, als er über den Ausgang einer Krankheit Abia's von dessen Mutter befragt wurde (3 Kön. 14, 1—16). — 3. Gemahlin des Königs Achaz und Mutter seines Nachfolgers Ezechias (2 Par. 29, 1); an der Stelle 4 Kön. 18, 2 fehlerhaft Abi genannt. — 4. Ein Nachfolger Eleazars, von dem die achte der 24 Priesterklassen ihren Namen hatte (1 Par. 24, 10. Luc. 1, 5). [Welte.]

Abiam (Abia), אֲבִיָּם und אֲבִיָּהוּ, König von Juda, Sohn und Nachfolger Roboams, war götzendienerisch, wie sein Vater, und richtete sich nicht nach dem Gesetze des Herrn und dem Vorbilde Davids (3 Kön. 15, 3). Mit Jeroboam von Israel führte er, wie sein Vater, beständig Krieg, lieferte ihm eine große Schlacht und besiegte das doppelt so zahlreiche feindliche Heer (2 Par. 13, 17). Gleichwie nämlich Gott den götzendienerischen König nur um Davids willen auf dem Throne ließ und ihm seinen Sohn zum Nachfolger gab (3 Kön. 15, 4. 5), so verlieh er ihm aus derselben Rücksicht auch jenen Sieg, und man hat keinen Grund, den Bericht der Paralipomena gegenüber der Erzählung im Buche der Könige als „im Geiste des Levitismus" gehalten zu beanstanden. [Welte.]

Abiathar (אֶבְיָתָר). 1. Ein Hoherpriester zu Nob aus der Linie Ithamars, Urenkel Heli's (2 Sam. 8, 17. 1 Par. 18, 16. Marc. 2, 26), gewöhnlicher Achimelech genannt, den Saul tödten ließ, weil er ihm des Einverständnisses mit David verdächtig schien (s. Achimelech). — 2. Sohn des Vorigen, der ebenfalls auch Ahimelec und Achimelech genannt wurde, wenn nicht etwa 2 Sam. 8, 17 und 1 Par. 18, 16 die beiden Namen durch ein Versehen der Abschreiber umstellt worden sind. Bei der Ermordung seines Vaters rettete er sich durch die Flucht zu David (1 Sam. 22, 20) und wurde von ihm als Nachfolger im hohenpriesterlichen Amte anerkannt (1 Sam. 23, 9). Später erscheint noch unter David neben ihm auch Sadok als Hoherpriester (2 Sam. 8, 17. 1 Par. 18, 16; 29, 22), aber es ist nicht ganz klar, in welchem Verhältniß beide zu einander standen. Salomon endlich entfernte Abiathar von seiner Stelle, weil er für Adonias Partei genommen hatte (3 Kön. 1, 7. 25; 2, 26 f.) und erfüllte damit die alte Drohung gegen Heli und sein Haus (1 Sam. 2, 30 ff.). [Welte.]

Abis, s. Jahr bei den Hebräern.

Abigail (אֲבִיגַיִל und אֲבִיגָל). 1. Die Frau eines reichen, aber eigennützigen Mannes am Carmel, der David auf seiner Flucht vor Saul die verlangte Unterstützung verweigerte. Abigail gewährte dieselbe (1 Sam. 25, 14 ff.) und gewann dadurch Davids Herz in solchem Grade, daß er sie nach Nabals bald erfolgtem Tode ehelichte (1 Sam. 25, 40). Sie gebar ihm einen Sohn Namens Cheleab (2 Sam. 3, 3), auch Daniel genannt (1 Par. 3, 1). — 2. Eine Schwester Davids (1 Par. 2, 16). [Welte.]

Abilene wird Luc. 3, 1 neben Galiläa, Ituräa und Trachonitis als eine Landschaft genannt, über die ein gewisser Lysanias als Tetrarch herrschte; dadurch wird schon angedeutet, daß dieselbe im Nordosten von Palästina liegen müsse. Nun lag aber nach Josephus das Abila des Lysa-

nias (Antt. 19, 5, 1), also seine Residenzstadt, von welcher das Gebiet den Namen erhielt, am Libanon. Mithin ist dieses Abila verschieden von jenem der Dekapolis und einerlei mit demjenigen, welches auch Ptolemäus (5, 18) an den östlichen Abhang des Libanon (Antilibanon), und das antoninische Reisebuch ebendorthin, nämlich 18 römische Meilen nordwestlich von Damascus und 38 Meilen südlich von Baalbek setzt, und wo Pococke noch im Jahr 1737 auf einem hohen steilen Berge Trümmer eines alten Tempels fand, der von den Bewohnern der Gegend Nabi Abel genannt wurde. Abilene war somit eine Landschaft nördlich von Iturăa, Trachonitis und Damascus an der Ostseite des Antilibanon; ihre Grenzen lassen sich jedoch nicht mehr genau angeben. Sie hatte schon geraume Zeit vor Christus einen Beherrscher, Namens Lysanias, von welchem sie auch Königreich des Lysanias genannt wurde, und von welchem wahrscheinlich der von Lucas erwähnte Tetrarch Lysanias ein Abkömmling war. [Welte.]

Abimelech (אֲבִימֶלֶךְ). 1. Stehender Beiname der Philisterkönige (Gen. 20, 2 ff.; 26, 1 ff. Ps. 33, 1). — 2. Unächter Sohn Gedeons, für drei Jahre König in Israel (Richt. 9, 1 ff.).

Abisai (אֲבִישַׁי), Sohn der Sarvia, der Schwester Davids, Bruder Joabs und Asaels (1 Par. 2, 16), und mit diesen unter den vorzüglichsten Helden Davids (2 Sam. 23, 18. 1 Par. 11, 20). Er ging mit David allein des Nachts in das Lager Sauls und nahm dessen Spieß und Becher. Zu Gabaon befehligte er nebst seinen Brüdern gegen Abner, den Feldherrn des Isboseth, des Sohnes Sauls; sie schlugen ihn, aber auf der Flucht tödtete Abner den ihn hartnäckig verfolgenden Asael, wofür dessen Brüder Joab und Abisai später Abner meuchlerisch ermordeten (2 Sam. 2, 18. 24; 3, 30). Er schlug die Edomiter, 18000 Mann, im Salzthale und machte sie David zinspflichtig (1 Par. 18, 12). Mit Joab kämpfte er dann siegreich gegen die mit den Syrern verbündeten Ammoniter (2 Sam. 10, 10. 14. 1 Par. 19, 11. 15). Bei der Empörung Absaloms befehligte er neben Joab und Ethai den dritten Theil des Heeres (2 Sam. 18, 2. 5. 12), eiferte vor und nach dem Siege für David gegen den Lästerer Semei (2 Sam. 16, 9. 11; 19, 21) und verfolgte mit Joab den neuerstandenen Empörer Seba bis an die äußerste Nordgrenze des Reiches, wo derselbe seinen Tod fand (2 Sam. 20, 6. 10). Endlich rettete er in einem Kampfe mit den Philistern David das Leben, indem er den Riesen Jesbibenob aus dem Raphaitenstamme erschlug, der den König hart bedrängte (2 Sam. 21, 17). [Holzammer.]

Abiu (אֲבִיהוּא), der zweite unter den vier Söhnen Aarons und der Elisabeth, der Tochter des Aminadab und Schwester des Nahason, Fürsten von Juda (Ex. 6, 23. 1 Par. 6, 3). Abiu wurde mit seinem ältern Bruder Nadab gewürdigt, mit ihrem Vater Aaron und den 70 Aeltesten nach der Einweihung und Bekräftigung des Bundes auf Sinai den Moses auf den Gipfel des Berges zu begleiten und dort Gott in einer sinnbildlichen Erscheinung zu schauen und an dem heiligen Opfer- und Bundesmahle theilzunehmen (Ex. 24, 1. 9). Bald darnach wurden Beide mit ihren jüngeren Brüdern Eleazar und Ithamar nebst ihrem Vater Aaron zum Priesterthum von Gott bestimmt (Ex. 28, 1), aber schon während der Tage ihrer Weihe von Gott im Heiligthum durch Feuer, welches vom Altare ausging, mit plötzlichem Tode bestraft, weil sie in Leichtsinn und, wie es scheint, in Trunkenheit gemeines statt heiliges Feuer zur Räucherung in ihre Rauchfässer genommen hatten (Lev. 10, 1 ff.). Sie hinterließen keine Kinder, und das Hohepriesterthum ging nach Aarons Tod auf Eleazar über (Num. 3, 2 ff.; 26, 60. 1 Par. 6, 3; 24, 1 f.). [Holzammer.]

Ablaß, im weitern Sinne Nachlaß der Sünde sammt ihren Strafen, im engern, gewöhnlichen Sinne Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen. 1. Begriff und dogmatische Lehre. Das im Lateinischen gebräuchlichste Wort für den Ablaß, indulgentia, bezeichnet nach seinem Gebrauch in der römischen Rechtssprache soviel als Amnestie, Straferlaß (s. Cod. Theod. l. 9, tit. 38) und kommt unter Anderem ähnlich in der heiligen Schrift (Is. 61, 1) vor in dem Sinne von Freilassung (= remissio, vgl. Luc. 4, 18). Denselben Sinn von Erlaß der Strafe hat es in der Kirchensprache. Dafür begegnen uns im Alterthume auch andere Namen, als pax (εἰρήνη), remissio, donatio, condonatio. Auch der Begriff des deutschen Wortes Ablaß ist nach heutigem Gebrauche meist auf diese Bedeutung allein beschränkt, während es früher daneben zugleich von Sündennachlaß (ich glaube an einen „Ablaß" der Sünden) angewendet wurde. Näherhin versteht man darunter die mittels Zuwendung des Kirchenschatzes dem reumüthig Büßenden außerhalb des Bußsacramentes gewährte Nachlassung derjenigen (zeitlichen) Sündenstrafen, welche nach Vergebung der Sünde und der ewigen Strafe demselben vor der Kirche und vor Gott noch zu erstehen bleiben. — Es beruht demnach der Ablaß a) zunächst auf der Unterscheidung eines doppelten Momentes in der Sünde, wovon das eine die Sünde im eigentlichen und engern Sinne, die durch die sündige That contrahirte Makel oder Schuld (culpa), das andere die Haftpflicht zur Sühne des wider Gott begangenen Frevels durch Erduldung einer Strafe (reatus poenae) bildet. Stets findet mit der Sündenvergebung ein wenigstens theilweiser Straferlaß statt, namentlich wird mit der schweren Sünde immer auch die ewige Strafe erlassen. Doch ist bei der Rechtfertigung des nach der Taufe gefallenen Sünders der Regel nach („plerumque" — Trid. Sess. XIV de poen. can. 15) der Straferlaß ein nicht so vollständiger, daß nach Vergebung der Sündenschuld nicht noch Strafen für dieselbe zu büßen

übrig blieben (die Gründe hierfür s. l. c. cap. 8); die ewige Strafe wird in eine zeitliche umgewandelt (Sess. VI. can. 30). Zur Tilgung der noch restirenden zeitlichen Strafen dient im Bußgerichte die dem Sünder auferlegte (sacramentale) Buße, die indessen in sehr vielen Fällen und besonders nach der heutzutage herrschenden, milden Praxis der Kirche dem unter Voraussetzung des Sündennachlasses Gott annoch geschuldeten Strafmaße keineswegs gleichkommt, während man in den ältesten Zeiten der Kirche allerdings beflissen war, dieselbe so abzumessen, daß mit deren Erstehung, die hier gemeiniglich der sacramentalen Absolution vorauszugehen hatte, den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf die durch die Absolution nicht schon ganz gehobene Verpflichtung zur Strafleistung möglichst volles Genüge geschehe. Findet nun im Bußsacramente mit der Lösung von der Schuld durch Auflegung der Buße zugleich eine Bindung zur Erstehung einer Strafe statt, so bewirkt hingegen außerhalb des Bußsacramentes der Ablaß eine Lösung von der Strafe. Dieser erscheint demgemäß als Ergänzung der sacramentalen Genugthuung, insoweit durch ihn erlassen wird, was der Leistung letzterer bezüglich der verdienten Strafe abgeht, keineswegs aber als Ergänzung oder Bestandtheil der Absolution des Sacramentes. Seine Gewährung ist kein sacramentaler Act, kein actus ordinis, sondern ein in foro externo ausgeübter Act der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Im Besonderen ist der Ablaß nicht Sündenvergebung und noch viel weniger eine zum Voraus gespendete (!) Absolution von zukünftigen Sünden; er setzt vielmehr die Sündenvergebung voraus. Wenn gleichwohl in kirchlichen Ablaßdecreten derselbe nicht selten als remissio peccatorum bezeichnet ist, so besteht nach allgemeiner Auslegung doch darüber kein Zweifel, daß hierbei der Ausdruck peccatum nicht stehe von der Sünde in dem engeren und eigentlichen Sinne, sondern nach dem Vorgang der heiligen Schrift (vgl. z. B. 1 Petr. 2, 24) von dem einen mehr untergeordneten Moment der Sünde allein, der Strafschuld. Was Ablaßertheilungen a poena et culpa betrifft, so hält Benedict XIV. (L. 13 de syn. dioec. c. 18, n. 7) Abläße, die in dieser Form ertheilt sein sollen, für unächt und schreibt die Ausdrucksweise einem Mißbrauch der Ablaßquästoren zu, indem er auch die Deutung auf die culpa venialis, nach Meinung der Scotisten ausschließlich in dem reatus poenae bestehend, als kirchlich gerechtfertigt nicht gelten läßt. Andere erklären die Form von der in Ablaßausschreiben den Beichtvätern ertheilten Facultät, a culpa reservata zu absolviren (Ferraris, Prompta bibl., art. Indulgentia). b) Da, solange die Schuld nicht getilgt ist, auch der Straferlaß für dieselbe nicht eintreten kann, so ist einleuchtend, daß der Ablaß den Sünder nicht der Buße überhebt, die für den Nachlaß der Sünde schlechthin erforderlich ist; vielmehr daß er nur dem reumüthig Büßenden, nicht also dem Sünder als solchem, d. h. soweit er in sündhafter Gesinnung beharrt, zu Theil werden kann. Der Ablaß befreit daher weder von der Pflicht, die Sünde zu bereuen, resp. die schwere Sünde zu beichten und ihre Vergebung im Bußsacramente nachzusuchen und zu erlangen, noch von der Restitutionspflicht in Beziehung auf angerichteten Schaden und gegebenes Aergerniß, noch endlich von der Pflicht und Nothwendigkeit, die mit der Sünde natürlich verknüpften Folgen, als Schande, Krankheit u. s. w., im Geiste der Geduld und Ergebung zu ertragen. Nur verlieren die letzteren in Folge des gewonnenen (vollkommenen) Ablasses ihren eigentlichen Strafcharakter vor Gott ebenso, wie dieß von den nach der Taufe zurückbleibenden Folgen der Erbsünde gilt. Aber auch die im Sacramente dem Sünder auferlegten Genugthuungswerke werden von dem Ablaß nach der heutigen Praxis nicht berührt. An sich könnte derselbe freilich auch Nachlaß der sacramentalen Genugthuung sein, und er war es nach Ausweis der Geschichte ehedem, da die in der Kirche geforderte öffentliche Buße, von welcher damals Ablaß gewährt wurde, eben Bedingung für die Ertheilung der sacramentalen Absolution, also sacramentale Buße war. Indessen ist mit dem Ablasse heutzutage die Erlassung der sacramentalen Buße nicht bezweckt; vielmehr beruht die Gewährung eines solchen auf der unzweifelhaft richtigen Voraussetzung, daß selbst nach Leistung der im Sacramente auferlegten Buße bei ihrer derzeitigen relativen Geringfügigkeit durchgehends noch ein größerer oder geringerer Strafrest zu tilgen übrig bleibt, und eben auf den bleibenden Rest soll nach Meinung der Kirche sich der Ablaß beziehen. Zudem wird der Sünder von der Kirche angewiesen und angehalten, noch durch Bußwerke, welche eigens als Bedingung zur Gewinnung des Ablasses, außer und unabhängig von der sacramentalen Buße, auferlegt sind, seine bußfertige Gesinnung zu documentiren. Der Bußgeist erleidet darum durch den Ablaß keine Beeinträchtigung und wird durch denselben nicht untergraben, sondern wird durch ihn gefordert und gefördert. c) Als Entbindung von Strafe ist der Ablaß ebenso Ausübung der Lösegewalt, wie die Auferlegung von Strafe Ausübung der Bindegewalt ist. Die Kirche übt diese Doppelgewalt niemals anders als im Namen, in der Macht und im Auftrage Gottes, so wie sie ihr von Christo verliehen worden; daher hat ihre Bindung und Lösung Rechtsgültigkeit auch vor dem göttlichen Forum, und es ist einseitig und irrig, den Ablaß als Nachlassung der bloß kirchlichen (canonischen) Strafen erklären zu wollen, nämlich in dem Sinne, daß an der vor Gott geschuldeten Strafe durch ihn nichts vergeben werde. Niemals trennte die Kirche ihre Sache von der Sache Gottes, und niemals erachtete sie bei Ausübung ihrer Bußdisciplin etwas Anderes für ihren Beruf und Zweck, als Gottes verletzte Rechte wahrzunehmen

und als deſſen Stellvertreterin an dem Strafbaren zu handeln. Wenn demnach die Kirche mit Auferlegung ihrer Strafen Sühne vor Gott erzielen wollte, ſo iſt auch der Nachlaß canoniſcher Strafen Nachlaß Gott geſchuldeter Sühne, und ſie erläßt dieſe Sühne ebenſo im Namen Gottes, als ſie im Namen Gottes dieſelbe forderte. Die Auffaſſung des Ablaſſes als Nachlaſſes canoniſcher Strafen, wie ſehr ſie auch der Entſtehung und der ältern Geſchichte desſelben entſprechen mag, ſchließt daher in richtiger und zwar gerade durch die Geſchichte (ſ. unten) bewährter Faſſung deſſen Bedeutung als Nachlaß göttlicher Strafen nicht aus, ſondern involvirt ſie. Völlig bedeutungslos wäre aber der Ablaß heutzutage, wenn er in der Gewährung des Nachlaſſes nur ſolcher Strafen beſtände, welche die Kirche nach dem Aufhören der Bußdisciplin nicht mehr verhängt. Ebenſo verlören unter dieſer Vorausſetzung die beiden dogmatiſchen Decrete des Trienter Kirchenrathes über die Ablässe (Decr. de indulg. Sess. XXV.), daß nämlich dieſelben heilſam ſeien, und die Kirche ſolche zu ertheilen die Gewalt beſitze, allen Werth und Sinn. In Beziehung auf erſtern Punkt ſagt ſchon der hl. Thomas von Aquin (Suppl. qu. 25. a. 1): Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret, quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, sc. purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. Was aber die Gewalt der Kirche, Ablaß zu geben, betrifft, ſo ſtand nicht in Frage und konnte nicht in Frage ſtehen, ob die Kirche ſolche Strafen, die ſie lediglich als die ihrigen verhängt, auch wieder zu erlaſſen befugt ſei; dieß wird kein Vernünftiger bezweifeln. Da vielmehr die Reformatoren behaupteten, mit der Vergebung (Nichtanrechnung) der Sünde ſei alle und jede geſchuldete Strafe nachgelaſſen, ſo kann ſich die bezügliche Lehrbeſtimmung eben nur auf die verwirkten Strafen überhaupt beziehen, ſeien ſie Gott oder um Gottes wegen auch der Kirche geſchuldet. Endlich hat die Kirche in ihren lehramtlichen Entſcheidungen die entgegenſtehende Lehre entſchieden mißbilligt durch Verwerfung der Thes. Lutheri n. 19: Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam justitiam, ſowie der Prop. 40 der Synode von Piſtoja: Propositio asserens, indulgentiam secundum suam praecisam notionem aliud non esse, quam remissionem partis ejus poenitentiae, quae per canones statuta erat peccanti; quasi indulgentia, praeter nudam remissionem poenae canonicae, non etiam valeat ad remissionem poenae temporalis pro peccatis actualibus debitae apud divinam justitiam: falsa, temeraria, Christi meritis injuriosa, dudum in art. 19 Lutheri damnata (cfr. Prop. 41). d) Es iſt indeſſen der Ablaß nicht nur Löſung von der Strafe (absolutio), ſondern zugleich Abtragung derſelben (solutio). Statt der eigenen Genugthuung des Büßers wird nämlich eine fremde, und zwar vollwiegende, ſubſtituirt, welche aus dem überfließenden Schatze der Genugthuungen Chriſti und der Heiligen von der Kirche entnommen wird. Weil dieſer Schatz, kraft ihrer Schlüſſel- und Jurisdictionsgewalt, ihrer directen Verfügung zu Gunſten der ihr angehörigen Glieder unterſtellt iſt, ſo kann ſie, theilweiſe oder gänzlich, aus ihm die Zahlung der noch reſtirenden Strafſchuld des Sünders Gott wirklich darbieten. Andererſeits hat auch Gott durch die Beauftragung der Kirche mit dem ſo beſchaffenen Verfügungsrechte ſich gebunden, dieſe Zahlung da, wo ſie für die ihrer Gewalt unterſtehenden Angehörigen geleiſtet wird, zu acceptiren. Da aber ferner Gott vermöge ſeiner Gerechtigkeit für die Sünde vollen Erſatz fordert, ſo kann nicht bloß, ſondern muß zugleich mit der absolutio a poenis die Leiſtung der Strafſchuld, die solutio, ſich verbinden. Wohl iſt die letztere ohne die erſtere, alſo ein Strafnachlaß per simplicem solutionem, denkbar, nicht aber umgekehrt die Abſolution von den Strafen ohne vollwiegende Leiſtung für dieſelben (Bellarm. De indulg. 1, 5). Der Ablaß iſt beides: solutio und absolutio; weil jedoch durch ihn der Strafnachlaß in forma absolutionis, mittels Ausübung nämlich der Löſegewalt, gewährt wird, ſo wird er definirt als eine absolutio juridica, annexam habens solutionem ex thesauro. Hieraus ergibt ſich der nothwendige Zuſammenhang der Lehre vom Ablaß mit der von dem thesaurus meritorum (ſ. d. A.) Mit Vorausſetzung des Begriffes vom Ablaß hat der Kirchenrath von Trient in Betreff desſelben nur die beiden oben bezeichneten Dogmen declarirt: Eos (synodus) anathemate damnat, qui aut inutiles esse (indulgentias) asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant (vgl. die Professio fidei Trid.). Die Heilſamkeit der Abläſſe wird bei richtigem Verſtändniß derſelben nicht bezweifelt werden können. Durch dieſelben kommt die Kirche dem büßenden Sünder hülfreich entgegen; die Lauen und Nachläſſigen werden durch dieſelben zum Nachſinnen über den Ernſt der Sünde und die Pflicht der Sühne erweckt; viele heilſame Werke werden durch ſie gefordert und veranlaßt, während andererſeits die gewährte Erleichterung und Verkürzung der Buße zu deren Uebernahme und zur Beſſerung des ſittlichen Lebens troſtvoll ermuthigen; das Hochgefühl der chriſtlichen Lebensgemeinſchaft wird durch dieſelben genährt und angeregt, wovon die Folge, daß die Gläubigen es ſich mit um ſo größerem Eifer werden angelegen ſein laſſen, für Andere und mit Anderen dem Dienſte Gottes ihre Thätigkeit zu opfern. Die Gewalt, Abläſſe zu ertheilen, iſt der Kirche von ihrem göttlichen Stifter mit der Binde- und Löſegewalt, reſp. Schlüſſelgewalt verliehen (Matth. 16, 19; 18, 18; vgl. Joh. 20, 22. 23). Als Trägerin der Schlüſſel des Himmelreiches iſt die Kirche vor Gott befugt, den Himmel dem Sünder verſchloſſen zu halten oder

zu erschließen; da aber nicht nur die Sünde, sondern auch die Sündenstrafe von dem Eintritt in den Himmel abhält, so steht es ihr zu, ebenso wie von der Sünde, auch von den zeitlichen Strafen für dieselbe, die nach der Vergebung zurückbleiben, rechtskräftig zu befreien. Wie ferner auf ihre Bindegewalt die Kirche das Recht zurückleitet, Strafen aufzuerlegen (Trid. Sess. XIV. De poen. can. 5), so liegt auch in ihrer Lösegewalt das Recht, Strafen nachzulassen, und zwar so, daß, was immer sie bindet oder löst, auch vor Gott gebunden und gelöst ist. Dieses Rechtes bediente sich denn auch thatsächlich der hl. Paulus gegenüber dem Blutschänder in Korinth; diesem ließ er, nachdem er ihn wegen seines Verbrechens aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, auf Grund der von ihm bethätigten Reue und gebesserter Gesinnung, sowie der Verwendung der Gläubigen für seine Begnadigung (propter vos), an Christi Statt (in persona Christi) die Strafe nach (donavi, 2 Cor. 2, 10), die er ebenso in Christi Namen und Gewalt (1 Cor. 5, 4: in nomine Domini nostri Jesu Christi ... cum virtute Domini Jesu) über ihn verhängt hatte. Indem er ihn hierdurch von der Censur entband, befreite er ihn zugleich von der Buße, welche die Excommunication in Betreff seiner bezweckt hatte (V. 5: ut spiritus salvus sit). Und zwar bezeichnete der Apostel diese Befreiung als Schenkung (donavi); nur drückte er sich, da er nicht wissen konnte, wie viel von der Gott geschuldeten Strafe der Sünder durch seinen Bußeifer bereits abgebüßt, ja ob sie nicht schon gänzlich getilgt sei, bedingungsweise in den Worten aus: quod donavi, si quid donavi, d. h. er bestimmte, daß, wenn etwa die Buße nicht schon vollkommen ausreichend gewesen, der Rest der noch schuldigen Strafe erlassen sei. Offenbar liegen bei diesem Factum alle im Ablaß liegenden Momente vor: Strafnachlaß, mit Rücksicht auf die sich für den Strafbaren verwendende kirchliche Gemeinschaft, kraft der Gewalt Christi, und wir haben daher hier das erste und zwar biblische Beispiel eines Ablasses. Den ferneren (Traditions-) Beweis für die Gewalt der Kirche, sowie die Rechtfertigung des gesammten oben aufgestellten Begriffes liefert uns

2. die Geschichte des Ablasses. Am füglichsten wird man dieselbe, je nach den wechselnden Formen des Ablasses, in drei Perioden eintheilen. a) In der ersten Periode unterschied sich die Form desselben im Allgemeinen nicht von derjenigen, die uns in der apostolischen Zeit beim hl. Paulus begegnet. Er bestand in dem Erlaß oder der Verkürzung der von der Kirche auferlegten (canonischen) Bußstrafen und fand regelmäßig nur dann statt, wenn bei theilweisem Erstehen dieser Strafen der Sünder eine ausnehmende Bußgesinnung an den Tag gelegt hatte. Namentlich wurde den in der Verfolgung Gefallenen, welche sich der Kirchenbuße unterzogen und bei dieser Eifer gezeigt hatten, auf Verwendung der Martyrer und in Folge eines von diesen ausgestellten sogen. Friedensscheines, libellus pacis, welcher an den Bischof zu adressiren war und genau den Namen dessen, für welchen er gelten sollte, enthalten mußte, außerdem nur auf einen solchen lauten durfte, welcher sich dieser Wohlthat durch sein Verhalten während der Bußzeit würdig gemacht (s. Cypr. Ep., ed. Hartel, II, Ep. 15 bis 17 u. 33), die kirchliche Reconciliation gewährt. Daß dieser Gewährung der Gedanke einer wirklichen Uebertragung der Verdienste des Martyrers zu Grunde lag, zeigen besonders deutlich die galligen Worte, welche Tertullian als Montanist schrieb (De pud. 22): At tu jam et in martyres tuos effundis hanc potestatem. Quis permittit homini donare, quae Deo reservanda sunt? ... Quis alienam mortem solvit, nisi solus filius Dei? Der Friedensschein war nicht eine bloße Empfehlung in Worten, sondern eine durch die Gebete, Thränen und Leiden der Martyrer, welche sie für die Büßer Gott aufopferten, innerlich gestützte und motivirte, also mit dem Angebot stellvertretender Genugthuung für Letztere begleitete Anempfehlung an die Gnade der Kirche, welche hierauf, wie sie als Gottes Stellvertreterin an den Sündern Gericht geübt, so auch als solche nicht bloß gültig vor ihrem Forum, sondern nicht minder gültig vor dem Tribunale der göttlichen Gerechtigkeit die Strafe erließ. Daß sich die alte Kirche dieser Gültigkeit ihres Strafnachlasses auch vor Gott bewußt war, erhellt besonders aus manchen Stellen bei Cyprian; so Ep. 18, 1: Occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum juvari possunt, und De laps. 36: Poenitenti, operanti, roganti potest (Dominus) clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. Als specieller Anlaß für den Nachlaß der Bußstrafe erscheint von jeher nahe Todesgefahr, besonders bei bevorstehender Verfolgung (Cypr. Ep. 57, 1: Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia ecclesiam pulsantibus claudi ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur). Nach den Zeiten der Verfolgung begegnen wir in can. 2 und 3 des Concils von Ancyra der Bestimmung, daß bei völliger Uebernahme und eifriger Uebung der Buße der Bischof einen Nachlaß gewähren könne. Ebenso findet das Concil von Nicäa (c. 12) in dem Eifer des Büßers einen Grund, ihm die schwierigste Bußstation, die der Liegenden, zu erlassen, mit dem Beisatz, daß „der Bischof auch noch gütiger verfahren könne". Der gleiche Grund zu solcher Vergünstigung findet sich auf anderen Concilien oft wiederholt. Nebenher zeigen nicht nur Beispiele im Einzelnen, daß Erlaß der Buße und Wiederaufnahme in die Kirche auf Fürbitte der Gläubigen erfolgte, z. B. die Wiederaufnahme des abgefallenen Bischofs Na-

talis, und zwar ausnahmsweise mit vollständigem Nachlaß aller kirchlichen Strafe auf flehentliches Bitten der Cleriker und Laien (Euseb. H. E. 5, 32), sondern es spricht sich der Gedanke des stellvertretenden Eintretens der Kirche auch überhaupt in dem Reconciliationsritus aus, wie wenn es in einem der Gebete heißt: Deus ... agnosce oves tuae redemptionis, et constrictos vinculis peccatorum ecclesiae tuae precibus exoratus absolve. b) Seit dem allmählichen Aufhören der alten Bußpraxis mit ihren strengen Bußstationen begegnet uns der Ablaß in Gestalt der Vertauschung sonst erforderlicher schwererer Bußwerke durch leichtere (Commutation) oder, was dasselbe besagen will: in der Form des Loskaufes (Redemption). Die ehemalige strenge Kirchenbuße war dahin abgemildert worden, daß jetzt außer der Entfernung von den Sacramenten durchgehends nur private Uebung gewisser frommer Werke (Gebet, Fasten, Almosen) bis zu einer gewissen Dauer oder Höhe zur Pflicht gemacht wurde. Dabei konnte dann nach Maßgabe der kirchlichen Bestimmungen auch eine Ersetzung des einen Werkes durch ein anderes stattfinden. Entweder wurde mit Rücksicht darauf, daß in bestimmten Fällen (Krankheit, Armuth u. dgl.) die nunmehr geforderten, wiewohl bedeutend herabgestimmten Leistungen unmöglich oder gar zu schwierig waren, eine inhaltlich gleiche Commutation gewährt, oder es wurde durch allgemeinern Gnadenact ein an sich Geringeres anstatt des Größeren als zulässig erklärt und jenem (durch Ergänzung aus dem Kirchenschatze) in Bezug auf die Genugthuung der gleiche Werth wie diesem zugelegt. Die Sitte solcher Commutationen entstand nach dem 7. Jahrhundert und ging hauptsächlich von England aus, von wo aus sie sich bald auch auf die südlicheren Länder übertrug. Als Ablösung der übrigen Bußwerke galt jeder besondere Erweis von Gottes- und Nächstenliebe, Geldbußen und Schenkungen an Kirchen, Klöster und Arme, Loslassung von Leibeigenen, Geißelung und die vorzüglich seit dem 10. Jahrhundert in Schwung kommenden Wallfahrten nach Jerusalem, Rom und Compostella. Der gewährte Strafnachlaß war gewöhnlich ein eingeschränkter, nach Fasttagen, Quadragenen, Jahren u. s. w. der Kirchenbuße bemessener. Seit dem 11. Jahrhundert kommen, obwohl selten, auch vollkommene Abläße vor. Einen solchen verkündete mit Berufung auf „die von den Apostelfürsten Petrus und Paulus empfangene Gewalt“ Urban II. auf der berühmten Versammlung zu Clermont für die Kreuzfahrer („iter illud pro omni poenitentia reputetur“). Deßgleichen verlieh Innocenz IV. auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Lyon „vermöge der Binde- und Lösegewalt allen, die auf eigene Kosten den Kreuzzug mitmachen, vollständige Nachlassung ihrer Sünden, wenn sie dieselben reumüthig beichten; außerdem allen denen, welche diesen Zug durch angemessenen Beitrag zu Hülfe des heiligen Landes unterstützen oder sonst durch Rath und That fördern, einen ihrem Beitrag und Eifer entsprechenden Ablaß“. c) Mit dem Beginn der Kreuzzüge entwickelte sich der Ablaß mehr und mehr zu seiner heutigen Gestalt. Die Verleihungen wurden häufiger und reichlicher, da die Päpste in ihnen ein vorzügliches Mittel erkannten, den erschlafften Bußgeist zu wecken und die Gläubigen zu einer dem Gesammtwohl der Christenheit nothwendigen oder nützlichen Thätigkeit zu begeistern. So geschah es, daß allmählich die kirchlichen Bußstrafen auch in der milderen Form, in welcher sie zuletzt noch bestanden hatten, ganz verdrängt wurden, indem die Abläße, in großer Zahl vorhanden, ein weit bequemeres Sühnungsmittel darboten. Die den Kreuzfahrern in's heilige Land ertheilten wurden bald auch auf die kriegerischen Unternehmungen gegen die Ketzer, wie die Albigenser und Waldenser, und gegen die Mauren in Spanien ausgedehnt; auch gegen die der Kirche feindlichen Kaiser wurde nicht selten zu diesem Mittel gegriffen. Im Jahre 1425 wurde auf dem Concil von Siena gegen die Husiten ein Kriegszug unter Bewilligung eines vollkommenen Ablasses ausgeschrieben, und die gegen die Türken bis in's 16. Jahrhundert unternommenen Expeditionen wurden gleichfalls unter Gewährung von Indulgenzen in's Werk gesetzt. Dazu kam seit 1300 unter dem Pontificate Bonifaz' VIII. der Jubiläumsablaß, welcher anfänglich auf Rom beschränkt blieb und nur alle hundert Jahre wiederkehren sollte, später aber nach Ort und Zeit sehr erweitert wurde. Zu den schon früher bestandenen Anlässen zu Ablaßbewilligungen kamen vielfach ganz neue. Dahin gehören die Abläße bei Kirchweihfesten und deren Anniversarien seit dem 11. Jahrhundert, welche schließlich eine solche Ausdehnung gewannen, daß Innocenz III. auf dem IV. Lateran-Concil 1215 sich genöthigt sah, sie auf höchstens nur ein Jahr und bei dem Anniversarium auf nicht über 40 Tage zu beschränken. Ferner gab die Einführung des Frohnleichnamsfestes im Jahre 1264 und die in Folge dessen geförderte Verehrung gegen das allerheiligste Sacrament Urban IV. und im 15. Jahrhundert den Päpsten Martin V. und Eugen IV. Veranlassung zur Bewilligung eines Ablasses von je 100, 200, 400 Tagen für diejenigen, welche an diesem Tage den canonischen Horen beiwohnen würden. Auch an die Begleitung des Hochwürdigsten Gutes zu den Kranken wurde bereits von dem Avignoner Concil vom Jahre 1326 Ablaß geknüpft. Andere Gelegenheiten boten die Canonisation von Heiligen (zuerst unter Honorius III. bei Canonisation des Bischofs Laurentius von Dublin), Heiligen-, namentlich Marienfeste, der Besuch einer Kirche an bestimmten Tagen, Beisteuer zu einem gemeinnützigen Unternehmen, Kirchenbau u. dgl. Die Begünstigung alter und neuer Orden, Congregationen und Bruderschaften und der innerhalb derselben besonders gepflegten Andachtsweisen und Liebeswerke, welche oft von diesem engern Herde aus

sich mehr und mehr über die gesammte Kirche entfalteten, führte gleichfalls zu einer Menge von Ablaßverleihungen, welche insbesondere noch dadurch gemehrt wurden, daß seit den Jubiläen und vor Allem seit der Verbreitung des Rosenkranzgebetes durch den Dominicanerorden und der durch den Franciscanerorden angefachten Verehrung des Leidens Christi die Sitte aufkam, mit Rosenkränzen, Crucifixen, Bildern und Medaillen u. s. w. Ablaß zu verbinden. So hat die Kirche alle Schleusen der Gnade eröffnet und bietet durch die Menge ihrer Indulgenzen ihren Kindern, auch nach gänzlichem Wegfall der alten Bußsatzungen, die reichlichste Gelegenheit, die göttliche Gerechtigkeit zu versöhnen und den Strafen im andern Leben zu entrinnen. Als Commutation oder Ersatz für die alten Bußwerke erscheinen fortan die Ablässe nur in der Form ihrer Verleihung, indem z. B. auch heute noch Indulgenzen von Quadragenen u. s. w. bewilligt werden; dieß kann jetzt nicht mehr heißen, wie es ehedem zunächst zu verstehen war, daß die für den Ablaß geforderten Bußwerke einfach an die Stelle einer Quadragene der Kirchenbuße treten dürften; denn was nicht mehr besteht, kann auch nicht mit einem Andern umgetauscht werden; es bedeutet vielmehr, daß soviel von der vor Gott verwirkten Strafschuld abgebüßt werden könne, als vormals durch eine 40tägige Kirchenbuße. Gerade diese Form beweist auf's Deutlichste, daß göttliche und Kirchenstrafe als einander entsprechend und gleichwährig gelten, und daß nach Anschauung und Intention der Kirche die Ablässe niemals Erlaß bloß menschlicher (rein kirchlicher) Strafe waren. Noch mehr tritt die Bedeutung des Ablasses als Nachlasses göttlicher Strafen in dieser Epoche hervor bei dem sogen. vollkommenen Ablaß, welcher nie und nirgends von der Kirche als Nachlaß der ihr nach alter Bußpraxis geschuldeten, aber heute nicht mehr geforderten, darum auch nicht mehr geschuldeten Strafen, sondern eben aller zeitlichen Strafen begriffen und allgemein dahin verstanden und erklärt wird. Es hatte daher die Ablaßpraxis in dieser Periode auch die Folge eines tiefern theologischen Eingehens in die Betrachtung der Idee und des Wesens des Ablasses und der Ausbildung der auf ihn bezüglichen Terminologie. Der Ausdruck: thesaurus ecclesiae begegnet uns bei den Theologen seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts und ging von der Schule in den kirchlichen Sprachgebrauch über. Die Gegner, die der Ablaß nach dieser Zeit fand (Wiclif, Hus, Luther, die Synode von Pistoja), bedingten gleichfalls eine eingehendere Entwickelung dieses Lehrpunktes; die Verdammung ihrer falschen Lehren wies den Theologen Ziel und Weg. Andererseits hatte das Ablaßwesen eine Ausdehnung und eine Weise des Betriebes angenommen, die, wie zu Mißverständnissen, so auch zu Mißbräuchen Anlaß bieten konnte und solche theilweise veranlaßt hat. Diesen trat die Kirche durch heilsame Verordnungen und Vorschriften wehrend entgegen. Namentlich steuerte der Kirchenrath von Trient dem von Quästoren, Einsammlern von Ablaßgeldern getriebenen Unfuge dadurch, daß er die pravos quaestus omnes pro his (indulgentiis) consequendis, unde plurima in Christianorum populos abusuum causa fluxit, strengstens untersagte (Sess. XXV. Decr. de Indulg.).

3. Zuwendung der Ablässe an Verstorbene. Der Kirche ist die Jurisdictionsgewalt nur „auf Erden" gegeben: daher kann sie nicht auch den Verstorbenen per modum absolutionis wie den Lebenden Ablaß zuwenden. Hier ist die Weise der Zuwendung nur diejenige, auf welche überhaupt die Lebenden den Seelen im Fegfeuer nützen können, die Weise der Fürbitte. Nur ist es die Kirche selbst, die Braut Christi, welche für die Verstorbenen dadurch Fürbitte einlegt, daß sie aus dem Schatze der Genugthuung Christi und der Heiligen Gott einen dem betreffenden Ablaß entsprechenden Theil anbietet, damit er denselben gnädiglich auf die Werke der auf Erden stellvertretend Büßenden hin den Verstorbenen möge zuwenden. Da wir, durch das geistige Band der Gemeinschaft zu dem Einen Leibe der Kirche mit den im Fegfeuer Leidenden vereinigt, einzeln diesen zu helfen vermögen, so ist um so weniger zu bezweifeln, daß die Kirche als solche in besagter Weise ihnen beizuspringen vermöge. Schon Paschalis I. und Johann VIII. ertheilten im 9. Jahrhundert per modum suffragii denjenigen Ablässe, welche im Kriege für die Vertheidigung der Kirche gefallen waren. Zur Zeit des hl. Thomas von Aquin war die Zuwendung von Ablässen an die Verstorbenen bereits sehr gewöhnlich (Suppl. qu. 71 a. 10). Auch lehrt dieser ausdrücklich, daß es lediglich von der Intention des Ablaßverleihers abhänge, ob die Ablässe den Verstorbenen könnten zugute kommen; es stehe jedoch nicht in der Macht eines Prälaten, nach Willkür und Gutdünken die Seelen aus dem Fegfeuer zu befreien. Da in den Ablaßausschreiben nicht immer deutlich gesagt war, daß die Ertheilung fürbittweise statthabe, bestimmte Sixtus IV. in der Constitution Romani pontificis provida diligentia vom 27. November 1477 die nur fürbittweise Applicirung mit dem Ausdruck: per modum suffragii et deprecationis, schlechthin für alle den Verstorbenen zugute kommenden Indulgenzen. Die Vollmacht ferner, Ablässe dieser Art zu ertheilen, hat die Kirche nicht bloß thatsächlich, sondern auch lehramtlich in Anspruch genommen (Prop. Petri Oxom. damn. n. 6); ebenso wurde die Behauptung Luthers, daß solche unnütz seien, verworfen (Prop. n. 22) und der Satz der Synode von Pistoja (n. 42), welcher die Application für Verstorbene als chimärisch bezeichnet, als falsch, verwegen, fromme Ohren beleidigend, injuriös und zum Irrthum führend verurtheilt. (Ueber die theologische Streitfrage, ob diese Art von Ablässen ex condigno oder de congruo, ex benignitate Dei, wirksam seien, siehe Bellarm. De indulg. 1, 14. Die Gründe für beide Meinungen an-

führend und gegen einander abwägend, nennt er die erstere admodum pia, die andere valde rationabilis.) Eine Verbindung des Ablasses für die Verstorbenen mit der Darbringung des heiligen Meßopfers stellt das Altarprivilegium dar, welches entweder bestimmten Priestern verliehen wird, oder an bestimmte Altäre, gewöhnlich den Hauptaltar, geknüpft ist.

4. Wer kann Ablaß ertheilen? Als Ausübung der kirchlichen Jurisdictionsgewalt steht jure proprio et ordinario das Recht zur Ablaßbewilligung für den Umfang der ganzen Kirche dem Papste, den Primaten aber, Metropoliten und Bischöfen nur für den engern Kreis ihrer Amtswirksamkeit zu, und zwar beginnt dasselbe mit dem Antritt dieser Gewalt oder der canonischen Institution (also eventuell auch schon vor der Consecration) und erlischt mit dem Aufhören der Jurisdiction überhaupt. Es kann aber auch dieses Recht an Priester und selbst an einfache Kleriker delegirt werden, jedoch nicht an Laien, als welche gemeinrechtlich von der Ausübung kirchlicher Aemter ausgeschlossen sind. Ein Bischof i. p. i. oder ein bloßer Titularbischof, designirter Bischof und selbst ein bischöflicher Coadjutor cum jure succedendi sind zu Ablaßertheilungen nicht befugt, weil sie über keine Untergebenen eine ordentliche Gerichtsbarkeit besitzen. Auch sind nach dem canonischen und Gewohnheitsrechte von der Befugniß, Ablaß zu ertheilen, die Generalvicare, Kapitelsvicare, Ordensgenerale, Aebte, Visitatoren, Provinzialen u. s. w. auszunehmen; nur als Stellvertreter des heiligen Stuhles oder der Bischöfe können sie zufolge specieller Delegation ein solches Recht üben. Selbst aber den Bischöfen wurde, in Folge des Mißbrauches, den einige Prälaten durch zu ausgedehnte Ablaßertheilungen trieben, auf dem IV. Lateran-Concil can. 62 ihre Befugniß dahin eingeschränkt, daß sie bei Kirchweihfesten einen Ablaß von nur einem Jahre, sonst nur einen solchen von 40 Tagen bewilligen können. Hat ein Bischof einen derartigen Ablaß verliehen, so kann dessen Nachfolger denselben Ablaß nicht nochmals in der Weise ertheilen, daß die doppelte Anzahl von Ablaßtagen auf die gleichen Werke entfiele. Diese Anhäufung haben Clemens IX. (Decret vom 20. November 1668) und andere Päpste ausdrücklich untersagt. Die Erzbischöfe dagegen können, außer in ihren eigenen Diöcesen, auch in denen ihrer Comprovinzialen die nämlichen Ablässe ertheilen, wie die Letztern, auch wenn sie sich nicht auf der Visitationsreise befinden (cap. Nostro, de poen. et rem., 5, 38). Die Cardinäle können in ihren Titularkirchen einen Ablaß von 100 Tagen auch dann verleihen, wenn sie nicht Bischöfe und selbst nicht einmal Priester sind; ebenso ertheilt mit wenigstens stillschweigender Genehmigung der Päpste der Großpönitentiar zu Rom einen Ablaß von 100 Tagen. Die apostolischen Nuntien und Legaten haben in Folge der ihnen vom heiligen Stuhle eingeräumten Befugnisse das Recht, im Bereich ihrer Nuntiatur und Legation mit einem nach ihrer Wahl zu bestimmenden guten Werke einen Ablaß von 100 und mehr Tagen, jedoch nicht bis zu einem Jahre, zu verbinden; außerdem dürfen sie für eine Kirche oder Kapelle einen Ablaß von sieben Jahren und sieben Quadragenen denen verleihen, welche nach vorheriger Beicht und Communion dieselbe besuchen und dort in der Meinung des heiligen Vaters beten.

5. Bedingungen zur erlaubten und gültigen Ertheilung, sowie zur Gewinnung der Ablässe. Zur erlaubten und nach der sententia communior zur gültigen Verleihung eines Ablasses wird eine gerechte und vernünftige Ursache erfordert, weil die Verfügung über den Kirchenschatz, welche den kirchlichen Obern übertragen ist, von diesen nicht wie von Herren und Eigenthümern nach Belieben und Willkür, sondern als von treuen und gerechten Verwaltern nach Gottes Willen und Absicht zu handhaben ist. Clemens VI. (Extrav. Unigenitus, de poen. et remiss.) sagt darum ausdrücklich: Christus habe den Kirchenschatz seinen Stellvertretern anvertraut, um „salubriter et de propriis et rationabilibus causis“ daraus zu spenden. Eben hierauf weist die nach dem Konstanzer Concil an gewisse der Häresie Verdächtige zu stellende Frage: Utrum credant, Romanos pontifices indulgentias concedere posse rationabilibus de causis. Als solche causa ist zu bezeichnen die Förderung der Ehre Gottes und des Seelenheiles (pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem; S. Thom. Suppl. qu. 25. a. 2). Gerecht und vernünftig muß indessen nicht nur die Veranlassung sein, weßhalb Ablaß verliehen wird, sondern es ist überdieß von den zur Gewinnung vorgeschriebenen Werken zu fordern, daß sie zu dem Maße des gewährten Ablasses in einem proportionalen Verhältnisse stehen, weil sonst die Schlüsselgewalt der Kirche in Verachtung geriethe und der Kirchenschatz verschleudert würde. Zu bemerken ist jedoch hierbei, daß die Beurtheilung dieser Angemessenheit nicht lediglich auf der Vergleichung von Leistung und Gewinn, sondern auf der gleichmäßigen Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Umstände beruht, wie des Zweckes, wozu, der Beschaffenheit der Personen, für welche der Ablaß verliehen, der Besonderheit der Orte und Gegenstände, woran er geknüpft ist u. dgl. (s. Ferraris l. c.). Die Gläubigen sollen sich bescheiden, nicht voreilig und leichtfertig eine Incongruenz anzunehmen, sondern der Weisheit des apostolischen Stuhles hierin demüthig das Urtheil überlassen. Uebrigens wird von den Meisten mit guten Gründen angenommen, daß, wofern die geforderten Leistungen ad totum nicht ausreichen sollten, immerhin der Ablaß bis auf den entsprechenden angemessenen Theil Gültigkeit habe. — Zur Gewinnung eines Ablasses ist zunächst Angehörigkeit an die Kirche nothwendig. Excommunicirte haben keinen Antheil an den Gütern der Kirche, können daher auch keinen Ablaß gewinnen. Ungetaufte können es nicht,

weil sie der Jurisdiction der Kirche nicht unterstehen. Bei den sogen. persönlichen Abläſſen muß zudem der Gewinnende Untergebener des Ablaßverleihers sein. Als Dispoſition ist der Stand der Gnade und Reue über die Sünden erforderlich, wenigstens für den, der einen Ablaß für sich selbst gewinnen will. Findet eine Zuwendung an Verstorbene statt, so ist nach Meinung einiger angesehenen Theologen der Gnadenstand bei dem Zuwendenden nicht vonnöthen, während die wahrscheinlichere Ansicht dahin geht, daß derselbe ebenso alle Bedingungen zu erfüllen hat, als ob er zunächst den Ablaß für sich selbst gewänne, und deßhalb auch im Gnadenstande sich befinden muß. Eine Ausnahme dürften diejenigen Abläſſe machen, welche überhaupt nur Verstorbenen zugewandt werden können, und welche folglich der Lebende nicht für sich selbst zu gewinnen vermag (Altarprivilegium). Ueberdieß setzt der vollkommene Ablaß das Freisein von jeder freiwilligen Anhänglichkeit selbst an die kleinste Sünde voraus. Es genügt jedoch, wenn die erforderliche Dispoſition nur bei der Verrichtung des letzten der vorgeschriebenen Werke vorhanden ist. Weiterhin muß bei dem, welcher die Werke des Ablasses vollbringt, die Intention auf Gewinnung desselben mindestens habituell gerichtet sein. Was diese Werke betrifft, so gilt als Hauptgrundsatz, daß man sich genau an die Vorschriften in der Verleihungsurkunde des Ablasses und zwar an den Wortlaut (tantum verba valent, quantum sonant) zu halten hat. Diese Vorschriften bestehen gewöhnlich, besonders bei den vollkommenen Abläſſen, in Beicht und Communion, dem Gebet nach Meinung des heiligen Vaters und in irgend einer andern Leistung. Die Beicht, wenn vorgeschrieben, muß abgelegt werden auch von dem, der sich keiner schweren Sünde bewußt ist. Wer übrigens gewohnt ist, alle acht Tage zu beichten, bedarf keiner besondern Beichte, um alle während der Woche einfallenden Abläſſe zu gewinnen. Für die Communion genügt es, wenn sie am Vortage des in der Urkunde genannten Festes geschieht. Für das Gebet in der Meinung des heiligen Vaters genügen nach der gewöhnlichen Meinung fünf Vater unser und Ave Maria. Ist für die Gewinnung eines Ablasses ein bestimmter Tag genannt, so ist er von Mitternacht zu Mitternacht zu rechnen; hat er aber eine Vigilie, so wird er von der ersten Vesper bis zum Abend des Tages selbst gerechnet. Durch ein ohnehin (abgesehen von dem Ablaß) schon vorgeschriebenes Werk läßt sich kein Ablaß gewinnen.

6. Arten der Abläſſe im Allgemeinen und nähere Bestimmungen für einzelne derselben. Die wichtigste Eintheilung ist die in vollkommene und unvollkommene Abläſſe (indulg. plenariae oder plenae und partiales), je nachdem der verliehene Strafnachlaß ein vollständiger oder theilweiser ist. Eine weitere Eintheilung des ersteren in indulg. plenae, pleniores und plenissimae bezieht sich nicht auf den Ablaß als solchen, sondern auf die mit dem Ablaß zugleich ertheilten Privilegien und Facultäten für die Beichtväter, von Reservatfällen zu absolviren (indulg. pleniores) oder zudem noch Gelübde zu commutiren (plenissimae). Am ausgedehntesten werden solche Befugniſſe beim Jubiläum verliehen. — Nach der Dauer ihrer Gültigkeit werden die Abläſſe eingetheilt in solche, die für immer (perpetuae) oder, was sachlich diesem gleichkommt, für unbestimmte Zeit (indefinitae) oder nur für eine bestimmt angegebene Zeit (temporales) gegeben sind. Die ersteren gelten solang, als sie nicht widerrufen werden. Während Abläſſe schon mit dem Tage der Ausfertigung der Urkunde wirksam werden, erlöschen sie dagegen mit der Publication ihrer Zurücknahme. Sie dauern fort auch nach dem Tode des Verleihers (Reg. jur. in VI^to 16: decet concessum a principe beneficium esse mansurum); dieß gilt auch von den ad beneplacitum Romani Pontificis seu Sedis Apostolicae verliehenen. Wird das Fest, auf welchen der Ablaß gesetzt ist, verlegt, so bleibt letzterer für den ursprünglichen Tag, außer es werde auch die Feier in foro verlegt, in welchem Falle an der Translation auch der Ablaß theilnimmt. Die für bestimmte Zeit verliehenen erlöschen mit dem Ablauf der Zeit, welche die Ablaßurkunde angibt. — Weiterhin unterscheidet man persönliche (personales), örtliche (locales) und dingliche (reales) Abläſſe. Erstere sind die nicht allen Gläubigen, sondern bestimmten Personen, resp. einer Communität bewilligten; die anderen sind an einen Ort, z. B. Kirche, oder an eine Sache, z. B. Crucifix, Rosenkranz, geknüpft. Letztere cessiren, wenn die Kirche oder Kapelle oder der Gegenstand destruirt ist. Die einer Kirche oder Kapelle verliehenen erlöschen indeß nicht, wenn die Destruction zum Zwecke des Wiederaufbaues derselben Kirche mit gleichem Titel am selben Orte stattfindet, oder wenn Titel und Patron durch die gesetzmäßige kirchliche Behörde an einen andern Ort transferirt werden. Im zweiten Falle gehen sie an die neue Stelle über. Eine Kirche oder Kapelle, die Anfangs einem religiösen Orden angehörte und als solche Ordenskirche Abläſſe besaß, verliert diese, wenn sie einer andern Bestimmung gewidmet, z. B. in eine Pfarrkirche umgewandelt wird. Eine Ausnahme besteht in Betreff des Portiuncula-Ablasses für diejenigen Kirchen Frankreichs, welche vor der Revolution von 1789 den Mitgliedern des Franciscaner-Ordens beiderlei Geschlechtes angehört haben. Die an einen Rosenkranz geknüpften Abläſſe gehen nicht verloren, wenn die Körner in eine neue Schnur eingefädelt oder zum geringern Theil durch andere ersetzt werden. Um die mit Kreuzen, Medaillen, Rosenkränzen u. s. w. verbundenen Abläſſe zu gewinnen, muß man diese Gegenstände bei sich haben; man braucht sie aber nicht, außer wo dieß ausdrücklich gefordert wird, in Händen zu halten. Verleiht man sie an Fremde, so gewinnen diese den Ablaß nicht. Verloren geht der Ablaß auch dann, wenn diese Gegenstände durch Kauf, Ver-

erbung u. ſ. w. in den Beſitz eines Anderen gelangen. — Einige beſondere Arten. Unter den vollkommenen Abläſſen iſt der feierlichſte und vorzüglichſte der Jubiläums-Ablaß (über deſſen Entſtehung, Geſchichte und allgemeine Bedeutung ſ. d. A. Jubeljahr). — Schon in der alten Kirche wurde häufig Sterbenskranken vor gänzlich überſtandener Buße, wenn ſie wahren Eifer an Tag gelegt, die kirchliche Reconciliation und demnach vollſtändiger Nachlaß der Strafen bewilligt. Heutzutage iſt vollkommener Ablaß in articulo mortis auf vielerlei Titel hin gewährt; z. B. denen, welche einen mit ſolchem Ablaß verſehenen Gegenſtand, Crucifix (ſ. d. A. Sterbekreuz), Roſenkranz u. ſ. w. bei ſich haben; welche oft im Leben die heiligen Namen Jeſu und Maria angerufen haben und ſie auch in der Todesſtunde anrufen; den Mitgliedern der Herz-Jeſu-Bruderſchaften, des Scapuliers, einer der römiſchen Hauptcongregation einverleibten Congregation der allerſeligſten Jungfrau u. ſ. w. Bedingungen zur Gewinnung ſind außer Beicht und Communion, wenn dieſe möglich, die Anrufung des Namens Jeſu wenigſtens mit dem Herzen (faſt immer vorgeſchrieben) und vor Allem die Ergebung darein, die Leiden der Krankheit und den Tod, und zwar zur Sühne für die Sünden, aus Gottes Hand hinzunehmen. Die Zuwendung des Ablaſſes durch einen Prieſter iſt hierbei nicht nothwendig, wie auch nicht bei dem Sterbe-Ablaß, welchen, ſei es mündlich, ſei es durch beſonderes Schreiben, die Päpſte beſtimmten Perſonen zu ertheilen pflegen. Doch ſoll, wo es geſchehen kann, derſelbe nach der Formel des Rituale durch einen Prieſter auf Bitten des Kranken applicirt werden. Anders iſt es bei dem gewöhnlichen, unter dem Namen Generalabſolution bekannten Sterbe-Ablaß, welcher von einem hierzu bevollmächtigten Prieſter in der von Benedict XIV. vorgeſchriebenen Weiſe ſtets zu ertheilen iſt (ſ. d. A. Generalabſolution). — Mit dem päpſtlichen Segen iſt ein vollkommener Ablaß (der ſogen. päpſtliche Ablaß) an den Hauptfeſten, an welchen der Papſt zu pontificiren pflegt, wie Weihnachten, Oſtern u. ſ. w., für diejenigen verknüpft, welche ihn nach verrichteter Beicht und Communion an dieſen Tagen, wo er nach dem Hochamte feierlich ertheilt wird, empfangen. Auch Biſchöfe erhalten die Vollmacht, dieſen Segen mit Ablaß ein- oder zweimal im Jahre zu ertheilen. Für deſſen Gewinnung am Oſterſonntag genügt die pflichtmäßige öſterliche Communion. — Unter den localen Abläſſen verdienen namentliche Erwähnung die an den Beſuch der ſieben Hauptkirchen und der ſieben privilegirten Altäre in Rom, an die Wallfahrten und den Beſuch der heiligen Stätten in Paläſtina und Jeruſalem, an den Beſuch des Grabes des hl. Jakobus zu Compoſtella geknüpften, ferner die Abläſſe für den Beſuch der Stationen an den im römiſchen Miſſale bezeichneten Tagen. Alle dieſe Andachten ſind ſehr alt und von vielen Päpſten empfohlen und mit überaus zahlreichen Abläſſen bereichert worden. Denſelben Ablaß, wie für den Beſuch der betreffenden heiligen Stätten in Paläſtina ſelbſt, knüpften die Päpſte (beſonders Clemens XII. im Jahr 1731) an die von Mitgliedern des Franciscanerordens errichteten Kreuzwege, ohne dafür ein anderes Werk als deren andächtigen Beſuch vorzuſchreiben (ſ. d. A. Kreuzweg). Ein anderes den Kirchen und Kapellen der Franciscaner verliehenes Privileg ſtellt der ſogen. Portiuncula-Ablaß dar. Es iſt dieß ein vollkommener Ablaß, welcher toties quoties bei jedem Beſuch einer ſolchen Kirche oder Kapelle von der Veſper des 1. Auguſt bis zur Veſper des 2. von jedem Gläubigen gewonnen werden kann (ſ. d. A. Portiuncula). — Es gibt eine Menge von Abläſſen, welche von ſämmtlichen Ordensleuten und Mitgliedern von Congregationen männlichen und weiblichen Geſchlechtes gewonnen werden können, während andere nur beſtimmten Orden und Congregationen eigen ſind; wieder andere ſind durch eine vom apoſtoliſchen Stuhle ertheilte communicatio privilegiorum, da ſie zuerſt nur in einem beſtimmten Orden zu gewinnen waren, auch auf die Mitglieder anderer und ſogar aller übrigen Orden ausgedehnt. Letzteres gilt namentlich von den an Ordensfeſte geknüpften Indulgenzen, wenn ſie ganz allgemein einem Orden und nicht einer beſondern Kirche verliehen waren. Dieſe kann dann jeder Religioſe in der eigenen Ordenskirche, nicht aber in jeder beliebigen oder einer fremden Ordenskirche, unter den vorgeſchriebenen Bedingungen gewinnen. Ferner hat dieſe communicatio privilegiorum ſtatt bei den Abläſſen, welche direct und unmittelbar den Mitgliedern, Procuratoren, Wohlthätern u. ſ. w. eines Ordens verliehen ſind; für Fälle derſelben Art gelten ſie als auch den übrigen Orden verliehen (Declaration Julius' II. vom 1. Juni 1509). — Unter den Indulgenzen welche Bruderſchaften ertheilt ſind, ſtehen die den Erz- und Scapulier-Bruderſchaften verliehenen zuerſt. Johann XXII. ertheilte auf Grund einer ihm gewordenen Erſcheinung den Mitgliedern des Ordens vom Berge Carmel und der Carmeliterbruderſchaft in einer Bulle vom 3. März 1322 den ſogen. Sabbatin-Ablaß, d. h. die Zuſicherung möglichſt baldiger Erlöſung aus dem Fegfeuer, beſonders am Samstag, zufolge der von der ſeligſten Jungfrau zu dieſem Zwecke verheißenen Fürbitte und Hülfe (ſ. d. A. Sabbatina). — Eine ganz beſondere Indulgenz gewährte Pius IX. (Decret der C. Indulg. vom 31. März 1856, von Pius beſtätigt unter dem 14. April) dem Theatiner-Orden und den Mitgliedern der Bruderſchaft des blauen Scapuliers (von der unbefleckten Empfängniß). Er gewährte ihnen nämlich alle Abläſſe, welche für den Beſuch der ſieben Baſiliken Roms, der Portiuncula-Kirche zu Aſſiſi, zu Compoſtella und an den heiligen Stätten von Jeruſalem gewonnen werden können, wenn ſie, wo immer es ſei, zu Ehren der allerheiligſten Dreifaltigkeit und der allerſeligſten, ohne Erbſünde empfangenen Jung-

frau sechsmal das Vater unser, Ave Maria und Gloria Patri sprechen in der Absicht, hiermit auch für die Erhöhung der Kirche, die Ausrottung der Ketzereien u. s. w. zu beten. Beichte und Communion oder noch andere Gebete sind zur Gewinnung dieses Ablasses nicht gefordert.

Der Gebrauch, durch Benediction an bestimmte Gegenstände Ablaß zu knüpfen, wurde durch Sixtus V. Ende des 16. Jahrhunderts eingeführt. Genügend bei dieser Segnung ist das mit der Hand gemachte Kreuzzeichen in der Absicht, dadurch den Ablaß mit dem Gegenstand zu verbinden; der Papst pflegt nie anders die Gegenstände zu segnen, die ihm dargereicht werden. Zur Gültigkeit ist sonst noch nothwendig, daß das Object von hinlänglich dauerhaftem Stoffe sei. Der Ablaß gilt nur für die Personen, zu deren Gebrauche das Object bestimmt ist. Die Ablässe selbst sind mannigfaltig; zu nennen sind besonders diejenigen, welche mit dem päpstlichen Segen über die Gegenstände verbunden sind, und welche in gleichem Umfange auch für diejenigen Kreuze und Rosenkränze (nicht auch andere Gegenstände) gelten, welche aus Palästina kommen und die heiligen Orte und Reliquien daselbst berührt haben; die den Mitgliedern der Rosenkranz-Bruderschaft ertheilten Ablässe; die mit dem Dominicaner-Rosenkranz verbundenen; endlich der Birgitten-Ablaß. Unter den Kreuzen sind solche, welche mit den Ablässen des Kreuzweges verbunden sind (Stationskreuzchen); andere Ablässe haben hinwiederum die Missionskreuze, das Benedictus-Kreuz oder die Benedictus-Medaille u. s. w. Außer Medaillen, Scapulieren und den anderen genannten Gegenständen pflegen noch mit Ablaß versehen zu werden die sogen. Agnus Dei, die kleinen Statuetten des hl. Petrus, die Gürtel des hl. Franciscus, des hl. Thomas von Aquin, des hl. Joseph.

Auch an einzelne Gebete, oft mit Hinzufügung der Art, wie sie zu verrichten, sind Ablässe geknüpft. So an das Beten des Angelus, resp. Regina coeli (s. d. A. Angelus Domini), der Gebete En ego, Obsecro te, dulcissime Jesu, Anima Christi, an den Gruß: Gelobt sei Jesus Christus, die Lauretanische Litanei u. s. w. Ebenso an fromme Uebungen, wie Gewissenserforschung, Anhörung der Homilie oder Frühpredigt, Exercitien und Missionen, Besuch des heiligen Sacramentes bei dessen Aussetzung u. s. w.

7. Apokryphe und widerrufene Ablässe. Zu verschiedenen Malen sah sich der apostolische Stuhl oder die Congr. Indulg. veranlaßt, Ablässe zu widerrufen oder angebliche Ablässe als unächt zu erklären. So sind unter Anderem ungültig: a) Nach einem Erlaß vom 18. September 1669 und nach Benedict XIV. (De syn. 13, 18, n. 8) alle Ablässe von 1000 Jahren und darüber (doch findet sich dieser Erlaß nicht im Archiv der S. C. Indulg., und es wird seine Geltung bestritten); b) diejenigen, welche gegen Erlegung einer Geldsumme verliehen sein sollen. Denn nach dem Concil von Trient (Sess. XX. cap. 9) müssen die Ablässe ubique gratis verliehen werden, und die Bulle Pius' V. Etsi dominici vom Jahre 1567 hebt alle Ablässe der früheren Quästoren oder Almosensammler auf; c) Ablässe, die in Form eines Jubiläums vordem verliehen sein sollten, wurden von Clemens VIII. und mehreren seiner Nachfolger abrogirt; d) weiter die Ablässe, welche vor dem Rescript Clemens' VIII. 1597 De forma indulgentiarum an Rosenkränze, Bilder, gesegnete Körner gegeben waren; e) ferner alle Ablässe, welche vor der Constitution Quaecumque vom 7. März 1604 desselben Papstes und derjenigen vom 13. Mai 1606, beginnend mit den Worten Romanus pontifex, ebenso vor derjenigen vom 23. November 1610 Quae salubriter des Papstes Paul V. an Orden, Bruderschaften, Collegien und Kapitel verliehen sind, sofern solche nicht neuerdings gegeben wurden. f) Als apokryph sind die Ablässe anzusehen, welche Alexander VI. für den Birgitten-Rosenkranz ertheilt haben soll, unbeschadet der Gültigkeit der von Leo X. im Jahre 1515 diesem Rosenkranz ertheilten; ebenso die Ablässe, welche Urban VIII. den Kreuzen des hl. Turibius und Pius V. den Kreuzen von Caravaca in Spanien bewilligt haben soll u. s. w. Eine große Menge apokrypher Ablässe sind namentlich in dem Decrete Innocenz' XI. Delatae saepius vom 7. März 1678 aufgeführt. — Literatur: von den Aeltern bes. Bellarmin, De indulg. et jubil. libri duo; Eusebius Amort, De orig., progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Aug. Vind. 1735 sq.; Theodorus a Spir. S., Tract. dogmatico-moralis de indulgentiis, Romae 1743; unter den Canonisten: Benedict. XIV. De syn. dioec. lib. 13, cap. 18 et alias; Ferraris, Prompta bibl. art. Indulg.; von Neueren: Ueber den Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum von Bouvier, Bischof von Mans (deutsch Aachen 1844); Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilsökonomie, Regensb. 1863; P. A. Maurel, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch (übersetzt von P. Jos. Schneider, 6. Aufl., Paderborn 1878); ferner die amtliche Raccolta di orazioni e pie opere, per le quali sono state concesse dai Sommi Pontefici le ss. Indulgenze, pubblicata per ordine di N. S. Pio P. IX. [F. X. Wildt.]

Abner (אַבְנֵר), ein Vetter Sauls und dessen oberster Heerführer (1 Sam. 14, 50 f.; vgl. 9, 1). Er nahm an den Kriegszügen Sauls gewöhnlich Theil, so gegen die Philister (1 Sam. 17, 55 ff.), gegen David (1 Sam. 26, 5 ff.) und hatte bei feierlichen Gastmahlen den Ehrenplatz neben dem König (1 Sam. 20, 25). Nachdem Saul bei Gelboe mit Jonathas und zwei anderen Söhnen gefallen war, stellte Abner den einzigen noch übrigen Sohn Sauls, Isboseth, zu Mahanaim im Ostjordanlande als König über Israel auf (2 Sam. 2, 8 ff.) und führte in dessen Namen Krieg gegen David und den Stamm

Juda, der David als König anerkannt hatte, wurde jedoch in einer Schlacht bei Gabaon besiegt (2 Sam. 2, 12 ff.). Auf der Flucht tödtete er nach vergeblicher Warnung Asael, den Bruder Joabs und Abisai's, der ihn hartnäckig verfolgte. Bald darnach ward er von Isboseth zurechtgewiesen, weil er durch verdächtigen Umgang mit einer Nebenfrau Sauls selbst nach der Krone zu streben schien (2 Sam. 3, 7 ff.; vgl. 12, 8; 16, 21 ff. 3 Kön. 2, 22). Darüber heftig erbittert, trat er zu David über mit der Absicht, ihm ganz Israel zuzuführen. Er wurde jedoch von Joab und Abisai, die ihren in der Schlacht getödteten Bruder Asael rächen wollten, meuchlerisch ermordet. Nach Josephus (Antt. 7, 1, 5) handelte Joab hierbei auch aus Eifersucht, da er fürchtete, Abner möge ihm vorgezogen werden und er selbst den Oberbefehl verlieren. David beklagte den Helden in feierlicher Todtenklage und ließ ihn in Hebron begraben, mußte aber die Bestrafung der Mörder einstweilen der göttlichen Gerechtigkeit anheimstellen (2 Sam. 3, 9 ff. 3 Kön. 2, 5. 32). [Holzammer.]

Abra de Raconis, Karl Franz d', Bischof von Lavaur, 1580 in der Diöcese Chartres auf dem Schlosse Raconis geboren, convertirte um 1592 mit der ganzen Familie. Er ward 1609 Professor der Philosophie zu Paris, 1615 der Theologie im Colleg Navarra, 1618 königlicher Hofprediger und verfaßte mehrere Controversschriften, besonders 1617 gegen die vier calvinischen Minister von Charenton. Zum Bischof von Lavaur ernannt 1637, aber erst 22. Mai 1639 consecrirt, zog er sich schon 1643 nach Paris zurück, wo er 16. Juli 1646 starb. Gegen Anton Arnauld schrieb er: Examen et jugement du livre de la fréquente Communion, Paris 1644; als Arnauld erwiederte, schrieb er 1645: Brièvе anatomie du libelle anonyme, intitulé: Réponse au livre de M. l'Evq. de Lavaur. Da er in dem betr. Buche zuerst die Lehre des Barcos von den zwei Häuptern der Kirche, Petrus und Paulus, entdeckte, so schrieb er 1645: La primauté et souveraineté singulière de St. Pierre prouvée etc. In einem Briefe benachrichtigte er Ende 1645 den Papst von dem Unheil, welches das Buch von der häufigen Communion anrichte; die Veröffentlichung desselben zog ihm bittere Verfolgung von Seite der Bischöfe zu, welche dasselbe approbirt hatten. Die Rache der Jansenisten fehlte auch nicht; Arnauld hatte nur Hohn für ihn, „dont les ouvrages ont été méprisés de tous les honnêtes gens". Karl Franz schrieb auch eine irenische Schrift: Traité pour se trouver en conférence avec les hérétiques, Paris 1618. Die Bekehrungsgeschichte der mit ihm verwandten Clara d'Abra von Raconis s. bei Räß, Convertiten III, 445 ff. [R. Bauer S. J.]

Abrabanel (Abarbanel), Isaak, rabbinischer Exeget, geb. 1437 zu Lissabon, gest. 1508 oder 1509 zu Venedig. Er stammte aus einer sehr angesehenen und wohlhabenden jüdischen Familie. Seine Erziehung war eine sehr sorgfältige, und er wurde namentlich in den rabbinischen Wissenschaften gut unterrichtet und wegen seiner Talente und Kenntnisse schon in seiner Jugend bewundert. Später achtete ihn selbst König Alfons V. sehr hoch und bediente sich in wichtigen Angelegenheiten seines Rathes. Mit dem Tode dieses Königs aber begannen für ihn die Tage des Unglücks. Don Juan II. trachtete ihm nach dem Leben, und nur schnelle Flucht in's Reich Castilien rettete ihn. Hier fand er zwar für den Augenblick einen ruhigen Aufenthaltsort und schrieb seinen Commentar über die früheren Propheten; allein seine Ruhe dauerte nicht lange, denn als Ferdinand nach dem Sieg über Granada die Vertreibung der Juden aus seinem Reiche beschloß, traf auch ihn das Schicksal der Verbannung. Er floh nach Neapel, von dort ein Jahr später nach Corfu; hier fand er seinen schon zu Lissabon geschriebenen, ihm aber entwendeten Commentar über das Deuteronomium wieder, den er später zu Monopolis in Apulien vervollständigte. Eben hier schrieb er auch seinen Commentar über Daniel unter dem Titel: „Die Quellen des Heils" (Maaine Hajjeschuah, Is. 12, 3), in welchem er die Erscheinung des Messias nach 70 Jahren voraussagte. Zu Monopolis und Venedig, in welch' letztere Stadt er sich später begab, entstanden überhaupt die meisten seiner Schriften, wie die Commentare über den Pentateuch und die späteren Propheten, ferner die Schriften über das Paschaopfer, die Werke Gottes, das Erbe der Väter, die Krone der Aeltesten, die Versammlung der Propheten u. a. Er starb zu Venedig und wurde zu Padua begraben. Seine exegetischen Schriften stehen bei den Juden in großem Ansehen und verdienen auch wirklich unter den rabbinischen Commentaren einen ehrenvollen Platz, wiewohl er fast eher den Namen eines geistreichen Scholiasten als eines Exegeten verdient. Er entfernt sich manchmal ziemlich vom Texte, lehnt Fremdartiges an denselben an und ergeht sich in weitläufigen Excursen, beweist aber dabei immer eine große Gelehrsamkeit und seine Beobachtungsgabe. Seine Ansichten trägt er in einem angenehmen, oft zierlichen hebräischen Stile vor. Viele seiner Schriften sind wiederholt, zum Theil mit lateinischen Uebersetzungen zur Seite, im Druck erschienen. [Welte.]

Abraham (אַבְרָהָם Vater der Völker), früher Abram (אַבְרָם erhabener Vater. Gen. 17, 5. 2 Esdr. 9, 7). Er war ein Sohn Thare's aus Ur in Chaldäa und, in gerader Linie von Sem abstammend, der zehnte Sprößling nach ihm. Als auch in seiner Familie der Götzendienst eingerissen war (Jos. 24, 2. Judith 5, 7), zog er mit seinem Vater Thare, seinem Brudersohne Lot und seinem Weibe Sara nach Haran, wo sie sich einige Zeit aufhielten (Gen. 11, 31). Darauf erhielt er von Gott die Weisung, sein väterliches Haus und seine Verwandtschaft zu verlassen und in das Land zu ziehen, das ihm Gott zeigen werde, und dazu die Verheißung, daß seine

Nachkommen ein großes Volk und in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollten (Gen. 12, 1—3). Abraham glaubte dem Worte Gottes und folgte jener Weisung. Begleitet von seiner Frau Sara und seinem Brudessohne Lot ging er nach Palästina, das damals von kanaanitischen Stämmen bewohnt war. Als er das Land kaum recht betreten hatte, erschien ihm der Herr und gab ihm die Verheißung, daß er dieses Land seinem Abstamm geben werde (Gen. 12, 5—7). Jetzt war Abraham durch göttlichen Rathschluß und die eigene glaubensvolle und gehorsame Fügung unter denselben von dem Götzendienst in seinem Volke und seiner eigenen Familie, der am meisten Verführerisches für ihn haben mußte, geschieden. Unter ein fremdes Volk hingestellt, war er auf den wahren Gott als seinen einzigen Beschützer und Erhalter hingewiesen, damit er ihm beständig Treue bewahre, so sollte er Stammvater eines Volkes werden, durch welches sich die Kenntniß und Verehrung des wahren Gottes während der Zeit des allgemeinen Abfalles fort-erhalten und mit der Zeit über alle Völker der Erde verbreiten sollte. Die erstmalige noch unbestimmte Verheißung wiederholte sich mehr als einmal klarer und bestimmter in dem Maße, als Abrahams Glaube und Gehorsam sich bethätigte. Anfangs konnte sie noch ganz sinnlich und irdisch gefaßt werden von zahlreicher Nachkommenschaft und enthielt insofern nicht gerade etwas sehr Unwahrscheinliches oder natürlicher Weise Unmögliches. Dagegen war Letzteres schon der Fall, als Abraham lange in kinderloser Ehe gelebt hatte und keine Hoffnung auf einen Nachkommen mehr haben konnte, ihm aber doch die frühere Verheißung mit dem Beifügen wiederholt wurde, daß er noch einen Sohn erhalten werde. Abraham glaubte auch jetzt noch, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (Gen. 15, 6). Endlich bekam er einen Sohn, aber nicht von seiner rechtmäßigen Frau, sondern von ihrer Magd Agar, den er Ismael nannte. So schien sich die Verheißung zwar erfüllen zu wollen, aber nicht in der angekündigten Weise. Abrahams Glaube blieb jedoch unerschüttert. Es wurde sein Name Abram mit Rücksicht auf seine vielen Nachkommen in den Namen Abraham umgeändert und ihm auf's Neue ein Sohn von Sara verheißen (Gen. 17, 5. 15), als er beinahe 100 Jahre alt war (Gen. 17, 19; 18, 10). Nach Isaaks Geburt mußte er Ismael sammt seiner Mutter entlassen. Jetzt schien auf einmal die Verheißung wieder aufgehoben werden zu sollen, denn Abraham erhielt den Auftrag, seinen einzigen Sohn dem Herrn als Opfer zu schlachten (Gen. 22, 2); aber jetzt zeigte sich auch sein Glaube und Gehorsam auf der höchsten Stufe. Ohne Widerrede gehorchte er dem göttlichen Auftrage, überzeugt, daß Gott in allen Fällen die Verheißung in Erfüllung bringen werde, und erhielt daher unter Wiederholung und feierlicher Bekräftigung der alten Verheißung seinen Sohn wieder (Gen. 22, 11 ff.). Die Bereitwilligkeit zum Opfer galt für die That selbst. Dieser stufenweise sich bewährende Glaube und Gehorsam zog für ihn auch Gottes Schutz und Fürsorge in all seinen Lebensverhältnissen nach sich. Seine Unternehmungen gelangen, sein Wohlstand mehrte sich (Gen. 12, 16; 13, 6) und die, welche ihn irgend beeinträchtigten oder verletzten, erfuhren die Macht seines Gottes und wurden von ihm abzulassen genöthigt (Gen. 12, 14 ff.; 20, 2 ff.). Andererseits verband sich mit seinem unbedingten Glauben und Gehorsam auch thätige Bruder- und Nächstenliebe (Gen. 14, 14), Theilnahme an fremdem Unglücke (Gen. 18, 22 f.), seltene Uneigennützigkeit (Gen. 14, 14), bescheidene Nachgiebigkeit und tiefe Demuth (Gen. 18, 27), überhaupt jene Tadellosigkeit des Wandels, die der Allmächtige von ihm forderte (Gen. 17, 1). So war er sowohl durch Gesinnung und That als durch Lebensfügungen und Schicksale der wahre Stammvater des auserwählten gläubigen Volkes, und es zeigte sich an ihm, welche Gesinnung dieses haben und bethätigen müsse, und wie es dann von Gott gnadenreich werde beschützt und geleitet werden. Abraham erscheint daher auch im Neuen Bunde als Stammvater des wahren Israel dem Geiste nach oder aller derer, die durch Glauben gerechtfertigt werden und zum Leben gelangen (Röm. 4, 2 f.; 9, 7 f. Gal. 3, 6 ff.). Sein Glaube war in der That das Vorbild des christlichen, denn indem er der Verheißung glaubte, daß durch ihn alle Völker gesegnet werden, glaubte er auch an denjenigen, durch den diese Verheißung in der Folge der Zeit sich realisiren sollte; mit wie viel oder wenig Klarheit des Bewußtseins, kommt nicht in Betracht, wiewohl dieselbe, namentlich in Augenblicken höherer prophetischer Erleuchtung (Gen. 20, 7. Joh. 8, 56), nicht gerade gering zu denken sein wird. Nach Sara's Tod sorgte Abraham dafür, daß sein Sohn Isaak in seiner eigenen Verwandtschaft sich vereheliche (Gen. 24). Mit seiner zweiten Frau Cethura erhielt er dann noch mehrere Kinder, die aber an der Verheißung keinen Theil hatten (Gen. 25, 1—6). Er starb 175 Jahre alt, und wurde neben Sara begraben (Gen. 25, 7—9). [Welte.]

Abraham a Sancta Clara (mit Familiennamen Johann Ulrich Megerle oder Megerlin), O. S. Aug., Kanzelredner, geb. zu Krenheinstetten in der Grafschaft Mößkirch (Baden) am 2. Juli 1644 (nicht 1642), gest. zu Wien am 1. December 1709. An der Jesuitenschule zu Ingolstadt (1656—1659) und am Gymnasium der Benedictiner zu Salzburg (1659 bis 1662) gebildet, trat Abraham achtzehnjährig im Herbst 1662 zu Wien nach eigener Angabe „auf Recommandation des allda residirenden päpstlichen Nuntius" (Cardinal Caraffa), in den Orden der Augustiner-Barfüßer, wo er den Namen annahm, unter dem er weltbekannt geworden. Nachdem er in Maria-Brunn bei Wien sein Noviziat bestanden und 1666 die Priesterweihe empfangen hatte, ward er im folgenden Jahre von seinem Orden als Feiertagsprediger an das

Kloster Maria-Stern zu Taxa, einem besuchten Wallfahrtsort in Oberbayern, entsendet, aber schon 1668 oder 1669 wegen seiner Brauchbarkeit wieder nach Wien berufen, um dort in gleicher Eigenschaft zu wirken. In Wien eröffnete sich dem jungen Augustiner ein großer Wirkungskreis, und als erwählter Fest- und Sonntagsprediger erlangte er bald großen Ruf. Der Freimuth, die naturwüchsige Frische und der schlagfertige bilderreiche Witz seiner Reden, von denen mehrere bereits 1673—1676 im Druck erschienen, übten eine außergewöhnliche Anziehungskraft und machten ihn zum Liebling aller Stände, so daß er bald auch zu Gastpredigten nach auswärts begehrt oder vom Kloster entsendet wurde. Die Zahl der an verschiedenen Orten Inner-Oesterreichs gehaltenen Gastpredigten ist groß. Am 28. April 1677, vier Monate nach der Vermählung Kaiser Leopolds I. mit Eleonora Magdalena von Pfalz-Neuburg, wurde P. Abraham zum kaiserlichen Hofprediger ernannt. Die Wahrheitsliebe des unerschrockenen Sittenpredigers erlitt durch die Hofstellung um so weniger Eintrag, als der hochsinnige Kaiser nicht bloß duldete, sondern wünschte, „daß die Laster dem Hofe ohne Maske vorgestellet würden". Der Hofprediger erfreute sich bei dem Kaiser und der Kaiserin eines persönlichen Vertrauens, das er zumeist zur Unterstützung Hülfsbedürftiger, Einzelner wie ganzer Gemeinden und Corporationen, benützte. Fast alle wichtigen Ereignisse der folgenden Zeit sind von ihm durch Predigten oder Gelegenheitsschriften charakterisirt. Während der Belagerung Wiens, 1683, befand sich Abraham zu Graz, wohin er für einige Jahre als Sonntagsprediger entsandt worden; aber er ließ von dort aus jene zündende Türkenpredigt ausgehen: „Auf, auf, ihr Christen! Das ist: ein bewögliche Anfrischung der Christlichen Waffen wider den Türkischen Blut-Egel", welche durch die große Verbreitung, die sie gefunden, erfolgreich wirkte. Sie wird nicht ohne Grund die frischeste und lebensvollste Gelegenheitsschrift Abrahams genannt. In seinem Orden bekleidete Abraham, der auch den Grad eines Dr. theol. erlangte, nacheinander die bedeutendsten Würden: 1680 ward er zum Prior, 1690 zum Provinzial erwählt; die letzten zwölf Jahre war er Definitor provinciae. Zweimal hatte er in Ordensangelegenheiten nach Rom zu reisen, nämlich 1687—1688 und im Frühjahr 1692. Er starb zu Wien in einem Alter von 67 Jahren, wovon er 49 im Kloster verbrachte. Abraham a Sancta Clara verband mit einer großen Behendigkeit des Geistes, mit Originalität und Mutterwitz ein reiches Wissen, tiefe Menschenkenntniß und scharfe Beobachtungsgabe. Seine rednerische Eigenthümlichkeit besteht in einem übersprudelnden Witze und unerschöpflicher Erfindungsgabe. Besonders war er reich an Vergleichen und Wortspielen, und sein sprachmeisternder, ja sprachschöpferischer Humor schaltete darüber, wie über den ganzen Schatz volksthümlicher Spruchweisheit, mit einer virtuosen Willkür. Freilich suchte er oft mehr das Frappante als das Schöne und ging selbst dem Trivialen nicht aus dem Wege, wenn es ihm zur Wirkung paßte. Dieß gab vielen seiner Reden, nicht allen, eine eigenthümliche burleske Gestalt; aber das war nur der äußere drollige Mantel für eine Menge tiefer Gedanken, feiner psychologischer Bemerkungen und überraschend schlagender Wahrheiten. Auch als Hofprediger blieb er Volksprediger und Volksschriftsteller. Sein Stil ist klar, farbig, voll lebendiger, mitunter geradezu dramatischer Anschaulichkeit. In künstlerischer Beziehung muß er mit dem Maßstab seiner Zeit gemessen werden. Der krause Aufputz, die Häufungen, die barocken Einfälle und Spielereien sind Auswüchse eines verdorbenen Zeitgeschmacks, dessen Hauptkennzeichen der Schwulst und die Ueberladung war. Ueber sein Zeitalter, das er selber das gleißnerische genannt hat, erhebt ihn jedoch die furchtlos freimüthige Wahrhaftigkeit, der mannhafte Eifer gegen alle Winkelzüge und alles Scheinwesen der Welt, der schneidende Ernst, womit er die Laster der Vornehmen nicht minder als die Gebrechen und Modethorheiten aller übrigen Stände ohne Unterlaß geißelte. Ein strafender Sittenprediger und zugleich ein Vertreter des süddeutschen Volkshumors, hat er seinem Jahrhundert in Ernst und Scherz den ungefälschten Spiegel vorgehalten. Man hat seine Predigten humoristische Satiren genannt. Vorzugsweise tragen diesen Charakter auch seine paränetischen Schriften, obenan sein Hauptwerk: Judas der Erzschelm, ein satirisch-religiöser Roman, 4 Thle., Salzburg 1688—1695. Weiter sind hervorzuheben: Merk's Wien, Wien 1680, eine Schilderung der fürchterlichen Pestzeit in der Kaiserstadt; Reimb dich oder ich liß dich, Salzburg 1684, eine Sammlung seiner kleinen Gelegenheitsschriften, im Ganzen 18 Stück; Grammatica religiosa oder geistliche Tugendschule, Salzburg 1691, ein gelehrt ascetisches Werk, das eine Reihe von Auflagen und Uebersetzungen erlebte; Etwas für Alle, Würzburg 1699, ein lebensvolles Buch über „alle Standes-, Amts- und Gewerkspersonen"; Neu-eröffnete Welt-Galleria, Nürnberg 1703; Heilsames Gemisch-Gemasch, Würzburg 1704; Huy und Pfuy der Welt, Würzburg 1707, dem Kaiser Joseph I. gewidmet, eines seiner besten und vormals beliebtesten Bücher. Nach seinem Tode erschien: Abrahamisches Gehab dich wohl! ferner: Geistlicher Kramerladen; Wohlangefüllter Wein-Keller; Abrahamisches Bescheid-Essen und andere aus seinem Nachlaß zusammengestellte Schriften. Abrahams „Sämmtliche Werke" erschienen in 21 Bdn., Passau u. Lindau 1835—1854, eine Auswahl derselben in 7 Bdn., Heilbronn 1840 bis 1844. — Eine quellenmäßige Monographie mit Abrahams wohlgetroffenem Bildniß lieferte Th. von Karajan: Abraham a Sancta Clara, Wien, Gerold, 1867. [F. Binder.]

Abraham Echellensis, ein gelehrter Maronite, aus Eckhel gebürtig (daher sein Beiname),

studierte zu Rom Philosophie und Theologie und erhielt in beiden die Doctorwürde und nachher die Professur der syrischen und arabischen Sprache in der Propaganda. Im J. 1640 folgte er einer ehrenvollen Einladung nach Paris, um zur Herausgabe der Pariser Polyglotte mitzuwirken und namentlich seinen Landsmann Gabriel Sionita in Besorgung der syrischen und arabischen Bibeltexte zu unterstützen. Er brachte zu diesem Behufe mehrere Handschriften mit, darunter ein vorzügliches Exemplar der syrischen Uebersetzung des ganzen Alten Testaments, und verbesserte, soweit es noch anging, den von Sionita besorgten syrischen Text (cf. Le Long, Biblioth. sacra. I, 24). Allein nach kurzer Zeit zerfiel er mit Gabriel Sionita und wurde sofort in einen literarischen Streit mit ihm und Valerian Flavigny verwickelt; bei diesem setzte besonders Letzterer die Leistungen des Ecchellensis in Vergleich mit denen Sionita's tief herab, wurde aber von seinem Gegner in drei gelehrten Sendschreiben zurechtgewiesen. Unter solchen Umständen mochte Ecchellensis seine Arbeit für die genannte Polyglotte, die ihm so wenig Freude und Dank einbrachte, nicht länger fortsetzen und begab sich wieder nach Rom zurück, wo er nach einer langjährigen literarischen Thätigkeit in hohem Alter 1664 starb. Von seinen vielen hinterlassenen Schriften sind hier besonders zu erwähnen: Concilii Nicaeni praefatio una cum titulis et argumentis canon. et constitut. ejusdem, quae hactenus apud orientales nationes extant etc. Paris. 1641; Abr. Ecchellensis et Leon. Allatii concordantia nationum Christianarum orientalium in fidei catholicae dogmate, Mogunt. 1655; De origine nominis Papae, nec non de illius proprietate in Romano Pontifice, adeoque de ejusdem primatu contra Joannem Seldenum Anglum, Rom. 1660; Epistola ad J. Morinum de variis Graecorum et Orientalium ritibus (abgedruckt in R. Simons Fides ecclesiae orientalis, London 1671); Chronicon orientale, nunc primum Latinitate donatum, cui accessit supplementum historiae orientalis, Paris. 1653; Catalogus librorum Chaldaeorum tam ecclesiast. quam profanorum auctore Hebed-Jesu latinitate donatus et notis illustratus, Rom. 1653 (dieser Titel ist jedoch nicht ganz richtig, indem der Catalog des Ebed-Jesu sich bloß mit der kirchlichen Literatur beschäftigt, cf. Assem. Biblioth. orient. III, 1. 3). S. Gesenius in der Hallischen Encyklopädie u. d. W. Biographie universelle art. Abr. d'Ecch. [Welte.]

Abrahamiten, 1. eine Secte des neunten Jahrhunderts, welche die Gottheit Christi läugnete; sie erhielt den Namen von ihrem Haupte Abraham von Antiochien und war in Syrien weit verbreitet. — 2. Deisten in Böhmen, ein Häufchen ungebildeter und mißleiteter Landleute in der Gegend von Pardubitz, das als Secte aus der Verborgenheit hervortrat, als Kaiser Joseph II. das Toleranzedict 1782 erlassen hatte. Sie führten ihren Ursprung auf die Husiten zurück und bekannten sich nur zu jenem Glauben, den Abraham vor seiner Beschneidung gehabt habe. Sie verwarfen die christliche Trinitätslehre, die Erbsünde und die meisten christlichen Dogmen, auch die Ewigkeit der Höllenstrafe und den kirchlichen Cultus; die zehn Gebote Gottes und das Vater unser nahmen sie an; auch ließen sie ihre Kinder von katholischen Geistlichen taufen und sich selbst von ihnen trauen, um dem bürgerlichen Gesetze zu genügen. Als einer unchristlichen Secte gewährte ihr der Kaiser die Bitte um Religionsfreiheit nicht, unterdrückte sie vielmehr, da sie sich keiner der im westphälischen Frieden anerkannten christlichen Confessionen und auch nicht den Juden anschließen wollten, mit Gewalt. Sie wurden 1783 zerstreut, in Ungarn, Galizien, Siebenbürgen, Slavonien angesiedelt, und die Männer in die Grenzbataillone eingereiht. Ihre Güter in Böhmen erhielten ihre Kinder, die christlich erzogen wurden, oder andere christliche Verwandte. So verschwand die Secte bald gänzlich. (Vgl. Gesch. der böhm. Deisten, Leipz. 1875; Dohms Denkwürdigk. II.; Meusels Verm. Nachrichten und Bemerkungen, Erlangen 1816.) [R.]

Abraxas, ein von Gnostikern gebrauchtes Wort, bei dessen Erklärung die Gelehrten sich hauptsächlich in zwei Parteien theilen. An der Spitze der einen stehen Neander (Genetische Entwicklung der gnostischen Systeme, 1818, S. 35 und 76 ff.) und Gieseler (K.-G. I, 154, und in Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit, 1830); an der Spitze der anderen Bellermann (Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, 1817—1819) und Münter (Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker, 1790). Neander bekennt sich zur arithmetischen, Bellermann dagegen zur etymologischen Deutung von Abraxas. Mit Bezug auf Irenäus (Adv. haer. 1, 24, 3—7), dessen Mittheilung neuerdings durch Hippolytus (Philosophum. 7, 1) bekräftigt worden ist, behauptet nämlich Neander, Abraxas sei ein mystisches Zahlenwort und bedeute nichts anderes, als die Zahl 365, d. i. die Summe der ὀδοντοι oder Geisterreiche, welche der ägyptische Gnostiker Basilides im zweiten Jahrhundert n. Chr. lehrte; wie denn die Abraxas-Gemmen den Basilidianern ihre Entstehung verdanken sollen. Das Wort Abraxas oder Abrasax gibt aber die Zahl 365, wenn man die Buchstaben als griechische Zahlzeichen ansieht (α = 1, β = 2, ρ = 100, α = 1, ξ = 60, α = 1, ς = 200). Da nach der Lehre des Basilides der verborgene Gott (θεὸς ἄῤῥητος) sein Wesen in diesen 365 Geisterreichen entfaltete, so ist klar, wie auch der höchste Gott selbst von den Basilidianern Abraxas genannt werden konnte. Abraxas ist ja die Summe der Geisterreiche, und diese sind nur die Entfaltung der Gottheit. So ist Abraxas der geoffenbarte Gott, während der θεὸς ἄῤῥητος der ungeoffenbarte ist, ähnlich dem Unterschiede von λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος bei Philo. — Zu ganz anderen Resultaten

ist Bellermann gekommen. Er findet in Abraxas keine Zahlenmystik, sondern sucht durch Etymologie den Wortsinn von Abraxas zu bestimmen und leitet nun diesen Ausdruck von zwei ägyptischen Wörtern: abrak, heilig, verehrt, gesegnet, und sax (sadschi), Wort, Name her, so daß er „das heilige Wort" oder „der heilige Name" bedeuten soll. Damit sei aber der Name, eigentlich der geheime Name, des höchsten Gottes gemeint, und Basilides habe dafür eben das Wort Abraxas selber erfunden. — Mit dem Geheimworte „Abraxas" hängen auch die sogen. Abraxas-Gemmen zusammen, welche noch jetzt in manchen Cabineten aufbewahrt und vielfach abgebildet sind, namentlich bei Montfaucon, Palaeographia graeca; in Lipperts Daktyliothek, 1767; bei Matter, Histoire du Gnosticisme, Paris 1828 (in der 2. Auflage 1844 fehlen diese Tafeln). [C. W. King, Early Christian Numismatics and other Antiquarian Tracts, London 1873, und Antic Gems, 2. ed., Lond. 1866.] Diese Gemmen theilt Bellermann in drei Hauptklassen ein: 1. eigentliche Abraxas, 2. Abraxoiden, 3. Abraxaster. Unter den eigentlichen Abraxas-Gemmen versteht Bellermann nur solche geschnittene Steine, in welche eine menschenähnliche Figur mit einem Hahnenkopfe und Schlangenfüßen eingegraben ist, welche in der rechten Hand eine Peitsche, in der linken einen Schild oder einen Kranz hält, der einen wie ein Doppelkreuz gestalteten Zweig umgibt. Dieses Bild stellt (nach Bellermanns Grundansicht über Abraxas) die fünf von den Basilidianern aufgestellten Grundeigenschaften Gottes dar, indem nach ägyptischer Hieroglyphik die Schlangenfüße den νοῦς (Gemüth) und den λόγος (Vernunft), der Hahnenkopf die φρόνησις (Vorsicht), die Peitsche die δύναμις, der Kreis die σοφία, der menschliche Rumpf aber den ungeborenen ewigen Urvater selbst bedeuten sollen. Außer dieser Hauptfigur kommen auf den eigentlichen Abraxas-Gemmen auch noch andere Dinge vor, namentlich das Wort Jao = Jehova, und das ägyptische Henkelkreuz. [Wolf Baudissin gibt in seinen Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 181 ff., Leipzig 1876, eine Zusammenstellung solcher mit dem Gottesnamen IAΩ versehenen Abraxen.] Diese eigentlichen Abraxas-Gemmen kommen sämmtlich von den Basilidianern her, und scheinen von diesen auch als Amulette getragen worden zu sein. Die Abraxoiden dagegen (d. h. die den Abraxas ähnlichen Gemmen) waren wohl bei anderen Gnostikern, namentlich den Ophiten und Valentinianern, im Gebrauch, während die Abraxaster (d. i. die falschen Abraxas) mit heidnischen Bildern vielleicht den heidnischen Aegyptern angehörten. Uebrigens meint Neander (a. a. O. 77), daß auch die christlichen Gnostiker gemäß dem damals herrschenden Eklekticismus solche heidnische Bilder und Namen, z. B. Σέραπις, in ihre Gemmen haben eingraben lassen. Daß bei weitem nicht alle Abraxas-Gemmen gnostischen Ursprungs seien, zeigt Gieseler a. a. O. [Hefele.]

Abrogation, s. Gesetz.

Absalom, hebr. אַבְשָׁלוֹם LXX Ἀβεσσαλώμ. 1. Der dritte Sohn Davids, in Hebron geboren; seine Mutter war Maacha, die Tochter Tholmai's oder Tholomai's, des Königs von Gessur, einer Landschaft nordöstlich von Basan, später Ituräa, heute Dschebur (Gebur) genannt (2 Sam. 3, 3. 1 Par. 3, 2). Er war durch große Körperschönheit, insbesondere durch üppigen Haarwuchs ausgezeichnet; das Haar, das er jährlich abschnitt, wog 200 königliche Sekel, d. i. 1½ Kilogramm, wenn nicht in der Zahl ein uralter Schreibfehler vorliegt (2 Sam. 14, 25 f.). Sein Charakter war bösartig, hochfahrend und herrschsüchtig, wie sich bei verschiedenen Gelegenheiten zeigte. Seinen Bruder Amnon ließ er bei einem Gastmahle meuchlerisch ermorden, weil derselbe seine Schwester Thamar, die mit Absalom dieselbe Mutter hatte, entehrte. Er mußte nun fliehen und begab sich zu seinem mütterlichen Großvater nach Gessur (2 Sam. 13, 37). Erst nach dreijährigem Aufenthalt daselbst erhielt er auf Joabs Verwendung von David die Erlaubniß zur Rückkehr; aber erst zwei Jahre später vermochte ihm Joab zu erwirken, daß er wieder vor seinem Vater erscheinen durfte und eine vollständige Aussöhnung zu Stande kam (2 Sam. 14). Jetzt schaffte er sich aber viele Wagen und Rosse an, hielt zahlreiche Dienerschaft, wußte sich durch schlaues Benehmen und unbefugtes Eingreifen in die Regierungsgeschäfte die Gunst des Volkes zu erschleichen und endlich, im 40. Jahr (wohl Schreibfehler für 4. Jahr, wie Josephus, die syrische Uebersetzung und Theodoret haben), von Hebron aus einen förmlichen Aufstand gegen David zu organisiren, um denselben vom Throne zu stürzen und sich selbst zum König zu machen. Vorzüglich die Stämme des späteren Reiches Israel schlossen sich ihm an, während David über den Jordan nach Mahanaim floh. Absalom zog mit vieler Mannschaft gegen Jerusalem, ging, auf Achitophels Rath, zu den Nebenfrauen Davids, um sich dadurch als Thronfolger zu geriren, dem die Frauen seines Vorgängers zufielen (s. d. A. Abner), und berathschlagte dann mit Achitophel, dem abtrünnigen Rathgeber Davids, und mit Chusai, der nur scheinbar abgefallen war, was gegen David zu thun sei. Achitophels Rath, alsbald dem fliehenden König mit 12 000 Mann nachzusetzen, wurde durch den der Eitelkeit Absaloms mehr schmeichelnden, aber auf Davids Rettung berechneten Rath Chusai's zu Schanden gemacht. Hiernach entschloß sich Absalom, erst ganz Israel von Dan bis Bersabee, ein zahlloses Heer, um sich zu versammeln, damit er David und dessen Anhänger in allen Fällen leicht zu bezwingen vermöge. So gewann David Zeit, sich zur Gegenwehr zu rüsten, und als darauf Absalom mit seinem Heere heranrückte, wurde dasselbe im Walde Ephraim (d. i. wahrscheinlich diesseits des Jordan im Stammgebiet Ephraims) gänzlich geschlagen. Er selbst blieb auf der Flucht an einer Eiche hängen, unter welcher sein Maulthier hin-

wegeilte, während ſein Haupt zwiſchen den Aeſten feſtgehalten wurde. Dieß wurde Joab angezeigt; derſelbe eilte alsbald hin und tödtete ihn gegen den ausdrücklichen Befehl Davids, indem er ihn mit drei Lanzen durchbohrte. Dann gab er ſeinen Leuten das Zeichen zum Rückzug, womit der Kampf ein Ende hatte. Den Leichnam Abſaloms warf man im Wald in eine tiefe Grube und trug über ihn einen großen Haufen Steine zuſammen. David betrauerte tief das unglückliche Ende ſeines Sohnes. Er wurde nun von ganz Iſrael wieder als König anerkannt (2 Sam. 15—18). Der 3. und nach LXX und Vulg. auch der 142. Pſalm ſind von David mit Bezug auf die Empörung Abſaloms verfaßt. Schon vor der Empörung hatte ſich Abſalom eine Denkſäule im Königsthale (Thal Joſaphat) errichtet, um, weil er keinen Sohn hatte, wenigſtens ein Denkmal ſeines Namens zu hinterlaſſen (2 Sam. 18, 18). Die marmorne Denkſäule will noch Joſephus zwei Stadien von Jeruſalem entfernt geſehen haben (Antt. 7, 10, 3); was heutigen Tages dafür ausgegeben wird, erweiſt ſich ſchon durch den Stil als ein ſpäteres Monument. Wenn 2 Sam. 14, 27 geſagt iſt, daß Abſalom drei Söhne und eine Tochter Namens Thamar hatte, ſo waren die Söhne wohl bald geſtorben, worauf auch der Umſtand deutet, daß ihre Namen nicht genannt ſind. Seine Tochter Thamar wurde an Uriel von Gabaa (Gabaon) vermählt und hatte eine Tochter Michaia (2 Par. 13, 2) oder Maacha, welche die Gemahlin Roboams und Mutter ſeines Nachfolgers Abia oder Abiam war (3 Kön. 15, 2. 10; 2. Par. 11, 20 f.). — 2. Abſalom, Vater des Mathathias, eines jüdiſchen Heerführers, der an der Seite des Machabäers Jonathas in der Ebene Aſor, beim See Geneſareth, ſiegreich kämpfte (1 Mach. 11, 70). Wahrſcheinlich derſelbe Abſalom wird 1 Mach. 13, 11 erwähnt als Vater des Jonathas, den der Machabäerfürſt Simon mit einem Heere nach Joppe ſchickte, um es zu beſetzen. — 3. Abſalom (Abeſalom), neben Johannes als Geſandter des Judas Machabäus nach deſſen Sieg bei Bethſura an Lyſias, den Reichsverweſer und Vormund des ſyriſchen Königs Antiochus V. (Eupator), genannt (2 Mach. 11, 17). [Welte. Holzammer.]

Abſalon von Lund, ſ. Axel.

Abſchwörung der Ketzerei, ſ. Häreſie.

Abſentgelder, ſ. Abgaben, geiſtliche.

Abſolution (von absolvere, nach Matth. 16, 19 „solvere“, bei den Vätern häufiger pacem dare, reconciliare) bezeichnet von Alters her (Tertull. De poenit. 10) die Losſprechung von Sünden und Sündenſtrafen in Kraft der kirchlichen Löſegewalt. I. Sacramentale und canoniſche Abſolution. Erſtere wird im Beichtgerichte (in foro interno) ertheilt und iſt die eigentliche ſacramentale Handlung im Bußſacrament, ein richterlicher und mittleriſcher Act; ſie tilgt wirkſam vor Gott ſowohl die Sünde wie die Sündenſtrafe und kann nur von Prieſtern und Biſchöfen gültig geſpendet werden, vermittelt oder vermehrt die heiligmachende Gnade. Die canoniſche Abſolution hingegen iſt ausſchließlich richterlicher Natur, löst die Bande (Cenſuren, Reſervate), mit welchen der Sünder vor der Kirche und durch ſie gebunden iſt, und kann, wenigſtens quoad censuras, auch in foro externo und zwar ſelbſt von einem Cleriker, der noch nicht Prieſter iſt, ertheilt werden. Ueber die canoniſche Abſolution in der altkirchlichen Bußdisciplin ſ. d. A. Reconciliation.

1. Sacramentale Abſolutionsformel. Nach den Andeutungen der Väter und nach den von Morinus, Martene u. A. veröffentlichten Documenten aus dem früheren Mittelalter kann wohl kein Zweifel mehr darüber obwalten, daß man bis in's 12. Jahrhundert herab auch im Abendlande (wie im Morgenlande noch gegenwärtig) bei der ſacramentalen Losſprechung ſich mit ſeltenen Ausnahmen einer deprecativen Form bedient habe, die nicht überall gleich lautete. Der Bußprieſter betrachtete ſich, wenn er die Beichte gehört und das Urtheil auf Würdigkeit für die Losſprechung bei ſich gefällt hatte, von da an nicht mehr in erſter Reihe als Richter, ſondern als Mittler zwiſchen Gott und dem Sünder; in der Intention, ihm die Sündenvergebung zu vermitteln, legte er für ihn bei Gott, beim Gottmenſchen, der in letzter Inſtanz die Sünden vergibt, mittleriſche Fürbitte ein, die z. B. im Pontificale Gundekars von Eichſtätt (aus der erſten Hälfte des 11. Jahrhunderts) alſo lautete: Christus filius Dei misereatur tui, et dimittat tibi omnia peccata tua, quaecunque fecisti scienter vel nescienter, cogitando vel committendo etc. Da weder Chriſtus noch die Apoſtel eine beſtimmte Formel für die ſacramentale Losſprechung vorgeſchrieben haben und es ſonach der Kirche obliegt, die Formel der Abſolution feſtzuſtellen, ſo ergibt ſich aus der kirchlichen Billigung und Anwendung von ſelbſt auch die Gültigkeit der deprecatoriſchen Form, wenigſtens für die Zeiten und Gegenden, für welche dieſelbe die gebräuchliche war oder, wie im Oriente, noch iſt. Für die römiſche Kirche hat das Tridentinum (Sess. XIV. de poenit. c. 3) die indicativ lautenden Worte: ego te absolvo etc., als die weſentliche Form des Sacramentes erklärt. Wer daher in dieſer Kirche ſich einer ausſchließlich deprecativen Form bedienen würde, der würde nicht bloß ſchwer ſündigen, ſondern zugleich das Sacrament der Gefahr der Ungültigkeit ausſetzen, weil es mehr als wahrſcheinlich iſt, die Kirche verleihe ihren Prieſtern die Pönitentialjurisdiction nur unter der Bedingung, daß die von ihr vorgeſchriebene Abſolutionsform eingehalten werde. Daß an derſelben nur die Worte: ego te absolvo a peccatis, weſentlich ſeien, ja daß „absolvo“ allein ausreiche, weil te und a peccatis aus dem ganzen Act von ſelbſt verſtändlich ſind, iſt allgemeine Lehre der Theologen. Schon im 13. Jahrhundert ſchickte man der neu eingeführten indicativen Form ein

Gebet um die Sündenvergebung voraus, combinirte also in gewissem Sinne mit der richterlichen Form die deprecative; übrigens bemerkt schon der hl. Thomas (Opuscul. 18. ed. Parm. cap. 3), daß dieses Gebet nicht als wesentlich zu betrachten sei, sondern lediglich darauf abziele, dem Pönitenten Namens der Kirche die rechte Stimmung für den nachfolgenden Sacramentsempfang zu erflehen. Das ist auch der Zweck der beiden Gebete: Misereatur tui etc. und Indulgentiam, absolutionem etc., welche nach jetzigem römischen Ritus der eigentlichen Absolutionsformel vorausgehen. Unter den Worten: Indulgentiam etc., erhebt der Priester die Hand gegen den Pönitenten; diese Handerhebung ist an die Stelle der Handauflegung getreten, welche in alter Zeit bei der Lossprechung in Anwendung kam (manus impositio ad poenitentiam). Noch jetzt findet in manchen Diöcesen die Handerhebung über den Pönitenten erst während der eigentlichen (canonischen und sacramentalen) Absolution statt. — Auf das mittlerische und daher, wie der hl. Thomas (a. a. O.) sagt, allzeit wirksame Gebet Misereatur etc., das an Gott gerichtet ist, folgt specielle Fürbitte an den Gottmenschen: Dominus noster Jesus Christus te absolvat, und dann erst beginnt die indicative, richterlich-autoritative Form: Et ego auctoritate ipsius (Jesu Christi) te absolvo ab omni vinculo excommunicationis (suspensionis) et interdicti, in quantum possum et tu indiges. In diesem ihrem ersten Theil ist die indicative Absolutionsform ausschließlich canonischer oder jurisdictioneller Natur und hat den Zweck, falls der Pönitent, auch ohne sich dessen zu erinnern, mit nicht reservirten kirchlichen Censuren behaftet und in Folge davon des Anrechtes auf die sacramentale Lossprechung beraubt sein sollte, diese direct zu heben. Man nennt diesen Theil der Absolutionsformel daher absolutio ad cautolam. An sie wird die nunmehr folgende sacramentale Lossprechung mit „deinde“ angereiht, das, obschon im römischen Rituale roth gedruckt, nicht als Rubrik zu betrachten, sondern als Bestandtheil der Absolutionsformel zu behandeln und darum mit auszusprechen ist (C. R. 11. Mart. 1837). Wie alle sacramentale Gnade (August. in Joh. 118, n. 5), so spendet die Kirche auch die sacramentale Lossprechung von den Sünden unter Anwendung des Kreuzzeichens; stammt ja die Versöhnung vom Kreuze (Col. 1, 20) und ist im letzten Grund Werk des dreieinigen Gottes (2 Cor. 5, 19). — Weil durch die sacramentale Lossprechung nicht auch schon alle zeitlichen Sündenstrafen getilgt werden (Trident. Sess. XIV. De poenit. c. 8), so fügt der Priester Namens der Kirche der Absolution noch eine Bitte um Nachlaß zeitlicher Strafen, Passio Domini etc. bei, worin er bittet, Gott möge dem Pönitenten vi communionis sanctorum die überfließenden satisfactorischen Verdienste des leidenden Erlösers, Maria's und der Heiligen zuwenden, ihm auch die eigenen guten Werke, die er künftig verrichten, und die Leiden, so er zu erdulden haben werde, als Genugthuung zur Tilgung zeitlicher Strafen anrechnen. Zugleich mit dem Straferlaß möge ihm auch Vermehrung des Gnaden-Habitus und auf Grund dessen einstens das ewige Leben als Lohn zu Theil werden. Sowohl dieses Gebet als auch die der absolutio ad caut. vorausgehenden Worte können in dringlichen Fällen ausgelassen werden; wenn, wie bei Sterbenden, höchste Eile nothwendig ist, genügt es, zu sagen: Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis in nomine Patris etc. Ob je nach den Umständen eine bedingte Absolutionsformel (si dispositus es, si capax es, si vivis) zulässig sei, darüber sind die Theologen nicht einstimmig, jedoch wird die Frage von der Mehrheit bejaht. Das römische Rituale kennt sie nicht, und vor dem 16. Jahrhundert scheint eine solche Formel nicht im Gebrauch gewesen zu sein.

2. Absolution von Reservatfällen und Censuren. Bei reservirten Sünden ist zu unterscheiden, ob die betreffende Sünde ohne Censur und lediglich um ihrer Schwere willen, oder ob sie mit einer Censur und zunächst um dieser willen reservirt sei. Ersteres ist in der Regel bei bischöflichen, letzteres bei päpstlichen Reservaten der Fall, von welchen nur die falsa de sollicitatione denunciatio ohne Censur reservirt ist. Da man Censuren nur verfällt, wenn man vom Bestehen derselben zur Zeit des Sündigens wußte, so können Pönitenten, welche diese Kenntniß nicht hatten, von jedem Beichtvater ohne besondere Vollmacht absolvirt werden, während das Nichtwissen vom Bestehen eines Reservates ohne Censur nach der allgemeineren Ansicht (vgl. übrigens dagegen Ballerini) vom Incurriren desselben nicht entschuldigt, und daher der gewöhnliche Beichtvater für die Absolution solcher Pönitenten, ungeachtet ihres Nichtwissens vom Bestehen des Reservates, eine besondere Vollmacht braucht. Die ordentliche Gewalt (jurisdictio ordinaria), von päpstlichen Reservaten direct loszusprechen, hat der Papst; von den Reservaten, welche der Bischof für sich oder das gemeine Recht für ihn gemacht hat, kann nur der Bischof, von den klösterlichen Reservaten nur der Ordensobere ordentlicher Weise direct lossprechen. Wer nicht Träger solch ordentlicher Gewalt ist, kann von Reservaten in der Regel direct nur kraft einer Delegation absolviren, die ihm vom Träger der ordentlichen Absolutionsgewalt entweder nur für einen einzelnen Fall oder in größerer Ausdehnung zu Theil geworden. Von dieser Regel finden übrigens Ausnahmen statt. Kraft allgemein kirchlichen Rechtes (Trident. Sess. XIV. c. 7) kann Pönitenten, die in Todesgefahr sich befinden, jeder Priester ohne besondere Vollmacht von allen Reservaten direct, d. h. so lossprechen, daß sie im Falle der Wiedergenesung die betreffende Sünde nicht erst noch dem Oberen oder einem von ihm delegirten Priester zu beichten brauchen; nur müßten sie, wenn das Reservat ein censurirtes und ihr Behaftetsein mit der Censur no-

torisch gewesen wäre, sich nach erfolgter Genesung dem kirchlichen Obern oder seinem Delegirten außerhalb der Beichte noch stellen, um ihren Gehorsam gegen die kirchlichen Disciplinargesetze zu bethätigen, nöthigenfalls in foro externo sich lossprechen zu lassen und allenfallsige Bußbestimmungen entgegen zu nehmen. War das Reservat kein censurirtes, so fällt die Pflicht, sich nachträglich noch zu stellen, ganz weg, desgleichen — zufolge ganz probabler Meinung — wenn die Censur geheim gewesen. — Gemeinrechtlich (Trident. Sess. XXIV. De reform. cap. 6) können Bischöfe und von ihnen delegirte Priester ihre Untergebenen von allen päpstlichen Reservaten, die geheim sind, direct lossprechen, mit Ausnahme jedoch der falsa denunciatio und 13 anderer Fälle, welche dem Papst „speciali modo" vorbehalten sind (vgl. die Bulle Apostolicae Sedis und die Bulle Pius' IX.: Romanus Pontifex, 28. Aug. 1873); für die Absolution von diesen ist, auch wenn sie geheim sind, eine besondere Vollmacht von Seiten des apostolischen Stuhles erforderlich. — Die Gewalt, von ihren eigenen Reservaten loszusprechen, verleihen die Bischöfe gewöhnlich einzelnen wenigen Priestern des Bisthums für alle Tage des Jahres, allen übrigen Beichtvätern aber nur für einzelne Tage und Zeiten, sowie für bestimmte Kirchen (Wallfahrtskirchen), Häuser (Krankenhäuser, Gefängnisse) und Veranlassungen (Generalbeichten, Hochzeitsbeichten). — Zur Zeit eines Jubiläumsablasses wird allen approbirten Beichtvätern für die Abnahme der Jubiläumsbeichte (nicht auch für andere Beichten während des Jubiläums) die Vollmacht verliehen, von sämmtlichen bischöflichen und den meisten päpstlichen Reservaten zu absolviren; von den letzteren ist gewöhnlich nur das crimen absolutionis complicis, sowie das Vergehen der falsa denunciatio in der Jubiläumsbulle ausdrücklich ausgenommen; desgleichen bleiben Censuren, die in foro externo verhängt worden sind, auch zur Jubiläumszeit vorbehalten. — Da die Kirche eine pia mater ist, deren Reservate nur das Heil der Seelen bezwecken, und da es auch extra mortis articulum dringende Fälle gibt, in welchen die Nichterlangung der sacramentalen Lossprechung dem Pönitenten zu größtem Nachtheile gereichen würde, so nehmen die Theologen einstimmig an, daß in solch' dringlichen Fällen jeder approbirte Beichtvater auch ohne besondere Facultäten von sämmtlichen Reservaten — den päpstlichen sowohl als den bischöflichen — indirect absolviren könne. Der Pönitent muß dann irgend welche nicht reservirte Sünde beichten und wird durch die Absolution von dieser zugleich auch von der reservirten Sünde befreit; doch bleibt er nach der einstimmigen Lehre der Theologen verpflichtet, sobald als möglich vor dem Obern oder dessen Delegaten die betreffende Sünde nochmals zu beichten und so auch auf dem ordentlichen Wege (direct) die Hebung des Reservates zu erlangen. Dringliche Fälle dieser Art liegen vor, wenn dadurch, daß einem sonst gehörig disponirten Pönitenten wegen eines Reservates die Absolution verweigert würde, ein öffentliches Aergerniß entstände, oder der Pönitent in üblen Ruf käme, oder wenn er lange keine Gelegenheit mehr zum Beichten finden würde, oder wenn man besorgen müßte, die Absolutionsverweigerung würde seine Verhärtung in der Sünde zur Folge haben u. dgl. Beichtet der Pönitent seine reservirte Sünde bei einem Priester, welcher die Gewalt hat, von ihr loszusprechen, so wird durch dessen Absolution das Reservat auch dann gehoben, wenn die Beichte wegen Mangels an Disposition oder aus einem anderen Grunde ungültig (sacrilegisch) war, und es kann daher dieser Pönitent, wenn er die ungültige Beichte behufs wirklicher Erlangung der sacramentalen Absolution nachholt, von jedem approbirten Priester ohne besondere Facultäten losgesprochen werden. Die Hebung des Reservates und resp. der Censur ist eben ausschließlich richterlicher Natur und daher nicht innerlich durch den sacramentalen Sündenerlaß bedingt. Es gilt dieß auch in Beziehung auf die sacrilegische Jubiläumsbeichte, in welcher Reservate vorkamen, zum Mindesten dann, wenn der Beichtende bezüglich der Gültigkeit dieser seiner Beichte in bona fide war. Vergißt das Beichtkind eine reservirte Sünde in der Beichte vor einem Priester, welcher Vollmacht hat, von ihr loszusprechen, so wird durch dessen Absolution auch das vergessene Reservat direct gehoben, und zwar gemäß einer immerhin noch probablen Meinung selbst dann, wenn die betreffende Beichte etwa aus Mangel an Disposition ungültig war. — Wenn der Beichtvater keine Gewalt über reservirte Sünden hat, aber gleichwohl aus Unwissenheit oder Unachtsamkeit einen Pönitenten von reservirter Sünde, die er gebeichtet, lossprícht, so ist diesem zwar die betreffende Sünde sacramental nachgelassen, aber nur indirect, und er muß sie daher, falls er von dem Jurisdictionsmangel des Beichtvaters Kenntniß erhält, nachträglich nochmal vor einem mit der nöthigen Vollmacht versehenen Priester beichten und sich direct von ihr lossprechen lassen. — Die Form der Absolution von Reservaten ohne Censur ist allzeit die gewöhnliche; das römische Rituale schreibt auch für die Lossprechung von Censuren im Beichtstuhl keine andere vor, da in Verbindung mit der entsprechenden Intention das „in quantum possum et tu indiges" unzweifelhaft ausreicht. Indeß kann gleichwohl für die absolutio a censuris der Beichtvater sich eines jener Formularien bedienen, welche eigens für diesen Zweck in manche Diöcesan-Ritualien aufgenommen sind. Für die Lossprechung von Suspension und Interdict in foro externo bietet das römische Rituale zwar eine eigene Formel, ohne sie aber vorzuschreiben; dagegen verpflichtet es den Priester, welcher die Vollmacht erhalten hat, in foro externo vom Kirchenbann loszusprechen, sich hierbei für gewöhnlich einer eigenen Form zu bedienen, welche dem uralten „Ordo absolvendi excommunicatum" des römischen Pon-

tificale nachgebildet und in's römische Rituale aufgenommen ist; für die Absolution der Convertiten vom Kirchenbann ist dieses Formular durch die Congregation des heiligen Officiums in etwas (Weglassen der percussio u. s. w.) abgeändert worden. — Als pia mater ertheilt die römische Kirche, nachweislich schon seit dem sechsten Jahrhundert auch Verstorbenen, die im Kirchenbann von hinnen schieden, aber sterbend noch unzweideutige Zeichen von Reue und Sehnsucht nach dem Kirchenfrieden gegeben haben, die Lossprechung von der Censur, und zwar nach dem Formulare, welches im römischen Rituale für diesen Zweck enthalten ist. Diese Absolution berührt die Seele des Verstorbenen, da sie nicht mehr unter der Gerichtsbarkeit der diesseitigen Kirche steht, keineswegs direct, sondern nur indirect, sofern sie nämlich die Wirkung hat, daß der Verstorbene nunmehr kirchlich beerdigt, daß für seine Seelenruhe von den Gläubigen öffentlich gebetet, und daß das heiligste Opfer für ihn dargebracht werden darf.

II. Die sogenannte Absolution, welche am Schluß der Exequienmesse über den Leichnam des Verstorbenen oder bei uns, wo Leichen nicht mehr in die Kirche gebracht werden dürfen, an der tumba stattfindet, hat weder sacramentalen noch canonischen Charakter, sondern ist ein mitlerisches Flehgebet um Sünden- und Straferlaß für den Verstorbenen, also um Absolution von Seiten Gottes. — Ueber diejenige Absolution, welche in der Zuertheilung eines vollkommenen Ablasses besteht, s. d. A. Generalabsolution. Im Brevier heißen absolutiones das Kapitel am Schluß der Prim und die Gebete in der Matutin, welche mit den sogen. Benedictionen die Uebergänge zu den Lectionen bilden. [Thalhofer.]

Abstinentes (Enthaltsame) heißen 1. die häretischen Encratiten, 2. die Priscillianisten, 3. die Asceten, auch continentes (s. diese Artt.).

Abstinenz, eine Unterart der Cardinaltugend der Mäßigung (s. d. A.), wird vom hl. Thomas (2. 2. q. 146. a. 2) als jene besondere Tugend bezeichnet, durch welche der Mensch sich in Bezug auf das im Genusse der Speisen liegende sinnliche Vergnügen beherrscht. Die Abstinenz kann entweder geübt werden durch Reduction der Nahrung auf ein geringeres Maß (jejunium), oder durch Enthaltung von bestimmten Speisen (Abstinenz im kirchlichen Sprachgebrauch). Naturgesetz und Offenbarung sprechen die Sittlichkeit einer solchen von der Vernunft oder dem Gesetze geleiteten Enthaltung deutlich aus. Der Wille sichert sich durch die Enthaltung von irgend einem anziehenden Object seine Herrschaft und stärkt die zur Erfüllung des Gesetzes überhaupt nothwendige Freiheit. Gerade die Speise ist es, welche den Willen in vielfacher Weise unterjocht (Gen. 3, 6. Num. 11, 4; 16, 14. Luc. 16, 19. Phil. 3, 19). In der mit der Enthaltung verbundenen Schwierigkeit liegt ferner eine Sühne für die Lust des Genusses. Endlich fühlt selbst der Körper die Wohlthat einer solchen durch die Vernunft geleiteten Uebung (jejunium animabus corporibusque curandis salubriter institutum. Or. Eccl.). So mußte schon dem Heidenthum, dessen oberster sittlicher Grundsatz κατὰ λόγον ζῆν war, die Abstinenz als heilsam erscheinen; ἀνέχου καὶ ἀπέχου war das Motiv der Stoa; Philosophenschulen, wie die Pythagoräer, enthielten sich des Fleischgenusses. Die Offenbarung aber bot höhere Motive, sah in der äußeren Enthaltung einen Ausdruck und eine Stärkung der innern Freiheit (ut sicut ab alimentis abstinemus in corpore, ita a vitiis jejunemus in mente; Collecten der Kirche in der Quadragesima); sie regelte dieselbe durch ihre Gesetzgebung. So ist im Alten Bunde die Abstinenz als ein Gott wohlgefälliger Act gerühmt (Ex. 34, 28. Deut. 9, 9. 3 Kön. 19, 8), und Israel hatte hierüber seine strengen, sehr eingehenden Gebote (Lev. 11 u. 20), Gebote, welche von den Rationalisten fälschlich als bloß diätetische und politische Gesetze angesehen werden, in der That aber wesentlich religiöser Natur sind und auch von den Aposteln noch theilweise den Heidenchristen auferlegt wurden (Apg. 15, 20). Dem göttlichen Heiland, der an der Spitze des Neuen Bundes als leuchtendes Musterbild für dieses Gebot steht (Matth. 4, 2), folgten die Jünger (Matth. 9, 15. Luc. 5, 35), die Apostel bei ihren Amtshandlungen (Apg. 13, 2—3). Die Väter sind Zeugen und beredte Lobredner der in der Kirche herrschenden Uebung (Leo der Große, De jejunio decimi mensis, Basilius, De jejunio; Augustinus in seinen Quadragesimalreden; Hieronymus, Adv. Jovinian.). Die Orden der Kirche haben hierüber genaue, oft beschwerliche Regeln, und die Gläubigen befolgen das von der Kirche gegebene, im Gewissen verbindende Gebot. Historisch betrachtet unterlag letzteres als ein disciplinäres mannigfacher Veränderung, und bei demselben ist ein Uebergang zu größerer Milde unverkennbar. Ueber die Disciplin der älteren Kirche vergleiche Ferraris, Bibliotheca prompta v. Abstinentia, Jejunium, Appendix. Die gegenwärtige Disciplin ist bestimmt theils durch rechtskräftige Gewohnheit, theils durch ausdrückliche Milderung des apostolischen Stuhles für die nördlichen Gegenden, theils durch die von den Bischöfen kraft ihrer Quinquennalfacultäten geübten Vollmacht, worüber die Fastenpatente der einzelnen Diöcesen Aufschluß gewähren. Vgl. Pruner, Lehrbuch der kath. Moraltheologie 784 ff. Einwendungen gegen Abstinenz und ihr Gebot vergessen in der Regel, daß bei dem sittlichen Act nicht das Materiale desselben entscheidet (Matth. 15, 17 f. Röm. 14, 3. Gal. 4, 10. Col. 2, 16. Tit. 1, 15), sondern daß das Motiv ihm den Werth gibt. Als ein solches kann aber dem Gläubigen schon die Unterwerfung unter das Gebot seiner Kirche genügen, welche kraft ihres Lehramtes den umfassenden innern Werth ihrer gebotenen Acte kennt und schätzt. [Renninger.]

Abt, Bezeichnung des Klosterobern. I. Name. Die schon in den vorchristlichen Zeiten bestehende

Sitte, die Lehrer als die Urheber eines neuen geistigen Lebens Väter zu nennen, fand bereits in der apostolischen Zeit bei den Christen Aufnahme (1 Cor. 4, 15; vgl. Gal. 4, 19. Tit. 1, 4. Philem. 10), und bald wurde es in der ganzen Kirche Gebrauch, die geistlichen Vorsteher mit diesem Namen zu bezeichnen. Diesen Ehrennamen erhielten natürlich auch die großen Männer der Wüste, welche Nachahmer ihres ascetischen Lebens um sich sammelten und so die Vorsteher eines großen Kreises von Schülern und geistlichen Söhnen wurden, z. B. der hl. Antonius der Aegypter (um 300). Um aber diese Mönchsvorsteher als Väter zu bezeichnen und wahrscheinlich zugleich doch auch von den Bischöfen, die man πατέρες nannte, zu unterscheiden, wählte man die chaldäische Form ܐܒܐ (abba, abbas, Abt) des hebräischen Wortes אב = Vater, den nämlichen Titel gab man mitunter auch andern Mönchen, welche zwar kein Kloster regierten, aber durch Ehrwürdigkeit und Ansehen besonders hervorragten. Diese chaldäische Benennung abba oder abbas ging jedoch aus dem Morgenlande nur in den Sprachgebrauch der lateinischen Kirche über, wo sie neben dem Titel Patres vorkommt; in der griechischen Kirche nennt man bis heute die Klostervorsteher Archimandriten (von μάνδρα, Hürde) und Igumenen (ἡγούμενος, Vorsteher). In den nach dem 11. Jahrhundert gestifteten Orden erhielten die Klosterobern nicht mehr den Namen Aebte, sondern wurden Guardiane, Prioren, Rectoren, Superioren, Minister u. s. w. genannt.

II. Eintheilung. Nach dem gegenwärtigen Rechte unterscheidet man: A. Abbates saeculares und regulares. 1. Die abbates saeculares sind die Cleriker, welche ein Säcularbenesicium mit dem Titel einer Abtei besitzen; diese Beneficien waren ursprünglich regelmäßig Regularbeneficien und wurden später säcularisirt. Sie zerfallen in verschiedene Klassen, je nachdem sie über bestimmte Untergebene eine quasi-episcopale Jurisdiction und das Recht, die Pontificalinsignien zu tragen, besitzen oder nicht besitzen, oder überhaupt keine Untergebenen mehr haben, weil ihr Benesicium nach Zerstörung der Abtei in eine andere Kirche mit dem Abtstitel und der Präcedenz im Chor und in den Versammlungen übergegangen ist. 2. Die abbates regulares, welche wahre Prälaten sind, zerfallen ebenfalls in mehrere Klassen: a) solche mit der Autorität nur über ihre Ordensuntergebenen; b) solche, welche außerdem eine quasi-episcopale Jurisdiction über ein bestimmtes Territorium und dessen Laienbewohner besitzen (praelati quasi nullius sc. dioecesis, wenn ihr Territorium innerhalb einer Diöcese liegt, sonst prael. vere nullius sc. dioec.); c) bloße Titularäbte, deren Kloster entweder zerstört oder von den Mönchen verlassen wurde und die also actu keine Untergebenen haben. B. Exemte oder nicht exemte Aebte. Letztere sind der bischöflichen Jurisdiction gleich den übrigen Diöcesanen unterworfen, erstere derselben entzogen, und zwar entweder so, daß sie unmittelbar oder mittelbar (mit Ordensobern als Zwischengliedern) unter den Papst gestellt sind, ohne selbst eine höhere Jurisdiction über ihre Untergebenen zu haben (exemtio passiva), oder aber so, daß sie als praelati quasi oder vere nullius zugleich eine quasi-episkopale Jurisdiction über ein bestimmtes Territorium und dessen Laienbewohner besitzen (exemtio activa). C. Abbates 1. universales, generales, provinciales, capita ordinum oder congregationum, denen außer ihrer eigenen Abtei auch noch die sämmtlichen eines Ordens, einer Congregation oder Provinz oder die von ihrer Abtei gegründeten Abteien unterstehen; 2. particulares oder locales, denen außer ihrer eigenen keine Abtei unterstellt ist. Der Abt von Monte-Cassino hatte den Ehrentitel abbas abbatum, aber keine höhere Jurisdictionsgewalt. D. Abbates perpetui und triennales, je nach der Zeitdauer, für welche sie ihr Amt erhalten. E. Infulirte oder nicht infulirte Aebte, je nachdem sie das Recht, die Pontificalinsignien zu tragen, besitzen oder nicht. F. Dem politischen Range nach unterschied man in Deutschland: 1. gefürstete, z. B. Fulda, St. Blasien, St. Gallen, St. Emmeran zu Regensburg; 2. reichsunmittelbare; 3. solche, welche einem besondern Territorialherrn unterstanden, ähnlich dem landsäßigen Adel.

III. Die Ernennung der Aebte geschieht: 1. gemeinrechtlich durch Wahl, und zwar im Allgemeinen nach den für die Bischofswahlen geltenden Bestimmungen. Wähler sind die Professen des betreffenden Klosters, und zwar, abgesehen von besondern Privilegien, nur diejenigen, welche Cleriker sind und das Subdiakonat empfangen haben. Um wählbar zu sein, muß man die allgemeinen rechtlichen Eigenschaften der Wählbarkeit haben und außerdem Profeß desselben Ordens, 25 Jahre alt und Priester sein, letzteres wegen der dem Abte jetzt zustehenden Obliegenheiten der Jurisdiction im äußeren und inneren Forum, während im ersten Jahrtausend der Kirche vielfach die Aebte nicht Priester, ja nicht einmal Cleriker waren. Besondere Erfordernisse sind durch die Satzungen mancher Orden festgestellt. Die Wahlform der auf Lebenszeit gewählten Aebte ist die gewöhnliche; für die auf bestimmte Zeit gewählten ist unter Strafe der Nullität geheime Stimmenabgabe vorgeschrieben. Die Bestätigung ist, falls nicht ein besonderes, namentlich bei den dreijährigen Aebten häufiges Privilegium den gesetzmäßig Gewählten schon ohne Weiteres als vom Apostolischen Stuhle bestätigt erklärt, bei den dem Apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfenen Abteien innerhalb eines Monats, für die übrigen innerhalb dreier Monate nachzusuchen, und zwar bei dem nächsten Vorgesetzten, also für die nicht exemten Abteien bei dem Bischofe, für die exemten, je nach ihrer rechtlichen Stellung, entweder bei dem nächsten Ordensobern oder bei dem Apostolischen Stuhl. Die Bestätigung, welcher eine Prüfung sowohl der

vorschriftsmäßigen Vornahme der Wahl als der Qualitäten des Gewählten vorhergehen muß, verleiht dem Letztern jus in re und überträgt demselben die ihm vorher nicht zustehende Verwaltung und Ausübung der geistlichen und zeitlichen Rechte seines Amtes, mit Ausnahme der an die Benediction geknüpften. Hat der Papst die Bestätigung des Gewählten, so wird diese im Consistorium nach der der Bischöfe ausgesprochen. 2. Die gemeinrechtliche Besetzung durch Wahl ist durch die zweite Kanzleiregel ausgeschlossen für alle Abteien, deren jährliche Einkünfte nach der alten Schätzung 200 Kammergulden übersteigen, indem diese durch jene Regel der freien Collation des Papstes vorbehalten werden. Für Deutschland wurde diese Reservation durch das Concordat von 1447 aufgehoben; in den andern Ländern erwarben meist die katholischen Fürsten durch Gewohnheitsrecht oder Concordat eine Art Präsentationsrecht zu diesen Abteien. Auch für die Ernennung dieser Aebte ist ein vorheriger Informationsprozeß ähnlich wie für die Bischöfe vorgeschrieben. Die Ernennung geschieht regelmäßig im Consistorium. 3. Wie für die zerstörten Bisthümer noch Bischöfe in partibus ernannt werden, so auch wohl Aebte für zerstörte Abteien. Die Ernennung solcher Aebte in partibus geschieht gewöhnlich nicht im Consistorium, sondern durch Expedition der Datarie.

IV. Die Benediction muß der Abt nach seiner Bestätigung bezw. Ernennung, unter Strafe der ipso jure eintretenden Suspension ab officio auf ein Jahr, innerhalb eines Jahres bei seinem Diöcesanbischofe nachsuchen. Das Privilegium, von jedem Bischofe sich benediciren zu lassen, wurde von Benedict XIII. (Commissi Nobis, 6. Mai 1725) auf diejenigen Abteien beschränkt, welche dasselbe direct, nicht durch communicatio privilegiorum, erhalten hatten, und auch für diese nur mit der Maßnahme beibehalten, daß deren Aebte erst dann davon Gebrauch machen dürfen, wenn sie den Diöcesanbischof oder den Metropoliten dreimal vergebens um Ertheilung der Benediction ersucht haben. Ausgenommen sind nur die Aebte, welche das Privilegium haben, von ihren Ordensobern die Benediction zu empfangen oder mit der Wahl als vom Papst benedicirt zu gelten. Die Benediction verleiht keine neuen Jurisdictionsrechte, drückt auch keinen Charakter ein, braucht aber gleichwohl bei der Versetzung auf eine andere Abtei nicht wiederholt zu werden, selbst dann nicht, wenn mit der neu angetretenen das Privilegium der Pontificalinsignien verbunden ist und die frühere dieß nicht besaß. Die Benediction soll nach dem Ritus des römischen Pontificale und zwar an einem Sonn- oder Feiertage stattfinden. Uebrigens pflegen nur die auf Lebenszeit ernannten Aebte benedicirt zu werden.

V. Gewalt. Zum Zwecke der Erhaltung der klösterlichen Zucht und zur Leitung und Förderung der Untergebenen auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit haben die Aebte eine Gewalt doppelter Art: 1. eine auf der Natur des Ordenslebens und dem Gelübde des Gehorsams beruhende väterliche Gewalt (potestas paterna, domestica, dominativa); 2. eine seit der Exemtion der Orden ihnen von der Kirche übertragene geistliche quasi-episkopale Jurisdictionsgewalt, durch deren Besitz sie wahre Prälaten sind. Vermöge der väterlichen Gewalt können sie: a) den Untergebenen den Ordenssatzungen gemäße Befehle geben; b) deren nach der Profession abgelegten Gelübde, mit Ausnahme des Gelübdes, in einen strengeren Orden zu treten, ungültig erklären; c) die Klostergüter verwalten, d) dieselben vor Gericht vertreten und dem Geiste ihres Ordens gemäß verwenden; e) mit Beobachtung der rechtlichen Bestimmungen alles anordnen, was sich auf den Gottesdienst und den Nutzen des Klosters bezieht. Ihre Jurisdictionsgewalt ist eine doppelte: 1. Vermöge der des inneren Forums können sie a) ihre Untergebenen von den nicht speciell einem Andern reservirten Sünden und Censuren lossprechen und diese Gewalt andern Priestern ihres Klosters delegiren; b) sich die elf in der Constit. Clemens' VIII. Ad futuram rei memoriam aufgezählten Sünden reserviren. 2. Auf Grund ihrer Jurisdiction im äußeren Forum können sie: a) ihren Untergebenen verpflichtende Befehle geben, deren Angelegenheiten, wo immer dieselben sich befinden, also auch wenn sie entflohen oder vom Orden abgefallen sind, untersuchen und richten, deren Vergehen bestrafen, Censuren über sie verhängen unter den von dem allgemeinen Rechte und den Ordenssatzungen aufgestellten Bedingungen; b) unter der gleichen Voraussetzung sie von der Beobachtung der Regel, z. B. bestimmten Fasten, dispensiren, jedoch nicht von den drei wesentlichen Ordensgelübden; c) dieselben von den Gelübden, Eiden und in andern Fällen, in welchen dieses den Bischöfen gemeinrechtlich zusteht, dispensiren. Beide Arten von Gewalt stehen den Aebten nicht durch Delegation, sondern kraft ihres Amtes zu und können deßhalb von ihnen Andern delegirt werden. Schon nach der Regel des hl. Benedict sollen sie ihre Gewalt nicht willkürlich üben, sondern bei wichtigen Angelegenheiten den Rath der Klostergemeinde, bei minder wichtigen den der älteren Mitglieder hören. Durch die Decretalen wurde, ähnlich wie der Bischof an die Zustimmung des Capitels, so der Abt für einzelne wichtige Geschäfte, z. B. Veräußerung des Klostergutes, an die Zustimmung der Klostergemeinde gebunden. Wie weit außerdem seine Autorität durch die Nothwendigkeit der Zustimmung, sei es des Ordensobern oder des Ordenscapitels, sei es der Klostergemeinde, bei der Aufnahme neuer Mitglieder, bei der Anstellung der Klosterbeamten u. s. w., beschränkt ist, ergibt sich aus den hierin verschiedenen Satzungen der einzelnen Orden.

VI. Privilegien und besondere Rechte und Pflichten. Die quasi-episcopale Jurisdiction, welche den Aebten im Verlaufe der Zeit zu Theil wurde,

ließ es angemessen erscheinen, ihnen auch einzelne vom Papst delegirbare Functionen des bischöflichen ordo zu übertragen. 1. Schon seit dem 8. Jahrhundert besitzen die benedicirten oder als solche zu erachtenden Regularäbte die Vollmacht, den Professen ihres Klosters die Tonsur und die niederen Weihen zu ertheilen. 2. Sie können ihre Kirchen und Kirchhöfe benediciren und die benedicirten, wenn sie polluirt werden, reconciliiren, die kirchlichen Gewänder, Corporalien, Altartücher, Ciborien und Monstranzen für die eigene Kirche und Kloster benediciren, für andere Kirchen zwar gültig, aber nicht erlaubter Weise. 3. Viele Aebte haben das Privilegium, in dem ihnen untergebenen Kloster und Territorium die Pontificalinsignien, Mitra, Stab und Ring, zu tragen und an drei Festen des Jahres Pontificalämter zu halten; dieses durch das Decret S. Rit. Congr. 27. Sept. 1659 näher normirte Privilegium steht nur auf Lebensdauer gewählten oder ernannten Aebten zu, und nur wenn sie benedicirt oder als solche zu erachten sind. Häufig erhalten diese infulirten Aebte auch das Privileg, Altäre und Kelche für ihre Kirchen zu consecriren. 4. Als wahre Prälaten haben sie ihre Präcedenz diesem höheren Range gemäß. 5. Sie haben das Privilegium, den allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme beizuwohnen, und das Recht, zu den Provinzialconcilien berufen zu werden; anderseits auch die Pflicht, der Diöcesansynode beizuwohnen, mit Ausnahme der exemten Aebte, welche keine Seelsorge über Laien haben und einem Ordenscapitel unterstehen. 6. Wenn sie praelati vere nullius oder quasi nullius sind, so stehen ihnen alle diesen verliehenen Rechte und Privilegien ebenfalls zu (s. d. A. Praelati nullius). Die Pflichten sind die allgemeinen der Ordensobern (s. d. A. Ordensobere): Aufrechthaltung der Disciplin durch Beispiel, Belehrung, Aufsicht, Mahnung und Bestrafung, Seelsorge der Untergebenen, Gebet und Darbringung der heiligen Messe für sie, Sorge für den Gottesdienst, für Erfüllung der stiftungsmäßigen Obliegenheiten, für die Verwaltung des Klosterguts und Residenz zur persönlichen Erfüllung dieser Pflichten.

VII. Commendatoräbte nennt man die Geistlichen, welchen eine Abtei in commendam (s. d. A. Commende), nicht in titulum verliehen ist. Ursprünglich wurden solche Verleihungen im Interesse der betreffenden Abtei selbst vorgenommen, indem man verdienten Geistlichen, besonders auch Aebten eines andern Klosters, eine vacante Abtei zur Verwaltung übergab. Später geschah das Gleiche im allgemeinen kirchlichen Interesse zur Belohnung ausgezeichneter Verdienste, zur Gewährung eines standesgemäßen Unterhalts im Interesse des Commendatars selbst, der nun in der Regel ein Weltgeistlicher war. Stets blieb diese Provision eine außerordentliche, darum nur dem Papst zustehende; dieser aber räumte vielfach katholischen Fürsten ein Präsentationsrecht ein. Um den dabei vorkommenden Mißständen im Bereiche des damals Möglichen abzuhelfen, bestimmte das Concil von Trient (Sess. XXV. de regul. c. 21), daß die Abteien capita ordinum nie in commendam verliehen werden sollten, und begnügte sich im Uebrigen, das Vertrauen auszusprechen (confidit), daß der Papst den commendirten Abteien neben dem Commendatarabte einen geeigneten Professen ihres Ordens zur klösterlichen Leitung vorsetzen und die künftig vacant werdenden nur an Ordensgeistliche verleihen werde. — Was die Gewalt des Commendatarabtes betrifft, so ist diese verschieden. 1. Wenn alle Rechte des Klosters commendirt werden, wie z. B. bei zerstörten oder von den Mönchen ganz verlassenen Abteien, so übt er alle Rechte und hat alle Privilegien und Exemtionen, die er hätte, wenn ihm die Abtei in titulum verliehen wäre. 2. Wird eine noch wirklich bestehende und von der Klostergemeinde bewohnte Abtei commendirt, so ist zu unterscheiden: a) Hat diese eine getrennte mensa abbatialis, so stehen ihm ebenfalls alle Rechte des wirklichen Abtes zu, auch die Jurisdiction des äußeren Forums über die Untergebenen; ist, wie dieß gewöhnlich der Fall war, der Klostergemeinde ein besonderer Ordensvorsteher vorgesetzt, so steht dieser in dem Verhältniß des prior claustralis zu dem Regularabte. b) Hat dagegen der Commendatarabt keine getrennte mensa abbatialis, so ist er als Commendatar nicht sowohl der geistlichen Amtswürde als der Klostergüter zu betrachten und hat zwar Autorität zur Verwaltung der Güter, aber keine Jurisdiction über die Klostergemeinde und muß sich von aller Einmischung in die Klosterdisciplin enthalten.

VIII. Laienäbte, Abtgrafen, abbacomites, abbatocomites hießen die Laien, meist alte Offiziere, denen von Karl Martell an bis in's elfte Jahrhundert die Fürsten Abteien zur Belohnung ihrer Verdienste verliehen, wie dieselben auch manchmal die reichsten Abteien für sich behielten, z. B. Hugo Capet die Abteien zu St. Denis und St. Martin zu Tours.

IX. Von den Commendataräbten ging in Frankreich der Titel abbé auf die vornehmen Cleriker über, die nach den damaligen Verhältnissen auf solche Commenden Aussicht hatten, dann auf die Weltgeistlichen überhaupt. Ebenso geschah es früher in Italien, wo sogar viele Laien, selbst verheirathete, ähnlich wie die Minoristen, ein Abzeichen geistlichen Standes in der Kleidung und den Namen abbati trugen, besonders Advocaten, Aerzte u. s. w. Ein dagegen 1725 von Benedict XIII. erlassenes Verbot kam nach dessen Tode wieder außer Beachtung. In protestantischen Ländern blieb der Titel für einzelne Vorsteher abgefallener Abteien; der Abt von Loccum wird noch jetzt durch Ueberreichung von Stab und Mitra investirt. Derselbe Name ging auf die protestantischen Rectoren einzelner in früheren Abteien gegründeten Schulen über und wird auch wohl als Ehrentitel an Prediger verliehen. [Heuser.]

Abteien, consistoriale (Abbatiae

consistoriales), heißen die Abteien, welche der Papst im Consistorium verleiht. Sie zerfallen in zwei Klassen: a) abbatiae consistoriales nullius; da ihre Aebte eine quasi-episcopale Jurisdiction über ein bestimmtes Territorium haben, so sind sie darauf hin ähnlich wie die Bisthümer im Consistorium zu verleihen. Ein Verzeichniß derselben findet sich im Annuario pontificio; b) abbatiae consistoriales schlechthin sind die Abteien, deren Jahreseinkünfte nach der alten Schätzung 200 Kammergulden übersteigen. Ihre Besetzung ist durch die zweite Kanzleiregel dem Papste reservirt, und wenn sie später auch nicht immer im Consistorium vergeben wurden, so pflegte der Ernennungsurkunde beigesetzt zu werden, daß dieselbe gelten solle, obgleich über die Abtei im Consistorium hätte disponirt werden müssen. Näheres siehe bei Riganti, Comm. in Regul. 2. Cancell. § 2. Diese päpstliche Collation trat zuerst ein für diejenigen Abteien, bei welchen ein Convent, welcher die Wahl hätte vornehmen können, nicht mehr bestand. Die Ernennung solcher abbates titulares, d. h. Aebte, welche keine Ordensuntergebenen haben, pflegt nicht im Consistorium verkündet zu werden. [Heuser.]

Abtheilung, 1. der Worte in den Bibelhandschriften. Im hebräischen Bibeltexte wurden im Alterthum die Worte ohne Zweifel nicht getrennt geschrieben. Dafür spricht theils der Umstand, daß sich noch alte semitische Inschriften erhalten haben, in denen sich keine Worttrennung zeigt, theils die rabbinische Ueberlieferung, daß das Gesetz ehemals wie ein Wort oder ein Vers (also ohne Worttrennung) geschrieben worden sei. Indeß ist die Trennung der Wörter ziemlich frühen Datums. Sehr alte syrische und arabische Handschriften, sowie auch einzelne alte semitische Inschriften (z. B. der Stein von Carpentras in der Provence) sind mit Worttrennung geschrieben. Die hebräische Quadratschrift scheint von Anfang an die Wörter getrennt zu haben; die schon im Talmud und von Hieronymus und Epiphanius erwähnten Finalbuchstaben können nur zum Behufe der Wortabtheilung eingeführt worden sein. Auch die Synagogenrollen, bei deren Schreibung von jeher die größte Gleichförmigkeit beobachtet wurde, haben Worttrennung. Was den griechischen Theil des Alten Testaments und die neutestamentlichen Schriften betrifft, so wurden sie gewöhnlich ohne Worttrennung geschrieben. Der Codex Sinaiticus (ℵ), Vaticanus (B) und der Codex Regius (C) haben noch keine Worttrennung, wogegen der Codex Alexandrinus (A) bereits an einigen Stellen die Worte trennt (Proben solcher Texte in der Tabelle bei Danko, De s. scriptura, Vindob. 1867). Mit der sogen. stichometrischen Schreibweise aber wurde bald auch die Worttrennung allgemein üblich, wiewohl z. B. noch der stichometrische Codex Cantabrigiensis keine Worttrennung hat.

2. Abtheilung der biblischen Bücher in Kapitel und Verse. Die älteste kapitelartige Abtheilung der heiligen Schrift war die Abtheilung des Pentateuchs in 54 Paraschen oder Abschnitte für die Sabbathvorlesungen in den Synagogen, und zum Theil auch die Bezeichnung entsprechender Abschnitte in den prophetischen Büchern zu gleichem Zwecke unter dem Namen Haphtaren (Schlußabschnitte), durch die jedoch keine durchgreifende Abtheilung dieser Bücher erzielt wurde. Ihre Entstehung fällt im Allgemeinen in die Zeit der Organisirung des Synagogengottesdienstes, im Besonderen läßt sie sich nicht mehr genau angeben. Später wurde noch eine andere durch alle Bücher des hebräischen Canons sich hindurchziehende Abtheilung in Sedern gemacht, welche sowohl von den Paraschen und Haphtaren als von den jetzigen Kapiteln verschieden waren (die Genesis z. B. hat 12 Paraschen, 43 Sedern und 50 Kapitel). Auch die neutestamentlichen Schriften wurden schon frühe zum Behufe der Vorlesung in den gottesdienstlichen Versammlungen der Christen in Abschnitte abgetheilt, dergleichen schon Clemens von Alexandrien (Strom. 7, 750), Dionys von Alexandrien (ap. Euseb. H. E. 7, 25), Tertullian (Ad ux. 2, 2; De pudic. 16) kennen. Diese Abtheilung kann mit der Haphtarenabtheilung verglichen werden, sofern sie nicht durch sämmtliche neutestamentlichen Schriften sich hindurchzog; sie blieb sich aber nicht gleich, weil in den frühern Zeiten, wo häufig neue Feste aufkamen, durch diese auch manche Aenderungen nöthig wurden. Aus dieser Abtheilung ist allmählich unsere jetzige Perikopeneintheilung entstanden. Daneben wurden aber auch schon im Alterthum von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zwecken noch andere Abtheilungen gemacht, die sich allmählich über alle neutestamentlichen Bücher ausdehnten, wie z. B. die Abtheilung des Ammonius über die Evangelien, des Pamphilus über die Apostelgeschichte, des Euthalius über die katholischen Briefe ꝛc.; diese waren von unserer jetzigen Bibeleintheilung ganz verschieden. Die jetzigen Kapitel rühren beim Alten und Neuen Testament erst aus dem 13. Jahrhundert her und haben nach Einigen den Erzbischof Stephan Langton von Canterbury († 1227), nach Andern den Cardinal Hugo von St. Caro († 1262) zum Urheber. Letzterer bediente sich derselben bei Abfassung seiner biblischen Concordanz, indem er sämmtliche Bücher in Abschnitte, meist nach dem Inhalte, eintheilte und dieselben mit fortlaufenden Nummern versah. Jedes Kapitel dachte er sich ferner in sieben Theile zerlegt, welche durch die Buchstaben a bis g bezeichnet wurden. Die Kapiteleintheilung erhielt sich; die siebenfachen Unterabtheilungen galten während der folgenden 300 Jahre und werden im römischen Missale und Brevier bis heute verwendet. In die hebräische Bibel fanden die Kapitel Eingang durch die älteste Concordanz des R. Isaak Nathan, welche 1448 vollendet und 1534 zuerst gedruckt ward. — Die heutige Verseintheilung rührt vom Pariser Buchdrucker Robert Stephanus (Etienne) her, der sie zuerst 1551 in einer

griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testamentes und 1555 in einer Ausgabe der lateinischen Bibel anwendte. Im hebräischen Bibeltexte dagegen ist die Versabtheilung ungleich älter; denn schon im Talmud werden die Verse (פסוקים) wiederholt genannt, und bei einzelnen Büchern wird sogar ihre Zahl angegeben. Solche Angaben zeigen zugleich, daß bei den prosaischen Büchern die damaligen Verse mit unsern jetzigen im Ganzen einerlei waren, bei den poetischen aber die Halbverse oder Versglieder als Verse gezählt wurden. Denn der Pentateuch z. B. hatte 5888 Verse, während er gegenwärtig 5845 Verse hat, welche beide Zahlen einander wohl ganz gleich werden würden, wenn man in den Liedern Ex. 15 und Deut. 32 bei den mehrgliedrigen Versen die Halbverse als ganze zählen wollte. Die Psalmen dagegen hatten 5896 Verse, während sie gegenwärtig nur 2527 haben. Wie man aber vor Einführung der Vocale und Accente im hebräischen Texte die Verse als solche kenntlich gemacht habe, ist unbekannt. — Literatur: Kaulen, Einleitung, 1876, 57 f.; Reinke, Beiträge, 1866, VII; Iblinger, Verdienste des Euthalius um den neutest. Bibeltext, Regensburger Programm, 1867. [Welte.]

Abtissin, die erste Vorsteherin bei vielen Damenstiften und Frauenklöstern, mehrfach selbst in solchen Orden, bei deren Männerklöstern der Vorsteher den Abtstitel nicht führt. — 1. Ernennung. Dieselbe geschieht nach dem gemeinen Rechte durch Wahl; die Ernennung durch den Papst auf Präsentation des Landesherrn war seltener als bei den Aebten. Zur Wahl berechtigt sind gegenwärtig alle von Censuren freie Profeßschwestern, an sich auch die Laienschwestern; doch sind letztere durch die Satzungen vieler Orden ausgeschlossen. Wählbar sind seit dem Concil von Trient (Sess. XXV. c. 7 de Regul.) nur die Profeßschwestern, welche 40 Jahre alt und seit acht Jahren Professen sind; findet sich eine solche nicht im Kloster, und erachtet es der Obere nicht für gut, daß aus einem anderen Kloster desselben Ordens gewählt werde, so genügt das Alter von 30 Jahren und fünf Jahre der Profession. Um hiervon abzugehen, ist eine Dispens des Apostolischen Stuhles erforderlich, da es sich um ein allgemeines Kirchengesetz handelt. Wahlunfähig sind auch die Blinden, Tauben, Wittwen und Illegitime, sowie die dritte Schwester, wenn die beiden anderen noch als Professen in dem Kloster leben. In Italien und den anliegenden Inseln kann die Abtissin nur auf drei Jahre gewählt werden; in den anderen Ländern entscheiden hierüber die Klostersatzungen. — Die Wahl geschieht in den nicht exemten Klöstern und Stiftern unter dem Vorsitz und der Leitung des Bischofs, ebenso in den dem Apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfenen exemten, wo der Bischof diese Function als päpstlicher Delegat vornimmt; in den exemten, welche einem Orden unterstehen, hat der Bischof das Recht, beizuwohnen und den Vorsitz zu führen, die Leitung der Wahl aber steht dem Ordensobern zu, welcher demnach auch die Stimmen entgegenzunehmen hat. Beide können sich vertreten lassen. Dieselben haben nicht das Recht, zu diesem Zwecke die Clausur zu betreten, sondern bleiben am Gitter des Sprechzimmers. Die Wahl muß nach der Bestimmung des Concils von Trient (l. c. c. 6) unter Strafe der Ungültigkeit eine geheime sein, und also entweder durch Stimmzettel oder durch mündliche Stimmabgabe der einzelnen Wählerinnen, und alsdann in Abwesenheit der anderen, erfolgen. Zur Wahl ist, von besonderen Statuten abgesehen, die einfache, absolute Stimmenmehrheit genügend. Das Resultat ist unter Angabe der auf die einzelnen Schwestern gefallenenen Stimmen sogleich zu verkündigen. Hat keine mehr als die Hälfte der Stimmen erhalten, so hat der Bischof, resp. der Ordensobere, eine neue Wahl anzuordnen, und wenn auch diese resultatlos bleibt, für dieses Mal die Abtissin zu ernennen. Die actuelle Amtsgewalt erhält die Gewählte erst durch die Bestätigung, welche bei den nicht exemten Klöstern dem Bischof, bei den dem Apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfenen exemten dem Papste, bei den einem Orden unterstehenden dem betreffenden Ordensobern zusteht.

2. Benediction. Diejenigen Abtissinnen, bei denen die Benediction gebräuchlich ist, haben dieselbe bei dem Bischof innerhalb eines Jahres unter Strafe des Verlustes ihres Amtes nachzusuchen. Eine einmal benedicirte Abtissin bedarf bei einer anderweitigen Wahl keiner neuen Benediction. Für diese Benediction, auch ordinatio und consecratio genannt, enthält das römische Pontificale den Ritus; in diesem wird die bei der Installation vielfach gebräuchliche Ueberreichung des Abtissinstabes nicht erwähnt; der Ritus hierfür findet sich in vielen Klosterritualien. Für die nicht auf Lebenszeit gewählten Abtissinnen ist die Benediction überhaupt nicht gebräuchlich.

3. Gewalt. Von den beiden Arten der den Aebten übertragenen Amtsgewalt steht den Abtissinnen nur die potestas dominativa, aber keine geistliche Jurisdictionsgewalt zu. Auf Grund jener hat die Abtissin die Autorität, das Kloster und die dazu gehörenden Personen zu regieren, die Klostergüter zu verwalten, als Vorsteherin und für die Schwestern auch auf Grund des ihr gelobten Gehorsams im Geiste und Umfange der Regel, auch mit Verpflichtung im Gewissen, Vorschriften zu ertheilen, die Gelübde der Profeßschwestern direct, die der Novizen indirect zu irritiren. Solche Gelübde kann sie aber nicht umwandeln, noch kann sie davon dispensiren; ebenso wenig kann sie von den Kirchengesetzen dispensiren, auch nicht von den Klostersatzungen, weil dazu eine geistliche Jurisdictionsgewalt erforderlich wäre; wohl aber kann sie hinsichtlich dieser Satzungen declariren, daß dieselben in einem einzelnen Falle nicht verpflichtend seien. Auch kann sie bestimmte Gebete und Andachtsübungen, z. B. für Wohlthäter oder als Buße, vorschreiben, nicht aber die heilige Communion, weil zu dieser eine innere

Dispositionen nothwendig ist, über deren Vorhandensein nur der Beichtvater urtheilen kann. Die Strafgewalt hat sie zu leichteren Strafen im Geiste der Regel, deren Verhängung in der mütterlichen Autorität ihrer potestas dominativa liegt; wo schwerere Strafen erforderlich sind, muß sie sich an den Obern wenden, dem die geistliche Jurisdictionsgewalt des äußeren Forums über das Kloster zusteht. Segnen kann sie nicht nach Art der Prälaten, sondern wie jede Mutter es kann, ebenso nicht eigentlich predigen, wohl aber Ermahnungen an ihre Klostergemeinde halten. — Hinsichtlich der Verwaltung des Klostervermögens sind die Abtissinnen regelmäßig von ihrem geistlichen Vorgesetzten abhängiger, als die Aebte, und alle, auch die exemten, sind zur jährlichen Rechnungsablage an den Bischof verpflichtet (Gregor. XV. Constit. Inscrutabili, 5. Febr. 1622). — Ob den Abtissinnen durch päpstliches Privilegium Vollmachten geistlicher Jurisdiction delegirt werden können, wird bei den Canonisten controvertirt. Thatsächlich finden wir einzelne Abtissinnen mit der Gewalt, Jurisdictionsacte des äußeren Forums vorzunehmen, z. B. Beneficien zu verleihen oder zu entziehen. Die Einen nun sehen darin eigentliche Jurisdictionsacte, indem sie davon ausgehen, daß das göttliche Recht die Frauenspersonen nicht unfähig einer delegirten äußeren Jurisdiction mache und die entgegenstehende Vorschrift des kirchlichen Rechtes durch ein päpstliches Privilegium aufgehoben werden könne; die Andern sehen in jenen Handlungen keine eigentlichen Jurisdictionsacte, sondern die Erfüllung einer Bedingung, bei deren Eintreten der Papst zufolge des gewährten Privilegiums selbst den Jurisdictionsact setzt. [Heuser.]

Abtödtung (mortificatio, 2 Cor. 4, 10), als Act (Werk der Abtödtung), ist jede auf Schwächung der sinnlichen Triebe gerichtete Handlung oder Entsagung, als Tugend die im steten Kampfe mit der unordentlichen Begierlichkeit erworbene Beherrschung des niedern, sinnlichen Theiles der menschlichen Natur durch den höhern geistigen Willen. Die Pflicht der Abtödtung, schon der Vernunft einleuchtend, weil ein menschenwürdiges Leben ohne Regelung und Beherrschung der sinnlichen Triebe unmöglich ist, ergibt sich für den Christen noch insbesondere aus seiner Berufung zum Leben der Gnade, aus dem ihm zur Nachahmung vorgestellten Beispiele des abgetödteten Lebens unseres Erlösers, aus der Vorschrift des Evangeliums (2 Cor. 4, 10. Hebr. 12, 1—4. Luc. 9, 23). Dem Sünder dient sie als Mittel der Buße und Genugthuung, um die aus der Begierlichkeit entsprungene Sünde an der Begierlichkeit zu strafen und die als Wirkung und Folge aus der Sünde hervorgegangene Mehrung der unordentlichen Lust zu beseitigen; dem Gerechten als Mittel zum Fortschritt im Guten, da man nach den Worten des hl. Hieronymus nur so weit fortschreitet in der Tugend, als man sich selbst (d. h. seiner sinnlichen Natur) Gewalt anthut. — Die Hauptmomente der Abtödtung sind nach den Worten Jesu (Luc. 9, 23) Selbstverläugnung und Kreuztragung. Das unordentliche Begehren äußert sich nämlich nach Innen als Selbstsucht, nach Außen, entsprechend den drei Arten der sinnlichen Güter, als Augenlust (Habsucht), Fleischeslust (Genußsucht), Hoffart des Lebens (Ehrsucht) (1 Joh. 2, 16). Zu seinem Schutze dient ihm nach dieser doppelten Richtung das irascible Begehren, welches sich gegen alle Hindernisse zur Wehr setzt, die der Befriedigung des concupisciblen in den Weg treten. Die Abtödtung des eigenen Selbst und der irascibleu Neigungen (Zorn, Neid, Trägheit) bildet den Inhalt der Selbstverläugnung; der Widerstand gegen die ungeordneten Regungen der Habsucht, Genußsucht und Ehrsucht, sowie die Erduldung alles dessen, was ihnen zuwider ist, macht die in die äußere Erscheinung tretende Abtödtung, nämlich die Selbstkreuzigung, Kreuztragung aus. Hieraus erklärt sich von selbst die Unterscheidung in innere und äußere Abtödtung, oder wenn letzterer Begriff noch enger als eine den leiblichen Sinnen auferlegte Entsagung gefaßt wird, in geistige und körperliche. Zwischen der inneren und äußeren Abtödtung waltet das Verhältniß ob, daß die letztere ohne die erstere werthlos, ja der Tugend gefährlich ist, daß aber auch die innere ohne die äußere nicht bestehen kann, weil bei unabgetödteten Sinnen die Seele der übermächtigen Sollicitation der Scheingüter bloßgestellt wäre und den hierdurch selbstverschuldeten Versuchungen des unordentlichen Begehrens ganz zweifellos unterliegen müßte. — Eine wohlgeordnete Uebung der Abtödtung hat zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung eine wahre, durch göttliche Erleuchtung und fleißige Selbstprüfung gewonnene Selbsterkenntniß. Auf Grund derselben soll der von der Gnade angeregte und gestärkte Wille mit Eifer, Beharrlichkeit und Klugheit zunächst sich gegen jene in seinem Begehren wahrgenommene Unordnung wenden, in welcher für ihn die vorzüglichste Ursache der gewöhnlichen Fehler und das hauptsächlichste Hinderniß einer gründlichen Tugend liegt. Wer in der Vermeidung des Pflichtwidrigen und in der geduldigen Uebernahme der ihm durch die Berufspflichten auferlegten Beschwerden und Entsagungen es zur Fertigkeit gebracht hat, soll zu höherer Vollkommenheit in der Abtödtung dadurch fortschreiten, daß er auch Opfer in erlaubten Dingen bringt. In Rücksicht auf die gebotenen und tugendhaften Dinge endlich hat die Abtödtung ihre Aufgabe darin zu suchen, daß sie keine Beimischung von Selbstsucht duldet. Dieser christlichen Abtödtung stehen zwei Gegensätze gegenüber: einerseits per defectum Unabgetödtetheit, Mangel an Selbstbeherrschung, Leidenschaftlichkeit, Sinnlichkeit; andererseits per excessum eine Strenge, die nicht auf wahrhaft sittlichen Motiven ruht oder nicht von der übernatürlichen Klugheit geleitet ist. Nicht zu billigende Motive sind: Selbstgefälligkeit im Außergewöhnlichen, welches in der äußeren Abtödtung als Schein besonderer Tu-

gendherrigkeit zu Tage tritt, Geltendmachung des Eigenwillens gegenüber der berechtigten Anerkennt, die Absicht, sich das Leben abzukürzen, sei es aus Ueberdruß oder in dem falschen Wahne, dadurch ein Gott wohlgefälliges Werk zu thun u. s. w. Die Strenge gegen sich selbst aber überschreitet das rechte Maß, sobald sie der Uebung anderer Tugenden oder der Erfüllung unserer Berufspflichten hinderlich wird. Körperliche Kasteiungen haben nicht ihren Zweck in sich selbst, sondern sollen zu tugendhaftem und pflichttreuem Wollen möglichst disponiren und das diesem entsprechende Handeln fördern (S. Thom. Quodlib. 5). Ein sicheres Kennzeichen, daß jemand die Abtödtung ganz im Geiste des Evangeliums übe, ist das Gepräge tiefinnern Seelenfriedens, welchem alles mürrische, finstere und launenhafte Wesen ferne ist; ferner die demüthige, opferwillige Liebe gegen die Mitmenschen, wie denn der Abgetödtete gegen Andere ebenso milde und schonend verfährt, als er gegen sich selbst strenge ist. Wenn aus bei den Völkern, welchen nicht das Licht des Evangeliums leuchtet, vielfach neben der größten sittlichen Verkommenheit eine bis zur Raserei gesteigerte Selbstpeinigung begegnet, oder bei manchen schismatischen und häretischen Secten eine fanatische Hingabe an körperliche Mortification, gleich als ersetze diese jedes andere Mittel der Gnade und des Heiles, selbst die heiligen Sacramente, so ist dieß nur einer der Belege für die Wahrheit, daß außerhalb der vollkommenen Herrschaft des Geistes Jesu Christi auch die allgemeinsten Wahrheiten und Normen des sittlichen Lebens in Gefahr sind, verzerrt zu werden, und alles Gute unter dem Einflusse von Leidenschaften und dämonischem Truge entartet. — Aus den dargelegten Principien ergeben sich nunmehr von selbst die Regeln, nach welchen Beichtväter und Seelenführer in Ansehung der Uebung der Abtödtung die Seelen leiten sollen. Alle ihrer Sorge Anvertrauten bedürfen fortwährender Unterweisung und Anleitung, die Selbstsucht zu bekämpfen, und an deren Stelle immer vollkommenere Demuth, Gehorsam und schweigsames Dulden von Verdemüthigung und der mit dem Berufe verbundenen Mühen und Entsagungen treten zu lassen. Ist die Seele dafür gewonnen, freudig und aus Liebe zu Gott Selbstverläugnung und Gleichförmigkeit mit Gottes Willen anzustreben, so muß sie zur richtigen Erkenntniß der Hauptneigung geführt werden, zu welcher sich bei ihr die Selbstsucht gestaltet hat. Mit Ernst und Beharrlichkeit hat sie sodann zunächst den äußeren Fehlern im Reden, Handeln und Benehmen, in welchen dieselbe sich zeigt, entgegenzutreten, und nach Möglichkeit alles zu meiden, was ihr Nahrung bietet. Daneben muß die Seele in einer mehr entfernten Weise zum Siege über Welt, Fleisch und Hölle vorbereitet werden, indem der Geist der freiwilligen Abtödtung und Opferwilligkeit geweckt wird, welcher darin besteht, daß man immer gleichgültiger wird auch gegen die nothwendigen und erlaubten Befriedigungen der Natur, und während man denselben sich hingeben muß, den Geist dabei auf höhere Dinge gerichtet hält. Dadurch wird es wenigstens in dem allgemein anzustrebenden Grade erreicht, daß der Leib dem Geiste, dieser aber Gott diene, und die Seele in ihrem Innern wohl geordnet werde, diese Ordnung aber auch im gesammten Aeußern, selbst im Kleinsten, als Gang, Geberde, Lachen u. s. w., sich abspiegle. Um den Leib willfähriger zu machen, sich der Herrschaft des Geistes und der göttlichen Gnade und Liebe zu unterwerfen, werden mit großem Nutzen bei sehr vielen Seelen auch Fasteniibungen, körperliche Bußwerke und Nachtwachen Anwendung finden, aber nur bei Befolgung nachstehender Regeln: 1. Sie sind nicht anders als unter vollster Unterwerfung unter den Gehorsam zu gestatten und dürfen nie dem eigenen Gutdünken überlassen werden. 2. Es ist sorgfältig zu wachen, daß durch dieselben die Demuth und Bußfertigkeit des Herzens, nie aber die geistige Eitelkeit und Selbstgefälligkeit Nahrung gewinnen. 3. Sie sind deßhalb in der Regel nicht zu erlauben, so lange die Seele nicht alles Ernstes daran geht, die unumgänglich nöthige Abtödtung der Rechthaberei und des Eigensinnes, der Zornmüthigkeit und des Neides und der Geschwätzigkeit auf sich zu nehmen. 4. In Auflegung und Gestattung solcher äußerer Strengheiten ist stets Rücksicht zu nehmen sowohl auf die äußeren Verhältnisse, wie auf den moralischen Zustand der Person, denn nicht Alles ist Allen möglich, nicht Allen ist Alles nützlich. 5. Die einmal übernommene Bußübung soll beharrlich beibehalten und nicht ohne genügenden Grund abgeändert oder aufgegeben werden. 6. Um aber dieses zu ermöglichen, sowie zur Erprobung, ob der Anfänger Werke der Buße nicht bloß im ersten unklugen Eifer verlange, um sie nach kurzer Zeit wieder zu unterlassen, ist es zu rathen, daß man anfänglich nur Geringes auflege oder erlaube, und erst allmählich zu Schwererem fortschreite. 7. Je weniger ein Bußwerk den Charakter des Außerordentlichen und Sonderlichen an sich trägt, je mehr es im Verborgenen und unbemerkt von Anderen vorgenommen werden kann, desto mehr empfiehlt es sich. S. d. A. Ascese; daselbst siehe auch die Literatur. [Pruner.]

Abukara, s. Theodor Abukara.

Abulensis, s. Tostatus, Alphons.

Abulfaradsch, s. Bar-Hebräus.

Acacius (Agathius), hl., Martyrer, verehrt als einer der 14 Nothhelfer (s. d. Art.), gebürtig aus Kappadocien, Hauptmann im kaiserlichen Heere, wurde wegen seines Glaubens zuerst mannigfach gepeinigt, dann nach Byzanz geführt und dort am 8. Mai (wahrscheinlich unter Maximin 311) mit dem Schwerte hingerichtet. Kaiser Constantin erbaute zu seinen Ehren in Constantinopel eine Kirche, genannt Heptoscalum, die Justinian erneuerte. Auf Abbildungen trägt er den Dornstrauch, mit welchem sein Leib zerschlagen wurde. Bei manchen Darstellungen der

Nothhelfer wird er verwechselt mit Achatius von Melitene (s. d. Art.). (Boll. Maj. II; Migne, Dict. hagiogr.) [Streber.]

Acacius, berühmte orientalische Bischöfe dieses Namens. 1. Acacius, Bischof von Amida (in Mesopotamien), wurde wegen seiner christlichen Barmherzigkeit und Mildthätigkeit berühmt. Er kaufte 422 mit Aufopferung seines Kirchenschatzes 7000 persische Gefangene los und gab sie ihrer Heimat zurück, so daß er den Christenverfolger Bahram V. milder stimmte (Socr. H. E. 7, 21 u. A.).

2. Acacius von Berda in Syrien, war 381 auf dem zweiten allgemeinen Concil in Constantinopel anwesend, erwies sich 403 als Feind des hl. Johannes Chrysostomus (Socr. 6, 18), wahrscheinlich durch die falschen Anklagen getäuscht, genoß aber im Orient sehr großes Ansehen. An ihn wandte sich der hl. Cyrill von Alexandrien 429 in Sachen des Nestorius; er kam nicht persönlich zur Synode nach Ephesus, sprach aber brieflich seine Ansicht aus, daß in den Lehren des Cyrillus apollinaristische Sätze seien, worüber die antiochenische Partei triumphirte. Nach deren Schreiben an den Kaiser war Acacius damals (431) bereits 110 Jahre alt. An ihn richtete das Conciliabulum der Antiochener (s. d. A. Ephesus, Concil) wiederum ein ehrenvolles Schreiben (Mansi V, 781 sq. 785). Der altersschwache Mann ließ sich bethören, die Verleumdungen gegen den hl. Cyrill weiter zu verbreiten (ib. 819), gab seine Zustimmung zu den über diesen ausgesprochenen Verdammungsurtheilen, kam aber zuletzt zu besserer Einsicht und wirkte für den Frieden zwischen Alexandrien und Antiochien. Er starb 437 im Alter von 116 Jahren und im 58. Jahre des Episcopats. Es wurde an dem von Jugend auf im Mönchsleben erzogenen Manne sein strenger Wandel und seine Gastfreundschaft gerühmt (Soz. 7, 28; Theod. H. E. 5, 4; Hist. relig. c. 2). An ihn hatte Papst Innocenz I. ein Schreiben (Jaffé, n. 105) gerichtet und die Wiederherstellung des Namens des Chrysostomus in den Kirchenbüchern durchgesetzt. Unter Papst Siricius war er in Rom als Gesandter der Orientalen, um die Anerkennung des Flavian von Antiochien zu erwirken (Soz. 6, 21; Le Quien, Or. chr. II, 782). Wir besitzen von ihm nur drei Briefe und ein Glaubensbekenntniß (cf. Migne, PP. gr. LXXVII, 1445 sq.).

3. Zeitgenosse desselben war Acacius, Bischof von Melitene, der 431 zu Ephesus auf dem Concil eine Homilie hielt (Mansi V, 181), den Nestorianismus sehr entschieden bekämpfte, die Armenier vor den Schriften des Theodor von Mopsuestia warnte. Auch er war zeitweise mit Cyrill unzufrieden, der an ihn sich mit apologetischen Briefen wandte und auch Briefe von ihm erhielt. Eine Zeit lang war er monophysitisch gesinnt, kam aber davon wieder zurück. Die Griechen setzten ihn unter die Heiligen und feierten sein Andenken am 17. April (Le Quien I, 441; Migne, l. c. 1467 sq.; Hefele, Conc.-G. 2. Aufl. II, 271. 275. 314). Gebrandmarkt ist dagegen das Andenken zweier anderer Bischöfe gleichen Namens:

4. Acacius, der Einäugige, war seit 340 Metropolit von Cäsarea in Palästina, Schüler und Nachfolger des Kirchenhistorikers Eusebius, ein strenger Arianer und Haupt der nach ihm benannten acacianischen Partei. Er hatte vielfach wegen seiner Metropolitanrechte Streit mit Cyrill von Jerusalem, den er sogar für abgesetzt erklärte, war 358 auf der arianischen Synode von Antiochien, wie 359 auf der von Seleucien; hier half er treulich mit zur Unterdrückung der besser gesinnten Mehrheit, die über ihn und seine Genossen die Absetzung aussprach. Er war entschieden für Verwerfung des nicänischen Symbolums und verfaßte eine neue, die Lehre seiner Partei ausdrückende Glaubensformel, welche die Ausdrücke ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος und ἀνόμοιος verbot und nur allgemein die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater aussprach, diese aber galt ihm nur als eine Aehnlichkeit dem Willen, nicht dem Wesen nach. Durch diese Lehre trennte er sich von den vorher durch ihn begünstigten Anomöern (s. d. Art.). Ebenso war er wieder 360 auf einer Synode von Constantinopel, die mit Verwerfung des Wortes οὐσία nur die Bezeichnung „ähnlich" vom Sohne Gottes gelten ließ. Aber er war bestrebt, stets auf Seite der obsiegenden Partei zu stehen, und so erkannte er unter dem katholischen Kaiser Jovian 363 zu Antiochien das nicänische Symbolum an, freilich mit der abschwächenden Deutung des ὁμοούσιος, als wenn es nur besage: ähnlich dem Wesen nach. Als aber 364 Kaiser Valens die Regierung antrat, kehrte er zum Arianismus zurück, wurde deßhalb 365 zu Lampsacus für abgesetzt erklärt, behauptete sich aber bis zu seinem bald darnach 366 erfolgten Tode. Von seinen zahlreichen Schriften, denen Gelehrsamkeit und Eleganz nachgerühmt ward, haben sich nur unbedeutende Fragmente erhalten. Er verfaßte eine Biographie seines Lehrers Eusebius, eine Streitschrift gegen Marcellus von Ancyra (s. d. Art.), Bibelerklärungen und verschiedene Quästionen (Hefele, Conc.-G. I, 2. Aufl. 677. 712. 714 ff. 721 ff. 734 f.; Fessler, Patrol. II, 4, not. 1).

5. Nicht minder berüchtigt wurde mehr als ein Jahrhundert später Bischof Acacius von Constantinopel (471—489) sowohl durch Ehrgeiz und Hoffart, als durch seine offene Begünstigung der monophysitischen Häresie mittelst des berüchtigten Henotikon (s. d. Art.). Durch ihn entstand eine 35jährige Trennung zwischen den Kirchen von Rom und Constantinopel, das sogen. acacianische Schisma. Vgl. noch den Art. Griechische Kirche. [J. Card. Hergenröther.]

Acarie. 1. Maria von der Menschwerdung (nach ihrem Ordensnamen), eigentlich Barbe Avrillot, geb. in Paris 1. Febr. 1566, war Tochter des Nikolaus Avrillot, Herrn von Champlatreux, und der Marie Chuillier. Sie heiratete 24. Aug. 1582 Peter Acarie, einen

[illegible] Carmeliten, der als neunter Sohn 1594 aus Paris geboren wurde. Aus dieser Ehe entsprangen drei Söhne und drei Töchter, welche sämtlich die Carmeliterorden wurden. In einer Erscheinung der hl. Theresia erhielt Maria von Jesu den Auftrag, ihre reformirten Carmeliterinnen in Frankreich einzuführen. Ausgezeichnete Männer, darunter der hl. Franz von Sales, priesen und genehmigten 1601 die Sache; 19. Juni 1602 wurde die königliche, 13. Nov. 1603 die päpstliche Erlaubniß ertheilt. Am 29. April 1603 wurde der Grundstein zum ersten Kloster in Paris gelegt, während Barbe schon früher eingetroffen hatte, in St. Germain Novizen zu sammeln. Da noch keine Carmeliten in Frankreich existirten, so hielt es sehr schwer, Carmelitessen aus Spanien zu erhalten, indem der Carmeliter-General sich widersetzte. Berulle, der nachmalige Gründer des Oratoriums, reiste selbst nach Spanien; endlich langten 15. Oct. 1604 sechs Schwestern an, und bald mehrten sich die Klöster. Als Frau Acarie 17. Nov. 1613 Witwe geworden, trat sie selbst 15. Febr. 1614 als Laienschwester in das Kloster von Amiens, und starb 18. April 1618 in Pontoise. Pius VI. sprach die Hochbegnadigte am 5. Juni 1791 selig.

2. Margaretha vom heiligen Sacrament, Tochter der Vorigen, geb. 6. März 1590, wurde Carmeliterin 15. Sept. 1605. Nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen übertraf sie an Heiligkeit sogar ihre Mutter. Seit 1615 war sie Oberin in vielen Klöstern. In Bordeaux sollte sie 1620 gewisse Zwistigkeiten schlichten, welche wegen der Visitatorwürde, die dem Cardinal Berulle 1617 über die französischen Carmeliterinnen übertragen worden, in vielen Klöstern entstanden waren, allein sie konnte nichts ausrichten und wurde ziemlich barsch abgewiesen. Seit 1624 bis zu ihrem Tode, 24. Mai 1660, lebte sie in Paris öfter als Oberin; aber auch hier hatte sie Prüfungen zu bestehen; besonders 1644 hieß es, ihre Offenbarungen seien lauter Täuschungen und ihre schönsten Tugenden beruhten nur auf menschlichen Beweggründen, darum sollte sie in irgend eine Provinz verwiesen werden. Viele Prophezeiungen und wunderbare Thaten werden von ihr berichtet, und der Ruf der Heiligkeit folgte ihr über das Grab hinaus (Amelotte, Leben der gottsel. Margaretha vom hl. Sacramente, übersetzt von Dr. E. Pösl, Regsb. 1842; Boucher, Hist. de la B. Marie de l'Incarn., éd. Dupanloup, Paris 1854, 2 vol.). [R. Bauer S. J.]

Accaron (עֶקְרוֹן LXX Ἀκκάρων, Ἀκκαρών), eine der Hauptstädte der Philister, der Lage nach die nördlichste. Bei der ersten Landesvertheilung kam sie an den Stamm Juda (Jos. 15, 11. 43), wurde aber später für Dan ausgeschieden (Jos. 19, 43). Nach Josue's Tode eroberte sie Juda (Richt. 1, 18), doch nur vorübergehend, da Israel in der Ebene nie festen Fuß fassen konnte; die Stadt erscheint immer als Hauptplatz der Philister, die selbst die erbeutete Bundeslade (1 Sam. 5, 10) dahin brachten. In der Geschichte Samuels und Davids wird sie öfter genannt, ebenso neben ihrem Gott Beelzebub in den Strafreden der Propheten. Endlich schenkte sie der syrische König Alexander Balas dem siegreichen Machabäer Jonathas (1 Mach. 10, 89). Das Orakelwesen kennt Accaron noch als großen Flecken, und der hl. Hieronymus bestimmt die Lage ganz genau zwischen Asdod und Jamnia, ein wenig gen Osten; dort, nördlich vom Wady Surar, wird noch Kakeron (Palästi. III. 229 ff.) ein nicht unbeträchtliches Dorf Akir mit Ueberresten alter Bauten. [S. Mayer.]

Acceptanten wurde in der Geschichte des Jansenismus (s. d. A.) der Name für jene Mehrheit unter dem französischen Episkopat und Clerus, welche, als Clemens XI. am 8. Sept. 1713 durch die Bulle Unigenitus 101 Sätze Quesnels verurtheilt hatte, diese Bulle in schuldiger Ehrfurcht gegen den Apostolischen Stuhl annahm. Die entgegengesetzte Partei derjenigen, welche gegen die Annahme der Bulle Anstände erhoben, wurde mit dem Namen Recusanten oder Opponenten bezeichnet, bis sich im J. 1717 aus ihnen die Faction der Appellanten bildete. [Jungmann.]

Access, d. h. das Hinzutreten, ist 1. in der Liturgik der Inbegriff jener Gebete, welche dem Priester vor Darbringung des heiligen Meßopfers zu verrichten von der Kirche geruhen sind. Sie sind schon im Mittelalter gekannt und bestehen aus fünf Psalmen, die innige Sehnsucht nach dem Hause und dem Altare Gottes athmen, einem Vaterunser, einigen Versikeln und sieben Orationen um den heiligen Geist. Angehängt ist dann noch für jeden Wochentag ein besonderes Vorbereitungsgebet. Wenn auch der Priester durch kein strenges Gebot zur Recitation dieser Gebete verpflichtet ist, so wird er doch der Kirche aufrichtigen Dank wissen für eine Sammlung von Vorbereitungsgebeten auf die heiligste Handlung, mit welchen sich schwerlich andere vergleichen lassen und welche deßwegen dem frommen Gemüthe nie entleiden können. — 2. Im kirchenrechtlichen Sinne ist der Access bei den Wahlen zu den höheren Kirchenämtern, zumal bei der Papstwahl, der Uebertritt von Seite Stimmberechtigter, welche bisher für einen Candidaten gestimmt hatten, zu anderen Stimmgebern, welche einen anderen Candidaten wählen, wodurch in Folge dieses Stimmensammelns die zur Vollendung des Wahlacts erforderliche Stimmenzahl erwirkt wird (s. d. A. Wahl). [Permaneder.]

Acciaioli, Cardinäle dieses Namens: 1. Angelus, geb. 1340, aus einer berühmten Familie zu Florenz, gest. zu Pisa 1407, wurde als Mann von hervorragender Gelehrsamkeit, Erfahrung und tadellosen Sitten 1383 zum Erzbischofe von Florenz und von P. Urban VI. 1385 zum Cardinal erhoben. Mit Entschiedenheit widerstand er allen Versuchen, die gemacht wurden, um ihn auf die Seite des Gegenpapstes Clemens VII. zu ziehen, und vertheidigte durch Schrift und That die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans VI. Nach dem Tode dieses Papstes fiel im Conclave die

Hälfte der Stimmen auf Acciaioli; dieſer aber, voll Verlangen, das Schisma zu beenden, lenkte die Wahl auf Bonifaz IX. Der neue Papſt erhob ihn zum Cardinalbiſchof von Oſtia und verwendete ihn zu ſchwierigen Geſandtſchaften in Deutſchland, Slavonien und Bulgarien; ſpäter beſtellte er ihn zum Statthalter von Neapel und Vormünder des jugendlichen Königs Ladislaus, den er gegen Ludwig II. von Anjou ſiegreich in Neapel einführte. Hierauf begleitete Acciaioli Ladislaus auf dem Zuge nach Ungarn, verſöhnte nach ſeiner Rückkehr den Papſt mit den mächtigen Orſini und reformirte das Kloſter zu St. Paul in Rom. Er ſtarb auf einer Reiſe zu Piſa und wurde zu Florenz beſtattet. (Vgl. Eggs, Purp. docta II, n. 88.) — 2. Nikolaus, geb. zu Florenz 1630, geſt. zu Rom am 23. Febr. 1719 als Cardinalbiſchof von Oſtia. — 3. Philipp, aus derſelben Familie, geb. zu Rom am 12. März 1700, war Nuntius in Portugal, wo Pombal ihn wegen ſeiner Verwendung für die Jeſuiten mit Militär über die Grenze bringen ließ. Clemens XIII. machte ihn 1759 zum Cardinal. Er ſtarb am 4. Juli 1766 zu Ancona. [Stahl.]

Acclamation (von acclamare, zurufen), iſt 1. bei einer Wahl zu einem Kirchenamt die ohne vorgängige Stimmenſammlung ſich darſtellende Vereinigung ſämmtlicher Wähler auf einen Candidaten und die ſofortige förmliche Verkündigung dieſer Vereinigung; ſie heißt auch Quaſi-Inſpiration (ſ. d. A. Wahl); 2. bei der Predigt war ſie der dem Prediger laut von den Zuhörern geſpendete Beifall, der im Orient beſonders unter Gregor von Nazianz und Chryſoſtomus üblich war. S. Ullmann, Gregor v. Nazianz, 157, 189 f.; Neander, Chryſoſtomus II, 106 ff. [J. Carb. Hergenröther.]

Acco (עכו LXX Ἀχχώ), bei griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern zuweilen Ἄκη, Ace, gewöhnlich aber, wie ſchon in den Büchern der Machabäer und der Apoſtelgeſchichte (21, 7), Ptolemais genannt. Es war eine große Stadt unweit der Mündung des Fluſſes Belus, an einem von da bis zum Karmel ſich hinabziehenden Buſen des Mittelländiſchen Meeres, von der Landſeite her mit einer weiten ſehr fruchtbaren Ebene umgeben, die von einem Halbkreis von Bergen eingeſchloſſen war und ebenfalls Ptolemais hieß. Ihre ſüdliche Grenze bildete der Karmel, 120 Stadien von Acco entfernt, die öſtliche ein zu Galiläa gehöriger Berg, 60 Stadien von Acco entfernt, und die nördliche in einer Entfernung von 100 Stadien ein Berg, den man die Tyriſche Leiter nannte. Acco iſt der beſte Hafenplatz an der paläſtinenſiſchen Weſtküſte, weßhalb auch die Handelsſtraße von Damascus über Galiläa an das Mittelländiſche Meer durch dieſe Stadt führte. Bei der Eroberung des Landes durch die Israeliten wurde ſie dem Stamme Aſer zugewieſen (Richt. 1, 31), jedoch von demſelben wahrſcheinlich nie erobert, weil immer Heiden als Bewohner derſelben erſcheinen. Zur Zeit der Machabäer ſchenkte ſie Demetrius Soter ſammt ihrem Gebiete dem Heiligthum zu Jeruſalem. Später gab ihr Kaiſer Claudius das römiſche Bürgerrecht, weßhalb ſie auch Colonia Claudii Caesaris genannt wurde. Von den Kreuzfahrern wurde ſie Acra oder auch von der Kirche des hl. Johannes St. Johann von Acra (St. Jean d'Acre) genannt; letzteres iſt ſo ziemlich die in Europa übliche Benennung geworden, während ſie bei den Arabern den alten Namen Acca ſtets behalten hat. Von den älteren Gebäuden ſteht nur noch das Caſtello di Ferro, ehemals Hoſpital der Templer. Dem König von Jeruſalem, wie dem Patriarchen der Lateiner daſelbſt diente dieſe Stadt von 1187—1291 als Zufluchtsort, und die Ritter des Deutſchordens hatten hier vom J. 1192 an ihren erſten Sitz (ſ. d. A. Deutſchorden). — Die chriſtliche Gemeinde dahier beſuchte der heilige Apoſtel Paulus auf ſeiner Reiſe nach Jeruſalem (Apg. 21, 7). Der erſte mit Namen genannte Biſchof iſt Clarus, der im Oſterſtreit (um 191) und beim Concil zu Cäſarea (198) erwähnt wird. Zur Zeit der Kreuzzüge wurde der längere Zeit verwaiſte Biſchofsſitz als latein. Suffraganſtuhl der Metropole Tyrus (Patr. Antiochien) reſuscitirt und ſpäter ſelbſt zur Metropole erhoben, aber dem latein. Patriarchat Jeruſalem zugetheilt. Der achte Biſchof war der als Kreuzprediger und Schriftſteller, wie als Biſchof und Cardinal berühmte Jakob von Vitry (ſ. d. Art.). Als dieſer 1225 reſignirte, erhielt er nicht gleich einen Nachfolger; erſt um 1253 treffen wir wieder einen Biſchof. Nachdem im J. 1291 Ptolemais von den ſiegenden Moslemen in Trümmer gelegt worden, wurde die Reihe der Biſchöfe abermals unterbrochen, ſo daß wir erſt um das J. 1367 wieder einen Ep. Ptolemaidensis treffen; der letzte war Rodriguez Alvares, präconiſirt 1397. Seitdem verleiht der heilige Stuhl dieſen Sitz als D. Aconensis seu Ptolemaidensis i. p. i. — Im Mittelalter war Acco auch Sitz eines jakobitiſchen Biſchofs, aber nur kurze Zeit; der erſte Biſchof lebte um 1122, der zweite und letzte um 1245. Heute haben auch die Melchiten (unirte Griechen) daſelbſt einen Biſchofsſitz, der dem melchitiſchen Patriarchat Antiochien unterworfen iſt. [Neher.]

Accolti, Cardinäle dieſes Namens: 1. Benedict, geb. 29. Oct. 1497 zu Florenz, geſt. daſelbſt 21. Sept. 1549, war ein Mann von großen Geiſtesgaben und hinreißender Beredſamkeit, ſo daß man ihn den Cicero ſeiner Zeit nannte. Unter Leo X. gehörte er dem Collegium der Abbreviatoren an. Von der Adminiſtration des Bisthums Cadix wurde er von Hadrian VI. nach Cremona verſetzt. Clemens VII. machte ihn zu ſeinem Secretär und 3. Mai 1527 zum Cardinal. Drei Jahre nachher wurde er Adminiſtrator der Diöceſen von Policaſtro und Bovino im Königreich Neapel und der Abtei St. Bartolomeo. Paul III. ließ ihn 15. April 1535 in die Engelsburg werfen und verfügte ein ſtrenges Verfahren gegen ihn. Der Grund hierzu iſt nicht bekannt, und es iſt nur für Muthmaßungen Raum. Mazzucchelli hält dafür, daß eine ſchlechte Verwaltung

daran schuld gewesen; Andere meinen, daß der Cardinal Hippolyt de Medici, ein Vetter von Clemens VII., ihn verklagt habe. Wie dem auch sei, nach einem reumüthigen Geständniß wurde er entlassen gegen Erlegung von 50 000 Scudi, 30. Oct. 1535, besonders auf Verwendung des Cardinals Hercules Gonzaga und Kaisers Karl V. Er hinterließ Werke staatsrechtlichen Inhaltes, sowie Gedichte. Arioſto nennt ihn eine „Zierde des heiligen Collegiums". (Vgl. Eggs IV, n. 26.) — 2. Petrus, gewöhnlich Cardinal von Ancona genannt, geb. zu Florenz 1455, gest. 1532 zu Rom. Unter Alexander VI. wurde er Uditore di Rota; Julius II. ernannte ihn zum Bischof von Ancona und zum Cardinal. Er ist der Verfasser der 1519 gegen Luther erlassenen Bulle. Gestorben als Bischof von Sabina, ruht er in der Kirche S. Maria del popolo zu Rom. (Vgl. Moréri, Dict. I.) [Stahl.]

Accoltis, Franz de, nach seiner Vaterstadt Arezzo gewöhnlich Aretinus genannt, geb. um 1418, gest. zwischen Nov. 1485 und März 1486 zu Pisa, berühmter Rechtslehrer, Schüler des Mincuccius. Wie viele Gelehrte jener Zeit, führte er ein unstetes Leben. Er lehrte in Bologna, Ferrara, Siena und stand von 1461—1466 in Diensten des Franz Sforza zu Mailand. Nach der Thronbesteigung des Papstes Sixtus IV. ging er nach Rom, wie man sagte, in der Hoffnung, Cardinal zu werden. Als sein Wunsch nicht in Erfüllung ging, ward seine Stimmung gegen den Papst eine feindselige. So gab er, als Sixtus über Lorenz von Medici und die Stadt Florenz den Bann verhängte, in sehr scharfer Form ein Rechtsgutachten zu Gunsten der Censurirten ab. In seinen letzten Jahren war er Lehrer zu Pisa. Er galt als princeps jurisconsultorum seiner Zeit und war ebenso in Philosophie, Musik, Poesie, selbst in Theologie bewandert. Gleichwohl stehen seine juristischen Werke weder in Sprache noch Methode oder Tiefe der Ausführung über ähnlichen Werken seiner Zeit. Wahrscheinlich begründete seinen Ruf großentheils das persönliche Auftreten in Vorlesungen und Disputationen. Seine sogen. Commentare über das römische Recht sind nachgeschriebene Vorlesungen, worin er einzelne Stücke der Quellen fragmentarisch erklärt: Digestum vetus, Infortiatum, Digestum novum, Codex. Gedruckt sind: Commentarius super lib. 2 decretalium, Bon. 1481; Supra titulum de signific. verborum, Ticin. 1493; Consilia et responsa, Giss. 1481, Lugd. 1582. Vgl. Savigny, Gesch. des röm. Rechtes im M.-A. 1831, VI; F. Saveri, Memoria intorno al giureconsulto Franc. Accolti Aretino, Pisa 1835. [J. A. Becker.]

Accommodation, biblische. Accommodatio bedeutet bei den lateinischen Schriftstellern sowohl das Anpassen einer Sache an etwas, das Einrichten einer Sache nach etwas (objective Accommodation), als auch das Sichrichten nach etwas, das Sichanbequemen an etwas (subjective Accommodation). Diesen beiden Bedeutungen des Wortes entsprechend bedient man sich auch in der biblischen Hermeneutik des Ausdruckes Accommodation. Man redet von einer Accommodation von Schriftstellen und von einer Accommodation der Verkünder der göttlichen Offenbarung im A. und N. T., insbesondere Jesu und der Apostel, an ihre Zuhörer oder Leser. 1. Bezüglich der Accommodation von Schriftstellen ist zu unterscheiden die der Form und die dem Inhalte nach. Der Form nach wird eine Stelle accommodirt, wenn sie für den Zweck, zu dem sie gebraucht wird, ihrem Wortlaut nach mehr oder minder verändert wird. Derartige Accommodationen begegnen uns auch öfter bei den im N. T. vorkommenden alttestamentlichen Stellen (vgl. Wilke, Die neutestamentliche Rhetorik, Dresden und Leipzig 1843, 303 ff.; Böhl, Die alttestamentlichen Citate im Neuen Testament, Wien 1878). Dem Inhalte nach wird eine Stelle accommodirt, wenn man sich ihrer bedient, um durch sie etwas Anderes auszudrücken, als was der Verfasser durch sie ausgedrückt hat. Eine derartige Accommodation ist es z. B., wenn man die Worte Luc. 10, 42: Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea, auf die heilige Mutter Gottes und die ihr gewordene himmlische Herrlichkeit bezieht, oder wenn man die Worte Job 19, 21: Miseremini mei, miseremini mei, saltem vos amici mei, den armen Seelen in den Mund legt. Der durch Accommodation einer Stelle beigelegte Sinn wird sensus accommodatus, accommodatitius, auch sensus transsumptivus und sensus κατὰ κόλλησιν genannt. Zuweilen ist die Accommodation des Inhaltes und die Accommodation der Form mit einander verbunden; gewöhnlich aber tritt die erstere ohne die letztere auf. Die Accommodation des Inhaltes ist zulässig, so lange es sich nicht darum handelt, aus einer Schriftstelle als solcher einen Beweis zu führen. Auch sind ihr, wenn sie nicht in ein maßloses und mitunter geradezu unwürdiges Spiel mit den heiligen Worten sich verlieren soll, gewisse Grenzen gezogen (vgl. hierüber Patricius, De interpret. Scriptur. Sacr., Rom. 1844, I, 287 sqq. und Jungmann, Theorie der geistlichen Beredsamkeit, II, Freiburg 1878, 711 ff.). So lange sie aber innerhalb der rechten Grenzen sich bewegt, hat sie ganz unzweifelhaft ihre große Bedeutung und Berechtigung. Sie begegnet uns vielfach bei den Vätern, bei Predigern, bei ascetischen, homiletischen und mystischen Schriftstellern, die es lieben, ihre Gedanken in Worte der heiligen Schrift zu kleiden, um dadurch ihrer Rede größere Anschaulichkeit und Eindringlichkeit und höhere Weihe und Salbung zu geben. Nicht minder begegnet sie uns in der Liturgie der Kirche, in dem Missale, Brevier und Rituale, und in dem Gebrauche, welchen die Kirche hier von der Accommodation macht, spiegelt sich sowohl die Mannigfaltigkeit und der unerschöpfliche Reichthum des Wortes Gottes, wie der göttliche Tiefsinn der Kirche. Auch in der heiligen Schrift selbst begegnet uns

zuweilen Accommodation von Schriftstellen; so z. B.: 1 Mach. 1, 41 vgl. mit Am. 8, 10. Matth. 7, 24 vgl. mit Ps. 6, 9. Matth. 10, 36 vgl. mit Mich. 7, 6. Luc. 23, 30 vgl. mit Os. 10, 8. Eph. 4, 25 vgl. mit Zach. 8, 16. Offenb. 11, 4 vgl. mit Zach. 4, 11 (vgl. Patricius l. c. 112. 286). Ganz unrichtig aber ist es, wenn rationalistische Ausleger behaupten, die im N. T. als Beweise für die Messianität und Gottheit Christi und die Göttlichkeit des Christenthums angeführten alttestamentlichen Weissagungen würden nur durch Accommodation auf Christus und das Christenthum bezogen; vielmehr gehen jene Weissagungen schon in den Büchern des A. T., theils ihrem grammatisch-historischen Sinne, theils ihrem von dem heiligen Geiste in sie hineingelegten höheren Sinne nach, auf Christus und das Christenthum (s. d. A. Weissagungen).

2. Zur Beantwortung der Frage, ob Jesus und die Apostel sich ihren Zeitgenossen, ihren Zuhörern und Lesern accommodirt, müssen wir unterscheiden zwischen pädagogischer, moralischer und dogmatischer Accommodation. Die pädagogische und moralische werden auch mitunter einfach als negative, die dogmatische als positive Accommodation bezeichnet. Die pädagogische Accommodation besteht darin, daß der Lehrer und Erzieher sich der Fassungskraft, dem Bildungsgrade und den geistigen und sittlichen Bedürfnissen seiner Schüler anbequemt. Sie ist eine wesentliche Bedingung alles Unterrichtes und aller Erziehung und begegnet uns darum auch bei Jesus, dem höchsten Lehrer der Menschheit. Stufenweise führt er seine Jünger zur Wahrheit und Vollkommenheit empor (vgl. Joh. 16, 12), und durch entsprechende Bilder, Gleichnisse, Parabeln, Argumentationen und Mahnungen bringt er die Geheimnisse vom Reiche Gottes und die erhabenen Sittenlehren des Evangeliums ihrem Geiste und Herzen nahe. Wie Jesus, so accommodirten sich auch die Apostel in ihren Predigten und Schriften und überhaupt in ihrer ganzen apostolischen Thätigkeit der Fassungskraft, dem Bildungsgrade und den Bedürfnissen ihrer Zuhörer und Leser, indem sie bestrebt waren, Allen Alles zu werden, um Alle für Christus zu gewinnen (vgl. 1 Cor. 9, 20—22; 3, 1. 2. Hebr. 5, 11—14). Die moralische Accommodation besteht, wenn man sie im engeren Sinne faßt und von der pädagogischen unterscheidet, darin, daß man aus Rücksicht auf Andere, namentlich, um ihnen kein unnöthiges Aergerniß zu geben, etwas in sich Erlaubtes thut oder unterläßt. Auch diese Accommodation haben Jesus und die Apostel, Letztere insbesondere bezüglich der judenchristlichen Beobachtung des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes, geübt und empfohlen (vgl. Matth. 17, 24—27. 1 Cor. 9, 20—22. Apg. 16, 1—3; 21, 17—26; auch Gal. 2, 12; ferner Röm. 14, 1 ff. 13. 15. 21 f. 1 Cor. 8, 4 ff.; 9. 13; auch Apg. 15, 29). Im Unterschiede von der pädagogischen und moralischen besteht die dogmatische Accommodation darin, daß Einer Meinungen und Lehren Anderer, obschon er sie für falsch hält, dennoch gutheißt und sie als wahre behandelt und vertritt. Daß Jesus und die Apostel auch diese Art der Accommodation geübt, behauptet die sogen. rationalistische Accommodationstheorie, wie sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vor Allen der Hallenser Theologie-Professor Johann Salomo Semler (gest. 1791) in seinen hermeneutischen Schriften (Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 4 Stücke, Halle 1760 ff.; Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem, Hal. 1767 u. a.) entwickelte und in seinen exegetischen und sonstigen zahlreichen Schriften vielfach in Anwendung brachte. Nach dieser Theorie sollen Jesus und die Apostel jüdische Meinungen und Lehren, die sie für falsch hielten, als wahre behandelt und vorgetragen haben, um ihre eigene Lehre daran anzuknüpfen und derselben leichteren Eingang zu verschaffen. Aufgabe des Schriftauslegers sei es daher, alle jene Lehren, bezüglich welcher sich Jesus und die Apostel nur an die falschen Meinungen und Lehren ihrer jüdischen Zeitgenossen accommodirt, aus dem christlichen Lehrbegriff auszuscheiden und so das Christenthum auf seinen wahren und eigentlichen Gehalt zurückzuführen. Die Semler'sche Accommodationstheorie fand unter den protestantischen Theologen und Predigern jener Zeit um so größeren Beifall und um so zahlreichere Anhänger und Nachtreter, da man vermittelst derselben alle jene der damals immer mehr um sich greifenden rationalistischen Gottes- und Weltanschauung anstößigen Lehren aus dem Christenthum ausscheiden und das Christenthum auf das Niveau einer flachen „Vernunftreligion" herabdrücken konnte, ohne die Lehrunfehlbarkeit Christi und der Apostel zu läugnen und den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift und den absoluten Charakter des Christenthums anzutasten. Insbesondere waren es die Lehren von den messianischen Weissagungen und von der Messianität und Gottheit Christi, von der Erbsünde und der Erlösung durch Christi Opfertod, von den Engeln und Teufeln, von der Auferstehung der Todten, von der Wiederkunft Christi zum Gerichte und vom Weltgerichte selbst, die man vermittelst der Accommodationstheorie aus dem christlichen Lehrbegriffe eliminirte. Jedoch fand die Accommodationstheorie unter den protestantischen Theologen jener Zeit auch manche Gegner; namentlich war es die damalige sogen. ältere Tübinger Schule unter der Führung von Gottlob Christian Storr († 1805), welche derselben entgegentrat (vgl. insbesondere Storr, De sensu historico, Tubing. 1778, in dessen Opuscula academica ad interpretationem librorum sacrorum pertinentia, I, Tubing. 1796, 1—88). Für denjenigen, dem Christus die ewige Wahrheit (vgl. Joh. 1, 9. 14; 14, 6. 1 Petr. 2, 22) und die Apostel die vom Geiste der Wahrheit erleuchteten Verkünder der göttlichen Offenbarung sind (vgl. Joh. 14, 16 f.; 16, 13. Apg. 2, 4), bedarf die Accommodations-

theorie keiner Widerlegung, ja sie muß ihm geradezu als blasphemisch erscheinen. Aber auch für denjenigen, der nicht auf dem Boden des positiven Christenthums steht, ist es unschwer, einzusehen, daß diese Theorie jeglichen Beweises entbehrt und mit allem, was wir historisch von Christus und den Aposteln wissen, im entschiedensten Widerspruch sich befindet. Man hat sich für die exegetische Berechtigung der Accommodationstheorie insbesondere auf 1 Cor. 3, 1. 2; 9, 20—22. Hebr. 5, 11—14. Apg. 16, 1—3; 21, 17—26 berufen. Allein an diesen Stellen handelt es sich offenbar nur um pädagogische und moralische, nicht aber um dogmatische Accommodation, und dieselben bieten nicht den mindesten Beweis dafür, daß Jesus und die Apostel die Lehren von der Erfüllung der messianischen Weissagungen im Christenthum, von der Messianität und Gottheit Christi, von der Erbsünde und Erlösung, von den Engeln und Teufeln, von der Auferstehung und dem Weltgericht und überhaupt alle jene Lehren, die man auf Grund der Accommodationstheorie beseitigen wollte, vorgetragen hätten, ohne dieselben als wahr anzuerkennen. Wohl aber genügt es, auch nur eine oder die andere der Stellen des N. T., in welchen Jesus und die Apostel auf jene Lehren Bezug nehmen und von denselben reden, zu lesen, um sich zu überzeugen, daß Jesus und die Apostel alle diese Lehren aus ihrer eigensten und vollsten Ueberzeugung heraus vorgetragen haben, und daß dieselben ihnen nichts weniger als Mittel waren, um durch sie ihrer eigentlichen Lehre Eingang zu verschaffen, sondern daß sie diese Lehren so recht als Substanz und zum großen Theile geradezu als Centralpunkte ihrer Lehre betrachtet wissen wollen. Ueberdieß ist auch dem ganzen Auftreten Jesu und der Apostel nichts fremder, als eine Accommodation an Meinungen und Lehren, die sie als irrig erkennen. Kampf gegen Irrthum und Lüge, gegen Unglauben und Aberglauben, und Kampf für die Wahrheit — das ist die Signatur des Lebens und Lehrens Jesu und der Apostel, wie es aus den Evangelien, aus der Apostelgeschichte, aus den Briefen und Schriften der Apostel uns entgegentritt (vgl. Joh. 8, 32. 45 f.; 15, 26—16, 3; 18, 37. Matth. 10, 27 f. Apg. 4, 19 f.; 20, 24. Gal. 1, 8—10). Wo wäre da eine Stelle für jene schwächlichen, zweideutigen und unehrlichen Accommodationen, deren sich Jesus und die Apostel fortwährend bedient und die sie fortwährend geübt haben sollen? In der Gegenwart hat die Accommodationstheorie, die in Verbindung mit der natürlichen Wundererklärung in den letzten Decennien des verflossenen und noch in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts für viele protestantische Ausleger und Prediger den obersten Canon aller Schriftauslegung bildete, keine Bedeutung mehr, sondern nur noch historisches und pathologisches Interesse. Die wirklich gläubigen unter den protestantischen Auslegern der Gegenwart bedürfen der Accommodationstheorie nicht, weil sie jene Wahrheiten nicht läugnen, die man auf dem Wege der Accommodationstheorie einst zu beseitigen gesucht hat; die weitaus größere Zahl der ungläubigen aber bedarf ihrer nicht, weil sie den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift und die Lehrunfehlbarkeit Christi selbst läugnen. Wie die Accommodationstheorie einem vorübergehenden, in der geschichtlichen Fortentwickelung des protestantischen Princips nothwendig gegebenen Stadium der protestantischen Theologie ihre Entstehung verdankte, so mußte sie auch mit dem Verschwinden dieses Stadiums selbst wiederum verschwinden.

[Hundhausen.]

Accommodationsstreit. Darunter versteht man jene Meinungsverschiedenheit und jenes Zerwürfniß, welches über den Inhalt und religiösen Werth mancher Gebräuche der Chinesen und der Hindus zwischen den Jesuiten einerseits und den Dominicanern und Franciscanern andererseits ausgebrochen, und zu Ungunsten der ersteren von verschiedenen Päpsten entschieden worden ist. Der Gesellschaft Jesu gebührt das Verdienst, die ersten Arbeiter des Evangeliums nach China gesandt zu haben; dieß geschah gegen das Ende des 16. Jahrhunderts. Es ist bekannt, welches Ansehen und welchen Einfluß sich die Jesuitenmissionäre bei den Gelehrten und bei dem Hofe in China vorzüglich durch ihre ausgezeichneten Kenntnisse in der Mathematik und in den davon abhängigen Wissenschaften zu verschaffen gewußt haben, welche Ehrenstufen einem P. Matthias Ricci (1582—1610) und Adam Schall aus Köln (1622) zu Theil geworden sind (s. d. A. China). Vierzig Jahre lang waren die Jesuiten allein die Arbeiter im Weinberge China's und errangen die schönsten Erfolge. Später kamen auch Missionäre aus dem Orden des hl. Dominicus und Franciscus nach China. Die anfängliche Eintracht zwischen den Jesuiten und den beiden genannten Orden mußte leider zu bald einer für die christliche Sache sehr nachtheiligen Eifersucht und Streitsucht weichen. Die zwei Punkte, worin die Entzweiung ihre vorzügliche Nahrung suchte und fand, war der chinesische Name Gottes „Tien-tschu", Herr des Himmels (da die chinesische Sprache keinen Eigennamen für Gott hat), und die Nachsicht der Jesuiten gegen manche Gebräuche der Chinesen, die mit ihrem Volksleben innigst verwachsen waren. Einer dieser von den Chinesen unverletzlich gehaltenen Gebräuche besteht darin, daß an gewissen Tagen alle Glieder der nämlichen Familie in einem abgelegenen Saale sich versammeln, um ihre Voreltern zu ehren: man verrichtet allda Opfer, man verbrennt Weihrauch und schlachtet Thiere, welche darauf bei einer gemeinschaftlichen Mahlzeit gespeist werden. Dieser Gebrauch gründet sich auf die fast göttliche Verehrung und Achtung, welche die Chinesen von jeher für die Urheber ihrer Tage gehabt haben. Dieß wird in jeder Familie aus Pietät gegen die Verschiedenen beobachtet. Die Gelehrten und Aufgeklärten der Nation thun dieses fast aus einem gleichen Beweggrunde in

Ansehung des Confucius (s. d. A.). Sie gebrauchen die nämlichen Ceremonien, wenn sie sich versammeln, sein Gedächtniß zu ehren, weil sie ihn als ihren Vater und ihren Meister in den Wissenschaften, besonders in der Sittenlehre, betrachten. Unter diesen Voraussetzungen gab es Stoff genug zur Entzweiung der Missionäre unter sich. Die einen betrachteten die Ehren, welche von den Chinesen ihren Voreltern in dem Schooße jeder Familie, und Confucius von der zahlreichen Kaste der Gelehrten erwiesen wurden, als bloße bürgerliche Ceremonien, worin sie nichts Geheiligtes sahen, als den frommen unschuldigen Beweggrund. Die andern dagegen, welche die Sache vom religiösen Standpunkte aus betrachteten, erkannten darin eine Abgötterei, eine göttliche Verehrung, die den Seelen der Verstorbenen erwiesen werde, die sonach ein verabscheuungswürdiger Aberglaube sei, die mit der Heiligkeit des Christenthums nicht bestehen könne und den bekehrten Chinesen nicht erlaubt werden dürfe. Ja die neuen Christen sollten nicht einmal die Worte Tien und Schang-ti gebrauchen, weil behauptet wurde, daß sie nicht den Herrn des Himmels bedeuten, sondern den materiellen Himmel, der, wie man sagte, die Gottheit der Studirten sei. Diese zwei Gesichtspunkte theilten also die Missionäre in zwei schroffe Parteien. Die Jesuiten in China waren durch langjährige Erfahrungen belehrt, daß eine weise Nachgiebigkeit gegen diese Volksgebräuche die Bedingung sei, unter welcher das Christenthum in diesem an alten Gewohnheiten so zähe hängenden Lande Wurzel schlagen könne. Das Ansehen indeß, welches die Jesuiten in den höheren Kreisen in China genossen, erregte den Neid selbst der geistlichen Mitarbeiter aus andern Orden. Ohnedieß hatte die Gesellschaft Jesu in Europa bereits zahlreiche Feinde, die theils gegen die Lehren einzelner Mitglieder, theils gegen deren Verhalten sich erhoben. Offenbar blieb diese Stimmung nicht ohne Einfluß auf die Beurtheilung des Verhaltens der Jesuiten in der besagten Frage. Der Streit über die Nationalgebräuche der Chinesen ward unter der eben gemeldeten Stimmung der Gemüther gegen die Gesellschaft Jesu nach Rom gebracht. Auch hier waren die Meinungen nicht weniger als in China getheilt. Einerseits legten die Jesuiten und andererseits die Dominicaner und Franciscaner die Gründe dar, welche die einen hatten, die von allen Chinesen ihren Voreltern und von den Gelehrten dem Confucius erwiesene Huldigung zu dulden, die andern aber, sie zu verdammen. Man stellt sich leicht vor, daß die Frage von beiden Theilen unter einem ganz verschiedenen Lichte vorgestellt wurde. Die Dominicaner sandten 1645 ihren Mitbruder, den seit 1633 in China thätigen P. J. B. Moralez, nach Rom, welcher der Propaganda 17 Sätze über die chinesischen Gebräuche vorlegte; letztere wurden demnach nach dem Gutachten der meisten Theologen und der Inquisition bis auf anderweitige Verfügung des heiligen Stuhles von Innocenz X. verboten. Nun suchte der Jesuit P. Martini in Rom den Beweis zu führen, daß die von seinen Ordensgenossen in China gestatteten Gebräuche nichts mit dem Götzendienste gemein hätten und ihr absolutes Verbot das Christenthum in China äußerst gefährden würde. Er erwirkte auch ein von Alexander VII. bestätigtes Decret der Inquisition vom 23. März 1656 (Du Plessis d'Argentré, Coll. judiciorum III, 2, 592—594), worin unter bestimmten Voraussetzungen die Beobachtung jener Gebräuche gestattet ward; es sollte feststehen, daß dieselben ohne schweren Nachtheil für die Christen nicht unterlassen werden könnten, daß die Christen sie nur als bürgerliche Riten betrachteten, und daß alles Abergläubische dabei vermieden werde. Einstweilen schien hiermit der Friede unter den Missionären hergestellt. Als aber drei von Alexander VII. 1659 zu apostolischen Vicaren bestellte Lazaristen gegen die Jesuiten wegen dieser Gebräuche Klage stellten, ließ Clemens IX. 1669 antworten, es seien die beiden Decrete (von 1645 und 1656) zu beobachten, abergläubische und gottlose Gebräuche abzuschaffen, rein bürgerliche zu dulden, die Regularen aber zum Gehorsam gegen die apostolischen Vicare verpflichtet. Die streitigen Fragen beschäftigten noch immer die Gelehrten, die getheilter Meinung waren. Der Jesuit Visdelou war für die Ansicht der Dominicaner, der Protestant Leibniz für die der Jesuiten. Während die Sache in Rom verhandelt wurde, breitete das Christenthum sich immer mehr in dem Lande aus, in welchem sich der Streit erhoben hatte. Die Jesuiten wußten die achtungsvollen Gesinnungen, welche ihnen der Kaiser Khanghi bewies, mit so vieler Geschicklichkeit zu nützen, daß sie im J. 1692 von ihm ein Decret erhielten, wodurch dieser Fürst, der ein Freund der Künste war, den Missionären erlaubte, den christlichen Glauben in seinen Staaten zu predigen, und allen den Seinigen gestattete, denselben anzunehmen. Ein so günstiges Gesetz vermehrte den Eifer der Arbeiter, ließ dieselben sich nun frei bewegen, und das bisher versteckte Christenthum konnte jetzt öffentlich sich sehen lassen. Zu dem freudigen Gedeihen des Christenthums thaten außer dem kaiserlichen Schutze die Talente und das gute Betragen der Jesuiten gewiß das Allermeiste. Sie kannten die Sitten, die Gesetze und die Sprache des Landes in einem staunenswerthen Grade. Aber die bald zahlreich in China thätigen Lazaristen kamen zu der Ueberzeugung von der Unerlaubtheit der in Rede stehenden Gebräuche und schrieben in diesem Sinne nach Rom und nach Frankreich. Einer von ihnen, Karl Maigrot, apostolischer Vicar von Fo-kien, verbot 1693 den Gebrauch der Namen Tien und Schang-ti für Gott, sowie die Beobachtung der herkömmlichen Riten zu Ehren des Confucius und der Voreltern, und sandte 1696 zur Rechtfertigung seines mehrfach beanstandeten Verbotes den P. Charnot nach Rom. Innocenz XII. stellte eine außerordentliche Congregation von Cardinälen und Theologen auf, um diese von Tag zu Tag schwieriger werdende

Sache zu beurtheilen. Allein der im J. 1700 erfolgte Tod hinderte diesen Papst an der Beendigung dieser Angelegenheit. Sein Nachfolger Clemens XI. nahm die Sache wieder auf und wollte sich noch umfassendere Aufklärungen über die Streitsache verschaffen: er schickte zu diesem Ende den Patriarchen von Antiochien, Karl Thomas von Tournon, als apostolischen Legaten nach China (1703). Dieser ging ziemlich rücksichtslos gegen die mit China vertrauten Jesuitenmissionäre an die Vollziehung seines Auftrages und verdammte am Schlusse seiner Untersuchungen gleichfalls die mehrerwähnten Gebräuche als einen abgöttischen Dienst durch ein Decret vom 25. Januar 1707. Der Kaiser war über das Decret so entrüstet, daß er den Patriarchen Tournon gefangen nehmen und den Portugiesen zu Macao zur Bewachung übergeben ließ; hier starb er, inzwischen zum Cardinal erhoben, im Jahre 1710. Die Jesuiten und einige ihnen gleichgesinnte Bischöfe appellirten an Clemens XI. Allein dieser Papst bestätigte durch zwei Decrete der Inquisition zu Rom, vom 8. August 1709 und vom 23. September 1710, die Verordnung Tournon's. Endlich vollendete dieser Papst die große Streitsache am 9. März 1715 durch seine Bulle Ex illa die. Die chinesischen Gebräuche sind darin verdammt, und deren Beibehaltung den neuen Christen dieser Nation verboten. Jedem Missionär ward ein darauf bezüglicher Eid abgefordert. Der Kaiser seinerseits verbot die Verkündigung und den Vollzug der Bulle bei den schwersten Strafen. Ein neuer päpstlicher Legat, Johannes Ambrosius Mezzabarba, Patriarch von Alexandrien, fand 1720 am Hofe von Peking eine kalte und verletzende Aufnahme. Darauf setzte er 7. Nov. 1721 von Macao aus der Bulle von 1715 einige mildernde Erklärungen bei und erließ in diesem Sinne zwei Hirtenbriefe. Clemens XII. verwarf dieselben 1733 und wies die Sache auf das Neue an die Inquisition. Benedict XIV. beendete den Streit gänzlich, nahm alle Vergünstigungen des Mezzabarba zurück und ließ die Missionäre für die Zukunft eidlich auf die Unterdrückung dieser Gebräuche verpflichten: Const. Ex quo singulari, 11. Juli und Breve vom 3. Dec. 1742 (Bullar. Bened. I, 84 sq. 97 sq. ed. Venet.). Darüber brach die heftigste Christenverfolgung in China aus, und der christliche Glaube ward fast gänzlich ausgerottet.

Aehnlich wie mit den chinesischen, verhielt es sich mit den malabarischen Gebräuchen, welche die Missionäre der Gesellschaft Jesu geduldet hatten. Auch sie untersuchte der vorgenannte Papst Tournon zu Pondichery und schritt zuletzt zu deren Verbote (23. Juni 1704). Er befahl, bei der Taufe seien alle, auch die den Hindus anhaftigen Ceremonien, wie das Bestreichen mit Speichel, das Anhauchen, das Auflegen des Salzes, hinwegzulassen, die Taufe der Kinder sei nicht mehr aufzuschieben, keine heidnischen Namen mehr zuzulassen, die Verlobten nicht in zu frühen Jahren zu [illegible], die Kastenunterschiede nicht zu berücksichtigen, abergläubische Hochzeitsgebräuche u. s. f. abzuschaffen. Nicht in allen Punkten einverstanden, sandten die Jesuiten Abgeordnete nach Rom; aber die Inquisition hatte bereits Tournon's Decret bestätigt, das 1712 und 1727 abermals eingeschärft ward. Clemens XII. milderte am 25. August 1734 Tournon's Decret auf Vorstellungen der Jesuiten nur in einigen wenigen Punkten. Ein neuer Streit zwischen Jesuiten und Kapuzinern, den der nachherige Apostat Norbert (eigentlich Peter Parisot, dann auch Abbé Platel) besonders in seinen 1745 gedruckten und 1766 in erweiterter Gestalt zu Lissabon im Dienste Pombals neu herausgegebenen Mémoires historiques in der leidenschaftlichsten Weise ausbeutete, führte zu der strengen Bulle Benedicts XIV. Omnium sollicitudinum vom 12. Sept. 1744 (Bull. Bened. I, 177 sq. ed. Venet. Const. 107), welche alle jene Gebräuche untersagte und alle Missionäre zum strengsten Gehorsam verpflichtete; ihr sind auch die meisten hierher gehörigen Documente inserirt. Selbst auf die Gefahr hin, den Fortgang des Missionswerkes bedeutend zu beeinträchtigen, ja zur Unmöglichkeit zu machen, wahrte der Apostolische Stuhl mit heilsamer Strenge die unantastbare Einheit und Reinheit des Glaubens und trat jeder Vermischung christlicher und heidnischer Elemente nachdrücklich entgegen. Aus der reichen Literatur über diese Streitigkeiten sind besonders folgende Werke hervorzuheben: Pignatelli, Consult. canon. I, Consult. 45, p. 106—110; Mamachi, Antiqu. II, 373. 424. 425 sq. 441 sq.; Supplem. ad Natal. Alex. Hist. eccl. II. ed. Bing. 1791, p. 438 sq. 481 sq.; Daniel, S. J., Hist. apologétique de la conduite des Jésuites de la Chine (Recueil de div. ouvrag., Par. 1724, III); Viani, Istoria delle cose operate nella Cina da Msgr. Giov. Ambr. Mezzabarba, Parigi 1739; Pray, Hist. controvers. de ritibus sinicis, Pest 1789; verm. in deutscher Ausg., Augsburg 1791, 3 Bde.; Bonner Ztschr. f. Philos. u. kathol. Theol. N. F. 1845, H. 4, S. 33 ff.; O. Mejer, Propaganda I, 307 ff. 354 ff., II, 534 ff. [(Dür) J. Card. Hergenröther.]

Achab (אַחְאָב). 1. Ein König von Israel, Sohn und Nachfolger Omri's, welcher 22 Jahre lang regierte; er war schlechter als alle seine Vorgänger und förderte mehr als sie den Abfall und Götzendienst. Jezabel, die Tochter des sidonischen Königs Ethbaal, nahm er zur Gemahlin, und ließ sich durch sie ganz für den phönizischen Baals- und Astartedienst einnehmen, der sich sofort in ganz Israel verbreitete (3 Kön. 16, 28—33). Baalspriester und götzendienerische Lügenpropheten füllten das Land (3 Kön. 18, 22), und wahre Propheten, wie Elias, waren verhältnißmäßig selten, wurden von dem götzendienerischen Regentenhause verfolgt und mußten sich in Höhlen und Schlupfwinkeln verbergen (3 Kön. 18, 4). Selbst dem großen Elias blieb nichts Anderes übrig, als er einmal eine mehrjährige Hungersnoth als Strafe für den Götzendienst gedroht

hatte (3 Kön. 17, 1 ff.). Zum Abfall von Jehova gesellte sich dann auch Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit aller Art, wovon die Hinrichtung Naboths ein schreiendes Beispiel bietet (3 Kön. 21, 1—16). Zwar als Elias diese dem Könige verwies und ihn mit der göttlichen Strafe bedrohte, that er Buße und bewirkte dadurch eine Milderung der Drohung (3 Kön. 21, 17—29); aber weil die Buße nicht aufrichtig war, trat der gedrohte gewaltsame Tod dennoch ein. Achab wurde dreimal mit dem syrischen König Benhadad in Krieg verwickelt. Das erste und zweite Mal, wo er nur den Angriff abwehrte, war er siegreich (3 Kön. 20); das dritte Mal aber, wo er verbündet mit dem jüdischen König Josaphat einen Angriffskrieg gegen Syrien unternahm, wurde er in der Schlacht verwundet, so daß er nach Kurzem starb, und dann nach Samarien gebracht, wo die Hunde sein Blut aufleckten, wie es Elias vorausgesagt (3 Kön. 22, 1—38). Bald darauf wurde durch Jehu die ganze götzendienerische Familie Achabs ausgerottet (4 Kön. 9, 7 ff.). — 2. Ein Sohn Colia's und falscher Prophet im babylonischen Exil (Jer. 29, 21). [Welte.]

Achad (אַכַּד, nach der Peschittho אַדֶּר, LXX Ἀρχάδ), Stadt im Lande Sinear, Gen. 10, 10. Der Name kommt als Bezeichnung eines Volksstammes und einer Landschaft in Babylonien häufig auf Keilinschriften vor, doch läßt sich nichts zu seiner Identification beibringen. [Kaulen.]

Achaja, Ἀχαΐα, Achaia propria, ursprünglich der nördlichste Theil des Peloponnes, am Isthmus, von Sicyon bis an das Vorgebirge des Araxus, mit zwölf Städten, Hauptstadt Aegium. Nachdem die Römer das gesammte Griechenland erobert und dasselbe in die beiden Provinzen Macedonia und Achaja eingetheilt hatten, umfaßte letzteres Hellas und den Peloponnes. In diesem weiteren Sinne war Achaja anfänglich eine Prov. Senatoria, durch Proconsuln im Namen des römischen Senates verwaltet; Tiberius machte es aber zu einer Prov. Imperatoria unter Procuratoren. Claudius gab diese Provinz dem Senate zurück, weßhalb der römische Statthalter von Achaja zur Zeit des heiligen Apostels Paulus wieder als Proconsul erscheint (Apg. 18, 12 u. 19, 21; vgl. auch Röm. 15, 26. 2 Cor. 11, 10 u. 1 Thess. 1, 8). Später litt Achaja unter der schwachen Regierung der byzantinischen Kaiser durch feindliche Einfälle. Zur Zeit der Kreuzzüge fiel Achaja um 1204 in die Hände der Lateiner, welche ein Fürstenthum Achaja, Herzogthum Athen u. s. w. errichteten. Noch im Laufe des 14. Jahrhunderts begannen die Eroberungen der Türken, welche sich im 15. Jahrhundert ganz Griechenland unterwarfen. Die Venetianer eroberten zwar seit 1686 die meisten Festungen in Achaja, verloren sie aber schon 1715 wieder an die Türken. Seit 50 Jahren ist Achaja wieder selbständiges Königreich (s. d. A. Griechenland). In den ältesten Zeiten bildete ganz Achaja nur eine einzige Kirchenprovinz mit der Metropole Corinth. [Neher.]

Achard von St. Victor, auch Achard von Clairvaux, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts blühend, ein Schüler des Hugo von St. Victor, eine Zeit lang Novizenmeister in Clairvaux, später Abt von St. Victor, zuletzt Bischof von Avranches. Er betheiligte sich an der christologischen Streitfrage hinsichtlich der Idiomengemeinschaft, welche in Frankreich, Italien und Deutschland als Adoptianismus des zwölften Jahrhunderts (s. d. Art.) bekannt ist. Achard ist der Verfasser einer Streitschrift De Trinitate, von welcher Johann von Cornwall in s. Eulogium (Martène, Thes. nov. anecdot. V, 1668—1670) einige Fragmente erhalten hat. Vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, 383; Hist. litt. de la France XIII, 410. [Bach.]

Achatius, hl., genannt Agathangelos, Bischof von Melitene in Kleinarmenien, ermunterte während der Decischen Verfolgung seine Heerde zu treuem, standhaftem Bekenntnisse, so daß er nach den Prozeßacten (Ruinart) ein Schild und eine Zuflucht der ganzen Gegend genannt wurde. Vor den Consular Martian (29. März 250 oder 251) gerufen, setzte er diesem mit eben so viel Weisheit als Muth die Thorheit des Götzendienstes und die Reinheit der christlichen Religion auseinander. Martian sandte die Acten zur weitern Entscheidung an den Kaiser. Decius bewunderte die Reden des Bekenners und gab ihm die Freiheit zurück. In der orientalischen Kirche wird sein Fest am 31. März gefeiert (Boll. Mart. III). [Streber.]

Achaz (אָחָז), ein König von Juda, Sohn und Nachfolger Jothams, einer der schlechtesten jüdischen Könige, der dem Götzendienst ebenso ergeben war, wie die Könige von Israel, zahlreiche Baalsbilder aufstellte und denselben auf den Anhöhen und „unter allen grünen Bäumen" opferte und räucherte und sogar seine eigenen Kinder dem Moloch im Thale Gehenna zum Opfer brachte (4 Kön. 16, 2—4. 2 Par. 28, 2—4). Seine Regierung war eine für Juda sehr unglückliche. Schon unter seinem Vorgänger Jotham hatten sich die beiden Könige Phacee von Israel und Rasin von Syrien mit einander zum Sturze des jüdischen Königthums verständigt und fielen unter Achaz wirklich in Juda ein, belagerten eine Zeit lang Jerusalem, ohne es jedoch zu erobern, verheerten das jüdische Gebiet und zogen endlich mit vieler Beute und zahlreichen Gefangenen wieder ab. Um dieselbe Zeit machten auch die Edomiten und Philister Einfälle in's jüdische Gebiet, plünderten und verheerten und machten viele Beute (2 Par. 28, 17 ff.). In dieser Bedrängniß wandte sich Achaz an Tiglath-Pileser, König von Assyrien, um Hülfe und brachte ihn durch reiche Geschenke dahin, daß er einen Kriegszug gegen Syrien und Israel unternahm, Damascus eroberte, den König Rasin tödtete und die Einwohner in die Gefangenschaft abführte (4 Kön. 16, 7—9). Achaz ging ihm nach Damascus entgegen, und als er den dortigen Altar sah, sandte er an den Priester Urias ein Abbild desselben

mit dem Auftrage, einen solchen im Tempel zu Jerusalem herzustellen und auf ihm die Opfer darzubringen. Letzteres that er nachher auch selbst (4 Kön. 16, 10 ff.). Der assyrische König meinte es jedoch mit dem jüdischen nicht so gut, als es scheinen mochte, sondern nachdem er die Feinde Juda's gedemüthigt hatte, richtete er seine Absichten auf dieses selbst, und Achaz konnte sich nur durch Hingabe aller königlichen Schätze und selbst des Tempelschatzes den Frieden erkaufen (2 Par. 28, 20 f.). Die eifrige und wohlmeinende Thätigkeit des Propheten Isaias hatte verhältnißmäßig wenig Erfolg, denn der abgöttische König kehrte sich nicht an seine Rathschläge und Warnungen (vgl. Is. 7, 3 ff.). Nach einer sechzehnjährigen Regierung starb Achaz, wurde aber nicht in den königlichen Gräbern beigesetzt (2 Par. 28, 27). Die Angabe, daß Achaz bei seiner Thronbesteigung erst 20 Jahre alt gewesen sei, scheint ein Versehen der Abschreiber zu sein, denn er würde in diesem Falle nur 36 Jahre gelebt haben und Ezechias könnte nicht wohl bei seinem Tode schon 25 Jahre alt (4 Kön. 18, 2) gewesen sein. [Weltz.]

Achilli, Hyacinth, ein apostasirter Predigermönch, geb. 1803 zu Viterbo, verwickelte 1852 zu London den gefeierten Convertiten und jetzigen Cardinal Henry Newman in einen Prozeß, der durch die begleitenden Umstände in ganz Europa Aufsehen erregte. Achilli war wegen fortgesetzter Verbrechen gegen die Sittlichkeit erst von den Ordensobern, dann durch die neapolitanische Polizei, endlich durch die römische Inquisition in Strafe genommen worden, hatte sich aber 1841 auf englisches Gebiet geflüchtet, war in Korfu zum Anglicanismus übergetreten und hatte in Malta eine Professur am italienisch-protestantischen Colleg erhalten. Da seine Sitten ihn auch hier unmöglich machten, ging er nach London, spielte im Lande den Martyrer des Evangeliums und hielt Vorlesungen über die „Greuel des Papstthums". Gegen die ausgestreuten Verleumdungen des Apostaten veröffentlichte Cardinal Wiseman in der Dublin Review (Juli 1850) eine Abwehr, in welcher auf Grund amtlicher Documente die Vergangenheit Achilli's enthüllt wurde. Als derselbe gleichwohl in seinem Treiben fortfuhr, trat im folgenden Jahre Newman in seinen „Vorträgen über die gegenwärtige Lage der Katholiken Englands" gleichfalls gegen Achilli auf, sich dabei auf den genannten Artikel Wisemans berufend. Nun strengte Achilli eine Libellklage an, die am 21. Juni 1852 vor Lord Campbell und einer Specialjury verhandelt wurde. Newman trat in 23 Punkten den Beweis an, daß Achilli ein Ungläubiger, Heuchler und Wollüstling sei, und brachte eine solche Menge von Zeugen und amtlichen Documenten aus den verschiedenen Städten, wo Achilli gelebt hatte, bei, daß seine Behauptungen bis in's Kleinste erhärtet waren. Aber in einem Ausflusse von Religionshaß, den selbst die Times brandmarkte, erklärten die Geschworenen den Beweis als nicht erbracht. Newman wurde in eine kleine Geldstrafe verurtheilt; zugleich aber fielen ihm sämmtliche Prozeßkosten zur Last, für welche er das Haus der Oratorianer in Birmingham verpfänden mußte. Die Entrüstung über den Ausgang des Prozesses war eine allgemeine, und in England wie auf dem Continente wurden Subscriptionen eröffnet, welche die Prozeßkosten reichlich deckten. (Vgl. Hist.-pol. Blätter XXX.) [Strecker.]

Achillini, Alex., s. Alexandristen.

Achimaas. 1. Vater einer Gemahlin Sauls (1 Sam. 14, 50). — 2. Der Sohn des Hohenpriesters Sadoc, der bei Absaloms Empörung heimlich in Jerusalem blieb, um David von allem Vorfallenden in Kenntniß zu erhalten (2 Sam. 15, 27 ff.), und später Salomons Schwiegersohn ward.

Achimelech, Sohn Achitobs und Hoherpriester zu Nobe (1 Sam. 22, 9). Als David auf seiner Flucht vor Saul erschöpft und ohne Waffen zu ihm kam, den wahren Grund seines Kommens aber verhehlte, gab ihm Achimelech von den Schaubroden zu essen, weil er nicht gerade andere Speise hatte, und stellte ihm das Schwert Goliaths zu. Mit diesem floh David in's philistäische Gebiet (1 Sam. 21, 1—10). Diesen Vorgang denuncirte Doeg der Edomite dem Könige Saul, worauf Letzterer ein heimliches Einverständniß zwischen Achimelech und David gegen die Person des Königs vermuthete, und, ohne auf die vollkommen wahre und genügende Vertheidigung des Achimelech zu achten, ihn sammt allen Priestern zu Nobe, 85 an der Zahl, nebst allen ihren Angehörigen hinrichten ließ. Nur Abiathar, ein Sohn Achimelechs, entkam, floh zu David und gab ihm von dem Vorgefallenen Nachricht (1 Sam. 22, 9—21). Eben dieser Achimelech wird Marc. 2, 26 Abiathar genannt und führte also wohl auch diesen Namen, der gewöhnlich seinem Sohne gegeben wird, so wie Letzterer auch den Namen Achimelech hatte, wenn nicht etwa 2 Sam. 8, 17 und 1 Par. 18, 16 eine Umstellung beider Namen aus Versehen der Abschreiber anzunehmen ist. [Welte.]

Achior. 1. Vetter Tobias' (Tob. 11, 20). — 2. Ammonitischer Fürst, der bei dem assyrischen Feldzug gegen Bethulia für die Israeliten einstand und deßwegen von Holofernes bedroht, von den Israeliten aber zu ihrer Nation und ihrer Religion aufgenommen wurde (Jud. 5, 5 ff.). Schon seit alter Zeit schreibt man ihm die Abfassung des Buches Judith zu.

Achis (אָכִישׁ), Sohn Maochs, philistäischer König zu Geth (1 Sam. 27, 2), bei welchem David während seiner Verfolgung von Saul zweimal Zuflucht suchte und fand, zum ersten Male zwar nur vorübergehend und für ihn selbst gefahrdrohend (1 Sam. 21, 11—16), zum zweiten Male aber auf längere Zeit und so, daß ihm der König sein ganzes Vertrauen schenkte, ihm die Stadt Siceleg einräumte und ihn sogar an einem Kriege gegen die Israeliten hätte Antheil nehmen lassen, wenn die übrigen Fürsten der Philister, welche David weniger trauten, es zugelassen hätten (1 Sam. 27, 2—6; 28, 1 ff.; 29, 2 ff.). [Welte.]

Achitophel (אֲחִיתֹפֶל), einer der angesehensten Räthe Davids, von Gilo gebürtig, dessen Rathschläge so viel galten, als wenn jemand Jehova befragte (2 Sam. 15, 12; 16, 23). Beim Ausbruch der Absalom'schen Empörung trat er auf Absaloms Seite und unterstützte ihn mit seinem Rathe (2 Sam. 16, 21 f.). Als aber Absalom seinen Rath in Betreff der Verfolgung Davids verwarf und den des Chusai befolgte, ging er in seine Heimat und erhängte sich in seinem Hause (2 Sam. 17, 1—4. 23). Wenn Eliam 2 Sam. 11, 3 und 23, 34 einerlei Person ist, so war Achitophel zugleich der Großvater der Bethsabee. [Welte.]

Achor (עֵמֶק עָכוֹר Betrübniß), ein Thal in Palästina, einige Stunden östlich von Jerusalem, nicht weit vom Jordan, in der Nähe von Jericho und Galgala. Es hatte seinen Namen von der Bestrafung Achans, welcher nach der Eroberung Jericho's, das mit dem Banne belegt war, mehrere erbeutete Kostbarkeiten für sich zurückgelegt und verheimlicht und dadurch eine schwere Niederlage über die Israeliten gebracht hatte. Auf Befehl Jehova's wurde er in diesem Thale gesteinigt und verbrannt und das Thal sofort Thal der Betrübniß genannt (Jos. 7, 24 f.; vgl. Jos. 15, 7. Is. 65, 10. Os. 2, 15). [Welte.]

Achrida (im M.-A. Achris, jetzt Okhrida), ehemalige Metropole in Bulgarien. Der Bischofssitz war ursprünglich Lychnidus am Ufer des Lacus Lychnitis; der erste bekannte Bischof Zosimus wurde um 344 gewählt. Als aber Kaiser Justinian I. seinen Geburtsort Tauresium zu einer Stadt, Justinianopolis oder Justiniana prima, umwandelte, transferirte er dahin auch das Bisthum, machte es zu einer Metropole und unterstellte demselben einen ansehnlichen Theil vom südlichen Ungarn, ferner Bosnien, Serbien, Siebenbürgen, Moldau, Walachei und andere benachbarte Länder (Ziegler, Versuch einer pragm. Gesch. d. kirchl. Verfassungsform, Leipzig 1798, 316, Anm. 56). Vergebens aber bemühte sich Justinian, von den Päpsten Agapet und Silverius Anerkennung der neuen Kirchenprovinz zu erhalten. Wenn auch Papst Vigilius aus Gefälligkeit gegen den kaiserlichen Hof zugestand, daß der Erzbischof von Justinianopolis von einem eigenen Concil gewählt werden und in seiner (Civil-) Diöcese Patriarchalrechte ausüben dürfe, so scheint dieß doch von geringem Einflusse gewesen zu sein, da Papst Gregor d. Gr. den Erzbischof von Justinianopolis wie einen ihm vollständig untergeordneten Bischof behandelte. Durch die Einfälle der Awaren und Bulgaren wurde das Land so verwüstet, daß zu Anfang des siebenten Jahrhunderts nur noch wenige Bisthümer in demselben existirten. Damit hörte auch die Schöpfung Justinians auf, und nach Castellianus, dem letzten Bischof von Lychnidus und dem ersten Erzbischof von Justinianopolis, sowie seinen zwei Nachfolgern Benenatus, seit 550, und Johann I., seit 592, finden wir nahezu 300 Jahre lang keinen Metropoliten mehr. Erst nach der Bekehrung der Bulgaren entstand Stadt und Bisthum Justinianopolis wieder, aber unter dem Namen Achrida. Diese neue Stadt wurde Metropole der Bulgaren (s. d. Art.), und derselben unterwarfen sich alle von den Bulgaren unterjochten Gegenden, so daß die meisten Bisthümer von Macedonien, Thessalien und der Diöcese von Thracien unter die Jurisdiction des Metropoliten (Patriarchen) von Achris kamen. Die ersten Erzbischöfe sandte der Papst hierher, obgleich griechische Mönche die ersten Missionäre der noch heidnischen Bulgaren waren. Der Bulgarenfürst Bogoris, bald nach 863 getauft, sah sich nämlich veranlaßt, mit den Griechen jeden Verkehr abzubrechen und sich an die Lateiner zu wenden. Allein bei veränderter Stimmung wurden schon 870 die römischen Geistlichen schmachvoll aus dem Lande vertrieben und vom Patriarchen Ignatius ein Grieche als Metropolit gesandt. Dieser nahm Anfangs in verschiedenen Städten, zuletzt aber in Achrida, wohin auch Simeon, Bogoris' Sohn und Nachfolger, seine Residenz verlegt hatte, seinen bleibenden Sitz. Im 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts treffen wir die Erzbischöfe Damian, German, David, Philipp, Johannes, die sich fast alle nach Lychnidus, dem ursprünglichen Sitze, nannten. Die bulgarischen Bischöfe, die noch im 10. Jahrhundert als unabhängig vom Patriarchat Constantinopel erklärt wurden, sind alle, weil von Constantinopel aus eingesetzt, in das griechische Schisma verflochten worden. Erzbischof Leo I. erließ mit dem Patriarchen Michael Cärularius von Constantinopel im J. 1053 ein Circularschreiben an Bischof Johann von Trani (Apulien), worin die alten Beschuldigungen gegen die Abendländer wieder aufgenommen sind. Auf den 13. Erzbischof Johann II. folgte im J. 1078 Theophylakt, wohl der berühmteste Oberhirte von Achrida, als Exeget heute noch geschätzt (s. d. A. Theophylakt). In seinem 27. Briefe schreibt er vom Patriarchen von Constantinopel: „Nullum ordinationis jus habet in Bulgaria, quae sui juris Episcopo potitur.“ Die Erzbischöfe von Achrida standen selten in Kirchengemeinschaft mit Constantinopel, aber auch selten mit Rom, da z. B. Erzbischof Anthimus um die Mitte des 14. Jahrhunderts gegen die Lateiner eine Schrift: „De processione Spiritus Sancti“, herausgab. Uebrigens vereinigte sich schon dessen Nachfolger Porphyrius mit Rom; ebenso um 1659 Athanasius, dann Abraham und ein Ungenannter. Diese Unionen mit Rom bewirkten aber nur, daß die Griechen der Selbständigkeit der bulgarischen Kirche ein Ende zu machen suchten; ihr Vorhaben gelang ihnen unter Erzbischof Arsenius auf Befehl des Sultans Mustapha um das J. 1767. Was die Suffraganen betrifft, so unterstanden Achrida ehemals zehn Bisthümer und überdieß sechs andere Metropolen. Im vorigen Jahrhundert waren es nach Le Quien nur noch sechs Metropolen und ebensoviele Bisthümer. Seit Anfang des 14. Jahrhunderts gab es in Achris neben den griechischen Erzbischöfen auch latei-

nische, und zwar: Nikolaus um 1320; Matthäus Vivarius, O. S. Fr., seit 1517, Suffraganbischof von Ragusa; Raphael Levacovich, O. S. Fr., 27. Mai 1647—1650; Andreas Bogdanus, seit 27. Febr. 1651; Franz Svirinovich, O. S. D., 1657—1662. Von da an ist kein lateinischer Erzbischof mehr bekannt; die letzten scheinen nur Titular-Erzbischöfe gewesen zu sein, wie denn der heilige Stuhl heute noch die Archid. Acridana i. p. i. verleiht. Vgl. Le Quien, II, 282—300 u. III, 953—954; Farlati, Illyr. sacr., VIII, 18. 158 sqq.; Moroni, Dizion. I, 82. XLVIII, 257 sq. [Neher.]

Acidalius, Valens, mit seinem deutschen Namen Havekenthal, ausgezeichneter Philolog und lateinischer Dichter, Convertit, geb. 1567 zu Wittstock in der Mark Brandenburg, gest. am 25. Mai 1595 zu Neisse. Er war der Sohn eines lutherischen Predigers, der als Verfasser eines Katalogs der Bischöfe von Havelberg genannt wird, besuchte die Universitäten Rostock, Greifswalde und Helmstädt, um Medicin zu studiren, gab sich aber nebenbei, angeregt von Joh. Caselius, Professor in Helmstädt, dem Studium der Alterthumswissenschaft hin und erregte schon früh durch lateinische Gedichte (Epigrammata) Aufmerksamkeit. Im J. 1590 ging er nach Italien und verbrachte drei Jahre an den Hochschulen zu Padua und Bologna; auf einer mehrmonatlichen Reise sah er auch Rom, Neapel und Florenz. In Bologna, wo er an dem als Arzt und Humanist berühmten Hieronymus Mercuriale (1530—1606) einen Gönner fand, vollendete er das Studium der Arzneiwissenschaft und erlangte darin den Doctorgrad. Aber die Vorliebe für die alten Classiker behielt die Oberhand, und so wandte er nunmehr seine ungetheilte Kraft der Kritik und der Erklärung der römischen Autoren zu. Das südliche Klima war seiner Gesundheit nicht günstig; als er im Sommer 1593 nach Deutschland zurückkehrte, war seine Gesundheit durch häufige Fieberanfälle stark erschüttert. In Breslau, wohin er sich mit seinem Reisegefährten Bucretius begab, kam er in freundschaftlichen Verkehr mit dem bischöflichen Kanzler Johann Matth. Wacker v. Wackenfels (Convertit 1592) und durch diesen auch an den Hof des hochgebildeten Bischofs Andreas v. Jerin (1585—1596), der in Neisse residirte. Wacker berief den Gelehrten im Frühjahr 1595 nach Neisse und übertrug ihm das Rectorat des dortigen Gymnasiums. Hier, wenn nicht schon in Breslau, trat Acidalius zur katholischen Kirche über. Das Rectorat hat er wohl nur wenige Wochen geführt; bald darauf ward der erst 28jährige Gelehrte von einem heftigen Nervenfieber dahingerafft. Er starb im Hause seines Gönners, des Kanzlers Wacker, und der Hof ehrte den Frühvollendeten durch ein feierliches Ehrengeleite. Was sonst über seinen plötzlichen Tod verbreitet wurde, ist Fabel; sein Bruder, Christian Acidalius, Professor der Medicin an der Universität Altdorf, spricht sich im Vorwort zu „Valentis Acidalii Epistolarum Centuria I (Hanoviae 1606)“ eifernd gegen die von Feinden ausgestreuten verleumderischen Gerüchte aus. Als Früchte seines philologischen Fleißes konnte Acidalius bei Lebzeiten nur zwei Arbeiten veröffentlichen: seine Animadversiones in Q. Curtium (Francof. 1594) mit der an Bischof Jerin gerichteten Widmung, und sein Hauptwerk, die Plautinae Divinationes et Interpretationes (Francof. 1595), das ihm den Ruf eines genialen, durch Scharfsinn und feines Sprachgefühl hervorragenden Kritikers begründete. Nach seinem Tode erschienen noch Notae in Taciti opera, in Panegyricos veteres etc. Die Anerkennung, die Acidalius bei seinen Zeitgenossen gefunden, hat in dem competenten Urtheil Späterer Begründung erlangt. Wie Justus Lipsius ihn bereits 1593 eine „Perle Deutschlands“ (gemmula Germaniae vestrae) nennt, so erkennt auch F. Ritschl in seiner Gesch. der Ausg. und des Textes von Plautus in Acidalius ein „ausgezeichnetes kritisches Talent“ (Rhein. Mus. 1836, IV, 505). — Das Verlässigste über Acidalius findet sich bei Fr. Adam, Der Neisser Rector Valens Acidalius, im 17. Berichte der Philomathie in Neisse (1872), 17—53. Vgl. auch Räß, Convertiten, III, 265 ff. [F. Binder.]

Ackerbau der Israeliten in Palästina. Schon die ersten Menschen verlegten sich auf Ackerbau (Gen. 4, 2 f.), und die hebräischen Patriarchen trieben denselben neben der Viehzucht (Gen. 26, 14; 37, 7). In Aegypten lernten die Israeliten die Vortheile desselben noch besser kennen, und die mosaische Gesetzgebung wies das Volk so viel als möglich auf den Ackerbau an, um es von zu häufigem Verkehr mit andern Völkern abzuhalten. Der Ackerbau war daher auch nach Moses die hauptsächlichste Beschäftigung der Israeliten, die drei Stämme auf dem Ostjordanufer ausgenommen, und stand bei ihnen immer in guter Geltung. Gedeon war mit Dreschen des Getreides beschäftigt, als er zum Richter und Retter seines Volkes berufen wurde (Richt. 6, 11), Saul bebaute noch als König in eigener Person das Feld (1 Sam. 11, 5), Elisäus wurde vom Pfluge weg zum Propheten berufen (3 Kön. 19, 19) und Ozias begünstigte und förderte den Ackerbau, so gut er konnte (2 Par. 26, 10). Noch nach dem Exil war derselbe die Hauptbeschäftigung der Hebräer, wenngleich Viele in dieser Zeit sich auch auf Handwerke und Handel verlegten.

Die Bearbeitung des Feldes war ziemlich einfach. Die ältesten Werkzeuge dazu waren Hacken und Spaten; schon ziemlich früh wurden Pflüge gebräuchlich. Letztere wurden von Ochsen oder Eseln gezogen, die mit dem Reitel (מַלְמָד), einer lanzenähnlichen Stange, getrieben wurden. Die Furchen wurden wahrscheinlich in die Länge und in die Quere gezogen und dann mit Walzen geebnet; hierauf ward der Same ausgesäet, dann wurden durch Eggen die Samenkörner mit Erde bedeckt, und damit war das Geschäft der Aussaat beendigt. Eine andere, langsamere und mühevollere Art des Aussäens bestand darin, daß man

durch den geebneten Boden schmale Furchen zog, die Samenkörner in einiger Entfernung von einander in dieselben hineinlegte und sie dann sorgfältig mit Erde zudeckte, so daß jedes Samenkorn, das ausgesäet wurde, auch aufging. Die Winterfrüchte wurden im October und November, die Sommerfrüchte im Januar und Februar ausgesäet. Es war verboten, ein und dasselbe Feld mit zweierlei gemischtem Samen zu besäen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 9), sonst verfiel der Ertrag dem Heiligthum. Auch mußte die ausgestreute Saatfrucht levitisch rein sein.

Die natürliche Fruchtbarkeit des Bodens suchte man noch durch verschiedene Mittel zu erhöhen. An Bergen und steilen Hügeln legte man Terrassen an; Niederungen, in denen Bäche waren, durchzog man mit Kanälen oder bewässerte sie, wo sich keine Kanäle anbringen ließen, mittels der Wasserräder. Außerdem düngte man die Felder theils mit der Asche des verbrannten Strohes und der Stoppeln nach der Ernte, theils mit animalischem Dünger (4 Kön. 9, 37. Jer. 9, 22). Von großer wirthschaftlicher Bedeutung war auch die Brache, welche durch das Sabbatjahr herbeigeführt wurde (s. d. Art.).

Die hauptsächlichsten Feldfrüchte, welche die Hebräer in Palästina bauten, waren vor Allem der Weizen, der von vorzüglicher Güte und im Ausland gesucht war, daher auch in allen Theilen des Landes (Deut. 8, 8. Richt. 6, 11. 1 Sam. 6, 13. 2 Sam. 4, 6; 17, 28) über das Bedürfniß der Einwohner gebaut wurde, und einen Hauptgegenstand des Handels mit dem Auslande, namentlich Tyrus, bildete (Ez. 27, 17). Dann kam die Gerste, die ebenfalls sehr häufig gebaut (Lev. 27, 16. Deut. 8, 8. Ruth 2, 17. 2 Sam. 14, 30. Js. 28, 25. Jer. 41, 8) und vorzugsweise zum Brod für ärmere Leute (Richt. 7, 13. 4 Kön. 4, 42) und zur Viehfütterung (3 Kön. 4, 28) gebraucht wurde; ferner Dinkel oder Spelz, welcher gern an den Rand der Aecker als Einfassung anderer Früchte gesäet und meistens zur Bereitung des Brodes verwendet wurde (Js. 28, 25. Ez. 4, 9). Außerdem wurden Bohnen, Linsen, Hirsen, Kümmel, Gurken, Flachs und Baumwolle häufig gebaut (2 Sam. 17, 28. Js. 1, 8; 28, 25. Ez. 4, 9. Os. 2, 5).

Die Ernte begann im Nisan um die Zeit des Paschafestes und wurde mit dem Opfer der ersten Gerstengarbe am zweiten Ostertage feierlich eröffnet. Sie dauerte dann bis zum Pfingstfeste, wo mit dem Opfer der Erstlingsbrode vom neugeernteten Weizen für ihren Ertrag gedankt wurde. Zuerst erntete man die Gerste, dann den Weizen und den Dinkel. Das gewöhnliche Werkzeug dazu war die Sichel, mit der man die Halme etwa einen Fuß tief unter den Aehren abschnitt. Die Aehren trug man auf den Armen zusammen und band sie in Garben. Den Armen war es gestattet, zurückbleibende Halme zu lesen und nach Hause zu tragen (Lev. 19, 9. Ruth 2, 2); ja auch eine ganze Garbe, wurde sie auf dem Felde vergessen, durfte von den Schnittern nicht nachgeholt werden, sondern gehörte den Armen (Deut. 24, 19). Wenn Lev. 19, 9 überdieß verboten war, die Ecke (פְּאָה) des Feldes (nach der Tradition wenigstens den 60. Theil) mit der Sense zu berühren, so soll dadurch dieselbe Gesinnung mildthätiger Liebe erweckt werden; zugleich spricht sich aber in diesen Gesetzen das oberste Hoheitsrecht Gottes aus, von dem allein das Volk Land und Ernte empfangen hat.

Das Dreschen der geernteten Früchte geschah bei den alten Hebräern regelmäßig auf der Tenne (גֹּרֶן). Diese befand sich auf dem Acker selbst und bestand aus einem runden freien Platz, wo möglich auf einer Anhöhe, ohne Wände und Obdach. Es wurde nur in einem größern oder kleinern Umkreis, je nach Bedürfniß, die Erde geebnet und festgestampft, und auf diesem Platze dann die Garben ausgebreitet und gedroschen. Das Dreschen ging aber auf dreierlei Weise vor sich. Anfänglich bestand es darin, daß man mit Stäben die Frucht aus ihren Hülsen schlug (חָבַט). Später wurde diese mühsame Weise zu dreschen nur beibehalten, wenn man wenig Getreide hatte (Richt. 6, 11. Ruth 2, 17), oder bei gewissen Fruchtarten, wie Kümmel und Hülsenfrüchten (Js. 28, 27). Sonst ließ man durch Rinder, zuweilen auch durch Pferde die Frucht ausdreschen, und diese Dreschweise wird schon im mosaischen Gesetze erwähnt, wo ausdrücklich verboten wird, dem dreschenden Thiere das Maul zu verkorben (Deut. 25, 4). Endlich erfand man Dreschmaschinen, dergleichen noch heutzutage im Oriente üblich sind (vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 158). Sie waren von zweifacher Art. Die einen bestanden aus einem länglichen, viereckigen, unten feilenartig behauenen Steine, oder einem eben solchen Holzstücke, oder einigen aufeinandergelegten Brettern, deren untere Seite ebenfalls durch eine Menge von Einschnitten, eingeschlagenen Nägeln und eingesetzten scharfen Steinen eine feilenartige Gestalt erhalten hatte. An solche Maschinen wurden dann Zugthiere gespannt, welche sie über das auf der Tenne ausgebreitete Getreide hinzogen, bis die Aehren desselben zerrieben waren; sie hieß מוֹרִג חָרוּץ oder auch bloß חָרוּץ oder מוֹרָג (2 Sam. 24, 22. Js. 28, 27; 41, 15), bei den Römern traha oder trahea. Die andere Art bestand aus einem länglichen, durch vier Holzstücke gebildeten Vierecke, innerhalb dessen einige Walzen angebracht waren, die ebenfalls mit scharfen Steinen oder eisernen Spitzen und Messern besetzt waren. Sie hatte eine mehr wagenartige Gestalt und wurde ebenfalls durch Zugthiere über das Getreide hingezogen, so daß die Walzen die Aehren und das Stroh zerschnitten und zerrieben. Eine solche Vorrichtung hieß אוֹפָן עֲגָלָה oder גִּלְגַּל עֲגָלָה (Js. 28, 27. 28), bei den Römern plostellum punicum. Uebrigens wurden diese Maschinen nicht immer bloß zu dem genannten Zwecke gebraucht, sondern öfters auch zur Tödtung von Kriegsgefangenen (2 Sam. 12, 31. Amos 1, 3).

Auf das Dreschen folgte das Worfeln. Was nämlich nach Gebrauch der Dreschmaschine auf der Tenne lag, war eine Mischung von Fruchtkörnern, halben und ganzen Aehren, zerhacktem Stroh, Spreu und Erdschollen. Diese Mischung wurde mit einer hölzernen Gabel oder Schaufel (מִזְרֶה, רַחַת) gegen den Wind geworfen, wobei die Fruchtkörner, die vollen Aehren und die Erdschollen auf den Boden fielen, das Stroh aber und die Spreu vom Winde fortgeweht wurden. Der auf solche Art von Stroh und Spreu gereinigte Haufe wurde wieder auf der Tenne ausgebreitet und einige Rinder darüber hin- und hergetrieben, bis sie die Frucht ganz aus den Aehren, die Schollen aber zu Staub getreten hatten. Dann wurde Alles noch einmal mit einer hölzernen Wurfschaufel gegen den Wind geworfen und so das reine Korn gewonnen. Das verwehte Stroh wurde zum Theil wieder gesammelt und zur Viehfütterung (vgl. Gen. 24, 25. Is. 11, 7) oder zur Verfertigung von Ziegeln (Ex. 5, 7) benutzt, oft auch sammt den Stoppeln verbrannt (Matth. 3, 12). Das Korn aber wurde in unterirdischen Gruben (Jer. 41, 8), wo es sich nach Plinius (H. N. 18, 30) und Varro (De re rustica 1, 57) sehr lang gut erhielt, oder in ordentlichen Speichern (אֲסָמִים, אוֹצָר) aufbewahrt. Vgl. H. Chr. Paulsen, Zuverl. Nachr. v. Ackerbau der Morgenländer, Helmst. 1748. [Welte.]

Ackerbesitz der Israeliten. Schon Moses hatte alle israelitischen Stämme und Familien mit Ausnahme des Stammes Levi (Num. 18, 20. 23 f.; 26, 62) auf Ackerbesitz und Erwerbung ihres Unterhaltes durch Ackerbau angewiesen. Die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme und Familien mußte durch's Loos, unter Rücksichtnahme auf die relative Größe der Stämme und Familien, geschehen (Num. 26, 53—56). Diese Anordnung wurde auch von Josue als eine göttliche, durch Moses gegebene, bei der Austheilung des Landes westlich vom Jordan wirklich befolgt (Jos. 14, 2; 18, 8. 10; 19, 1. 10. 17. 24. 32. 40. 51), nachdem das Ostjordanland schon von Moses selbst an die Stämme Ruben, Gad und den halben Stamm Manasse war vertheilt worden (Num. 32). Die Größe der Gebiete und Aecker wurde mit der Meßschnur (חֶבֶל) bestimmt, weßwegen dieselbe auch geradezu als Bezeichnung des Erbtheiles vorkommt (Jos. 16, 6. Ez. 40, 3. Ps. 15, 6); die Grenzen wurden durch Steine bezeichnet, deren Verrückung streng untersagt war (Deut. 19, 14; 27, 17). Die Aecker gehörten den Familien auf unveräußerliche Weise an, und wenn jemand ein Landstück verkauft hatte, mußte es der Käufer wieder zurückgeben, sobald es jener einlösen wollte. Fand die Einlösung nicht statt, so fiel das Landstück im Jubeljahre an seinen ursprünglichen Besitzer zurück, so daß das Verkaufen eigentlich nur ein Verpachten und zwar längstens bis zum nächsten Jubeljahre war (Lev. 25, 10—16. 23—28). Nur solche Aecker, die dem Herrn geweiht worden waren, fielen selbst im Jubeljahre nicht an ihren frühern Besitzer zurück, wenn keine Einlösung stattfand, sondern wurden dann bleibender Besitz des Heiligthums (Lev. 27, 21). Damit aber die Stammgebiete möglichst unverändert bleiben und nicht mit einander sich vermengen möchten, durften solche Töchter, die das väterliche Gut erbten, nur in ihrem eigenen Stamme und ihrer Verwandtschaft sich verehelichen (Num. 36, 6—9); und damit der Complex der liegenden Güter auch bei jeder einzelnen Familie möglichst ungestört bleibe und nicht durch Aussterben dieser und jener Familie an andere Familien übergehe (wodurch das richtige Verhältniß des Ackerbesitzes bedeutend verletzt worden wäre), wurden die Leviratsehen angeordnet (Deut. 25, 5—10). [Welte.]

Acosta, Uriel, ein portugiesischer Edelmann, von jüdischer Abstammung, geb. gegen Ende des 16. Jahrhunderts zu Oporto, gest. zu Amsterdam 1647. Er erhielt eine sorgfältige Erziehung und zeigte von den frühesten Jahren an viel Talent und einen außerordentlichen Eifer für die Wissenschaft, besonders für die Theologie. Seiner hohen Begabung hatte aber die Natur ein schädliches Uebermaß von ungeregelter Einbildungskraft und von schrankenlosem Vertrauen auf seine eigenen Einsichten beigemischt, das ein gewöhnlicher Vorbote vom Falle des Menschen ist. In der That büßte Acosta seinen Verstandesstolz mit einer abschreckenden moralischen Niederlage. Zuerst Christ, ward er bald Materialist, dann Atheist, zuletzt Jude. Da er nicht im Stande war, die in ihm sich erhebenden Zweifel über die Grundlehren der christlichen Religion zu bewältigen, und dem höheren Lichte wegen seines Gedankengötzenthums entfremdet blieb, suchte er darin sein Heil, daß er sich beschneiden ließ und sich zu jener Religion bekannte, welcher seine Voreltern angehört hatten. Er begab sich nach Holland; die Juden zu Amsterdam nahmen ihn in ihre Gemeinschaft auf. Allein kaum war dieß geschehen, so ward es ihm ebenso schwer, sich den Uebungen des alten Gesetzes zu unterwerfen, als es ihm zuvor schwer geworden war, seine Vernunft unter die Dogmen des Neuen Bundes zu beugen. Bald ward er von der Synagoge in den Bann gethan. Um seine Grundsätze zu vertheidigen, schrieb und veröffentlichte er eine Schrift, worin er zu beweisen suchte, daß man die Gebräuche und die Traditionen der Pharisäer verwerfen und sich den Sadducäern anschließen müsse, deren Lehren er bereits sich angeeignet hatte. Acosta glaubte nämlich im A. T. über Strafen und Belohnungen des andern Lebens nichts gefunden zu haben. Daher gab es für ihn auch kein künftiges Leben, und er bestritt auf gut sadducäisch die Unsterblichkeit der Seele. Die Juden belangten ihn bei den Gerichten in Amsterdam als einen Mann, der eine jede Art von Religion angreife, und bezeichneten ihn als Atheisten. Ein jüdischer Arzt widerlegte sein System. Acosta veröffentlichte hierauf sein „Examen traditionum Pharisaicarum ad legem scriptam“. Die Juden antworteten ihm

zuerst mit Steinwürfen und ließen ihn dann gefangen setzen; gegen Erlegung einer Geldstrafe gab man ihm die Freiheit. Acosta ward gleichgültig gegen jedes äußere Religionsbekenntniß; er söhnte sich mit der Synagoge wieder aus, fünfzehn Jahre nach seiner Excommunication, obschon er der Ansicht war, das Gesetz Mosis sei eine reine Erfindung der Menschen und keineswegs das Werk Gottes. Nur wegen des unbehaglichen Zustandes des Bannes bekannte er sich öffentlich wieder zum Judenthum. Allein nicht lange hernach klagte man ihn auf's Neue an, daß er manche jüdische Vorschriften schlecht halte. Die Synagoge excommunicirte ihn abermals, und er war sieben Jahre lang den Verfolgungen seiner Familie und der gesammten Judenschaft Hollands ausgesetzt. Dieser qualvolle Zustand bestimmte ihn, zu seiner Wiederaussöhnung die derbste und erniedrigendste Buße auf sich zu nehmen, die sich denken läßt; er ward von dem Vorsänger von Amsterdam gestäupt und gemäß dem jüdischen Ritus von der jüdischen Gemeinde mit Füßen getreten. So verursachte diesem unglücklichen Manne sowohl das, was er glaubte, als das, was er nicht glaubte, fortwährende Beunruhigung. Das Ende der ganzen Tragödie war, daß er sich selbst eine Kugel vor den Kopf schoß, nachdem eine andere, die er einem ihm verfeindeten Verwandten zugedacht, ihr Ziel verfehlt hatte. Dieser Mann fühlte während des größten Theiles seines Lebens ein unersättliches Bedürfniß des religiösen Glaubens und merkte nicht, wie eben dieses Gefühl beweist, daß es eine Gattung von Wahrheit gibt, welche die Formen des bloßen Vernünftelns nimmermehr erreichen können. Seine zwei Schriften sind das schon erwähnte Examen traditionum Pharisaicarum und Exemplar vitae humanae. Vgl. H. Jellinek, Uriel Acosta's Leben und Lehre, Zerbst 1847. [Dür.]

Acta Martyrum heißen die gerichtlichen Protocolle über Verhör, Verurtheilung und Leiden christlicher Martyrer (Cypr. Ep. 77 acta proconsulis); im weiteren Sinne führen diesen Namen alle schriftlichen Aufzeichnungen über Leben und Leiden der christlichen Blutzeugen. Im Lib. pontificalis, sowie in der vita Clement. kommt auch der Name gesta Martyrum vor. Honoratus a S. Maria (1738), Diss. 4 de act. Martyr., unterscheidet fünf Klassen: 1. Proconsularacten, von den amtlichen Gerichtsschreibern während der Verhandlung aufgezeichnet. 2. Die von den Martyrern selbst niedergeschriebenen Verhandlungen, wie die Acten der hl. Perpetua und Felicitas, der hl. Montanus und Flavian. 3. Acten, welche von den Zeugen des gerichtlichen Verhörs oder von Umstehenden und Zuschauern des Bekenntnisses aufgezeichnet sind, z. B. die acta des hl. Ignatius, deren Verfasser den Heiligen von Antiochien nach Rom begleiteten (c. 5) und sich selbst Augenzeugen nennen (c. 7). 4. Acten, welche, weil eine Aufzeichnung gleichzeitig mit dem Martyrium nicht möglich war, erst später aus etwaigen gerichtlichen Urkunden oder den Aussagen bewährter Männer angelegt wurden, z. B. acta Symphorosae et filiorum ejus. 5. Diejenigen acta, welche uns nur durch Reden der Kirchenväter, Hymnen, die Kirchengeschichte des Eusebius bekannt geworden sind. Da die Christen in den Martyrerverhören die Verheißung ihres Herrn erfüllt sahen (Matth. 10, 19) und täglich die Erfahrung machten, „semen esse sanguinem christianorum" (Tert. Apol. 50), so erklärt sich der große Eifer in Sammlung der acta Martyrum und deren Mittheilung an befreundete Kirchen: „Wenn ihr davon Einsicht genommen habt, so sendet das Schreiben auch an die auswärtigen Brüder, damit auch sie den Herrn preisen, der unter seinen eigenen Knechten Auslese vornimmt" (Act. Polyc. c. 20). In den christlichen Versammlungen wurde nun von den zugesendeten Acten ein liturgischer Gebrauch gemacht. „Wir zeigen euch den Tag und die Zeit an," berichten die Acten des hl. Ignatius (c. 7), „damit wir um die Zeit seines Martyriums versammelt Gemeinschaft feiern mit dem Kämpfer und edlen Blutzeugen Christi." Diese „Gemeinschaft" bestand in der Darbringung des Opfers (Cyprian. Ep. 39, n. 3) und in Vorlesung des Martyriums; denn Conc. Carth. III. (c. 47) gestattet, daß außer den heiligen Schriften in ecclesia gelesen werden dürfen passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrentur (Hard., Conc. I, 968). Andere Belegstellen finden sich bei Gerbert (Vet. liturg. alem. 1761, I, 4, 2) und erklären, warum die Acten der Martyrer und Heiligen in den Nocturnen des Breviers Aufnahme erhielten und bis auf den heutigen Tag gelesen werden. Dieser Gebrauch wurde jedoch vom Conc. Romanum 494 (Hard. II, 940) getadelt, weil einzelne Martyreracten von Ungläubigen verfaßt seien oder von unbekannten Verfassern herstammen, und das zweite trullanische Concil zu Constantinopel (692) sprach selbst den Bann über diejenigen aus, welche die gefälschten Martyrergeschichten in der Kirche vorlesen lassen oder anhören (Hard. III, 1686). Aechte Aufzeichnungen der confessiones fidelium, passiones martyrum als Privatlectüre zu benützen, galt als sehr löblich (Cassiod., De instit. divin. script. 32). Nach der Regel des hl. Benedict (520) sollten die Mönche alle Tage nach dem Completorium noch zusammenkommen, und Einer sollte die collationes vel vitas Patrum vorlesen (c. 42). Schon aus den angeführten Concilbeschlüssen läßt sich ersehen, daß die Kirche von jeher auf falsche Martyrergeschichten ein wachsames Auge hatte. Es ist daher gewiß ungerecht, die Glaubwürdigkeit derselben herabzudrücken. Um so weniger kann dieses Verfahren durch die Regeln der Kritik gefordert sein, als bekannt ist, daß einzelne Martyreracten geradezu Abschriften der Proconsularacten sind. So erklären die Christen Ciliciens in der Vorrede zu den Acten des hl. Tarachus und Probus (c. 304), sie hätten dem spiculator 200 Denare gegeben und aus den von ihm mitgetheilten

Acten alles dieses abgeschrieben (omnia ista transscripsimus. Ruinart, Acta Tar.). Standen die amtlichen Quellen nicht zur Verfügung, so wurden verlässige Männer aufgestellt, um in amtlicher Eigenschaft die Martyreracten zu führen, und zwar nicht bloß über angesehene Martyrer, sondern auch „de plebejis et catechumenis martyrium consecutis“ (Vita Cyprian. ed. Hartel III, XC). Bekannt ist, daß die Kirche von Smyrna das Leiden des hl. Polykarp „durch Bruder Marcus“ niederschreiben ließ (c. 20) und daß, wie das Pontificalbuch berichtet, schon Papst Clemens I. die Stadt Rom in sieben Regionen eintheilte und notariis fidelibus ecclesiae zuwies, damit sie die gesta martyrum sollicite et curiose aufzeichneten. Ein späterer Papst, Anterus (235), „ließ die Thaten (gesta) der Martyrer fleißig von Notaren erforschen und in der Kirche (Archive) niederlegen, weßhalb er vom Präfecten Maximus mit dem Martyrium bekrönt wurde“ (ib. vit. Ant.). Doch sein Nachfolger Fabianus ließ sich nicht einschüchtern, sondern stellte sieben Subdiaconen auf, welche septem notariis imminerent, ut gesta martyrum in integro colligerent (ib. vit. Fab.). Mag nun diese Quelle einzelnen Kritikern als getrübt erscheinen, so bleibt dennoch Thatsache, daß die acta Martyrum, die alten Calendarien und Martyrologien, sowie das Papstbuch um so mehr an Glaubwürdigkeit gewinnen, je weiter de Rossi seine Forschungen in den Katakomben fortsetzt (Kraus, Roma sott., 2. Aufl., 18). Daß trotz der angemerkten Wachsamkeit auch Falsches mit Wahrem sich mischte, ist leicht zu begreifen; denn im Sturme der Verfolgung, als „das Richtschwert stumpf und als unbrauchbar zerbrochen wurde, und selbst die Henker einander vor Erschöpfung wechselweise ablösten“ (Euseb. H. E. 8, 9), war nicht daran zu denken, über alle Martyrer genaue Acten zu führen, und bei späterer Ergänzung konnten sich Irrthümer einschleichen. Dasselbe ist noch aus anderen Gründen erklärlich. Eusebius (l. c. 8, 2) erzählt, Diocletian habe 303 die Zerstörung der christlichen Kirchen und die Verbrennung der heiligen Bücher anbefohlen, und er selbst habe gesehen, wie die „göttlichen und heiligen Schriften mitten auf den öffentlichen Plätzen in das Feuer geworfen wurden“. Als bewährte Regeln der Kritik gibt Binterim (Denkw. V, 1, 84) folgende fünf an: 1. Je kürzer und einfacher die Martyreracten sind, desto glaubhafter sind sie. 2. Die Proconsularacten bestimmen gleich im Anfange die Regierungsepoche der Consuln. 3. Die Acten der ersten Klasse (gerichtliche Protocolle) enthalten keine Wunder, weil die Verfolger die von den Martyrern gewirkten Wunder einer geheimen Magie zuschrieben. 4. Allzugroße Zierlichkeiten, gezwungene Eleganz, überhäufte Bibeltexte machen die Acten verdächtig. 5. Die Namen der Kaiser, Consuln und Landpfleger muß man scharf in's Auge fassen und mit der Zeit und dem Orte der Verfolgung vergleichen. Nach Tillemont sollen auch viele Schmähworte, harte Ausfälle gegen die Kaiser, Landpfleger und Richter, ebenso ausgesuchte Qualen, fremde Marter ein Kennzeichen verfälschter Acten sein; dagegen aber spricht die Beschreibung der Martyrien bei Euseb. H. E. 8, 7—12.

Als die erste Sammlung der christlichen Martyreracten müssen die Evangelien und die Apostelgeschichte (c. 7) betrachtet werden. Daran reihen sich die des hl. Ignatius von Syrien aus dem Jahr 107 (Nirschl, Todesjahr des hl. Ignatius, Passau 1869), des hl. Polykarp (167—169), der Brief des Dionysius von Alexandrien an Bischof Fabius zu Antiochien (Euseb. H. E. 6, 44), die Briefe des hl. Cyprian (Ep. 6. 39. 77. 79 ed. Hartel) und besonders die Kirchengeschichte des Eusebius (lib. 4—8). Als Ergänzung hierzu schrieb Eusebius noch De martyribus Palaestinae und schildert hier die Martyrien, welche er zu Caesarea maritima in Palästina von 303—310 selbst mit angesehen hatte. In Hist. Eccl. lib. 5 in prooemio spricht Eusebius auch von einer μαρτύρων συναγωγή, welche leider verloren gegangen ist. In 14 Gedichten besingt Prudentius das Martyrium verschiedener Heiligen, und Gregor von Tours hinterließ ein Buch De gloria martyrum. In diesen Hauptquellen erscheinen die acta Martyrum von den acta Sanctorum noch getrennt behandelt, während in den Martyrologien, Calendarien und Legenden der Folgezeit die Martyrer mit den confessores besprochen werden. Schon 1525 veröffentlichte Jacobus Faber Stapulensis Martyrum agones antiquis ex monumentis genuine descriptos, die Martyrer des Monats Januar umfassend; eine kritisch ausgezeichnete und vollständigere Sammlung der acta Martyrum aus den ersten vier Jahrhunderten besorgte aber erst 1689 zu Paris Theodorich Ruinart, Schüler des berühmten Mabillon. Neue Auflagen dieses Werkes erschienen Verona 1731, in 3 Octavbänden 1802 durch Bischof Galura zu Brixen, 1859 zu Regensb.; übersetzt 5 Bde., Wien 1832. Ferner O. Ilbachius, Acta Martyrum vindicata, Rom. 1723, 1. 2.; Steph. Assemanni, Acta ss. Mart. orient. et occ., Rom. 1748, nach einer chaldäischen Handschrift aus einem Kloster in Oberägypten, übersetzt von Zingerle, Innsbr. 1836; Thom. Mamachii, Orig. et antiqu. II, 8 de persecutionibus (Marterwerkzeuge), Rom. 1749; Honoratus a S. Maria, I. Diss. 4 de act. Mart. Auch einzelne Orden besitzen Sammlungen ihrer Ordensmartyrer, z. B. Bourchier, Thom., Katalog der Barfüßermartyrer, Ingolst. 1584; Havensius, Arnold., Relatio mart. Carthusian., 1608; Mancano, M., Insigne martyrio relig. de la ord. de S. Domingo, Madr. 1629; Leydanus, Hist.... martyrum ord. s. Franc., Ingolst. 1588. [Andreas Schmid.]

Acta Sanctorum im weiteren Sinne sind Verzeichnisse von Heiligen (Martyrern und Bekennern), in welche kurze oder mehr ausführliche Lebensbeschreibungen aufgenommen sind; die-

ſelben heißen je nach ihrer Einrichtung auch calendaria, martyrologia, menologia, menaea, legenda, passionalia. Im engeren Sinne wird unter Acta Sanctorum die von Jeſuiten ſeit dem 17. Jahrhundert begonnene Rieſenlegende verſtanden (ſ. d. A. Bollandiſten). — Die Martyracten des hl. Ignatius (c. 7) und Polykarp (c. 18), ſowie die Briefe des hl. Cyprian 12 und 39 n. 3 (ed. Hartel) führen an, daß die Jahrestage der Martyrer durch Darbringung des Opfers gefeiert wurden. Ohne Zweifel fand dieſe Feier auch an den Jahrestagen ſolcher Gläubigen ſtatt, welche durch Wunder ihre Heiligkeit bewieſen hatten, obgleich die Zeugniſſe bis in das 4. Jahrhundert herab fehlen. Zu dieſem Zwecke waren Verzeichniſſe der Feſte nach Monatstagen nothwendig; daher ſchreibt Cyprian Ep. 12: „Dies eorum, quibus excedunt, adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.“ Dieſe calendaria waren gleich unſerm heutigen calendarium Romanum im Miſſale ſehr kurz und nur für den Gebrauch einer einzelnen Kirche eingerichtet. Erweiterten ſich die Notizen zu einer gedrängten Biographie, oder wurden auch die Feſte anderer Kirchen mit aufgezählt, ſo führten dieſe Verzeichniſſe gewöhnlich den Namen martyrologia. Unſer heutiges römiſches Martyrologium läßt die Anlage dieſer Bücher noch klar erkennen. Wurde das ganze Leben der Heiligen mehr oder weniger ausführlich beſchrieben, ſo entſtanden acta Sanctorum, Legenden. Dieſe drei Arten von Heiligengeſchichten haben ſich hiſtoriſch nebeneinander entwickelt und müſſen daher auch miteinander zur Betrachtung kommen.

1. Ein römiſches Calendarium (καλεῖν, calo, ausrufen, weil am erſten Tag des Monats calentur ejus mensis Nonae a pontificibus. Varr. Ling. lat. 5, 4) iſt aus den erſten acht Jahrhunderten nicht erhalten, ſondern muß aus den älteſten römiſchen Sacramentarien erſt zuſammengeſtellt werden. Daß ein ſolches ganz fehlte, iſt um ſo weniger glaublich, als ſelbſt der hl. Cyprian für die Kirche in Carthago (Ep. 12) bezeugt: „Tertullus ... bezeichnet mir die Tage, an welchen unſere ſeligen Brüder im Gefängniſſe auf dem Wege eines ruhmvollen Todes zur Unſterblichkeit übergehen.“ Wohl veröffentlichten Martene und Durand (Anecdot. V, 65) ein Calendarium s. Roman. Eccles., welches nach ihrer Anſicht dem 4. Jahrhundert angehören ſollte; allein nach genauerer Unterſuchung gehört es in den Anfang des 9. Jahrhunderts (Ranke, Perikopenſyſtem, 1847, 204). Mabillon hat in einem Codex des Kloſters Clugny noch ein Calendarium der Kirche von Carthago gefunden, welches dem 5. Jahrh. angehört und bei Ruinart (Act. Mart. ed. Ratisb. p. 632) abgedruckt iſt. Aelter noch iſt der catalogus Philocalus, 354 von Furius Dionyſius Philocalus redigirt. Er enthält ein Verzeichniß der depositiones der römiſchen Päpſte von Lucius bis Julius I. (255 bis 352), ſowie einen Kalender mit den Hauptfeſten des Jahres und den Anniverſarien der Martyrer, endlich einen Papſtkatalog von Petrus bis Liberius. Wegen dieſes letzten Beſtandtheils heißt er auch der Liberianiſche Katalog, und weil er 1634 zuerſt von dem Jeſuiten Aegidius Bucher edirt wurde, der Bucherianiſche. Vgl. Ruinart, Acta Mart. p. 631; Praefationes, tractatus et exegeses ... in Acta SS., Venet. 1749, III, 166 sq. Ein anderes Exemplar wurde um 448 von Ptolemäus Silvius geſchrieben (Praefat. l. c.). Ein Feſtverzeichniß des Biſchofs Perpetuus von Tours (461—491) wird bei Gregor. Tur., Histor. Franc. 10, 31 erwähnt; auch die anderen Schriften dieſes Kirchenhiſtorikers (573—594) geben wichtige Aufſchlüſſe über die in Frankreich damals gefeierten Feſte. S. Ueberſicht bei Piper, Calendarium Karls des Großen, Berlin 1868, 59. Im Mittelalter beſaß wohl jedes Land ein Calendarium, in welchem auch die Landesheiligen Aufnahme fanden. Beweis dafür ſind die Calendarien der Angelſachſen, welche Piper aus 50 Homilien des Beda Venerabilis (vor 731 verfaßt), ſowie aus Predigten des Abtes Aelfrik von Canterbury (11. Jahrh.) und aus einem poetiſchen Menologium (zwiſchen 825—1066) zuſammenſtellte. Auch das Kloſter Corvey hatte ſeinen eigenen Heiligenkalender am Ende des 7. Jahrhunderts (abgedruckt bei Martène et Durand, Anecdot. III, 1591) und am Anfange des 9. Jahrhunderts (zu finden bei D'Achery, Spicil. II, 65); deßgleichen das Kloſter Luxeuil in einem Lectionarium des 7. Jahrhunderts (bei Mabillon, Liturg. Gallic. L. 2), die Bibliothek Geneviève (edirt von Fronteau 1692), das Kloſter Lyre (12. Jahrh., bei Martène, Anecdot. III, 1606), die Kirchen von Fleury (9. Jahrh.), Verdun (11. Jahrh., bei Martène, Ampl. collect. VI), das Kloſter Hohenburg im Elſaß, verfaßt von der gelehrten Aebtiſſin Herrad von Landsperg (geſt. 1195) und erklärt von Piper (die Calendarien und Martyrologien der Angelſachſen, Berlin 1862). Dieſe Thatſachen dürfen nicht auffallen, weil Karl der Große ſelbſt für die Abfaſſung eines Calendariums Sorge getragen hatte, wie der Schluß des auf ſeinen Befehl 781 angefertigten Evangeliſtariums im Musée des Souverains im Louvre zu Paris zeigt. Aus Deutſchland ſind Calendarien noch erhalten aus Köln, Weißenburg, St. Emmeran in Regensburg (ſämmtlich 8.—9. Jahrh.); in Italien finden ſich noch Exemplare zu Mailand vom J. 810 (bei Dom. Georgius, Martyrol. Adonis, Romae 1745, II, 715) und Florenz vom J. 817. Ein Calendarium Vaticanum aus einem sacrament. Gregorianum (11. Jahrh.) wurde 1593 von Angelus Rocca edirt und ſteht bei Georgius, l. c. 695; dortſelbſt iſt noch ein Calendarium Palatino-Vaticanum aus einem sacrament. Gregor. (12. Jahrh.) p. 710 zu ſuchen. Aus dieſen römiſchen Quellen wurde das Calendarium zuſammengeſtellt, welches ſeit Pius V. 1570 jedem römiſchen Breviere und Miſſale vorgedruckt iſt. Dieſem ſollen nach S. R. C. 27. Mart. 1628

ohne Genehmigung des Apostolischen Stuhles nicht andere Sanctorum officia beigefügt werden. Unter der gegebenen Voraussetzung hat jede Diöcese und selbst jeder Orden ein besonderes Calendarium, um den Cult nach den localen Verhältnissen zu feiern. Das Verzeichniß der Calendaria syriaca, graeca, graeco-slavica, graeco-rumenica, graeco-arabica s. bei Nilles, Nic., S. J., Calendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, Oenipont. 1879. Die Festverzeichnisse, welche seit dem 15. Jahrhundert in unseren bürgerlichen Kalendern stehen, haben keine liturgische, sondern nur eine conventionelle Bedeutung.

2. Martyrologien sind nach dem Gesagten nur erweiterte allgemeine Calendarien. Das älteste Werk dieser Art ist An ancient Syrian Martyrology aus dem J. 412 in einer syrischen Handschrift des britischen Museums zu London, 1865 von Wright veröffentlicht. S. Tübinger Quartalschrift, 1866, 466 und Bolland., Act. Oct. XII. p. 185. Vielleicht gleichzeitig ist das sog. Martyrol. Hieronymianum, welches zuerst 1668 von Fr. Florentinius zu Lucca unter dem Titel Vetustius occidentalis ecclesiae martyrologium edirt wurde. Andere Ausgaben besorgte Vallarsi unter den opp. Hieron. XI und D'Achery, Spicileg. II; Martène et Durand, Anecdot. III, 1547. Ein Theil desselben stammt zuversichtlich aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts, weil die besten Abschriften keines Martyrers erwähnen, welcher nach den Zeiten Julians des Abtrünnigen gelebt hätte. De Rossi hat die ältesten Handschriften kritisch durchsucht und das Resultat gewonnen, daß alle Codices auf eine Urschrift zurückzuführen sind, welche in den letzten Jahren des 6. oder am Anfang des 7. Jahrhunderts in Auxerre entstand. Näheres bei Kraus, Roma sotterran., 19. Warum dieses Martyrologium gerade dem hl. Hieronymus zugeschrieben wurde, ist nicht ermittelt; vielleicht weil Hieronymus die Schrift des Eusebius De martyr. Palaest. erklärte (Valesius in Euseb. H. E. 1, 784), oder weil er ein Buch De viris illustribus in Form einer Literärgeschichte von den Zeiten der Apostel bis auf seine Zeit schrieb. Immerhin bleibt es sehr auffallend, daß Cassiodor in seinem Buche Divin. script. c. 32 die Mönche ermahnt, die passiones martyrum zu lesen, nicht aber auf das martyrol. des Hieronymus, sondern auf einen Brief des hl. Hieronymus „ad Chromatium et Heliodorum" hinweist. Unklar bleibt auch Gregor. M., Epist. 8, 39 an Bischof Eulogius von Alexandrien über unsere Frage nach dem ältesten römischen Martyrologium. Darin ist gesagt: „Wir haben die Namen fast aller Martyrer mit nach den einzelnen Tagen vertheilten Leidensgeschichten in Einem Codex beisammen und feiern Tag für Tag ihre Feste bei Darbringung des Opfers. In diesem Buche ist aber nicht gesagt, was und wie er gelitten habe, sondern bloß der Name, der Ort und der Tag des Leidens ist angegeben." Dann setzt Gregor bei: „Sed haec habere vos beatissimos credimus." Valesius nimmt nun in seinen Anmerkungen zu Euseb. H. E. 1, 784 an, Gregor spreche in der angeführten Stelle von dem Martyrologium des hl. Hieronymus, d. h. nach der Erklärung des Beda Venerabilis von der lateinischen Uebersetzung der Schrift des Euseb. De martyr. Palaest. durch Hieronymus. Wäre diese Auslegung richtig, so würde erhellen, daß Gregor bemerken konnte, die Orientalen seien schon im Besitze des erbetenen Martyrerverzeichnisses. Viel ungezwungener ist indeß die Annahme, Gregor spreche wirklich von einem mart. Romanum, welches den Orientalen schon bekannt wäre, da 747 die zweite Synode von Cloveshove (c. 13) anführt, es würden das ganze Jahr über die natalitia sanctorum an ein und demselben Tage juxta Martyrologium Romanae ecclesiae gefeiert (Hard. III, 1956). Ueberdieß existirt ein „vetus Romanum martyrologium", welches von Ado, Bischof von Vienne (gest. 875), seinem Martyrologium vorangestellt wurde und nach Rosweyd die „Quelle" bildete, aus welcher Beda, Usuard und Ado schöpften. Es ist Appendix zum Martyrol. Rom. ed. Baron., Antv. 1613, und findet sich auch in Adonis Martyrol. ed. Georgius, Rom. 1745, I. Andere Martyrologien sind uns aus dem Mittelalter erhalten, so von Beda Venerabilis (gest. 735), jedoch unterliegt dessen Aechtheit einigen Bedenken; ein anderes aus Kloster Lorch (im württ. Jaxtkreis) gehört dem 9. Jahrhundert an und ist aus einem vaticanischen Codex abgedruckt bei Georgius (l. c. I). Ein gleichzeitiges, nach Ado bearbeitetes Exemplar stammt von Usuard, Benedictiner in St. Germain bei Paris, wurde von 1475 bis 1568 schon siebenmal gedruckt und erschien in der Prachtausgabe des Sollerius, S. J., Venet. 1745, sowie bei Bolland. Jun. VI. Außerdem verdienen Erwähnung das Mart. Morbacense (bei Martène, Anecdot. III, 1563), Gellonense (Guillaume) c. 804 aus einem Sacramentarium Gelasianum und Gregorianum (bei D'Achery, Spicil. II). Um 860 erweiterte der Diakon Florus zu Lyon die oben angeführte Arbeit Beda's und zwar mit solchem Glücke, daß nicht einmal die Bollandisten die Zusätze genau ermitteln konnten (Acta SS. Mart. II). Die Arbeit des Florus diente wieder dem spätern Erzbischof von Mainz, Rhabanus Maurus, als Grundlage eines Martyrologiums (Opp. Colon. 1626, VI), und von dem Benedictiner des Klosters Prüm, Wandalbert, wurde sie in 940 Verse gebracht (bei D'Achery, Spicil. II). An Rhabanus schloß sich Notker Balbulus, Mönch des Klosters St. Gallen, an. Noch andere mittelalterliche Martyrologien sind erhalten, z. B. aus Tours und Corvey (bei Martène, Anecdot. III), Auxerre (Martène, Ampliss. coll. VI, 686), aus Rhingau, Reichenau, Corvey, Sens (Praefat. in Acta SS., Venet. 1749, III). Georgius (l. c.) enthält Mart. Ottobonianum, sowie einen Auszug aus Ado und Usuard, früher in Fulda und

derzeit in der Bibl. Vaticana. Ungefähr dem 12. Jahrhundert gehört ein Augsburger Martyrologium aus dem Kloster St. Ulrich an (bei Bolland., Praefat. III, 189). Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschien außer den schon genannten Ausgaben des Usuard zu Venedig 1520 ein Mart. secundum morem Rom. eccles. Auf Befehl Gregors XIII. besorgte Cardinal Baronius (vielleicht unter Beihülfe von Bellarmin, de Torres, J. B. Bandinus) 1584 eine officielle römische Ausgabe und schrieb dazu eine treffliche Einleitung über die Geschichte des römischen Martyrologiums; 1589 edirte er die zweite Auflage zu Antwerpen, nachdem schon 1586 zu Rom und 1587 zu Venedig ein Abdruck desselben Werkes erfolgt war. Die Ausgabe 1589 erschien abermals 1598 zu Rom und 1613 zu Antwerpen, vermehrt durch das vetus Roman. martyr. und das mart. Adonis opera Rosweydi. Eine neue Revision fand statt durch Urban VIII. 1628, Clemens X. (Lugd. 1675), Innocenz XI. 1680 und Benedict XIV. 1748, dessen Einleitungsbulle „Postquam intelleximus" ein deutliches Zeugniß von der Kritik gibt, mit welcher die Revision ausgeführt wurde. Die neueste amtliche Ausgabe erfolgte unter Pius IX., Rom 1873, und wurde nachgedruckt zu Mainz 1873 und Regensburg 1874. [Deutsche Uebersetzungen besorgten: Petrus Canisius, Kirchenkalender, Dillingen 1562 und 1572, in dritter Ausgabe von A. Wallasser, eb. 1573; Schwenger, Köln 1801; Deindl, Regensburg 1830, eb. 1860.] Ein Ortsverzeichniß zum Martyrologium findet sich bei Aug. Lubin, Mart. Roman. tabula geographica, Paris. 1660. Vgl. Baronius, Tract. de Mart. Rom. in prooemio mart.; Bolland., Act. SS. Jun. VI. praef.; Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1; Hugo Lämmer, De Mart. Rom. parergon historico-criticum, Ratisb. 1878. Außer dem allgemeinen römischen Martyrologium gibt es auch besondere Martyrologien für einzelne Länder und Orden. Wir nennen für Deutschland: [Matth. Beck, Martyrol. eccles. Germanicae pervetustum, Aug. Vind. 1687]; für England: Ecclesiae Anglicanae trophaea, Rom. 1584; Wilson, Mart. Anglicanum, 1608; für Frankreich: Andr. Saussay, Mart. Gallicanum, 1637; für Belgien: Molanus, Natales et indiculus SS. Belgii; für Italien: Cajetani de vitis SS., 1617; Mazochii in Neapolit. eccl. calendar. comment., Neap. 1744—1755, 3 t.; für die griech. Kirche: Ant. Morcolli, Calendarium eccl. Constantinop., Romae 1788. Auch einzelne Orden haben ihre besonderen Martyrologien, z. B. die Augustiner von G. Maigretius, Mart. August., Antv. 1625; die Benedictiner von Arnold Wion, 1595, Hugo Menard, 1629; Gabriel Bucelinus, Wien 1655; P. Lechner, 1855. Für Cistercienser ist edirt: Calendarium ord. Cisterciensis, 1617; Mart. Cisterc. ed. Chrysost. Henriquez, Antv. 1630; für regulirte Canoniker: Mart. canon. regular. von Ghinius, Const. 1621; für Dominicaner: Mart. sec. ordinem praedicatorum, 1582, Rom. 1604, Colon. 1620; für Franciscaner: Mart. Franc. von Arthur Dumonstier, Paris 1638, 1653, Venedig 1658, übersetzt von Högner, Würzburg 1650; für Prämonstratenser: Natales SS. ord. Praemonstrat. durch Jos. van der Sterre, Antv. 1625. Als am 14. Januar 1584 Papst Gregor XIII. erklärte, daß die Orden die Namen der in ihren Kirchen besonders gefeierten Heiligen nicht in das Martyrol. Romanum einsetzen, sondern getrennt verzeichnen und nach den allgemeinen Regeln nur beim Lesen an treffender Stelle einreihen sollten, entstand die Sitte, die Ordensmartyrologien dem Mart. Roman. als Anhang beizufügen. Die oben angeführte amtliche Ausgabe des Mart. Rom. vom J. 1873 enthält darum im Anhang das Mart. Sanctorum ord. Basilii M., pro canonicis regularibus, ord. S. Benedicti, ord. Camaldulensis, congr. Vallisumbrosae ord. S. Bened., ord. Cisterciensis, congreg. Silvestrinae ord. S. Bened., ord. B. M. V. de Mercede, ord. SS. Trinit., ord. praedicatorum, trium ord. S. Francisci, fratrum minorum S. Francisci, ord. B. M. V. de monte Carmelo, ord. S. Augustini, ord. Servorum B. M. V., ord. min. Capuccinorum, ord. S. Hieronymi, ord. Carmelitarum discalceatorum. Auch die Protestanten besitzen mehrere Martyrologien: Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'évangile, Genève 1554 u. ö.; 1560 auch in lateinischer Ausgabe und 1591 im Auszug zu Herborn unter dem Titel Marterbuch; Rabus, Ludwig, historien der hl. auserwehlten gotteszeugen, Straßburg 1554—1558; Crocii, Pauli, großes marterbuch 1606, Bremen 1675 u. ö. So sehr die Päpste sich angelegen sein ließen, aus den Martyrologien Irrthümer fern zu halten, so beansprucht dennoch bei der kritisch schwierigen Untersuchung der Geschichtsquellen weder das Mart. Romanum noch irgend ein Ordensmartyrologium unbedingten Glauben; denn etwas Anderes ist das Urtheil der Canonisation und etwas Anderes der Eintrag des Namens in das Mart. Romanum (Bened. XIV., De beatif. et canoniz. IV, 2, 17, n. 9), und nicht Alles ist „clausis oculis et veluti canonizata" anzunehmen (Bolland., Jun. IV, 178). Wie die Calendarien, so haben auch die Martyrologien für die Kirchengeschichte, insbesondere für die Geschichte der einzelnen Kirchenfeste, einen hohen wissenschaftlichen Werth; sie standen jedoch mit der Liturgie noch in viel näherer Beziehung. Schon im 8. Jahrhundert sollten laut der Regel Chrodegangs (762) § 18 de hora prima „nach der Lection das Alter des Monats, des Mondes und die Namen der Heiligen gelesen werden, deren Feste auf den kommenden Tag treffen, und darnach sollte der Versikel beigesetzt werden: Pretiosa . . ." Eine ähnliche Bestimmung gab 817 das Concil zu Aachen c. 69 (Hard. IV, 1232). Nach dem Breviere Pius' V. wird noch jetzt in choro täglich in der Prim bei Beginn des offi-

cium capituli das Martyrologium gebetet oder gesungen, wenn nicht etwa die Prim aus dem officium parvum B. M. V. voraus zu recitiren ist. Ein wahrhaft katholischer Gedanke spricht sich in dieser allgemeinen Commemoration der Heiligen aus, welche an dem betreffenden Tage die Siegespalme erlangten. In Erinnerung der namentlich erwähnten Heiligen und „aliorum plurimorum sanctorum martyrum et confessorum atque sanctarum virginum" soll der Betende ausrufen: Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus!

3. Eine dritte Gattung der Acta SS. sind die vitae SS., gewöhnlich Legenden genannt, weil sie für private und öffentliche Lesung bestimmt waren (s. d. A. Acta Mart.), oder Passionalia, weil sie vornehmlich die Leiden der Martyrer schildern. Schon Cassiod. de instit. divin. script. c. 32 redet von passiones martyrum. Sie reichen mit ihrer Wurzel bis in die Apostelgeschichte zurück und sind nur eine Ergänzung der acta Martyrum. Bruchstücke finden sich in der Kirchengeschichte des Eusebius, sowie in dessen Schriften De vita und De laudibus Constant., in den Reden des hl. Basilius, Chrysostomus und Augustinus, Petrus Chrysologus und Johannes Damascenus. Mehr nähern sich in ihrer Form unsern Legenden die Schriften Gregors von Tours: De virtut. S. Martini, De gloria confessorum, De vitis Sanctorum. Ausgebildet ist die Form schon vollständig bei Simeon Metaphrastes, Kanzler des Kaisers Leo des Weisen (10. Jahrh.); leider aber ist dieses Werk nicht frei von rhetorischem Schwulst und Uebertreibungen; ob absichtlichen oder, wie Leo Allatius, De Simeonum scriptis, zu beweisen sucht, unabsichtlichen, muß dahingestellt bleiben. Kritisch verlässiger sind aus dem 13. Jahrhundert zwei Bände Heiligenleben von Petrus Calo (in der Bibliothek der Dominicaner zu Bologna), die Sermones aurei von Jacobus a Voragine (ed. Clutius, Aug., Vindel. 1760), sowie dessen Legenda Sanctorum (historia Lombardica, legenda aurea), gedruckt Norimberg. 1476, u. ö. [Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta, ed. Graesse, Dresd. et Lips. 1846]. Aus dem 14. Jahrhundert erlangte als Hagiograph Berühmtheit der Dominicaner Guido Bernardus und aus dem 15. Jahrhundert Petrus de Natalibus, Johann Gilemann (1487), Antonius Gentius und Boninus Mombritius (1474). In Deutschland allein wurden bis zum Jahre 1520 wenigstens 45 Passionalien, 18 Leben der Altväter und über 125 Leben einzelner Heiligen gedruckt. S. Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Köln 1879, 83 ff. Einzelne dieser Passionalien wurden selbst in gereimten Versen abgefaßt und schließen sich inhaltlich an die Legenda aurea des Jacobus a Voragine an; Potthast, Bibl. hist. I, 384 sqq. S. auch Joseph Wichner, Zeitschr. f. deutsche Philologie, X, Halle 1879, 255 ff. Aus dem 16. Jahrhundert ist das Hauptwerk ohne Zweifel Laurent. Surius, Vitae Sanctt. 1570—75, 6 fol., verdeutscht durch Johann a Via, München 1574, und in zweiter Auflage in 7 Bänden veröffentlicht durch Jakob Mosander, 1581; kleinere Werke stammen von Georg Wicelius, Köln 1554; Ludwig Rabus, 1552; Alfons Villegas, Venedig 1558 u. ö.; Lipomanus, 1564; Hondorff, 1575; Haraeus, 1590; Zach. Lippelous, 1596. Aus dem 17. Jahrhundert sind bemerkenswerth: Franc. Agricola, Leben und Sterben der fürnehmsten Heiligen, Cölln 1618; Am. Bonnefons, Les fleurs des vies des Saints, Paris 1656; Zeiller, Anzeiger vieler hl. Leute, Frankfurt 1658. Aus dem 18. Jahrhundert: Heiligenlexicon, Cölln 1719; Adrien Baillet, Les vies des Saints, 4 voll., Paris 1724, übersetzt Rostock 1753; Fr. Giry, 2 voll., Paris 1703, übersetzt Augsburg 1730; Martin von Cochem, Verbesserte Legende, 1726; Raccolta delle vite de' Santi, Venet. 1727; Vies des saints, Paris 1739, 10 voll.; P. Matth. Vogel, Leben und Sterben der Heiligen Gottes, Bamberg 1770 (oftmals nachgedruckt); Alban Butler, The lives of the Fathers, Martyrs and other principal Saints, London 1745 u. ö., deutsch von Räß und Weis, 23 Bde., Mainz 1823. Eine Zusammenstellung der Heiligen und Seligen des 18. Jahrhunderts veröffentlichte E. Daras, Paderborn 1876, 2 Bde. Aus dem 19. Jahrhundert mögen Erwähnung finden: die Legenden von Franz Weinzierl, 1832; Fox (History of Christian martyrdom), Lond. 1834; Anton Mätzler, 1840; Mich. Sintzel, 1843; Will. Faber, Lond. 1847; Petin (Migne), Dictionnaire hagiographique, 1850; S. Buchfelner, 1850; Joh. Ev. Stadler, Heiligenlexikon, 1858, fortgesetzt von Ginal (nach den Bollandisten bearbeitet); Alban Stolz, Christl. Sternhimmel, Freiburg, 6. Aufl., 1875; Georg Ott, Legende, Regensburg, 22. Aufl., 1877; Collin de Plancy, Grande vie des Saints, Paris, 25 voll.; Les petits Bollandistes, Barle-Duc 1873; Abrégé des petits Bollandistes par P. Giry, 4 voll., Paris 1862; Fr. Hense, Tagebuch der Heiligen, 2 Bde., Freiburg 1875; Alph. Bellesheim, Nachfolge der Heiligen, Köln 1879. Diesem letzteren Werkchen ähnlich ist prachtvoll ausgestattet Vie des Saints par Henri de Riancey, Paris; Donin, Leben und Thaten der Heiligen Gottes, 3. Aufl., Graz 1879. Außer den hier angeführten allgemeinen Legenden gibt es Heiligenbeschreibungen für abgegrenzte Perioden, einzelne Länder, Orden und Stände. Heilige des Alten Bundes: Joach. Perionius, De s. virorum, qui patriarchae appellantur, rebus gestis, Lutet. 1555; Vies des Saints de l'ancien Testament, 4 voll., Par. 1709; über beide Testamente erstrecken sich die Werke von Thom. Garzoni, Venet. 1586 und Aless. Bandiera, Venet. 1759. Für die griechische Kirche ließ Kaiser Basilius Macedo († 886) [nach Andern Kaiser Basilius II. am Ende des 10. Jahrhunderts] ein menologium herstellen und mit kostbaren Bildern schmücken (s. d. A. Menologium). Das Original kam in

den Besitz des Cardinals Sfondrato und ist noch in der Biblioth. Vaticana aufbewahrt. Es umfaßt in drei Theilen die Heiligen (auch Nichtmartyrer) von September bis August und wurde, mit vielen byzantinisch gehaltenen Vignetten ausgestattet, auf Befehl Benedicts XIII. 1727 von dem Cardinal Hannibal Urbini in griechischer und lateinischer Sprache herausgegeben. Das Synaxarium, d. i. Heiligenkalender der coptischen Christen, übersetzte aus dem Arabischen F. Wüstenfeld, Gotha 1879. Eine Uebersicht des Inhaltes nach einem vaticanischen Codex findet sich in Script. veter. nova collect. ed. ab Angel. Maio IV, 93—109. Die Heiligen Deutschlands verzeichnete Christ. Browerus, Sidera s. virorum, qui Germaniam gestis rebus ornarunt, Mogunt. 1646; die Bayerns Matth. Raderus, S. J., Bavaria sancta, 3 voll., Mon. 1615 (mit Abbildungen), übersetzt von Max Raßler, 1714, und überarbeitet von Dr. Magnus Jocham, München 1861; J. B. Stamminger, Franconia sancta, Würzburg 1878. Für Preußen: Westphalia sancta, I, Neahus. 1715; Andreas Schottius, Prussia christiana, Gedani 1738; Mich. Strunk, Westphalia sancta, herausgegeben von Giefers, 1854. Schweiz: H. Maurer, Helvetia sancta, Luzern 1648, St. Gallen 1751; Lor. Burgener, Helvetia sancta, Einsiedeln 1860, 2 Bde. Ungarn: Acta SS. Ungariae ex J. Bolland. opp. excerpta, Tyrn. 1743. Belgien: J. B. Dufau, Hagiographie belge, Brux.; Arn. Raisse, Hierogazophylacium Belgicum, Duac. 1628; Jos. Ghesquierus, Acta SS. Belgii, Brux. 1783; Fr. X. Ram, Hagiographie ... dans les anciennes provinces belges, Louvain 1864. Flandern: Anton. Sander, Hagiologium Flandriae, Antv. 1625. Holland: Batavia sacra, Brux. 1714. Frankreich: Vinc. Barralis, Chron. SS. sanctae insulae Lerinensis, Lugd. 1613; Jac. Rinaldus, Flores Galliae sanctae, Divion. 1643; La Villemarqué, Légende celtique (Irlande, Cambrie, Bretagne), S. Brieux 1859. Irland: Thom. Messinghamus, Vitae et acta SS. Hiberniae, Paris 1624; Tachet de Barneval, Légendaire d'Irlande, Paris 1856. Skandinavien: J. Vastovius, Vitis aquilonia, Colon. 1627; ed. Benzel, Upsal. 1708. Italien: Hagiologium Italicum per C. Flaminium, 2 vol., Bassani 1773. Spanien: Juan Marieta, Historia de todos los santos de España, Cuenca 1596; J. Tamajo, Comment. SS. Hispanorum, Lugd. 1651; J. Troncoso, Triumfos de la iglesia de España, Madrid 1848. Legenden einzelner Orden, und zwar der Augustiner: L. Torelli, Ristretto delle vite .. dell' ordine Agostino, Bologn. 1647; Aug. Arpe, Pantheon Augustian., Genua 1709. Benedictiner: Jo. Bosco, Bibl. Bened., Lugd. 1605; Bucelinus, Menologium Benedictinum, 1655; das Hauptwerk ist J. Mabillon et Luc. d'Achery, Acta ord. S. Bened., 9 voll., Venet. 1733 (543 bis 1100 umfassend). Carmeliter: Oliverius a S. Anast., Lusthof der Carmeliten, Antw. 1659; Alegre, Paradisus, Lugd. 1639. Cistercienser: Chrys. Henriquez, SS. ord. Cist., Brux. 1623; Claud. Chalemot, Series SS. ord. Cist., Par. 1666. Franciscaner: Th. Bourchier, De martyr. frat. ord. Minorum S. Fr., Ingolst. 1582; F. Hueber, Heilige des Ordens des hl. Franciscus, München 1693 u. Menologium O. S. Fr. 1698; Ben. Mazzara, Leggendario francesc., Venet. 1676; [Dan. Cornejo, Chronica Seraphica, Madrid 1721, 8 voll.]; Jesuiten: Ph. Alegambe, Mortes illustres et gesta eorum de S. J., Rom. 1657; Heroes S. J., Rom. 1658; Matth. Tanner, Societas Jesu ... militans, 1675, u. Menologium S. J., München 1669. Kapuziner: Aremberg, Vitae fratrum Capuc., 1694; G. Modigliana, Leggend. Cap., Venez. 1767; P. Lechner, Leben der Heiligen aus dem Orden der Kap., München 1863; P. Augustin Ilg, Geist des hl. Franciscus, dargestellt in Lebensbildern, Augsb. 1876. Für verschiedene weltliche Stände bearbeiteten Legenden: Fel. Reineccius, Hundert heilige fürstl. Frauen, Innsbr. 1660; Ant. Schauß, Leben der hl. Schwestern aus königl. Geblüth, 1660; Solitudo virorum atque foeminarum, d. h. Leben der Einsiedler und Einsiedlerinnen, Augsburg 1609; Vitae et sententiae Patrum (Einsiedler, Mönche), ed. Rosweyd, Antv. 1615, nach der Vorrede schon in 20 ältern Druckausgaben veröffentlicht, übersetzt Augsburg 1704, Regensburg 1840 von Mich. Sintzel; Jac. Cavacius, Illustr. anachoretarum elogia, Rom. 1661; Rob. Arnaud, Vies des saints pères des déserts, Paris 1668; Mertens, Heilige Königsfamilie (Richard d. Sachse, Willibald), Regensb. 1875; Th. Nelk, Heilige Dienstboten, Augsb. 1834, Heilige Jünglinge 1835, Heilige Jungfrauen, 1835; Jak. Schmid, S. J., Bauern-Legende, Augspurg 1736; Martin Weißbacher, Heilige aus dem Weltpriesterstande, 3 Bde., 1737. — Die Abfassung einer guten Legende ist nicht leicht; sie setzt kritischen Blick und ein gründliches Verständniß der Theologie voraus. Insbesondere erfordert sie Kenntniß der Ascese, weil nicht bloß das äußere Leben der Heiligen dargestellt werden soll, sondern vor Allem das innere Leben im Kampfe mit der Sinnlichkeit unter dem Beistande der göttlichen Gnade, damit das Leben der Heiligen als erneuertes Opferleben Christi erscheine (2 Cor. 1, 5; 4, 10. Col. 1, 24) und in dem Lesenden nicht der Gedanke angeregt werde, das Wesen der Heiligkeit bestehe mehr in Entzückungen und Wunderthaten, als in der Erfüllung des göttlichen Willens (Joh. 14, 15. Röm. 13, 10), in der Nachfolge Christi (Matth. 16, 24) oder in der Gleichförmigkeit mit Christus (Röm. 8, 29). Wer die Ascese nicht theoretisch und praktisch kennt und nicht die Gabe einer lebendigen Schilderung hat, wird durch Abfassung von Heiligenlegenden mehr schaden als nützen. Für das christliche Leben ist eine gute Legende von hoher Bedeutung, denn sie leitet die Gläubigen an,

„den Herrn zu preisen, der unter seinen eigenen Knechten eine Auslese vornimmt“ (Acta Polycarpi 20), „den Martyrern aber als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe zu zollen wegen ihrer unübertrefflichen Hochachtung gegen den eigenen König und Lehrer“ (l. c. 17); zudem „lernt man in andern geistlichen Büchern die Tugend in der Theorie, in den Lebensgeschichten der Heiligen liest man aber, auf welche Weise man sie üben muß, wodurch man weit mehr zur Nachahmung gereizt wird. Der hl. Philippus Neri ermahnte immer seine Beichtkinder, die Leben der Heiligen zu lesen“ (Liguori, Der Priester, 2. Aufl., Regensburg 1856). Ueber den Gebrauch der Acta SS. in der Liturgie s. d. A. Acta Mart. [Andreas Schmid.]

Actor ecclesiae hieß ehemals ein kirchliche Einkünfte verwaltender Beamter; mit ihm ist oft identisch der advocatus ecclesiae (vgl. Kirchenvogt).

Actus humanus, moralwissenschaftliche Bezeichnung für die freie That des Menschen. — 1. Begriff desselben in der katholischen Moral. Innerhalb des Umkreises der menschlichen Person gehen vielerlei Thätigkeiten vor sich, welche nur ihr eignen, und die sie demnach nicht mit den vernunftlosen Wesen gemein hat. Indessen muß die wissenschaftliche Betrachtung zwei sehr verschiedene menschliche Aeußerungsweisen von einander scharf trennen. Es gibt nämlich gewisse Thätigkeiten, welche, mit oder ohne des Menschen Bewußtsein ausgeführt, immer unberührt von dem Einflusse seines freien Willens statthaben, also naturnothwendige, lediglich nach den Gesetzen des menschlichen Naturlebens sich vollziehende Thätigkeiten. Man nennt sie in der theologischen Schulsprache actus humani secundum substantiam oder meist kurzhin actus hominis. Zu ihnen gehört im Allgemeinen jede der vorgängigen Ueberlegung bare Aeußerungsweise eines Menschen (actus indeliberatus, actus primo-primus), wie z. B. das Reden oder Lachen im Schlafe, Verrichtungen im Augenblicke gänzlicher Zerstreuung, Unachtsamkeit oder Vergessenheit, die Ausführung einer That im Zustande der Geistesstörung oder der Geistesunmündigkeit überhaupt. Im Gegensatze hierzu treten in dem Umkreise der menschlichen Person noch andere Thätigkeiten hervor, welche ihr sowohl nach dem Gegenstande (der Substanz) als auch nach der Wirkungsweise eigenthümlich sind: es sind dieses die unmittelbar von dem bewußten freien Geistesleben des Menschen sich ablösenden Producte, deutlicher: die mit Selbstbewußtsein und freiem Willen vollzogenen Thätigkeiten des Menschen. Man bezeichnet sie als actus humani quoad modum operandi oder als actus humani im engsten und eigentlichsten Sinne. „Actus humanus“ oder „menschliche Handlung“ ist mithin jede freie Willensthat des Menschen, mag sie als die Ausführung eines Thuns (actus positivus) oder als die Unterlassung eines solchen (actus negativus) sich erweisen. Der Begriff des actus humanus findet augenscheinlich seine Anwendung nicht nur auf reine Willensthätigkeiten, sondern auch auf die Uebungen der menschlichen Erkenntnißkräfte (z. B. die Acte der geistigen Aufmerksamkeit, des Nachdenkens, Vergleichens u. s. w.), ebenso auf gewisse körperliche Bewegungen des Menschen (das äußere Thun), sofern sie zufolge der freien menschlichen Selbstbestimmung ausgeführt werden. Die empirisch menschliche Handlung ist nur in der geistigen Vorstellung, nicht aber in der That von der sittlichen Handlung (actus moralis) verschieden. Denn die menschliche Handlung ist eine solche bloß darum, weil sie der Wirkungsweise des Menschen als Menschen, d. h. als eines durch Vernunft und Freiheit wirksamen Individuums, eignet. Ebenso aber ist die sittliche Handlung eine solche, sofern sie einer Ursache entspringt, welche der Leitung durch die unbedingte Lebensnorm des geschöpflichen Geistes fähig und derselben sich auch bewußt ist. Diese Ursache nun ist der Mensch. Die menschliche Handlung wird somit zur sittlichen durch ihre Beziehung auf die gedachte unbedingte Lebensnorm, d. i. das Sittlichkeitsgesetz.

Die menschlichen oder sittlichen Handlungen lassen sich nach mancherlei Gesichtspunkten gruppiren, und zwar ergeben sich a) nach der Wirksamkeit des Willens in dem Vollzuge der Handlung: der actus elicitus und actus imperatus — die ureigene (unmittelbare) und die getheilte (mittelbare) Willensthat. Mit dem actus elicitus begreift man die Herausetzung (Vollbringung) einer lediglich dem Willen als solchem zugehörigen Aeußerungsweise, z. B. das Lieben, das Hassen, das Wählen u. s. w. Unter dem actus imperatus versteht man eine auf Geheiß des Willens von andern menschlichen Kräften aufgenommene Thätigkeit; in dem actus imperatus vertheilt sich mithin die Vollbringung eines Thuns sowohl auf den Willen — den bestimmenden Factor —, als auch auf andere Vermögen oder Kräfte des Handelnden. So wird z. B. durch den Einfluß des Willens (imperio voluntatis) bald der Verstand zum Studium einer Wahrheit angeregt, bald ebenderselbe zugleich mit dem Gemüthe zum Beten veranlaßt, bald die Zunge zum Sprechen, bald ein anderes körperliches Glied, z. B. der Fuß, zum Gehen angestrengt; b) nach dem psychologischen Entwicklungsgange: der actus internus et externus s. mixtus — die innere und äußere Handlung, ferner der actus perfectus et imperfectus — die vollendete und unvollendete Handlung. Vollzieht sich eine Handlung lediglich im Umkreise der Seelenkräfte, so ist sie eine innere, z. B. ein frei erregtes Begehren nach der Verunglimpfung eines Mitmenschen, das freigewollte Nachdenken über eine übersinnliche Wahrheit. Verkörpert sich die innere Willenserweisung in dem Worte oder der sinnenfälligen That, so ist die Handlung eine äußere. Alle actus eliciti sind innere Handlungen, aber nicht jeder actus imperatus ist immer auch eine äußere Handlung.

Vollendet ist eine Handlung, wofern sie die zu ihrem individuellen Sein nothwendigen Momente besitzt, insbesondere mit hinreichender subjectiver Erkenntniß des Zielpunktes und ungeschmälerter Willensfreiheit ausgeführt wird. Hingegen unvollendet ist jene Handlung, welche nicht mit hinlänglicher Ueberlegung oder Wahlfreiheit geübt wird. Offenbar kann auch schon die innere Handlung eine vollendete sein, ohne der etwaigen Ergänzung durch die äußere That zu bedürfen; und ebenso kann eine äußere That eine unvollendete Handlung sein, wenn sie nämlich hinter dem leitenden Zweckgedanken zurückbleibt; c) nach dem Erfolg: der actus validus et invalidus — die gültige und ungültige Handlung. Mit der ersteren begreift man eine Thätigkeit, welche alle zur Erzeugung einer bestimmten Wirkung wesentlichen Erfordernisse besitzt. Gebricht es einer Handlung an dem einen oder dem andern dieser Erfordernisse, so ist sie eine ungültige. So spricht man von gültigen und ungültigen Vorträgen, von der gültigen oder ungültigen Spendung eines Sacramentes, von der gültigen oder ungültigen Anhörung des Pflichtopfers an Sonn- und Festtagen; d) nach der zu dem Sittlichkeitsgesetze eigenommenen Stellung: der actus bonus et malus — die gute und die böse Handlung. Die erstere ist die dem fraglichen Gesetze entsprechende, die letztere die ihm widerstreitende freie Willensthätigkeit. Ferner ist der actus licitus et illicitus — die erlaubte und unerlaubte Handlung — zu unterscheiden. Eine weder gebotene, noch verbotene, jedoch am Sittlichkeitsgesetze immerhin noch meßbare Handlung ist eine erlaubte: was dem eben genannten Gesetze widerstreitet, ist unerlaubt; e) endlich mit Rücksicht auf die Erlangung der ewigen Güter des Himmels: der actus meritorius de condigno et meritorius de congruo. Mit dem ersteren begreift man jene vor Gott verdienstliche Handlung, welche seitens desselben gewissermaßen aus dem Gesichtspunkte der strengen Gerechtigkeit als der Belohnung würdig erachtet wird: solche Handlungen sind alle im Stande der heiligmachenden Gnade verrichteten Werke, welchen die göttliche Verheißung auf den ewigen Lohn geworden ist. Mit dem zweiten begreift man jene sittlich-gute Handlung, welche aus einer gewissen Angemessenheit und Billigkeit oder zufolge der Freigebigkeit des Belohnenden lohneswürdig erscheint. Solche vor Gott verdienstliche Thätigkeiten sind unter anderen die im Zustande der Todsünde vollbrachten guten Werke, welche auf die Erlangung höherer Gnaden vorbereiten.

2. Die Stellung des actus humanus in der katholischen Moral. Die eigentliche Moral, und zumal die christliche, kann sich an dem sogen. actus hominis nicht genügen lassen; solche sind gar keine sittlichen Thätigkeiten und können daher auch nicht ein Gegenstand der Ethik sein. Anders verhält es sich mit dem actus humanus. Jede wahre Moral muß seine absolute Unentbehrlichkeit für die sittliche Lebensbewegung des Menschen anerkennen und dessen Begriff als einen ihrer Grundbegriffe betrachten. Deßwegen werden die Lehrbücher der katholischen Ethik die Theorie von der „menschlichen Handlung" mehr oder minder zu berücksichtigen haben. In den älteren, aber auch in vielen neueren Moralwerken bildet die fragliche Lehre gewöhnlich einen größeren selbständigen Abschnitt mit der Ueberschrift „de Actibus humanis". Unter dieser Rubrik werden alsdann folgende Materien erörtert: a) das Willentliche oder das Wollen (voluntarium), das freie Wollen (voluntarium liberum) und die Hindernisse seiner Entstehung (impedimenta voluntarii sive actus humani); b) die Moralität der Handlung, genauer: die Elemente oder Quellen der sittlichen Beschaffenheit einer Handlung (principia s. fontes moralitatis), als welche der Gegenstand (objectum), der äußere Zweck (finis operantis) und die Umstände (circumstantiae) der Handlung erscheinen, auch die Beweggründe der Handlung gehören; c) die sittliche Zurechnung der Handlung (de imputatione actus humani); d) die theologische Verdienstlichkeit der sittlich-guten Handlung (de merito actus moraliter boni). — Literatur: S. Thomae Aqu. 1. 2, qu. 6—20; Suarez in 1. 2 d. Thom. tract. II; Antoine, P. G., Th. mor., I, 1—55, Rom. 1767; Sporer, P., Th. mor. I, 165—325; Baldelli, Disp. ex mor. theol. lib. 1 de humanis actionibus in universum; Laymann, Th. mor. ed. nova Wirceb. I. lib. 2, tract. 2, p. 19—39; Scavini, Theol. mor. ed. 10. I, 19—58; Müller, E., Th. mor. I, 325 sqq., Viennae 1868; Simar, Th., Moraltheologie, 2. Aufl., 82 u. bgl. m. [F. J. Stein.]

Adalbero (Adalbert), sel. Bischof von Augsburg (887—909); Oheim des hl. Ulrich, stammte aus dem gräflichen Hause van Dillingen und trat nach 850, mit Kenntnissen und Tugenden reich geschmückt, in das Benedictinerkloster Ellwangen ein, dessen Abt er nachmals wurde. Im J. 887 wurde er zum Bischof von Augsburg erwählt, vom deutschen König Arnulph hoch geehrt und zum Erzieher seines Sohnes, Ludwigs des Kindes, erwählt. Er hatte großen Einfluß auf die deutschen kirchlichen Ereignisse seiner Zeit und war ein großer Verehrer der Kirchen und Klöster, deren sittliches und finanzielles Wohl er stets zu fördern bestrebt war. Namentlich machte er sich um die Klöster Lorsch, das er reformirte, ferner um St. Gallen und St. Florian bei Linz, sowie um die Kirchen von Freisingen, Konstanz, Salzburg, Seben (jetzt Brixen) verdient. Als er im J. 908 St. Gallen als Wallfahrer besuchte, äußerte er: „Einen Heiligen, und zwar einen todten, habe ich gesucht und viele lebende Heilige gefunden." Er starb den 9. Oct. 909, und seine Gebeine sind in der Kirche von St. Ulrich und Afra zu Augsburg, in einer Kapelle neben der Sacristei, zur Verehrung ausgestellt. [Boll. Oct. IV; Vita S. Adalberonis episc. August. auctore Oudalscalco, her. v. Jaffé in Steichele,

Archiv für Gesch. des Bisth. Augsburg, III, 1860; Braun, Gesch. d. Bisch. von Augsb. I, 151.] [Hefele.]

Adalbero oder Adelbero, zwanzigster Bischof von Würzburg (1045—1090), im österreichischen Stifte Lambach als beatus verehrt, in der Diöcese Würzburg dagegen nicht gefeiert. Geboren aus dem Geschlechte der Grafen von Lambach-Wels um 1010, in Würzburg erzogen, auch auf Reisen gebildet, folgte er 1045 seinem Oheim, dem hl. Bruno, auf dem Bischofsstuhle nach, stand entschieden auf Seite des päpstlichen Stuhles im Kampfe gegen Heinrich IV., erlitt daher vielfache Verfolgung und ward mehrmals vertrieben, gründete und dotirte viele Klöster und vollendete auch die von seinem Vater begonnene Stiftung des ihm so theuren Lambach, wo er am 6. Oct. 1090 starb und an dem von ihm selbst bezeichneten Orte der Klosterkirche seine Ruhestätte fand. Diese wird in Ablaßbriefen des 13. Jahrhunderts ecclesia beati Adalberonis genannt. Im 12. Jahrhundert werden von ihm viele Wunder berichtet; die Heiligkeit seines Wandels bezeugt schon Berthold zu seinem Todesjahr. [Eine Vita b. Adalberonis, episc. Wirziburg. auctore anon. in Boll. Oct. III und Mon. Germ. SS. XII.] Vgl. Himmelstein, Reihenfolge der Bischöfe von Würzburg, 1843, S. 61—66; Archiv des histor. Vereins für Unterfranken 1861, XV, 179—259; Ruland im Chilianeum 1865, VI, 311 ff. 349 ff. [Moritz, Kurze Gesch. der Grafen von Formbach, Lambach und Pütten in Neue histor. Abhandl. d. bayer. Akad. d. W. I, 1804]; Pius Schmieder O. S. B., Breve Chronicon monasterii B. M. V. Lambacensis O. S. B., Lentii 1865, und Argumenta cultus B. Adalberonis, Viennae 1868. [J. Card. Hergenröther.]

Adalbert, Erzbischof von Hamburg-Bremen 1045—1072, war ein Sohn des sächsisch-thüringischen Grafen Friedrich, Herrn von Goseck a. S.; seine Mutter, welche aus dem edlen Geschlechte der Grafen von Weimar stammte, bestimmte ihn für den geistlichen Stand. Adalbert gelangte bald zu hohen Würden: er wurde Propst zu Halberstadt und nach dem Tode des Hamburger Erzbischofs Alebrand-Bezelin dessen Nachfolger (nach der gewöhnlichen Annahme im J. 1045, nach anderen, z. B. Dehio, Geschichte des Erzb. Hamburg-Bremen, 1877, I, 2. 67, bereits 1043). Der neue Erzbischof wird uns als ein schöner Mann von hoher Gestalt geschildert; nüchtern, keusch, beredt, eifrig im Amt, gnädig gegen Untergebene, freigebig, klug, verdunkelte er leider alle diese schönen Eigenschaften durch maßlosen Stolz. In Hamburg gerieth Adalbert alsbald in heftigen Gegensatz zu dem dort residirenden Herzog Bernhard II. von Sachsen, der in dem neuen Erzbischofe nur einen „ihm auf den Nacken gesetzten kaiserlichen Kundschafter" sah. Adalbert schloß sich nun, um einen festen Rückhalt zu haben, eng an Heinrich III. an. „Fleißig besuchte er den Hof, wartete dem Kaiser auf und machte alle Feldzüge desselben nach Ungarn, Slavien, Italien und Flandern mit." Trotz seiner weitverzweigten, dem Reiche gewidmeten Thätigkeit vernachlässigte Adalbert seine Diöcese keineswegs; im Gegentheil widmete er dem ihm untergebenen Gebiete die größte Aufmerksamkeit. Er trug sich auch sonst noch mit großartigen Plänen, über welche Adam von Bremen berichtet: Vom Kaiser unterstützt, wollte Adalbert Hamburg in ein Patriarchat verwandeln. Sein Plan war, das deutsche Gebiet, das längst zum Erzstift gehörte, in zwölf Bisthümer zu zerlegen, nämlich Pahlen an der Eyder, Heiligenstadt, Razzeburg, Aldenburg, Mecklenburg, Stade, Lesum, Wildhusen, Bremen, Ramesloh, Verden (das vom Mainzer Verband losgetrennt werden sollte) und ein zwölftes in Friesland. Neuere Geschichtsschreiber haben in dieser Idee eines norddeutschen Patriarchats Gedanken an einen antirömischen Centralpunkt finden wollen. Wir haben jedoch keinen sicheren Anhaltspunkt dafür, daß Adalbert bei jenem Plan den Nebengedanken einer Lostrennung von Rom oder einer Opposition gegen Rom gehabt habe. Richtig ist freilich, daß die Verhandlungen mit Papst Leo IX., betreffs des neuen Patriarchats, zu keinem Abschluß kamen; andererseits wurde aber auch der kirchliche Eifer Adalberts dadurch anerkannt, daß Leo IX. ihn im J. 1053 zum päpstlichen Legaten ernannte. Der Tod Leo's IX. und dann derjenige des Kaisers zwangen Adalbert, vorläufig auf die Verfolgung seiner großen Pläne zu verzichten: wir sehen ihn in der nächsten Zeit überhaupt mehr den eigentlichen Pflichten seines geistlichen Amtes sich hingeben. Nach der großen Umwälzung des J. 1062 trat Adalbert mit Anno und den übrigen am Kaiserswerther Attentat Betheiligten in nähere Verbindung. Bereits 1063 wird er in einer Urkunde als patronus des jungen Königs Heinrich bezeichnet. Adalberts Macht stieg jetzt immer mehr, denn er wußte sich besser als der ernste und strenge Anno durch Liebenswürdigkeit und Nachgiebigkeit bei dem jungen Könige einzuschmeicheln. Bald wurde er der intimste Rathgeber Heinrichs und beherrschte durch ihn das ganze Reich. Der Einfluß des Hamburger Erzbischofs auf den jungen, leidenschaftlichen König war höchst verderblich; statt dem Könige zu geeigneter Zeit energisch entgegenzutreten, ließ er demselben eine nur allzugroße Freiheit. Auch Adalberts Wirken in seiner Diöcese muß in vieler Beziehung als verhängnißvoll bezeichnet werden (Näheres bei C. Grünhagen, Adalbert, Erzbischof von Bremen und die Idee eines norddeutschen Patriarchats, Leipzig 1854, 193. 194. 198). Der außerordentlich große Einfluß Adalberts erregte jedoch den heftigsten Unwillen der geistlichen und weltlichen Fürsten des Reichs. Im Januar 1066 traten letztere zu einem Reichstage in Tribur zusammen und zwangen König Heinrich, den Hamburger Erzbischof zu entlassen. Nun folgten für Adalbert schwere, traurige Zeiten. Vom Hofe vertrieben, gerieth er durch die Billunger in sehr schwere Bedrängniß und nicht viel später wurde auch seine kirchliche

Suprematie über die nordischen und slavischen Länder furchtbar erschüttert (vgl. hierüber Grünhagen 205 ff.). Adalbert suchte freilich zu retten, was zu retten war, allein sein Lebensglück war seit den Schlägen des J. 1066 dahin: zurückgezogen sann er in dumpfem Trübsinn auf eine Aenderung seiner traurigen Lage. Es gelang ihm in der That, sich noch einmal emporzuschwingen. Im J. 1069 wurden seine Bestrebungen, wieder an den Hof König Heinrichs zu kommen, mit Erfolg gekrönt; sein Einfluß auf die Politik war fortan wieder von der allergrößten Bedeutung. In dieser Zeit kam Adalbert auch wieder auf seine Patriarchatsideen zurück, jedoch vereitelte sein Tod (16. März 1072 zu Goslar) diese wie alle anderen Pläne; seine irdischen Reste wurden im Dom zu Bremen beigesetzt. Hauptquellen für Adalberts Leben sind: 1) Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, ed. Lappenberg, Mon. Germ. SS. VII, 267—389 und Separatabdruck, 1846. Vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen II, 63; 2) Lamberti Herksfeldensis Annales, Mon. G. SS. III; 3) Brunonis de bello saxonico liber, M. G. SS. V. Von neueren Darstellungen vgl. außer der bereits citirten tüchtigen Monographie von Grünhagen: Gfrörer, Gregorius VII., I, II, VI; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, III, u. Leo, Vorlesungen über die Gesch. d. deutschen Volkes, III. [Pastor.]

Adalbert, hl., erster Erzbischof von Magdeburg, gest. 20. Juni 981. Ueber die Zeit seiner Geburt und sein Geschlecht ist Sicheres nicht bekannt; wahrscheinlich stammte er aus Lothringen. Um das Jahr 960 war er Mönch im Kloster St. Maximin bei Trier und muß damals schon ein Mann von ganz hervorragender geistiger Bedeutung gewesen sein. Denn er wurde, als 959 die russische Fürstin Olga um einen Missionär bat, vom Erzbischof Wilhelm von Mainz (wie Einige sagen, aus Eifersucht) dem Kaiser Otto d. Gr. zu diesem Amte vorgeschlagen und 961, mit reichen Mitteln ausgestattet, als Bischof nach Rußland geschickt. Doch mußte er schon 962 wieder umkehren und rettete mit Mühe sein Leben. Von 962—966 lebte er in Mainz und am kaiserlichen Hofe; dann wurde er Abt von Weißenburg, wo er die Wissenschaft eifrig förderte und die höchst werthvolle Chronik des Regino von Prüm von 907—967 wahrscheinlich selbst fortsetzte oder doch durch einen Mönch seines Klosters fortsetzen ließ (Litt. bei Wattenbach I, 297). 968 wurde er von Otto d. Gr. auf dem Reichstage zu Ravenna zum Erzbischofe der von ihm neugegründeten Metropole Magdeburg ernannt. Er wirkte unermüdlich für Verbreitung und Befestigung des Christenthums unter den Wenden jenseits der Elbe, wachte streng über die kirchliche Disciplin, namentlich über die der Klöster, und ging überall selbst mit gutem Beispiele voran. Er starb auf einer Visitationsreise zu Scherben bei Merseburg. (Vgl. Boll. Jun. IV; P. Groskeld, De archiepiscopatus Magdeburgensis originibus, Monasterii 1855.) [Daller.]

Adalbert I., Erzbischof von Mainz 1111 bis 1137. Er stammte aus der Familie der Grafen von Saarbrücken. Von dem Jahre 1106 an erscheint er als Kanzler König Heinrichs V., und die Annales Patherbrunenses bezeichnen ihn als „den berühmtesten unter allen Kanzlern, welche vor ihm an dem königlichen Hofe waren". Schon frühzeitig ward er Propst von Neuhausen bei Worms und von St. Servatius bei Maastricht, wie urkundlich feststeht. Seine staatsmännische Laufbahn begann im J. 1107, als er an der Gesandtschaft theilnahm, welche Heinrich V. wegen der Investitur an Papst Paschalis II. nach St. Menge bei Chalons s. M. abordnete. Die Verhandlungen führten zu keinem Resultate, da Adalbert die königlichen Ansprüche zu energisch vertheidigte. Heinrich gab ihm wachsende Gunsterweise, eröffnete ihm 1109 Aussicht auf das Erzbisthum Mainz und stellte ihn an die Spitze der Gesandtschaft, die 1110 in Rom über die Kaiserkrönung unterhandelte. Es kam der Vertrag von Sutri zu Stande, durch welchen der lange Investiturstreit beendigt schien. Als aber Heinrich am 12. Februar 1111 seinen Einzug in St. Peter hielt, trat jenes in der Geschichte wohl einzig dastehende Ereigniß ein, daß nach Beginn der Krönungsfeier der Papst mit den meisten seiner Prälaten gefangen genommen wurde. Welchen Antheil der Kanzler an dieser That hatte, läßt sich nicht genau angeben; seine Zeitgenossen schreiben ihm ein großes Maß der Schuld zu. Vielleicht darf man in der Sühne derselben einen Erklärungsgrund für die rasche Umkehr suchen, zu welcher sich Adalbert entschloß, als er einstimmig zum Erzbischof von Mainz erwählt und, mit der kaiserlichen Investitur versehen, plötzlich aus einem Günstling und treuen Diener des Kaisers der gefährlichste Gegner desselben wurde. Dieser nahm ihn daher bei Langersdorf an der fränkischen Saale gefangen und warf ihn gefesselt in die Feste Trifels, wo er drei Jahre schmachtend ein Bild des Jammers wurde. Alle Versuche, seine Freilassung zu erwirken, mißlangen, und erst als der Kaiser im J. 1115 einen Reichstag zu Mainz hielt, zwangen ihn die Bürger in Gemeinschaft mit den Rittern des Erzstiftes, den Gefangenen freizugeben; doch mußte er versprechen, nach Jahresfrist in den Kerker zurückzukehren, wenn unterdessen keine Aussöhnung zu Stande gekommen sei. Adalbert ging nach Köln, wo er am 26. December 1115 durch den Bischof Otto von Bamberg die Ordination erhielt, und wahrscheinlich verhängte er hier zugleich mit dem Erzbischof Friedrich von Köln das Anathem über Kaiser Heinrich V. Dieser wüthete daher in den heftigsten Ausdrücken gegen seinen früheren Kanzler und forderte ihn auf, sich vor ihm in Speier zu rechtfertigen. Adalbert leistete nicht Folge, sondern rüstete sich alsbald zum Kampfe gegen die Partei des Kaisers, welcher inzwischen nach Italien gezogen war. Der Krieg wogte hin und her. Speier, Worms und die Feste Limburg wurden belagert, Friedrichsburg und Oppenheim gingen

in Flammen auf, vor Mainz selbst erfochten die Bischöflichen einen bedeutenden Sieg. Zwar kam im Juni 1119 zu Mainz ein allgemeiner Reichsfriede zu Stande, allein da noch im October des nämlichen Jahres die Generalsynode zu Rheims, an welcher Adalbert mit großem Gefolge theilnahm, das Verbot erließ, daß Bischöfe und Aebte durch Laienhand investirt würden, und zugleich über den Kaiser das Anathem verhängte, entbrannte der Kampf auf's Neue. Heinrich V. richtete seinen Angriff direct gegen Mainz und schloß die Stadt von allen Seiten ein. Der Erzbischof aber, welcher in Sachsen weilte, regte dieses Land, gestützt auf seine Stellung als päpstlicher Legat, zum Widerstand gegen den Kaiser auf, und es würde schwere Noth über Mainz gekommen sein, wenn nicht durch einen Reichstag zu Würzburg ein neuer Reichsfriede abgeschlossen worden wäre, dem 1122 das Wormser Concordat (s. d. A. Concordate) folgte. — Tiefgehend war der Einfluß, welchen Adalbert auf die Geschicke des Reiches durch die Erwählung Lothars von Sachsen zum deutschen König ausübte. Dieselbe erfolgte auf der Fürstenversammlung zu Mainz im August 1125 und war fast ausschließlich sein Werk. Da der rechtmäßig erwählte König harte Kämpfe mit seinen Gegnern zu bestehen hatte, so unterstützte er ihn mit seiner ganzen Macht, und als steter Begleiter desselben übte er auf ihn und seine Regierung den größten Einfluß aus. Er starb am 23. Juni 1137 und wurde in der von ihm erbauten Godehardskapelle im Dome zu Mainz begraben. Es ist natürlich, daß ein Mann von der geistigen Größe und Thatkraft, welche wir an Adalbert finden, sehr verschieden beurtheilt wird, wie von seinen Zeitgenossen, so von der Nachwelt. So hat man ihm noch in der neuesten Zeit erhebliche Charakterfehler zum Vorwurf gemacht: Habsucht, Undankbarkeit, Ränkesucht, Ehrgeiz, Rachsucht; allein sehr gewichtige Stimmen haben ihn als „einen Meister in der Staatskunst jener Zeiten" gerühmt und ihm den „berechnenden Charakter eines erfahrenen Politikers" zuerkannt. In seinem Amt als Kirchenfürst entfaltete Adalbert eine sehr rührige und ersprießliche Thätigkeit, und eben dieses strenge Walten im Kreise seines kirchlichen Berufes verlieh ihm die Kraft zu den siegreichen Kämpfen auf dem politischen Gebiet. Auf zahlreichen in Mainz und an anderen Orten der Erzdiöcese gehaltenen Synoden wurden die Angelegenheiten derselben behandelt und geordnet, und namentlich wandte er den Klöstern eine besondere Aufmerksamkeit zu. Um das Jahr 1118 gab Adalbert den Mainzern das berühmte Privileg, nach welchem sie außerhalb ihrer Mauern keines Vogtes Gericht oder Besteuerung unterworfen seien, sondern nur innerhalb der Stadt nach ihrem ererbten Recht gerichtet werden könnten. Im Eingang dieser Urkunde wird in glänzender Darstellung erzählt, wie Adalbert durch Heinrich V. ungerechter Weise gefangen gesetzt worden sei, wie dann die Seinigen, vorzüglich aber die freien Bürger von Mainz, ihn wieder befreit, und wie die von ihm gestellten Geiseln gelitten. Aus Dankbarkeit verleihe er den Mainzern dieses Privileg. Das Original desselben war auf Pergament mit Goldbuchstaben geschrieben und befand sich vordem in dem Mainzer Archiv. Außerdem wurde der Wortlaut in die Bronzethüren gravirt, welche früher der Liebfrauenkirche angehörten, jetzt aber das Nordportal des Domes zu Mainz schließen. (Vgl. G. Huperz, De Adelberto archiep. Mogunt., Monast. 1855; Schall, Erzb. Adalbert I. von Mainz, Mainzer Programm 1867; Gause, Adalbert I. v. Mainz, Berliner Programm 1866; Fr. Kolbe, Erzb. Adalbert u. Heinrich V., Heidelberg 1872; Will, Regesten zur Gesch. der Mainzer Erzb. I, Innsbruck 1877.) [Will.]

Adalbert, Bischof der Pommern, s. Pommern.

Adalbert, hl., Bischof von Prag und Apostel der Preußen, gest. 23. April 997, wurde als Sohn des ebenso mächtigen wie christlich frommen Böhmenfürsten Slavnik um 956 geboren. Sein Vater schickte ihn 972 nach Magdeburg zum Erzbischofe Adalbert, damit er in der dortigen Domschule unter des berühmten Otrik Leitung seine Ausbildung vollende. Daselbst zeichnete sich der junge Böhme, der in der Taufe den Namen Wojtech erhalten hatte, durch Frömmigkeit und Wissenschaft aus und nahm bei der heiligen Firmung von seinem väterlichen Freunde den Namen Adalbert an. 981 starb der Erzbischof, und der junge Adalbert kehrte nach Böhmen heim, trat in den geistlichen Stand und wurde 983, nachdem 982 Dietmar, der erste Bischof von Prag, gestorben war, von Fürst, Clerus und Volk zum Bischofe erwählt, auf dem Reichstage zu Verona von Otto II. belehnt und daselbst auch vom Erzbischof Willigis von Mainz am 29. Juni 983 consecrirt. Als Bischof begann er mit größtem Eifer zu wirken; allein die Böhmen, obwohl äußerlich größtentheils christianisirt, standen moralisch noch auf heidnischem Boden. „Plerique nomine tenus christiani, ritu gentilium vivunt" (Vita s. Adalb.). Daher lebte der Heilige im schwersten Kampfe gegen das herrschende Sittenverderbniß, insbesonders gegen Vielweiberei, Sklavenhandel, heidnische Zauberei und Clerogamie. Endlich gab er aus Furcht für sein eigenes Seelenheil den fruchtlosen Kampf auf, ging um 989 nach Rom und zog sich mit Erlaubniß des Papstes in ein Kloster zurück bis 993 oder 994. Daß er den Böhmen als politisches Werkzeug des römisch-deutschen Kaisers wäre verhaßt geworden, wie Gfrörer meint (Herzog, Realencykl. 1. Aufl. I, 109), ist nicht erwiesen. 994 kehrte er auf Verlangen der Böhmen und seines Erzbischofs nach Prag zurück und wurde mit Jubel aufgenommen; allein die alte Verderbtheit der Sitten und insbesondere eine gewaltsame Verletzung des kirchlichen Asylrechtes veranlaßte ihn bald wieder, seine Diöcese zu verlassen. Er wendete sich nach Ungarn, wirkte daselbst mit großem Erfolge und taufte in Gran, wahrscheinlich in Gegenwart Otto's III., den König Geisa mit seiner Familie, jedenfalls den

nachmaligen König Stephan den Heiligen. Ende 995 oder 996 kam er wieder in sein Kloster nach Rom; allein Gregor V., Otto III. und der Erzbischof Willigis bestimmten ihn nochmals zur Heimkehr nach Prag 996. Er kehrte über Frankreich zurück, hielt sich in Mainz bei seinem kaiserlichen Freunde längere Zeit auf und erfuhr auf seinem Heimwege die Ermordung seiner Brüder durch Herzog Boleslaus II. von Böhmen. Nun ging er als Missionar in das heidnische Preußenland. In der Gegend von Danzig gewann er viele Landleute für das Christenthum, wurde aber auf seiner weiteren Missionsreise am 23. April 997 von Heiden mit Lanzenstichen ermordet. Der Ort ist nicht erwiesen; vielleicht war es in der Nähe von Königsberg. Sein Bruder Gaudentius brachte die Nachricht hiervon dem Polenherzog Boleslaus, worauf dieser den Leichnam von den Preußen um eine hohe Summe kaufte und in Gnesen beisetzen ließ. Viele Wunder geschahen am Grabe. Otto III. wallfahrtete dahin im J. 1000 und gründete das Erzbisthum Gnesen. Die Böhmen verehrten nun ihren heiligen Bischof und brachten nach einem Siege über die Polen 1039 seine Gebeine nach Prag. (Boll. Apr. III.; Vita S. Adalberti auctore Canapario in Mon. Germ. SS. IV, 581 sq.; Vita auctore Brunone, ib. 596 sq.; Passio in SS. rer. Pruss. I, 235 sq.; Tornwaldt in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1853, Heft 2, 167; Lohmeyer in Zeitschr. für preuß. Gesch. und Landeskunde, IX, 1872, 1 f. Ueber die neuerliche Erhebung der Reliquien s. Linzer theol. Quartalschr. 1880, H. 3.) [Daller.]

Adalbert, Erzbischof von Salzburg 1168 bis 1177 und 1183—1200. Adalbert war ein Sohn des Herzogs und nachmaligen Königs Wladislaw II. von Böhmen und der Gertrude, einer Tochter des Markgrafen Leopold III. von Oesterreich. Kaum 23 Jahre alt und noch einfacher Diaconus, ward er zum Erzbischof von Salzburg gewählt und am 1. November 1168 inthronisirt. Udalrich, Patriarch von Aquileja, ertheilte ihm die Priesterweihe und die Consecration als Erzbischof; Alexander III. sandte ihm das Pallium. Die Regalien hatte Adalbert von Kaiser Friedrich I. nicht empfangen; dennoch übte er alle Rechte eines Erzbischofs aus. Die Folgen hiervon blieben nicht aus. Der erzürnte Kaiser zwang ihn im August 1169, auf sein Bisthum Verzicht zu leisten und sich nach Steiermark zu begeben. Allein Adalbert bereute seinen Verzicht sehr bald; er widerrief denselben und trat, unterstützt von Alexander III., wieder als Erzbischof auf. Natürlich gerieth er hierdurch auf's Neue in Conflict mit dem Kaiser. Die Sache zog sich jedoch noch bis zum J. 1174 hin, in welchem Jahre Adalbert zu Regensburg durch einen Spruch des Fürstengerichtes abgesetzt wurde; an seine Stelle kam Heinrich von Berchtesgaden. Alexander III. erklärte jedoch diese Wahl eines neuen Erzbischofs für ungültig und schützte Adalbert. Im J. 1177 erschien Letzterer in Venedig und überreichte dem Papste eine Rechtfertigungs- und Vertheidigungsschrift bezüglich seiner Stellung als rechtmäßig erwählter Erzbischof von Salzburg (dieselbe ist abgedruckt in Mon. Germ. SS. XVII, 503 sq.). Da Adalbert jedoch einsah, daß er die Gunst des Kaisers nicht wieder gewinnen könne, entschloß er sich, mit Rücksicht auf die Verhältnisse der Salzburger Kirche, unbedingt auf das Erzbisthum Verzicht zu leisten (9. August 1177). An seine Stelle wurde Konrad III. von Wittelsbach gewählt. Als dieser 1183 Erzbischof von Mainz wurde, erhielt Adalbert sein Erzbisthum wieder; er behielt dasselbe, sehr segensreich wirkend, bis zu seinem Tode (7. April 1200). (Vgl. W. Schmidt, Die Stellung der Erzbischöfe von Salzburg und das Erzstift von Salzburg zu Kirche und Reich unter Kaiser Friedrich I., Wien 1865; Dr. Wittmann, Kaiser Friedrich I. und Erzbischof Adalbert von Salzburg, in Hormayr's Taschenbuch, Fortsetzung von Rudhart, München 1850 u. 1851; Meiller, Regesten zur Gesch. der Salzburger Erzbischöfe, Wien 1866, 116 ff. 143 ff. 479 ff. 491 ff.; Reuter, Alexander III., III, Leipzig 1864, 67 ff.) [Pastor.]

Adalbert (Adalbert, Albebert) und **Clemens** waren zwei berüchtigte episcopi vagi, welche im 8. Jahrhundert im fränkischen Reiche ihr Unwesen trieben. Clemens, von Geburt ein Schotte, war ein Rationalist, läugnete die Autorität der Kirchenväter und Concilien, hatte eine falsche Prädestinationslehre, auch judaistische Irrthümer und laxe Disciplin, lebte selbst im Concubinat, erfreute sich aber nicht eines so großen Anhanges wie Adalbert. Letzterer verbreitete eine seltsame Mischung von Aufklärerei und Aberglauben. Auf der einen Seite verwarf er die Verehrung der Heiligen und eiferte gewaltig gegen die Wallfahrten, auf der anderen Seite aber zeigte er einen vom Himmel gefallenen Brief, verschenkte seine Haare und Nägel als Reliquien und errichtete auf dem Felde unter heidnischen Gebräuchen kleine Bethäuser, sogen. Adalbertskirchen. Als das Volk vor ihm sich niederwarf und beichten wollte, sprach er: „Ich weiß alle eure Sünden; denn das Verborgene ist mir offenbar. Ihr braucht nicht zu beichten, gehet absolvirt von euren Sünden nach Hause.“ Bonifaz, der Apostel der Deutschen, bewirkte Beider Verurtheilung auf einer Synode des J. 744 in Austrasien und bald darauf zu Soissons für die Gebiete von Neustrien. Da dieß nichts fruchtete, wurde Adalberts Irrlehre im folgenden Jahre auf einer Generalsynode für beide Franken, die wahrscheinlich zu Lestines (Estinnes) im Hennegau statthatte, abermals verworfen, und der Häretiker ward in kirchlichen Gewahrsam gebracht. Aus demselben entlassen oder entflohen, trieb Adalbert sein Unwesen auf's Neue und zwang so den hl. Bonifacius, die Sache nach Rom zu berichten; hier hielt sofort Papst Zacharias im October 745 eine Lateransynode, welche Adalbert wie Clemens mit dem Anathem belegte. Irrig behauptet Neander, daß der Papst zwei Jahre später, über die Rechtmäßigkeit dieses Ur-

theils bedenklich geworden, eine neue Untersuchung anbefohlen habe (747). Aus den Ausdrücken des Papstes geht unzweideutig hervor, daß er auch nicht den leisesten Zweifel jener Art hatte; er nannte sie ja „gotteslästerliche und halsstarrige Erzbischöfe" und verlangte keine neue Untersuchung ihrer Schuld, sondern nur eine Untersuchung darüber, ob sie nicht zur Wiederversöhnung mit der Kirche geneigt seien. Da Adalbert in seiner Verirrung beharrte, wurde er zu Mainz degradirt und in's Kloster Fulda gesperrt, entsprang aus demselben und wurde nun an der Fulda von Schweinehirten geplündert und erschlagen; von den späteren Schicksalen des Clemens aber ist nichts bekannt. (Vgl. Seiters, Bonifacius, Apostel der Deutschen, Mainz 1845, 418 bis 431, der den protestantischen Entstellungen gegenüber die Geschichte dieser beiden Häretiker quellenmäßig und objectiv dargestellt hat; Alberdingk Thijm, Karl d. Gr., deutsch Münster 1868, u. m. Conc.-Gesch. 2. Aufl. III, 514 ff.) [Hefele.]

Adalbold (Adelbold, Athalbaldus), Bischof von Utrecht 1010 bis 27. Nov. 1025 (1026). Er war in den Niederlanden geboren und hatte seine Bildung unter Heriger in Lobbes, dann unter Notker in Lüttich empfangen. Sowohl mit diesen Männern, wie mit anderen gelehrten Zeitgenossen, Berno von Reichenau, Gerbert (später Silvester II.), stand er in regem wissenschaftlichen Verkehr. Kaiser Heinrich II., der ihn an seinen Hof zog, erwies ihm großes Vertrauen und ernannte ihn nach dem Tode des tüchtigen Ansfried zum Bischof von Utrecht. Als Bischof mußte er öfter die Waffen ergreifen sowohl gegen die Normannen, welche häufige Einfälle machten, als gegen mehrere Fürsten, die Stiftsgüter an sich gerissen hatten. Unglücklich war der Zug gegen Graf Dietrich III. von Holland. Derselbe hatte auf dem bischöflichen Landstriche Merwe zwischen den Mündungen der Maas und Waal ein Kastell erbaut, die Bewohner sich zinspflichtig gemacht und die Schifffahrt auf der Maas mit Zoll belegt. Nach kaiserlichem Spruche sollte die Burg zerstört und das Land dem Bischofe zurückgegeben werden. Es ward aber das Heer, welches Gottfried III. von Brabant anführte, gänzlich geschlagen, Gottfried selbst gefangen und im darauffolgenden Vergleiche das strittige Land dem Usurpator belassen (Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit, 4. Aufl. II, 158 f.). — Adalbold verfaßte eine bis 1012 reichende Vita Henrici II., von welcher aber nur der Anfang bis 1004 erhalten ist (Boll. Julii III; Mon. Germ. SS. IV). Der Versuch, Adalbold die Autorschaft abzusprechen, scheint nicht gerechtfertigt (Wattenbach, Gesch.-Qu., 4. Aufl. I, 313). Dagegen hat eine von den Bollandisten (Febr. III, 542) ihm zugeschriebene Vita s. Walburgis sicher einen anderen Verfasser. Ein mathematisches Werk ist der Libellus de ratione inveniendi crassitudinem sphaerae, gerichtet an Papst Silvester (Pez, Anecd. III, P. 2, 85). Sammelausgabe dieser und der übrigen zweifelhaften Werke bei Migne, PP. lat. CXL. Jüngst wurde eine philosophische Abhandlung über eine Stelle des Boethius (De consol. phil. 3, metr. 9) entdeckt (Kist en Moll, Kerkhist. Archief III, 161). (Vgl. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland II, Arnhem 1866, 50 sq.; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XIII, Paris 1863, 74.)

[Streber.]

Adalgag, Erzbischof von Hamburg-Bremen 937—988, stammte aus vornehmem Geschlechte und war ein Verwandter und Schüler des Bischofs Adelward von Verden. In seinen jungen Jahren ward er Capellan Heinrichs I. Ein Liebesdienst, den er beim Tode des Königs seiner Wittwe Mathilde erwies, erwarb ihm die Freundschaft dieser und des jungen Königs Otto I. Letzterer bestellte ihn zu seinem Kanzler, als welcher er vom September 936 bis 4. Februar 937 die königlichen Urkunden unterzeichnete; zugleich war er wahrscheinlich Mitglied des Hildesheimer Domkapitels. Als Erzbischof Unni auf einer Missionsreise in Schweden 936 gestorben war, erhielt Adalgag das Erzbisthum Hamburg-Bremen. Dieselbe vertraute Freundschaft, die Otto I. ihm erwies, wurde ihm auch unter den beiden folgenden Ottonen zu Theil. Unterstützt durch ihre Gunst, leistete er während seiner mehr als 50jährigen Amtsführung für seine Kirche so Großes, daß der Geschichtschreiber der hamburgischen Kirche ihn einfach deren Hersteller nennen konnte. — Unter Adalgag bildete sich durch verschiedene Privilegien Otto's I. (vom J. 937, 965, 966), die später von Otto II. und Otto III. bestätigt wurden, die weltliche Seite des Erzbisthums aus, zunächst innerhalb der alten Immunität, dann bis zum wirklichen geistlichen Fürstenthum. Der Missionsthätigkeit der hamburgischen Kirche kam diese Stellung Adalgags in hohem Grade zu gute. Auf die nordischen Länder wie auf den slavischen Osten richtete sich zu gleicher Zeit das Augenmerk des Erzbischofs. Durch Errichtung von Suffraganbisthümern (zu Schleswig, Ripen, Aarhus, später zu Odensee und zu Oldenburg im Wendenland) schuf er feste Punkte, von denen aus sich die Mission gedeihlich entwickeln konnte, wenn auch diese Bisthümer zunächst noch nicht als etwas Festes und Fertiges angesehen werden konnten. Durch die Errichtung dieser Suffraganbisthümer war aber die Bedingung erfüllt, unter welcher Papst Formosus zur Zeit des Erzbischofs Adalgar im J. 893 die Rückkehr Bremens unter die Kölner Obedienz bestimmt hatte (s. d. A. Bremen-Hamburg). Jetzt suchte Bruno von Köln seine wohlbegründeten Ansprüche geltend zu machen, allein der Streit entschied sich zu Gunsten Adalgags; auf welche Weise dieß geschah, ist nicht recht ersichtlich. — Während der ganzen Zeit des Römerzuges Otto's, vom J. 961—965, finden wir Adalgag in dessen unmittelbarer Umgebung als ersten und vertrautesten Rathgeber; er gehörte zu den Vätern jener Synoden, welche Johannes XII. und Benedict V. absetzten und Leo VIII. zur höchsten Würde der Christenheit erhoben.

Als er 965 zurückkehrte, verlieh er seiner Kirche neuen Glanz durch viele mitgebrachte Reliquien, sowie durch den Umstand, daß der abgesetzte Papst Benedict V. in seinen Gewahrsam gegeben war. Leider sollte der Erzbischof sich nicht bis zu seinem Lebensende glücklicher Erfolge zu erfreuen haben. Des Kaisers Otto II. Tod im J. 983 hatte Zwietracht im Innern und Aufruhr an der Nordgrenze im Gefolge, die für die hamburger Kirche und ihr Missionswerk höchst verderblich wurden. Mitten in diesen Stürmen starb Adalgag am 28. April 988. (Joan. Molleri Cimbria literata, Havniae 1744, III, 1 sq.; Georg Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen bis zum Ausgange der Mission I, Berlin 1877, 107 ff.) [Fechtrup.]

Adalgar, Erzbischof von Hamburg-Bremen 888—909. Einer unverbürgten Ueberlieferung nach dem alten berühmten holsteinischen Geschlechte der Meinstorfer oder Meiendorfer entstammend, nahm er in jugendlichen Jahren, um die Mitte des 9. Jahrhunderts, den Habit des hl. Benedict in dem Kloster Corvei. Seine herrlichen Geistes- und Herzenseigenschaften erwarben ihm in solchem Grade das Vertrauen des Erzbischofs Rimbert von Hamburg-Bremen, daß dieser ihn mit Ermächtigung des deutschen Hofes zu seinem Coadjutor bestellte. Nach Rimberts Tode (11. Juni 888) wurde Adalgar dessen Nachfolger und empfing als solcher vom Mainzer Erzbischof die Weihe. Papst Stephan verlieh ihm das Pallium und König Arnulf die Belehnung. Seine Regierungszeit ist hauptsächlich durch die Verhandlungen bezeichnet, welche er mit Erzbischof Hermann von Köln wegen Unterordnung des Bisthums Bremen unter die Jurisdiction des Kölner Metropoliten zu führen hatte. Diese wurden von Papst Formosus 892 zwar vermittelnd, aber doch zum Nachtheile Bremens geendigt (s. d. A. Bremen-Hamburg). — Als Adalgar in seinem Alter sein Amt nicht mehr recht verwalten konnte, nahm er nach Adam von Bremen den Corveier Mönch Hoger zu seinem Coadjutor, der nach seinem am 9. Mai 909 erfolgten Tode ihm nachfolgte. (Molleri Cimbria literata, Havniae 1744, III, 5 sqq. Georg Dehio, Gesch. des Erzbisth. Hamburg-Bremen I, Berlin 1877, 97 ff.) [Fechtrup.]

Adalhard und **Wala**, Aebte von Corbie an der Somme, Söhne Bernhards, Enkel Karl Martells. Der hl. Adalhard, geb. um 752, wurde mit seinem Vetter Karl d. Gr. erzogen. Als Karl die Tochter des Desiderius verstoßen hatte, trat er in das Kloster Corbie ein. Von hier ging er, um dem Hofe ganz fern zu stehen, nach Monte Cassino, wurde aber bald nachher durch Gesandte Karls zurückgebracht und zum Abt von Corbie gewählt. In dem gelehrten Kreise am Hofe Karls hieß er Antonius, mit welchem Namen ihn Alcuin, sein Lehrer und vertrauter Freund, in den Briefen anredet. Als Staatsmann erwarb sich Adalhard großes Verdienst um Italien, das er eine Zeitlang für Karls Sohn Pipin und seit 810 für Pipins Sohn Bernhard verwaltete. Dauernd war er dort auch von 811—814 als Königsbote (missus) thätig. Ende 809 überbrachte er mit dem Bischofe Bernarius von Worms Papst Leo III., bei dem er in hohem Ansehen stand, die Beschlüsse des Concils von Aachen („de processione Spiritus sancti"). Sein viel jüngerer Bruder Wala, der „Verwalter des ganzen königlichen Hauses", galt wegen seines Einflusses bei Karl für den Zweiten im Reich. Als Befehlshaber des unterworfenen Sachsenlandes führte er Krieg gegen die Abodriten; 812 wurde er wegen der Angriffe der Saracenen nach Italien geschickt. Adalhard und Wala waren die ersten Räthe (consiliarii) Karls und hatten nebst ihrer gelehrten Schwester Gundrada den größten Einfluß bei ihm. Nach Karls Tode wurden sie bei Ludwig dem Frommen ungerechter Weise verdächtigt; Wala wurde Mönch zu Corbie, Adalhard aber ward in das Kloster des hl. Filibert (Noirmoutiers) auf der Insel Heri an der Mündung der Loire verbannt. Nach sieben Jahren (821) zurückberufen, ward Adalhard der erste Rathgeber Ludwigs und veranlaßte als solcher unter Anderem die Zurückberufung der 817 in's Kloster geschickten Brüder des Kaisers. 822 legten Adalhard und Wala die Fundamente zum Bau der Klöster Herford und Corvey (s. d. Art.) und nahmen gleich darauf am Reichstage zu Attigny theil, wo Ludwig öffentlich Buße that für das Unrecht, das er seinen Brüdern und seinem Neffen Bernhard, sowie Adalhard und Wala zugefügt hatte. Sodann wurde Wala mit Ludwigs Sohne Lothar nach Italien gesandt, woselbst er 824 für die Wahl des Papstes Eugen II. wirkte. 828 ist Wala, welcher nach dem Tode Adalhards (2. Jan. 826) Abt zu Corbie geworden war, auf dem Convente zu Aachen anwesend, setzt voll Freimuth den Bischöfen und Großen die Pflichten ihres Standes auseinander und legt die Mißstände des Reiches dar. Während des Streites zwischen Ludwig und seinen Söhnen wurde Wala, der entschieden die Einheit des Reiches wünschte, verbannt (von 830 bis c. 833). Auf Drängen des Papstes Gregor IV., der 833 auf dem „Lügenfelde" zu vermitteln suchte, und der Söhne des Kaisers kam er in das Lager derselben, richtete jedoch ebenso wenig aus als der Papst. 834 wirkte er bei Lothar dafür, daß derselbe seinen Vater freigab und sich auf Italien beschränkte, zog sich vorläufig von den Staatsgeschäften zurück und lebte als Abt des Klosters zu Bobbio in Italien. Als 836 der Kaiser mit Lothar Verhandlungen anknüpfte, schickte Letzterer Wala als Haupt einer Gesandtschaft an den Hof. Schon schien Wala die völlige Aussöhnung zwischen Vater und Sohn bewerkstelligt zu haben, da starb er bald nach seiner Rückkehr nach Italien am 12. September desselben Jahres. — Werke Adalhards: 1. Die Schrift über „die Ordnung des Hofes und die Einrichtung des Reiches" unter Pipin und Karl d. Gr., welche nur in einem Auszuge oder einer Ueberarbeitung des Erzbischofs Hincmar („De ordine palatii") er-

halten ist. Sie ist eines der wichtigsten Denkmäler jener Zeit. 2. Ein ähnliches Werk über die Einrichtung des damals so blühenden Klosters Corbie (s. d. Art.), „Brevis“ betitelt; neueste Ausgabe in Guérard, Polyptique de l'abbé Irminon II, Paris 1845. 3. Capitula de admonitionibus in congregatione. Nur die Ueberschriften sind noch vorhanden bei Mabillon, Act. Sanct. Ord. S. Ben. saec. IV, 1. 4. Seine so gerühmten Briefe sind mit Ausnahme des Fragmentes eines Briefes an Kaiser Lothar leider verloren gegangen, ebenso eine Schrift De ratione lunae paschalis. — Die Lebensgeschichte beider Männer gibt Paschasius Radbertus, Adalhards Schüler; das Leben Wala's führt jedoch den erdichteten Namen „Epitaphium Arsenii“. Ausgaben: Mabillon, Acta Sanct. Ord. S. Ben. saec. IV, 1; Excerpte in Mon. Germ. SS. II; Vita Adalh. auch bei Boll. Jan. I. Vgl. Enck, De S. Adalhardo, abb. Corb. nov. et antiq., Monasterii 1873; Himly, Wala et Louis-le-Débonnaire, Paris 1849. [Enck.]

Adam (אָדָם zu אֲדָמָה Erde, wie homo zu humus, LXX Ἀδάμ, Vulg. Adam, Genit. Adae) ist Eigenname des ersten Menschen und bezeichnet diesen als aus Erde gebildet, als Erd- oder Staubgebornen (vgl. Gen. 2, 7; 3, 19. Tob. 8, 8. Ps. 102, 14. Pred. 12, 7. Eccli. 33, 10; 1 Cor. 15, 47). Charakteristisch ist die Benennung des Menschen (Gen. 5, 2) nach der niedern, sterblichen Seite seines Daseins: sie sollte ihn an seine natürliche Hinfälligkeit erinnern, damit er sich nicht überhebe, sondern vielmehr anerkenne, daß er seine Erhebung aus dem Staube zum Menschsein und um so mehr sein höheres, übernatürliches Leben einzig und allein seinem Bildner und Schöpfer verdanke. Weil unmittelbar von Gott erschaffen („qui fuit Dei“, Luc. 3, 38), ist Adam durch seinen Ursprung erhaben über alle Menschen (Eccli. 49, 19); als der erste oder der Urmensch (πρωτόπλαστος) ist er Haupt und Repräsentant des gesammten Geschlechtes sowohl in physischer als in moralischer Hinsicht (s. d. A. Einheit des Menschengeschlechtes; Erbsünde). Auf dieser anthropologischen Grundanschauung beruht der Sprachgebrauch des hebräischen Textes, wonach Adam auch als Collectivbezeichnung für die Menschheit, die Menschen überhaupt (Gen. 6, 1 u. öfter) gebraucht wird. — Adam wurde, entsprechend der Stellung des Menschen im Universum (Mikrokosmus im Makrokosmus) und seinem Range in der Stufenreihe der irdischen Schöpfungen zuletzt, am sechsten Tage nach den Landthieren erschaffen. In dem summarisch gehaltenen Bericht über das Sechstagewerk wird die Erschaffung der Gattung „Mensch“, in der zweifachen geschlechtlichen Gliederung als Mann und Weib, nur kurz erzählt, wiewohl schon hier die besondere Bedeutung dieses Gotteswerkes in der Erzählung prägnant hervortritt; einen detaillirten Bericht von der Erschaffung Adams (und seines Weibes Eva) gibt das anschließende 2. Kap. der Genesis. Während die übrigen Creaturen durch das bloße göttliche Machtwort Fiat in's Dasein gerufen wurden, erscheint Gott (die heilige Dreifaltigkeit) vor der Erschaffung des Menschen als mit sich zu Rathe gehend (Gen. 1, 26). Schon hierdurch ist auf die Verschiedenheit und Vorzüglichkeit des Menschen vor der übrigen gesammten Körperwelt hingewiesen, noch mehr durch die daselbst gebrauchten Worte: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß“ (über den Unterschied von Bild und Gleichniß s. d. A. Ebenbild Gottes; über die gesammte natürliche und übernatürliche Ausstattung des ersten Menschen s. d. A. Stand). Es bildete sodann Gott den Leib des ersten Menschen aus den bereits vorhergeschaffenen Stoffen der Erde (de limo terrae) und hauchte ihm in sein Angesicht den Odem des Lebens, d. i. die Seele, ein, und also ward der erste Mensch zum lebenden Wesen (Gen. 2, 7). Das göttliche Einhauchen bezeichnet die Seele nicht als einen von Gott abgelösten Theil (Emanation), sondern deutet auf deren geistige Natur hin, kraft welcher sie ihrer Wesenheit nach mit Gott, ihrem Urheber, verwandt ist; indem es ferner heißt, durch das Einhauchen der Seele sei der Mensch zum lebenden Wesen geworden, ist die Seele, obwohl Geist, als Princip des leiblichen Lebens im Menschen dargestellt. Das Einhauchen geschieht in das Antlitz, weil Leben und Seele sich im Gesichte abspiegeln. Deutlich ergibt sich demnach, daß der Mensch aus zwei specifisch verschiedenen Bestandtheilen bestehe, dem stofflichen Leibe und der geistigen Seele. — Ob Gott bei der Bildung des Leibes sich des Dienstes der Engel bedient habe (Augustin, Thomas v. Aq.), bleibt zweifelhaft; wahrscheinlicher ist die Ansicht (Basilius, Ambrosius, Cyrill), daß Gott unmittelbar, kraft seiner Allmacht, alle zur Bildung des Leibes nöthigen, irdischen Stoffe zur Menschengestalt sich fügen ließ, der er dann gleichzeitig als durchaus neue Schöpfung die Seele einhauchte. Den in Eden erschaffenen Adam setzte Gott in's Paradies, damit er dieses bebaue. Denn Gott hatte ihn zum König und Beherrscher aller Erdenwesen bestellt (Gen. 1, 26): er sollte die Natur den höhern Zwecken seines Daseins dienstbar machen, sie gleichzeitig vor jeder feindlichen Schädigung, und sich selbst mit ihr vor der Macht des Bösen bewahren. Auch sollte er in der Herrschaft über die Natur seine hohen geistigen Anlagen entwickeln. Den ersten Anstoß zu dieser Entwickelung gab hinwiederum Gott selbst, indem er Adam alle Thiere zuführte, damit er sie benenne; denn wie er sie benennen werde, sollte ihr Name sein (Gen. 2, 19). Dieses Namengeben, wobei Adam das erste Mal seine Sprachfähigkeit bethätigte, war ein die Natur der Thiere in unmittelbarem geistigem Einblicke erfassendes Erkennen, welches ihm in seinem seligen Zustande eigen war und tiefer ging, als unser reflectirendes Erkennen. Die Benennung der gepaarten Thiere erzeugte aber auch zugleich in ihm das Bewußtsein, daß es kein ihm wesensgleiches Geschöpf gebe, mit dem er seine Ideen

austauschen, und in dessen Gemeinschaft und Mithülfe er seine Berufsbestimmung erfüllen könne, sowie weiterhin die Sehnsucht nach einer solchen Hülfe (Gen. 2, 20). Diesem sehnsüchtigen Verlangen Adams entspricht Gott durch Schaffung des Weibes, welche ähnlich wie jene des Mannes mit der Ankündigung der Absicht eingeleitet wird: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, laßt uns ihm eine Gehülfin machen, ihm gleich" (Gen. 2, 18), nicht etwa bloß zur Fortpflanzung des Geschlechtes, sondern auch zur Bebauung und Beherrschung der Erde. Beide sollten eine organische und moralische Einheit und alle ihre Glieder in der großen Kette der Menschheit eine Gemeinschaft bilden. Gott ließ nun über Adam einen tiefen (ekstatischen) Schlaf kommen, nahm eine von seinen Rippen, baute diese, gleichfalls am sechsten Tage (Gen. 1, 27), zum Weibe (s. d. A. Eva), und führte sie zu Adam, welcher bei ihrem Anblicke ausrief: „Dießmals ist's Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch!" (Gen. 2, 23.) In dieser Schöpfung des Weibes aus Adam ist die Einheit des Ursprunges des Menschengeschlechtes und die gottgeordnete Natur der Ehe begründet (Tob. 8, 8). „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und Beide werden zu Einem Fleische werden" (Gen. 2, 24. Matth. 19, 5). Diese nach Art einer Reflexion hinzugefügten Worte kennzeichnen die Ehe als die innigste leibliche und geistige Einheit von Mann und Weib, als die umfassendste persönliche Gemeinschaft Beider (Eph. 5, 22 ff.), bezeichnen aber auch die Monogamie als die naturgemäße, gottgewollte Form der Ehe. Den Irrthum, daß Adam androgyn oder als doppelgeschlechtliches Wesen geschaffen und dann in die zwei geschlechtlichen Hälften getheilt wurde, schließt die heilige Schrift durch die Worte aus: „Gott schuf den Menschen, Mann und Weib schuf er sie" (Gen. 1, 27; 5, 2). Beide wurden in aetate perfecta, also im entwickelten Zustande erschaffen, denn die Werke Gottes waren vollkommen (Thom. Aq. S. theol. 1. q. 94. art. 3). An die Schließung der Ehe knüpft sich der bereits früher (Gen. 1, 28) ausgesprochene göttliche Segen: „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und machet sie unterthan"; damit wurde die eheliche Fortpflanzung sanctionirt. Dieses Geschlechtsverhältniß war für den im Unschuldszustande lebenden Menschen ein reines und heiliges. „Sie waren beide nackt und schämten sich nicht" (Gen. 2, 25). Nichts störte die Harmonie jenes Reiches Gottes auf Erden, welches die heidnischen Dichter als das „goldene Zeitalter" preisen. Jedoch sollte Adam aus freiem Entschlusse seine Treue und Liebe, den Gehorsam und die Gerechtigkeit gegen Gott bethätigen. Dazu mußte ihm ein Anlaß geboten werden, und ein solcher wurde ihm in dem göttlichen Gebote, die Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen (s. d. A. Baum der Erkenntniß) nicht zu essen (Gen. 2, 17). Er sollte in Gehorsam gegen Gott durch Entscheidung für das Gute und durch Meiden des dem göttlichen Willen Entgegengesetzten als Bösen die Wahlfreiheit zur actuellen Freiheit der selbstbewußten Entscheidung ausbilden. Obgleich zunächst an Adam als Haupt gerichtet, verpflichtete dieses Gebot auch Eva, wie aus ihren Worten (Gen. 3, 3) selbst erhellt; es war ein praeceptum naturae humanae datum und ein schwerbindendes; denn Gott setzte auf die Uebertretung desselben den unfehlbaren Tod. „An dem Tage, an welchem du davon issest, wirst du des Todes sterben" (Gen. 2, 17). Mit allen Gaben der Natur, des Geistes und der Gnade ausgerüstet, konnte der erste Mensch das Gebot beobachten und der Versuchung widerstehen; allein Adam bewährte sich in der Stunde der Versuchung nicht: „er übertrat den Bund" (Os. 6, 7). Satan suchte aus Neid ihn zum Abfall zu verführen und in sein eigenes Verderben zu verwickeln. Aus der Thier- und Pflanzenwelt entlehnte er seine Verführungsmittel. Gott ließ die Versuchung zu, weil einerseits sie für die Selbstentscheidung Adams nothwendig war, andererseits Gott die Mittel zu Gebote standen, die Folgen der etwa nicht überwundenen Versuchung zu heilen. Zum passenden Werkzeuge wählt Satan die listige Schlange und wendet sich mit wohlberechneter Klugheit an das schwächere Weib: „Warum hat Gott gesagt, ihr sollet von keinem Baum des Paradieses essen?" Der anscheinende Irrthum sollte die Arglose zur Antwort verleiten. Leider geht Eva auf seine Rede ein und stellt das göttliche Gebot klar, ja zeigt durch den Zusatz: „wir dürfen den Baum nicht anrühren", daß sie auch den Geist desselben erfaßt hat. Allein sie hat sich mit dem Versucher eingelassen, statt ihm den Rücken zu kehren, obschon sie nach ihrer hohen Erkenntniß über seine Natur nicht im Zweifel sein konnte. Benutzend diese Schwäche, schreitet Satan zur directen Läugnung der göttlichen Drohung und zur Verdächtigung der göttlichen Liebe: „Ihr werdet nicht sterben, sondern eure Augen werden sich aufthun, und ihr werdet wie Gott sein, erkennend Gutes und Böses" (Gen. 3, 4. 5). In diesen Worten ist Lüge und Wahrheit gemischt. Die verlockende Verheißung verfängt im weiblichen Herzen und erweckt die Lust nach der verbotenen Frucht. Die Lust, durch den Sinnenreiz (Gen. 3, 6) genährt, gebiert die Sünde: „Sie nahm von der Frucht, aß und gab ihrem Manne, der auch aß." Diese erste Sünde der Stammeltern erscheint demnach zuerst als ein ungeregeltes Streben nach Gottähnlichkeit über das Maß der Natur, als Verlangen, durch eigene Kraft die Seligkeit zu erreichen, folglich als Hochmuth, der Anfang aller Sünde (Tob. 4, 14. Eccli. 10, 14. 15), wie auch aus den wehmüthigen Worten Gottes erhellt: „Siehe, Adam ist wie unser einer geworden, erkennend das Gute und Böse" (Gen. 3, 22). Sie ist ferner Unglaube, welcher den Worten Satans mehr zutraut, als den Worten Gottes. Die, welche die Hülfe des Mannes sein sollte, verstrickt auch ihn

in ihr Verderben. Nach der einstimmigen Meinung der Theologen haben wir bei Adam, welcher wahrscheinlich in der Nähe des Weibes stand und das Zwiegespräch hörte, denselben Stufengang der Sünde einzuhalten. Die Sünde der Hoffart ist auch bei ihm grundlegend; dazu kam der Zweifel an der Wahrheit des Gotteswortes und die Willfährigkeit gegen das Weib. Wenn der Apostel schreibt: „Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt und fiel in Uebertretung“ (1 Tim. 2, 14), so werden zur Lösung dieser Schwierigkeit von den Kirchenlehrern verschiedene Wege eingeschlagen, nämlich daß Adam nicht zuerst (Epiphanius), oder nicht unmittelbar von der Schlange, sondern durch das Weib verführt wurde und auch nicht Ursache der Verführung war (Hieron., Ambros.). Wollte man auch mit dem hl. Augustin bei Adam von der Sünde des Unglaubens an der Wahrheit des Gotteswortes absehen, so kommt doch bei ihm der gravirende Umstand hinzu, daß er als Haupt und Repräsentant des Menschengeschlechtes durch seine Sünde nach den Worten des Apostels (Röm. 5, 12) alle seine Nachkommen mit in die Sünde verstrickt hat (vgl. d. A. Erbsünde). Je geringfügiger das Object der Sünde zu sein scheint, um so größer und schwerer erscheint die Versündigung, wenn man die Verhältnisse des ersten Menschenpaares, ihre übernatürlichen Gnadengaben und die großen, ihnen ertheilten Wohlthaten in's Auge faßt. Der Sünde folgte die Strafe auf dem Fuße nach. „Ihre Augen wurden aufgethan, und sie erkannten, daß sie nackt waren“ (Gen. 3, 7). Nachdem durch die Sünde die Harmonie zwischen Gott und Mensch gestört war, entfiel das Fleisch der Macht des Geistes, und daher die Scham, der unwillkürliche Reflex des verlorenen Guten, das erste Zeichen des sich regenden Gewissens. Sie bedeckten ihre Blöße mit Feigenblättern; denn in den Schamtheilen äußerte sich besonders das Gefühl der Nacktheit, nicht als ob mit diesen eine physische Veränderung vorgegangen wäre, sondern weil der Leib aufhörte, ein reines Gefäß des gottgeeinten Geistes zu sein, und weil in der bloßen Natürlichkeit des Leibes nicht nur der Unterschied der geschlechtlichen Bestimmtheit, sondern auch das Gefühl der Nichtigkeit des Fleisches in's Bewußtsein trat. Die Scham und das in ihr sich regende Gewissen bestätigen, daß Adam nicht ganz dem Bösen verfallen ist, wie Satan, welcher aus seinem eigenen Geiste die Sünde erzeugte und ihr ganz anheimfiel; sie bieten der göttlichen Barmherzigkeit die Anknüpfungspunkte, den Menschen zu retten. Am Abende, wo das menschliche Herz mehr in sich selbst zurückkehrt, nahte Gott den gefallenen Menschen, welche, von Gewissensbissen gepeinigt, in dem Gehölze des Paradieses sich verborgen hatten und damit die Trübung ihres Verstandes bereits bekundeten. Um nun Adam zum Bekenntnisse seiner Sünde, der ersten Bedingung zur Verzeihung, zu bringen, rief Gott ihm zu: „Adam, wo bist du?“ Anstatt reuevoll zu bekennen, sucht Adam die Sünde hinter ihren Folgen, den Ungehorsam hinter dem Schamgefühle zu verbergen. „Ich fürchtete mich, weil ich nackt bin, darum verbarg ich mich.“ Dahingegen fragt Gott, wer ihm denn angezeigt habe, daß er nackt sei, und hält ihm die Uebertretung vor. Diese kann Adam nicht läugnen, sucht aber eine Entschuldigung in dem Weibe, das Gott ihm zugesellt habe. Eva, darüber zur Rede gestellt, bekennt gleichfalls und klagt schmerzvoll den Versucher an. Nach der Reihenfolge der Urheberschaft der Sünde folgt der göttliche Urtheilsspruch. Erst nach der Verfluchung der Schlange (und des Satans), mit welcher Gott die Verheißung eines Erlösers verbindet, erfolgt das Strafurtheil über Eva und Adam. Weil der Mann der Stimme des Weibes Gehör gegeben und in dieser gottwidrigen Unterordnung von dem Baume gegessen, so soll das Erdreich um seinetwillen verflucht sein. Die Erde, welche wegen des Menschen geschaffen war, participirt an dem über ihren König ergangenen Fluche (Röm. 8, 19—22) und wird in einen Zustand der Auflehnung gegen ihn versetzt: sie straft ihn mit Dornen und Disteln; im Schweiße des Angesichtes muß er ihr mühsam das tägliche Brod abringen. Mit der Sünde fiel Adam auch dem Tode anheim, nahm den Todeskeim in seine Natur auf, dessen Ausreifung ihre Auflösung endlich in Staub bewirkt (August., De pecc. mer. 1, 21). Doch auch die saure Arbeit ist ein heilsames Zuchtmittel, welches den Menschen von einem öfteren und noch tieferen Falle abhält und Sehnsucht nach dem Himmlischen wecken soll. In die tiefe Nacht, in welche der Mensch durch das göttliche Urtheil sich versetzt sieht, schimmert ein Hoffnungsstrahl; es ist die Verheißung vom Abstamm des Weibes. In dieser Verheißung erfaßt er zugleich tiefer als vorher das Geheimniß der göttlichen Weisheit und Güte, welche ihm das Weib an die Seite gegeben hatte; er nennt dasselbe nunmehr Eva, d. h. Mutter der Lebendigen, hiermit seinen Glauben an die Verheißung bekundend. Gott gibt den Menschen noch ein weiteres Zeichen seiner fortdauernden Fürsorge. Er bekleidet sie mit Thierfellen und verleiht dadurch dem Schamgefühle und der daraus fließenden Nothwendigkeit der Bedeckung der leiblichen Blöße die höhere Weihe einer für den Sünder nothwendigen Zucht und Ordnung. Damit ferner der Mensch nicht seine Hand nach der Frucht vom Baume des Lebens ausstrecke, verweist er ihn aus dem Paradiese und stellt, um auch die Rückkehr in dasselbe unmöglich zu machen, an den Eingang desselben Cherub und Feuerflammen. Nach der Vertreibung aus dem Paradiese beginnt die geschlechtliche Wirksamkeit der Ehe, die Begründung der Familie. Adam erkannte sein Weib, und sie gebar Kain. Daß Adam außer Kain, Abel und Seth noch andere Söhne und auch Töchter gezeugt, bestätigt Gen. 5, 4. Bedeutungsvoll ist, was die heilige Schrift über die Zeugung Adams berichtet: „Er zeugte einen Sohn nach seinem Bild und Gleichniß“ (Gen. 5, 3), d. h.

er pflanzte die ihm anerschaffene Ebenbildlichkeit Gottes in der Gestalt, wie sie durch seine Selbstentscheidung geworden war, also nicht mehr in der ursprünglichen Reinheit, sondern in der durch die Sünde getrübten Form fort, oder wie Calmet sagt: genuit homines mortales criminis reos. Adam erreichte ein Alter von 930 Jahren (Gen. 5, 5). Während man aus dem Buche der Genesis nur indirect schließen kann, daß Adam durch Reue und Buße seine Sünde gesühnt habe, gibt das Buch der Weisheit (10, 2) hierüber directen Aufschluß. „Die göttliche Weisheit," schreibt der Autor dieses Buches, „bewahrte denjenigen, der zuerst von Gott als Vater des Erdkreises gebildet worden, nachdem er allein geschaffen worden; und sie rettete ihn aus seinem Falle, d. h. von seiner persönlichen Sünde." Dasselbe gilt auch von Eva, weil Beide nach Suarez „unum veluti adaequatum principium generis humani extiterunt". Es geziemte sich in der That, daß der erste von Gott erschaffene Mensch, dem der Erlöser verheißen wurde, selbst gerettet werde (Irenaeus, Adv. haer. 3, 23). Dieses ist auch die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter. Von einigen wurde die Lehre des Tatian und der Enkratiten, welche behaupteten, daß Adam und Eva verdammt worden seien, geradezu als Irrlehre bezeichnet und verworfen (Iren. l. c. 1, 28, 1 u. 3, 23, 8; Tertull., Praescr. 52). Als daher die Seele Christi nach seinem Tode in die Vorhölle hinabstieg, um den Gefangenen die Erlösung zu verkündigen, war Adam der Erste, der diese frohe Botschaft vernahm und mit Christo in den Himmel einzog (Athanasius, Cyprianus, Origenes, Makarius). Die lateinische Kirche feiert das Andenken der Stammeltern am 24. December, am Vorabende des Geburtsfestes des göttlichen Schlangentreters. Wo Adam begraben wurde, gibt die heilige Schrift nicht an. Hieronymus, sich stützend auf eine jüdische Tradition, berichtet (in Matth. c. 27), daß Adam in Hebron bestattet wurde, womit auch seine Version zu Josue 14, 15: „Adam der Große liegt dort unter den Enakim", übereinstimmt. Weil zu Hebron überdieß auch die drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob ruhen, habe diese Stadt ursprünglich den Namen Cariath Arbe (die Stadt der Viere) erhalten. Ihm folgen Isidorus, Rupertus, Marianus Scotus u. A. Allein der hebräische Text zu dieser Stelle lautet, daß Arbe der größte Mensch (adam) unter den Enakiten war, von welchem dann die Stadt ihren Namen erhielt. Uebrigens ist die bei weitem größte Zahl der Kirchenväter (vgl. Cornelius a Lap. zu Jos. 14, 15) und selbst Hieronymus (De situ loc. hebr., Migne, PP. lat. XXIII, 862) der Ansicht, daß der Schädel Adams nach der Sündfluth von Sem auf dem Kalvarienberge bei Jerusalem begraben und dieser Berg daher „Schädelstätte" genannt worden sei. Nach Jakob von Edessa, dem Lehrer Ephrems des Syrers, soll Noe, der die Gebeine Adams mit sich in die Arche genommen, dieselben unter seine Söhne vertheilt haben; Sem, dem der Schädel zugefallen, habe ihn nach Judäa gebracht. Noch heute zeigt man unter dem Standorte des Kreuzes auf Golgatha die Adamskapelle als den Ort, wo der dort ruhende Schädel Adams von dem durch die Spalte des zerrissenen Felsens herabträufelnden Blute Christi soll benetzt worden sein. Dieser sinnreichen Sage entspricht wohl auch die so häufige Darstellung eines Todtenkopfes auf Kreuzesbildern. — Im Vergleich und Gegensatz zu Christus wird nach dem Vorgang des Apostels Röm. 5, 12 ff., 1 Cor. 15, 45 ff. Adam sehr oft als Typus Christi aufgefaßt. Der Grund hierfür liegt sowohl in der beiderseitigen Persönlichkeit, als namentlich in dem Verhältnisse Beider zu dem gesammten Menschengeschlechte. Beide sind wahre Menschen, jedoch mit dem Unterschiede, daß die menschliche Natur bei Adam in einer menschlichen, bei Christo in einer göttlichen Persönlichkeit subsistirt (1 Cor. 15, 45). Jener ist ein irdischer, dieser ein himmlischer Mensch (l. c. 47); Adam ist ein Kind Gottes durch Adoption, Christus von Natur; der Leib Adams ist unmittelbar von Gott aus Erde erschaffen und vermöge dieses seines erdhaften Ursprungs an sich sterblich, der Leib Christi aber durch übernatürliche Empfängniß aus jungfräulichem Schooße vom Worte Gottes angenommen, von seinem Ursprung an mit der zweiten Person der Gottheit hypostatisch vereinigt, von Rechts wegen unsterblich und dem Tode nur unterworfen, weil der Träger selbst es will; Adam, in's Paradies versetzt, ist Gott ungehorsam; Christus, auf die fluchbeladene Erde gesetzt, wird gehorsam bis zum Tode am Kreuze; Adam wird aus dem Paradiese vertrieben, um dem Grabe zu verfallen, der zweite Adam ersteht, nachdem er die Sünde getilgt, aus dem Grabe und fährt zum Himmel auf. Was ihr Verhältniß zum Menschengeschlechte betrifft, ist Adam die irdische Wurzel, die Quelle des natürlichen Lebens des ganzen Geschlechtes, Christus aber das göttliche Haupt, die Quelle des übernatürlichen Lebens, welcher alle einzelnen Glieder durch seinen Geist sich zu eigen macht; dort fleischliche Geburt, hier geistige Wiedergeburt aus Gott; durch Adams Fall wurden Alle Sünder, durch Christi Gerechtigkeit werden viele Sünder Gerechte; durch den ersten Adam Tod, durch den zweiten Adam Auferstehung; durch Adam Verlust aller übernatürlichen und Schädigung aller natürlichen Güter für seine Nachkommen, durch Christum weit größerer Segen und gnadenvollere Wiederherstellung; durch Adam erfolgte die Ausscheidung des ganzen Geschlechtes aus dem irdischen Paradiese, durch Christum erfolgt die Rückkehr aller Erwählten in's himmlische Paradies. — Was die Apokryphenliteratur, und zwar zwei Psalmen (bei Fabricius, Codex pseudep. V. T. I, Hamb. 1722, 21 sqq.), das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, das christliche Adamsbuch des Morgenlandes und die διηγησις και πολιτεια Ἀδάμ (Ceriani, Monumenta sacra et prof., V. fasc. 1, Mediol. 1868) über die

weiteren Umſtände des Lebens Adams zu berichten wiſſen, iſt ſehr zweifelhafter Natur. Geradezu unfläthig ſind die betr. Erzählungen des Talmud. [Zſchokke.]

Adam als Citat: 1. Adam Goddam, ſ. Goddam; 2. Adam von Marisco, ſ. Marisco; 3. Adam Mayer, ſ. Villich; 4. Adam Sasbout, ſ. Sasboldus.

Adam von Bremen, Geſchichtſchreiber und Geograph des 11. Jahrhunderts, aus Sachſen gebürtig, kam unter Erzbiſchof Adalbert (ſ. d. Art.) 1067 nach Bremen, wurde Domherr und im folgenden Jahre Vorſtand der blühenden Domſchule. Sein Geburts- und Todesjahr iſt nicht bekannt, und auch aus ſeinem Leben wiſſen wir außer ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit nur nach ſeiner Verſicherung, daß er dem Erzbiſchofe nahe ſtand. Von Bremen aus, dem damaligen Mittelpunkt der chriſtlichen Bekehrungsanſtalten für die ſkandinaviſchen und wendiſchen Völker, nahm er wohl ſelbſt Antheil an den zu jener Zeit ſo ſchwierigen und gefahrvollen Miſſionsgeſchäften, und bereiste die nördlichen Gegenden. Die Erforſchung der Geſchichte des Nordens muß er von Anfang an ſich zur beſonderen Aufgabe geſtellt haben, denn ſchon bald nach ſeiner Ankunft in Bremen begab er ſich zum Dänenkönig Sven Eſtrithſon, „der die ganze Geſchichte der Barbaren in ſeinem Gedächtniſſe wie in einem geſchriebenen Buche verwahrte“ (2, 61), und ließ ſich von ihm ſo viel und ſo genau erzählen, daß uns dieſe Nachrichten in dem ganzen Werke Adams als eine Hauptquelle begegnen. Daneben benutzte er aber auch jede andere Gelegenheit, um Nachrichten über die Länder des Nordens zu ſammeln, und durchforſchte die an Briefen, Urkunden und hiſtoriſchen Werken früherer Zeit reiche Bibliothek der bremiſchen Kirche. Er nennt uns ſelbſt die Quellen, aus denen er ſchöpfte, namentlich Gregor von Tours, Einhard, die Annalen von Fulda und Corvey, die Lebensbeſchreibungen der hl. Bonifaz, Willibrord, Willehald, Liudger, Ansgar und Rimbert, endlich die nur durch ſeine Erwähnung bekannte Schrift des Abtes Bovo von Corvey. Von den alten Schriftſtellern benutzte er beſonders Oroſius, Solinus, Marcianus Capella. So begann er bald nach Adalberts Tode (1072) die Ausarbeitung der Hist. eccl. ecclesiarum Hamburgensis et Bremensis oder Gesta Pontificum Hamburgensis ecclesiae, zuletzt edirt von Lappenberg in Mon. Germ. SS. VII, 267 sqq. und in beſonderem Abdruck 1846. (Ueberſetzung von Laurent, mit Einleitung von Lappenberg, 1850.) Seinen Stil, der freilich von Fehlern und Germanismen nicht frei iſt, hatte er durch das Studium der Claſſiker gebildet; vorzüglich diente ihm Salluſtius als Muſter. Mit einer ausgebreiteten Beleſenheit verbindet er eine eben ſo wahre als klare Darſtellung, die unter fließend einfacher Sprache, worin ſich ſein reiner, frommer und religiöſer Sinn anmuthig ausſpricht, und unter ſteter Angabe der Quellen zu einer kunſtgerechten, zuſammenhängenden Erzählung gelangt. Ausführlicher und reichhaltiger werden ſeine Mittheilungen, je mehr er ſich der Geſchichte ſeiner Zeit nähert und aus eigener Erfahrung und Beobachtung berichtet. So ſchildert das ganze dritte Buch ausführlich die Wirkſamkeit, das Schickſal und den Charakter des Erzbiſchofs Adalbert von Bremen, dem er eine dankbare Anhänglichkeit bewahrte, ohne ſich dadurch zur Bemäntelung ſeiner Schwächen und Fehler verleiten zu laſſen. Während er damit für die Geſchichte des Saliers Heinrich IV. eine treffliche Quelle bildet, erſchließt er uns auch durch die Schilderung der von Bremen ausgehenden Miſſionsthätigkeit im vierten Buch die Geſchichte und Geographie der nördlichen Länder (Descriptio insularum Aquilonis). Für dieſe iſt er die früheſte und hauptſächlichſte Quelle; jede Forſchung auf dieſem Gebiete, in Geſchichte und Sage, muß auf ihn zurückgreifen. Sein Anſehen war von Anfang mit Recht ſo feſt begründet, daß die älteſten Handſchriften ſeines Werkes bereits mit Scholien verſehen ſind, welche zum Theil noch von ſeiner eigenen Hand, zum Theil von ſpäteren Benutzern derſelben herrühren. Das Buch ward von däniſchen, isländiſchen und norddeutſchen Chroniſten für ihre Zwecke ausgebeutet und diente ununterbrochen der Geſchichtſchreibung dieſer Gegenden zum Ausgangspunkt und zur Grundlage. (Vgl. Lappenberg bei Pertz, Archiv für Geſchichte VI, 766—892; J. Asmussen, De fontibus Adami, Kiliae 1834, und Wattenbach, Geſchichtsquellen II, 63; Gieſebrecht, Baltiſche Studien, VI.) [Fehr.]

Adam, O. Cist., Abt von Ebrach, ſ. Ebrach, Kloſter.

Adam, Joh., S. J., geb. in Limoges 1608, Jeſuit 1622, durch viele Controverſsſchriften gegen Hugenotten und Janſeniſten bekannt, predigte 40 Jahre lang in Paris, Poitiers, Sedan, Bordeaux u. ſ. w. Wegen angeblicher Geringſchätzung des hl. Auguſtin in der Predigt vom 10. März 1650 wurde er von dem bekannten Janſeniſten Noël de Lalanne, Abbé de Valcroiſſant, angegriffen. Aehnliche Anklagen erhob auch Cardinal Noris gegen Adams Buch Calvin défait par soy-mesme et par les armes de S. Augustin, 1650, und wollte ſeinerſeits in der Gegenſchrift Vindiciae Augustinianae den Beweis liefern, daß der hl. Auguſtin immer klar ſei, ſich in keinem Ausdruck gegen die Pelagianer zu weit habe fortreißen laſſen und nirgends den Calviniſten auch nur entfernt günſtig ſich äußere. Gegen die unkatholiſchen Heures de Port-Royal, das janſeniſtiſche Laienbrevier des Maiſtre de Sacy, gab Adam 1651 die Heures catholiques, enthaltend die Tagzeiten der ſeligen Jungfrau, Veſper, Bußpſalmen, Hymnen u. ſ. w., lateiniſch und franzöſiſch heraus, aber in weniger vollendeter Sprache und Verſification als die der Janſeniſten, weßhalb de la Tour (eigentlich Abbé Guill. le Roi von Haute-Fontaine) in einer eigenen Schrift darüber ſpottete. Nachdem Innocenz X. den Janſenismus verdammt, ſchrieb Adam

1654: Le tombeau du Jansénisme; 1656: La conduite des fidèles par les règles de la foi etc. Im J. 1659 war er in Loudun während der calvinischen Synode, bekehrte dort den Prediger Cottibi, welcher 25. März 1660 katholisch wurde, und schrieb 1660 eine Antwort auf die Schmähepistel des Predigers Joh. Daillé gegen Cottibi. Seit 1660—1661 finden wir ihn viermal auf Mission in dem meistens protestantischen Sedan. Hier gelang es ihm, den Maréchal Fabert, Gouverneur dieses Platzes, welcher durch Robert Arnauld d'Andilly in die Netze der Jansenisten gerathen war, von diesen loszuwinden und in einen solchen Gönner der Jesuiten umzuwandeln, daß P. Oliva bei dessen Tod, 17. Mai 1662, der ganzen Gesellschaft Gebete für ihn vorschrieb. Dabei gewann er auch das Zutrauen der Protestanten, denen er bei Hofe Religionsfreiheit und die Erhaltung ihrer Schule in Sedan auswirkte, und konnte dadurch viele bekehren. Nachdem die Jesuiten ein Collegium in Sedan erhalten, wurde er Rector daselbst und veröffentlichte hier 1671: Le triomphe de la Ste. Eucharistie ou la présence réelle contre le ministre Claude. In Bordeaux, wo er 1672 Oberer des Profeßhauses wurde und am 12. Mai 1684 starb, schrieb er 1675: Octave de controverse sur le St. Sacrament de l'Autel und Lettre à M. Hesperien, Ministre de Soubize, als Antwort auf eine Schmähpredigt des Letzteren gegen die katholische Kirche. Der Schwank über die Präadamiten, der auf seine Kosten in allen Lexicis die Runde macht, ist von Voltaire und bezieht sich auf einen anderen Adam. (Backer I, 19; Moréri I, 127; Varin, La vérité sur les Arnauld I, 93—106.) [R. Bauer, S. J.]

Adam, Melchior, gest. 1622, Magister in Heidelberg, Verfasser von 136 Lebensbeschreibungen deutscher und auswärtiger Gelehrter, besonders protestantischer Theologen (Heidelb. und Frankf. 1615—1620, 5 Bde.; vgl. Allg. deutsche Biographie). Seine Biographie Luthers rühmt Schröckh, K.-G. s. d. Ref. I, 658. [J. Card. Hergenröther.]

Adam Scotus (Magister Adam, Adamus Anglicus), Mystiker aus dem Prämonstratenserorden im 12. Jahrhundert. Von Geburt ein Schottländer, trat er um 1150 im Kloster St. Andreas in Schottland in den Orden ein. Nachdem er hier den Geist der Regel des hl. Norbert in sich aufgenommen und in Betrachtung und Askese sich vervollkommnet hatte, besuchte er, um im geistlichen Leben noch mehr sich auszubilden, das Stammkloster Prémontré in der Diöcese Laon. Nach Schottland zurückgekehrt, wurde er später Abt und Bischof von Casa Candida (Witherne) in Galloway; an dieser Kirche hatten nämlich die Domcanoniker wie an manchen anderen bischöflichen Sitzen die Regel des hl. Norbert angenommen, waren so canonici regulares geworden, und ihr Bischof war zugleich Abt. Die Zeit von Adams Tode läßt sich nicht bestimmt angeben: nach Einigen wäre er bereits um 1180 gestorben, nach Anderen wäre er erst 1186 Bischof geworden und hätte bis ganz an das Ende des 12. Jahrhunderts gelebt. (Vgl. Cas. Oudin, De Script. eccl. II, 1544—1547.) Adams erhaltene Schriften sind: Liber de ordine, habitu et professione Praemonstratensium (sermones 14); De tripartito tabernaculo (partes 3); De triplici genere contemplationis. Diese Werke wurden gedruckt 1518. Die nächste Ausgabe geschah 1659 zu Antwerpen durch Godefr. Ghiselbertus, Ord. Praemonstr.; hier kamen zu den früher veröffentlichten Werken 47 sermones (Predigten, Homilien auf verschiedene Festtage u. s. w.). Endlich veröffentlichte B. Pez (aus Handschriften der Karthause Gaming und des Klosters Melk) 1721 in Anecdot. I. P. 2, 335 sqq. zwei Bücher Soliloquia de instructione animae (vgl. Adam von St. Victor). Eine Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. CXCVIII. Adam ist in seinen Schriften beredt, herzlich, eindringlich; überall leuchtet seine tiefinnige Frömmigkeit hervor; in der allegorischen und moralischen Auslegung der heiligen Schrift ist er ein Meister, und mit Recht wird er in Anbetracht dessen zu den bedeutenderen Ascetikern des Mittelalters gerechnet. [O. Schmid.]

Adam von St. Victor (zwischen 1130 bis 1192), der Schule St. Victor angehörig, ist Verfasser mehrerer Schriften, z. B.: Summa Britonis; De discretione animae, spiritus et mentis; Expositio super omnes prologos Bibliae; De instructione discipuli, letztere von Pez (Thes. I. P. 2, 335) dem Prämonstratenser Adam Scotus vindicirt. Erst in neuerer Zeit hat L. Gautier unseren Adam als hochgeschätzten Dichter, namentlich kirchlicher Prosen und Sequenzen, der literarischen Welt zugänglich gemacht. (Vgl. L. Gautier, Oeuvres poétiques d'Adam de S. Victor, 2 voll., Paris 1858; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, 378.) [Bach.]

Adamanus (Adamnanus), Abt des Klosters Jona auf der schottischen Insel Hy, Schriftsteller, gest. am 23. September 704. Er verfaßte auf Grundlage einer älteren Aufzeichnung das Leben des hl. Columba, der das Kloster Hy ein Jahrhundert zuvor gestiftet hatte (ed. Boll. Junii II, 189). Ein zweites Werk bietet eine nicht unwichtige Beschreibung des heiligen Landes. Ein fränkischer Bischof, Arculf, der Palästina und die Küstenländer des Mittelmeeres bereist hatte, war auf seinem Heimwege durch Sturm nach Hy verschlagen worden. Aus den Erzählungen des Reisenden entstanden die drei Bücher De locis terrae sanctae, welche Beda für seine Schrift De situ Hierusalem et locis sanctis stark benutzte. Eine Ausgabe mit Noten besorgte J. Gretser, Ingolstadt 1619. Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. LXXXVIII, 725 sq. (Vgl. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XI, Paris 1862, p. 800 sv.) [Gams.]

Adami, Adam, O. S. B., Weihbischof von Hildesheim, Historiker, geb. 1609 zu Mülheim am Rhein, gest. 1663. In Köln an dem Gy-

mnasium tricoronatum zu den höheren Studien vorgebildet, trat er 1628 in das nahe gelegene Kloster Brauweiler ein. Im J. 1637 wurde er als Prior nach dem Kloster Jakobsberg bei Mainz und demnächst in gleicher Stellung nach Murhardt in Schwaben berufen. Wegen seiner juristischen Kenntnisse und seiner Geschäftsgewandtheit erschien er den schwäbischen Prälaten als der geeignete Mann, um bei den zu Münster in Westphalen eröffneten Friedensverhandlungen die Interessen der in Folge des Edicts vom J. 1629 und der Fortschritte der kaiserlichen Waffen „restituirten Stifter und Gotteshäuser" dieser Gegend wahrzunehmen. Deren Aebte und sonstige Superioren bestellten ihn daher gemeinschaftlich durch Urkunde vom 15. September 1645 zu ihrem Vertreter auf dem Friedenscongreß. Dagegen erhob indeß der Herzog Eberhard von Würtemberg Einspruch, indem er in der Zulassung eines solchen eine Beeinträchtigung seiner landesherrlichen Rechte erblickte. Um daher „von einem ungezweifelten Stand des heiligen römischen Reiches" ein Mandat zu bekommen, wandte sich Adami auf mehrseitigen Wunsch unter dem 28. October 1645 an den Fürstabt Arnold von Corvey mit der Bitte, ihm „seine vices zu committiren", damit so „auch dem nothleidenden württembergischen Klosterwesen geholfen werden möge". Noch vor Ablauf des Jahres entsprach Letzterer diesem Ansuchen. Zu Münster gewann Adami sich solches Ansehen und Vertrauen, daß nicht selten auch andere Reichsstände ihn für sich auftreten ließen. Besonders aber erwarben die Dienste, welche er dort der katholischen Sache erwies, ihm die Hochschätzung und Zuneigung des anwesenden päpstlichen Nuntius F. Chigi. Als er daher zwei Jahre nach dem Friedensschluß nach Rom kam, um für den Erzbischof Maximilian Heinrich von Köln das Pallium abzuholen, wurde ihm selber wider sein Erwarten ein Bisthum i. p. i. angetragen, damit er den neuen Erzbischof, der zugleich Administrator von Hildesheim war, in den Pontificalfunctionen unterstütze. Nachdem er 1652 heimgekehrt und am 13. März 1653 zu Paderborn in der Kirche seiner Ordensbrüder durch den dortigen Weihbischof Bernhard Frick zum Bischof von Hierapolis consecrirt war, verwaltete Adami fortan mit ebenso großer Umsicht als Sorgfalt das Hochstift Hildesheim, für welches er als Weihbischof angestellt war. Leider erlag er bereits 1663 am 1. März (19. Febr. a. St. nach dem Todtenzettel) unerwartet rasch einem Leberleiden. — Als junger Benedictiner hatte Adami neben der Theologie vorzugsweise die Geschichte, speciell diejenige seines Ordens, als Studienfach sich gewählt. Es war seine Absicht, eine ausführliche Geschichte der Bursfelder Congregation zu schreiben. Während aber die weiterhin ihm übertragenen Arbeiten und Geschäfte die Ausführung dieses Vorhabens verhinderten, wurden dieselben andererseits ein Antrieb für ihn, fortan um so mehr mit der Rechtswissenschaft, namentlich mit dem deutschen Staatsrecht, sich zu befassen. Diesem Gebiete gehört auch das Werk an, welches seinem Namen einen ehrenvollen Platz in der Literatur gesichert hat: seine Geschichte des westphälischen Friedens. Aus dem ihm vorliegenden massenhaften Material bearbeitete er eine durch Anschaulichkeit und ansprechenden Stil sich auszeichnende, durch die eigene Erinnerung belebte Darstellung des Ganges der Friedensverhandlungen. Nicht lange vor seiner Bischofsweihe überreichte er dieselbe dem Kurfürsten Maximilian Heinrich, als dieser im Begriff stand, sich auf den Reichstag nach Regensburg zu begeben, wo — wie er in der Vorrede sagt — die Acten des westphälischen Friedens „als Grundlage und Richtschnur" dienen würden. Beste Ausgabe: **Relatio historica de pacificatione Osnabrugo-Monasteriensi ex autographo auctoris restituta**, Lipsiae 1737, nachdem bereits zu Frankfurt 1698 unter dem Titel: **Arcana pacis Westphalicae . . . auctore Adamo Adami** und 1707 unter verändertem Titel eine sehr lücken- und fehlerhafte Edition erschienen war. Uebrigens erlaubte auch der kurfürstlich-hannover'sche Hofrath J. G. v. Meiern sich einzelne Aenderungen und Auslassungen, welche Ziegelbauer 1739 in einem besonderen Schriftchen rügte. (Vgl. Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis 1—3; v. Bianco, Die alte Universität Köln, 1855, I, 611; Beiträge zur Hildesheimischen Geschichte III, Hildesheim 1830, 207 ff.) [Evelt.]

Adamiten, Häretiker. So hieß 1. eine gnostische Secte im 2. Jahrhundert, die Epiphanius (Haer. 52) anführt, ohne ihren Stifter zu nennen. Theodoret (Haer. Fab. I, 6) nennt als Stifter den bei Clemens von Alexandrien geschilderten Prodikus, während Joh. von Damascus sie von einem Haupte Adam ableitet. Die Anhänger dieser Secte wohnten ihrem Gottesdienste entkleidet an und sollen von dieser adamitischen Nacktheit den Namen erhalten haben, während Andere denselben von der schwärmerischen Verehrung Adams als des ersten und vornehmsten Aeon herleiten. Es fand bei ihnen wilde geschlechtliche Ausschweifung und Weibergemeinschaft statt, während nach Augustin die Ehe verabscheut war, die erst nach der Vertreibung Adams aus dem Paradiese eingeführt worden sei (vgl. Natal. Alex. ed. Bing. V, 25; Gotti, Veritas relig. christ. II, 129). — 2. Denselben Namen führte im 14. und 15. Jahrhundert eine manichäische Secte, die sich in Frankreich und Holland, besonders aber in Böhmen fand und auch unter dem Namen Picarden vorkommt. Nach Einigen hieß sie so von einem Franzosen Picard oder von dessen Heimat, der Picardie; doch soll ein mährischer Priester, Martin Loquis, ihr Stifter gewesen sein. Gegenüber den excentrisch dem Altarssacrament ergebenen Parteien bildete sich eine entgegengesetzte, die demselben jede Verehrung verweigerte und in ihm nichts als Brod und Wein fand. Ueber 400 Taboriten (s. d. Art.) nahmen diese Meinung an, zertrüm-

merten Kelche und Monstranzen und erklärten die für Götzendiener, welche vor der Eucharistie das Knie beugten. Vom Berge Tabor vertrieben, setzten sie anderwärts ihre Schwärmerei fort. Diese ging so weit, daß sie alle Kleider abwarfen, ohne Scheu nackt umhergingen, die größten Ausschweifungen, auch die Blutschande, sich erlaubten. Diese Adamiten liefen gleich Wilden in den Wäldern umher, dann setzten sie sich in einem Dorfe, Kerkot, fest. Hier wurden sie 1421 von Ziska überfallen, der die hartnäckig Verbleibenden verbrennen ließ. (Aeneas Sylv., Hist. Bohem. 41; Joh. Nider, O. Pr., Formicar. 3, 1 sq.; Du Plessis d'Argentré, Coll. jud. I, 2, 216 bis 219; Laurentius, De gestis et var. accid. regni Bohem. bei Höfler, Geschichtsquellen Böhmens I, 414. 451.) — 3. Verwandt mit diesen Adamiten waren die viel später (1501) in einem böhmischen Dorfe, Gurrike, von Lorenz Glatz von Rotenhausen entdeckten Fossarier oder Grubenheimer, die sich in der Nacht zu Ausschweifungen in Höhlen und Gruben begaben, Kirchen und Sacramente verachteten und auch aus höheren Ständen Anhänger gewannen. Sie wanderten lieber aus, als daß sie ihrer Secte entsagten. (Ueber sie Trithem. Chron. Hirsaug. II, 319; Chron. Sponh. 413; bei Natal. Alex., XVII, 193; Du Plessis d'Argentré I, 2, 342 sq.) — 4. Die für ausgestorben gehaltenen Adamiten traten nach dem Toleranzedicte Josephs II. von 1781 von Neuem in die Oeffentlichkeit, um die allen Religionsparteien zugesicherte Duldung zu beanspruchen. Aber wegen ihrer Thorheit und Abscheulichkeit wurden sie von der Toleranz ausgeschlossen und mit Gewalt unterdrückt. Indeß gelang dieß nur sehr unvollständig, und als 1848 allenthalben der Ruf nach Freiheit erscholl, fanden sich wiederum böhmische Adamiten, die sich aus den Kirchenregistern ausstreichen ließen und an den Kaiser eine Bittschrift sandten, worin sie ihn fünf Punkte zu bewilligen baten. Sie wollten weder Katholiken noch Akatholiken sein, sondern ohne Religion leben. Die Katholiken sollten nach ihrer Meinung durch einen aus Marocco kommenden Feind (daher hießen sie auch Maroccaner) vertilgt und die Adamiten alleinherrschend werden, um alle Güter der Erde unter sich zu theilen. Diese Communisten verwarfen die Unsterblichkeit der Seele, behaupteten aber, daß Gott in ihnen lebe. Sie hatten im Chrudimer Kreise starken Anhang, kamen bald in heftige Streitigkeiten mit ihren Nachbarn und Landsleuten und mußten durch die Militärgewalt zur Ordnung gebracht werden (Schwäb. Merkur 1849, Nro. 69). — 5. Aber auch in protestantischen Ländern fanden sich Adamiten, besonders in Holland im 16. Jahrhundert, wo einige Wiedertäufer um 1535 nackt herumliefen (Lindanus, Liber dubitantium, dial. 2). Adam Pastoris, der Christus für einen bloßen Menschen und die Ehe für etwas Böses erklärte, fand mit seiner adamitischen Lehre Anklang (Natal. Alex., XVII, 182). — Hierher gehören auch 6. die Buttlar'sche Rotte (s. d. Art.) und 7. die Buntenbecker Adamiten im Wupperthale. [J. Card. Hergenröther.]

Adar, s. Jahr bei den Hebräern.

Adarsa, ein Flecken in Judäa, nach Josephus 30 Stadien von Bethoron entfernt und nach Eusebius in der Nähe von Gophna gelegen. Hier verlor der syrische Feldherr Nicanor gegen Judas Machabäus die Schlacht und das Leben (1 Mach. 7, 40 ff.).

Adda, d', Cardinal, geb. 1649 in Mailand. Als Erzbischof von Amasia und Nuntius in England unter Jakob II. hatte er eine sehr schwierige Stellung. Insbesondere hatte er im Auftrag des Papstes Innocenz XI. den englischen König zu bitten, daß er bei dem mit Rom sehr gespannten Ludwig XIV. zu Gunsten der in Frankreich hart bedrückten Protestanten interveniren möge. 1690 ward Adda Cardinalpriester von St. Clemens, 1715 Cardinalbischof von Albano, und starb 1719. (Moroni I, 85; Döllinger, Kirche und Kirchen XXXIII.) [J. Card. Hergenröther.]

Addo, s. Ado.

Ad Dominici gregis custodiam, Bulle, s. d. A. Oberrhein. Kirchenprovinz.

Adelgundis, die hl., wurde unter der Regierung des fränkischen Königs Dagobert I. (622 bis 638) im Hennegau geboren. Sie stammte aus dem königlichen Geschlechte der Merowinger; ihr Vater Waldebert und ihre Mutter Bertilia lebten in ihren späteren Lebensjahren wie Bruder und Schwester, ebenso ihre verheiratete Schwester Waldetrud und deren Gatte Madelgar, ein vornehmer Franke. Während Letzterer das Kloster Haumont und dessen Gattin das Kloster Mons im Hennegau stiftete, in denen Beide sich Gott weihten, wurde Adelgundis die Stifterin des Nonnenklosters Malbodium (Melbodium, Maubeuge) im Hennegau. Es kostete Adelgunde viele Mühe, ihre Mutter von dem Plane, sie zu verheiraten, abzubringen; erst nach einem Fluchtversuche der Tochter gab die Mutter nach, daß die jungfräuliche Tochter statt eines Sünders und Sterblichen, wie sie sagte, vielmehr jemanden, dessen Besitzthum Himmel und Erde und unvergänglich sei, zum Bräutigam gewinne. Bei allen den genannten Klosterstiftungen betheiligten sich die zwei heiligen Bischöfe Amandus und Autbertus, die sich überhaupt um die christliche Religion und das Klosterwesen in Belgien hoch verdient machten; mehrere von ihnen oder mit ihrem Zuthun errichtete Klöster waren sog. Doppelklöster. Von Jugend auf bis an ihr Ende hatte Adelgunde, nach dem Zeugniß ihrer vier alten Lebensbeschreiber, häufige Visionen und Engelerscheinungen, die sie selber zum Theil aufzeichnete. Sie starb gottselig am 30. Januar 694; zwei Jahre nachher verschied ihre heilige Schwester Waldetrud. Beide waren für ganz Hennegau Schutzengel der Armen, Kranken, Gefangenen und Leidenden aller Art gewesen. (S. Boll. Jan. II, 1034 und Mabill., Act. SS. saec. II, 806.) [Schrödl.]

Adelhard (Athelardus), Benedictiner zu Bath in England um 1100. Er scheint Aegypten und Arabien bereist zu haben und erwarb sich bedeutende Kenntnisse in den Naturwissenschaften. Er schrieb einen Dialog **De rerum sive naturalium compositorum causis**, dessen Vorrede an Richard, Bischof von Bayeux (gest. 1133), gerichtet und von Martene (Anecdota I.) edirt ist. Ferner: **De septem artibus**; **De sic et non sic**; **De astrolabio**: **Liber problematum sive naturalium quaestionum 76**; **De doctrina abaci.** Außerdem übersetzte er aus dem Arabischen Euklid und das Werk eines Unbekannten, wahrscheinlich des Mathematikers Japhar, über die sieben Planeten. (Vgl. Oudin, Script. eccl. II: Fabr. Mansi I, Florent. 1858, 12.) [Sams.]

Adelheid, hl., Gemahlin des Kaisers Otto I., eine der edelsten deutschen Fürstinnen, geb. 931, gest. 16. Dec. 999, war die Tochter Rudolphs II., Königs von Burgund, und Bertha's, der Tochter des Herzogs Burchhard von Schwaben. Ausgezeichnet durch Vorzüge der Natur wie des Geistes, erhielt sie, da sie kaum 6 Jahre alt ihren Vater verloren, unter Leitung ihrer vortrefflichen Mutter eine sorgfältige und fromme Erziehung. Als sie das 16. Jahr erreicht hatte, ward sie dem 17jährigen Lothar, König von Italien, Hugo's Sohn, dem sie schon 10 Jahre früher verlobt war, vermählt (947), sollte jedoch ihren Gemahl, in dessen gutgeartetem Sinne ihr frommes und wohlthätiges Leben das beste Verständniß fand, und dem sie eine Tochter Emma gebar, schon nach 3 Jahren verlieren. Lothar starb 950 zu Turin. Berengar, der mächtige Herzog von Ivrea, säumte nicht, sich sogleich den Königstitel anzueignen, und suchte die königliche Wittwe mit seinem Sohne Adelbert zu vermählen, um sowohl seine Ansprüche auf den Thron zu legitimiren, als ihre etwaige Verbindung mit seinen Gegnern zu verhindern. Da aber Adelheid dem Sohne dessen, der der Bedränger und vielleicht der Mörder ihres Gemahles war, sich verweigerte, scheute er sich nicht, sie in der Burg Garda am See gleichen Namens gefangen zu setzen; seine Gemahlin Willa sorgte dafür, daß die Unbill ihrer Haft durch entehrende Mißhandlungen erhöht wurde. Nachdem Adelheid längere Zeit ihr Geschick mit Stärke und Ergebenheit erduldet, ward ihr durch die Bemühungen ihres treuen Kaplans Martin die Flucht ermöglicht. Mehrere Tage mußte sie sich in Kornfeldern und im Schilf des Ufers verborgen halten, kümmerlich mit Nahrung versorgt von Martin und dem Fischer, der ihr zur Flucht verholfen. Dann wandte sie sich durch ihren Kaplan an Bischof Adelhard von Reggio, einen treuen Anhänger ihres seligen Gemahls; dieser verschaffte ihr durch Azzo, nachmals Markgraf von Modena und Reggio, eine Zufluchtsstätte in der Burg Canossa, einem der festesten Plätze Italiens. Dennoch konnten gegen die ränkevolle Macht Berengars die Mauern dieser Burg nicht genügend erachtet werden; darum sahen sich Adelheid und ihre Freunde nach einem andern Schutze um und sie fanden ihn in der damals hoch angesehenen Macht Otto's I. (s. d. Art.), Königs von Deutschland. Auch Papst Agapetus II. forderte in einem Schreiben Otto zur Befreiung Adelheids und Italiens aus Berengars Händen auf. Otto beeilte sich, nicht nur der bedrängten Fürstin die großherzigsten Versprechungen zu machen, sondern beschickte auch, da er vor Kurzem seine Gemahlin Editta verloren, ihre Hand. Derselbe durch die böhmischen Unruhen in Deutschland zurückgehalten, sandte er seinen Sohn Ludolph mit beträchtlicher Heeresmacht gegen Berengar. Bald folgte er selbst. Berengar floh. Pavia öffnete dem deutschen König die Thore. Hocher nun ließ er Adelheid unter starker Bedeckung durch Martin von Canossa abholen und feierte im October 951 zur Freude des Volkes wie der Großen die Vermählung. Die Bischöfe von Mainz und Chur wurden sofort nach Rom gesandt, um von Papst Agapetus für Otto die Krönung zum Kaiser zu erwirken; allein ehe der Papst diesen Wunsch zu erfüllen im Stande war, mußte Otto mit seiner Gemahlin nach Deutschland zurückkehren. Die Erhebung des Grafen Azzo zum Markgrafen und die reichliche Ausstattung einer Kirche zu Canossa sollten als Zeugniß der Dankbarkeit Adelheidens gegen ihre irdischen wie himmlischen Beschützer dienen. In Deutschland ward Adelheid, bei welcher der neue Glanz die Tugenden nicht minderte, die sie im Unglück sich erworben, wie ein Engel des Friedens aufgenommen, und ihre Hoheit und Milde gewannen ihrem Gemahle viele Herzen. Sie gebar 952 einen Sohn, Heinrich (?), der früh starb, 953 Bruno, der gleichfalls im vierten Jahre starb, endlich 954 Otto, den Erben des väterlichen Thrones und Namens. Diesem, wie einer später gebornen Tochter Mathilde, gab Adelheid die sorgfältigste Erziehung, die durch den Bruder Ottos, den hl. Bruno von Köln, vollendet werden sollte. Als endlich im J. 962 Otto von Johann XII. zum Kaiser gekrönt wurde und auch Adelheid die erhabenste Krone der Erde trug, da ward erst der Glanz ihrer Tugenden recht offenbar; ihre hohen Einsichten und die Milde ihres Herzens, ihr Eifer für die Religion und ihre Selbstverläugnung hatten vermittelst des gewichtigen Einflusses, den sie bei ihrem Gemahl, dem Kaiser, ausübte, die segensreichsten Erfolge. Adelheid war es, welche die Ernennung des Abtes von St. Maximin zu Trier zum Erzkanzler bewirkte, dem Bischof von Modena die Güter der Söhne Berengars vermittelte und die Abtei von Monte Cassino mit bedeutenden Privilegien bereicherte. Zahllose Stiftungen und Wohlthaten verdankte Deutschland und Italien der erhabenen Kaiserin. Das Größte aber, das die Geschichte von ihr zu berichten hat, ist ohne Zweifel die That der Selbstverläugnung, mit der sie, bei dem Fall des Berengar'schen Hauses, zwei Töchter ihres Erbfeindes an ihren Hof nahm, um ihnen Mutter zu sein. Eine besondere Verehrung hatte die Heilige zu dem hl. Adelbert, dem ersten

Erzbischof von Magdeburg. Erst hatte sie nebst ihrem Gemahl den lebhaftesten Antheil an seinen Missionen unter den Rugiern genommen, später aber, als er Metropolit der neubekehrten Slaven zu Magdeburg geworden, folgte sie ihm dahin, um sich ganz seiner Leitung zu unterstellen. Eben dahin ward die Leiche ihres Gemahls gebracht, als dieser den 7. Mai 973 gestorben war. Die Regierung Ottos II., der, schon früher gekrönt, nunmehr seinem Vater folgte, war glücklich, so lange er unter dem Einflusse seiner Mutter stand. Als aber seine zweite Gemahlin, Theophano, Tochter des griechischen Kaisers Romanus, der Kaiserin-Mutter entgegenwirkte, ward Otto zu vielfachen Verirrungen verleitet und selbst soweit durch die Aufreizungen niederträchtiger Höflinge getrieben, daß er seine tugendhafte Mutter, angeblich wegen ihrer verschwenderischen Freigebigkeit an Klöster und Arme, vom Hofe verbannte. So war für Adelheid auf's Neue die Zeit der Leiden gekommen; sie verließ Deutschland im J. 978, um sich nach Italien zurückzuziehen. Später kam sie nach Burgund, woselbst ihr Bruder, König Konrad, sie mit der größten Auszeichnung empfing. Mit Adelheid aber schien aus Deutschland aller Segen gewichen zu sein, und so groß der Schmerz war, mit dem die erhabene Kaiserin die Verirrungen Otto's beweinte, so groß war die Sehnsucht des Volkes nach ihr. Nach zwei Jahren endlich kam unter Vermittlung des hl. Majolus von Clugny eine Aussöhnung zu Stande. Aber auch jetzt trafen sie schwere Leiden. So hatte sie den frühen Tod ihres Sohnes Otto (983 zu Rom) und ihrer Tochter Emma, der königlichen Wittwe von Frankreich, zu beweinen. Nach Otto's Tod übernahm Theophano die Regentschaft; mißtrauisch und hochfahrend gegen Adelheid, wie zuvor, bereitete sie dieser große Bitterkeiten, bis 991 ein plötzlicher Tod sie zu Nimwegen überraschte und die Regentschaft (da Otto III. noch minderjährig war) an Adelheid selber überging. Als Regentin (991—994) wußte Adelheid auf's Beste die Geschäfte der Regierung mit ihren frommen Uebungen und ihren Werken der Milde zu vereinen. Ihr Hof, jedem Gutgesinnten offen, war zugleich das Abbild einer klösterlichen Ordnung, und die Liebe Aller begleiteten die Handlungen der Kaiserin, die Milde und Strenge immer verband. So erreichte sie ihr 67. Jahr, und kaum wird das Leben einer Frau gefunden werden, in dem so wechselvoll und bewegt, wie in dem ihrigen, die schwersten Bedrängnisse neben den höchsten Ehren erscheinen. Allein eben in diesen Wechselfällen war sie zur Heiligen geworden, zu einer Heiligen, in deren Bilde unter allen Zügen weiblicher Tugenden die sichere Festigkeit hervorleuchtet, die sie in der Niedrigkeit und Bedrängniß wie in der Hoheit ihrer kaiserlichen Herrschaft bekundete. Erat enim ei in fide **secura firmitas**, in spe firma **securitas**, sagt von ihr der hl. Odilo (Vita Adelheidis). Ihr letztes Lebensjahr war ganz der Vorbereitung zum Tod, den sie vorhergesehen zu haben scheint, gewidmet. Sie reiste nach Burgund, um ihren Neffen, König Rudolph III., mit seinen Unterthanen auszusöhnen. Zuvor aber besuchte sie alle Klöster und Kirchen, die sie in den verschiedenen Provinzen gestiftet und ausgestattet hatte, um sich zu überzeugen, ob Alles geordnet sei; unter anderen Peterlingen im Waadtland, St. Moritz (Agaunum), die Kirche des hl. Martyrers Victor zu Genf, die Kirche der heiligen Jungfrau zu Lausanne. Hier wurde sie von ihrem Neffen abgeholt und nach Orbe begleitet, wo sie die fragliche Versöhnung zu Stande brachte. Darauf nahm sie von ihren Freunden Abschied und zog in's Elsaß, das ihr immer besonders lieb war. Zu Selz bei Straßburg fand sie in heiliger Ergebung, wohl vorbereitet, ihren Tod. Ein Theil ihrer Reliquien gehört zum Schatze von Hannover (jetzt in Wien). Ihr Leben ist außer in Chroniken jener Zeit beschrieben von Odilo, Abt zu Clugny (Mon. Germ. SS. IV, deutsch von Hüffer, Berl. 1856). (Vgl. Breitenbauch, Lebensgesch. der Kaiserin Adelheid u. s. w., Leipzig 1788; Semeria, Vita politico-religiosa di S. Adelaide, Torino 1842.) [Haffner.]

Adelmann, Bischof v. Brescia im 11. Jahrh., von unbekannter Abkunft und Heimat. Er besuchte die Schule zu Chartres unter dem berühmten Fulbert (s. d. Art.) und hatte zu Mitschülern einen Berengar, Lambert, Egelbert und andere nachmals namhafte Gelehrte seiner Zeit. Von seinem Bischofe Reginard als Subdiakon nach Lüttich zurückgerufen, vollendete er an der dortigen berühmten Schule seine Studien, übte daselbst nachher mehrere Jahre lang das Amt eines Scholasticus aus und begab sich sodann aus unbekannten Gründen nach dem eigentlichen Deutschland. Hier erhielt er nach einiger Zeit Nachricht von den Irrthümern, welche Berengar (s. d. Art.) über das hl. Altarssacrament aufgestellt haben sollte. Er wandte sich an Paulinus, Primicerius der Kirche von Metz, er möge bei ihrem gemeinschaftlichen Freunde Berengar genaue Erkundigung über den Sachverhalt einziehen. Nachdem er zwei Jahre lang vergeblich auf eine Antwort von Seite des Paulinus gewartet, schrieb er selbst (wahrscheinlich im J. 1048) einen Brief an seinen Jugendgenossen, welcher, „eines der schönsten Denkmäler der Literatur jener Zeit" (Hist. litt. de la France), nicht bloß von seiner hohen Geistesbildung und seinem brennenden Eifer für den wahren Glauben, sondern auch von seiner liebevollen Gesinnung gegen den verirrten Freund Zeugniß ablegt, ob auch der Verfasser wegen desselben von Calvin imperitus, barbarus und sophista genannt wird. — Wahrscheinlich im J. 1050 wurde Adelmann auf den bischöflichen Stuhl von Brescia befördert. Wenn auch über seine deßfallsige Wirksamkeit nichts bekannt ist, so läßt doch der ganze Charakter des Mannes vermuthen, daß er die damaligen Reformbestrebungen der kirchlich Gesinnten werde kräftig unterstützt haben. In der That wird berichtet, daß er, als er nach seiner Rückkehr von der römischen

Synode (1050) die gegen die concubinarii und Simonisten gefaßten Beschlüsse verkündete, von seinem Clerus beinahe erschlagen worden sei. Im J. 1062 scheint er gestorben zu sein. Seine Epistola de Eucharistiae sacramento ad Berengarium findet sich in der Bibl. Lugd. XVIII, 438, bei Migne, PP. lat. CXLIII, 1289, vollständiger (ultra tertiam partem suppleta) bei Schmid (nach einem Wolfenbüttler Codex herausgegeben), Brunsvic. 1770. Außerdem besitzen wir von ihm für die Geschichte der Gelehrsamkeit seiner Zeit nicht unwichtige Rhythmi alphabetici de viris illustribus sui temporis, bei Migne, l. c. 1295 sq. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IV, 540; Hist. litt. de la France VII, 542.) [Joh. N. Brischar.]

Adelphianer, s. Messalianer.

Ademar von Chabannes, Historiker, aus einer vornehmen aquitanischen Familie abstammend, erblickte um 988 das Licht der Welt. Er erhielt seine Erziehung und Bildung in den Klöstern des hl. Eparchius zu Angoulême und des hl. Martialis zu Limoges und verlebte den größten Theil seines Lebens im erstern Kloster, theils mit Bücherabschreiben, theils mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Unter den von ihm verfaßten Werken stehen oben an: Ademari historiarum libri III. (Theilweise gedruckt in Mon. Germ. SS. IV, 106—148.) Dieses Werk begreift die Geschichte der Franken von ihrem Ursprung bis zum J. 1028 und ist besonders für die aquitanische Geschichte und für die Geschichte der Klöster des hl. Eparchius und Martialis wichtig; in Bezug auf den Stil bemerkt Waitz: „Lingua latina satis bene usus est.“ Bei Mabillon, Annal. Bened. IV. in append. 717—728 ist Ademars Epistola de apostolatu sancti Martialis abgedruckt, worin der Apostolat des hl. Martialis gegen einen lombardischen Mönch Benedict von Clusa in interessanter Weise vertheidigt wird. (Vgl. Rivet, Hist. litt. VII; Fabr. Mansi I; Giesebrecht, De litt. studiis, 18.) [Schrödl.]

Ademar von Puy, s. Kreuzzüge.

Adeodat (A Deo datus), Papst (672—676). Er war Mönch aus Rom und kämpfte gleich seinen Vorgängern eifrig für den katholischen Glauben gegen die Monotheleten. Er wird, da Einige den früheren Papst Deusdedit (615—618) ebenfalls Adeodat nennen, bisweilen Adeodat II. genannt. (Vgl. über ihn Mansi, Conc. XI, 101; Jaffé, Regesta, 166.) [J. Card. Hergenröther.]

Adiaphora, ἀδιάφορα, res vel actus indifferentes, wurden und werden alle diejenigen Objecte oder Handlungen genannt, die im Bereiche des Wahren, Guten und Schönen als gleichgültige erscheinen. Eine Lehr- und Anschauungsweise, welche solche annimmt, heißt Indifferentismus. Ein derartiger Indifferentismus oder Adiaphorismus kann mehr oder minder weitgehend sein und hat schon philosophischerseits verschiedene, mehr oder minder weitgehende Fassungen angenommen. Alles Seiende geht nothwendig und stets in ein Nichtseiendes über und das Nichtseiende in Seiendes, beide indifferentiiren sich fort und fort: so hat der antike und so der moderne Heraklit gesprochen. Alles ist wahr, was Jeglichem als wahr erscheint: so hat der alte Protagoras gesprochen, und die vielzungigen Vertreter des heutigen Sensualismus und Phänomenalismus hüben und drüben des Kanals haben es ihm — großentheils ohne es zu wissen — nachgesprochen. Alles ist gut, was nach Verschiedenheit der nationalen Anschauungsweisen und nach den Wandlungen des Zeitgeistes als gut erscheint: das hat die antike wie die moderne Sophistik als Losung ausgegeben. Alles ist recht, was man als recht decretirt und auf dem Wege der Macht zur Thatsache stempelt: das haben schon Thrasymachos und Hippias von Elis zu ihrem Bekenntnisse gemacht, und eine von Machiavelli und Th. Hobbes ihren Anfang nehmende, so oder anders sich umformende moderne Rechts- und Staatsschule hat dieses Bekenntniß wieder aufgenommen, über die Schule hinaus und in weitere und weitere Kreise hinein getragen. Hier überall begegnet uns ein Adiaphorismus, welcher entweder alles Seiende ohne Ausnahme oder wenigstens das Ideal-Seiende (das ideell Wahre, Gute, Schöne), das als Maßstab des erfahrungsmäßig gegebenen Seienden zu dienen hat, in sein Gegentheil verkehrt und in solchem Sinne zu einem Adiaphoron macht. Das Ende ist ein indifferentistischer Nihilismus, der in seine letzten und vollsten Consequenzen hinausgebildet sich selber widerlegt. Ein Adiaphorismus der begrenztern Art, wie er innerhalb der Stoa hervorgetreten, anerkennt zwar Ein höchstes Gut, nämlich die naturgemäße Thätigkeit; alle Dinge außerdem erklärt er aber für ἀδιάφορα und so fort alle Handlungen, welche diese Dinge sich zum Ziele setzen, als sittlich bedeutungslos. Doch sahen sich die Vertreter desselben von Anfang an schon dahin getrieben, diejenigen gleichgültigen Dinge, die vorzüglich der Erreichung des höchsten Gutes dienen, unter dem Namen von vorgezogenen Mitteln (προηγμένα) von den übrigen auszusondern und als etwas in untergeordneter Weise Schickliches (καθήκοντα ἀτέλεια) hinzustellen. Schon von Anfang sahen sie sich also genöthigt, der Sache nach, obgleich nicht dem Namen nach, relative Güter anzuerkennen und dem sittlichen Handeln als Ziel vorzustellen, so daß nur die außer deren Umkreis zurückbleibenden Dinge als sittlich gleichgültige im engern Sinne dieses Wortes stehen blieben. So trug denn auch der ethische Adiaphorismus der Stoa von Geburt aus schon den Todeskeim in sich. Trotz der Ab- und Zurückweisung desselben konnte jedoch immerhin noch der Anschauung Raum gegeben werden, daß es nicht bloß sittlich gute und sittlich böse, sondern auch sittlich indifferente Willenshandlungen von bewußt-freiwilliger und wahlfreier Art und ihnen entsprechende sittlich indifferente Objecte gebe. Ein solcher auf einen engern Kreis beschränkter Adiaphorismus fand eine philosophische Vertretung durch die Scotisten und Nomina-

listen der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Zeit, von Seiten der Thomisten indessen eine Bekämpfung. Diese huldigten gerade umgekehrt der Anschauung, daß nur unfreiwillige und unfreie Handlungen sittlich indifferent seien, nicht bewußt-freiwillige und wahlfreie. Sie räumten jedoch ein, daß diese letztern nicht bloß theilweise, sondern sammt und sonders in dem Sinne indifferent seien, als sie wahlfrei sind; denn wie könnte von einer Wahlfreiheit des menschlichen und beziehungsweise des göttlichen Willens die Rede sein ohne eine active Unentschiedenheit (indifferentia activa) desselben? Einen derartigen, in engere Grenzen eingeschlossenen Adiaphorismus sahen sie für allein berechtigt an mit Verwerfung jedes weitergehenden. Und in der That dürfte dieses der Wahrheit allein entsprechen.

Hiermit mögen diese Vorerinnerungen ihr Ende haben. Sie sollen lediglich andeuten, welch durchgreifende Wichtigkeit der Frage über die Adiaphora für die philosophische Noetik, Logik, Metaphysik, Ethik und Aesthetik, ja darüber hinaus auch für das Staats- und Gesellschaftsleben zukommt, und sollen überdieß für eine theologische Erörterung derselben orientirend wirken. — Wenden wir uns behufs solcher Erörterung nun an die positiv-übernatürliche Offenbarung, wie sie in den heiligen Schriften niedergelegt und durch die katholische Kirche ausgelegt wird, um festzustellen, ob rücksichtlich des Wahren, Guten und Schönen, also in dogmatischer, moralischer und kirchlich-ästhetischer Beziehung Adiaphora anzunehmen oder wenigstens zuzulassen sind.

1. Alle diejenigen Lehrrichtungen, welche die Wahrheitserkenntniß überhaupt oder insbesondere die Wahrheitserkenntniß der übersinnlichen und übernatürlichen Dinge — wenn auch oftmals wider Absicht und wider Willen — indifferentistisch auflösten und verflüchtigten, haben vom 14. Jahrhunderte an kirchlicherseits bei den verschiedensten Anlässen und in den verschiedensten Weisen ihre Verurtheilung erfahren, und neuerdings insbesondere diejenigen noch, welche die Sittlichkeit auf wandelbaren Sinnengenuß und das Recht auf bloße Macht und Machtthatsachen zurückführen wollten (Syllabus n. 58 bis 61). Ebenso klar ist von vornherein schon, daß die stoische Lehrrichtung, welche eine Vielheit sittlicher Güter, Pflichten und Tugenden auf rein menschlichem Gebiete verwirft und eine Vielheit derselben auf übernatürlichem Gebiete in Folge dessen ebenfalls als unmöglich erscheinen läßt, mit den Grundanschauungen und Grundforderungen des Christenthums in unlösbarem Widerspruch steht und deßhalb von Väterzeiten an stets und allgemein als un- und widerchristlich betrachtet und bekämpft wurde. Ob aber nicht ein in einen engeren Rahmen eingebannter Glaubensadiaphorismus trotzdem noch offen bleibt? Gibt es nicht etwa Glaubenswahrheiten und Glaubensacte, welche indifferent sind für die Erreichung des Heils? Hierauf ist nach katholischen Principien Folgendes zu antworten. Geoffenbarte Glaubenswahrheiten können als solche niemals indifferent sein für die Erreichung des Heils; denn es liegt in der Natur derselben, heilbringend und beseligend zu wirken. Ebenso wenig kann es der übernatürlich-göttliche Glaube an dieselben sein, weil ohne ihn kein Heil ist (Marc. 16, 16. Joh. 3, 18; 3, 36; 12, 48. 1 Joh. 3, 23 ff.). Er kann seiner Bethätigung nach entweder ein entwickelter Glaube sein (fides explicita) mit völliger Kenntniß irgend welcher geoffenbarter Wahrheiten, oder ein unentwickelter (fides implicita) mit theilweiser oder völliger Unkenntniß derselben. Ein entwickelter Glaube an die Grundwahrheiten der Offenbarung, an Gott als Vergelter (vgl. Hebr. 11, 6), dann der Meinung vieler kirchlicher Theologen zufolge auch an die Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes ist für alle zur Mündigkeit Gelangten schlechterdings (de necessitate medii) erforderlich zum Heile, ohne daß eine unüberwindliche Unwissenheit als Entschuldigungsgrund hier je eintreten und vorgekehrt werden könnte; ein solcher Glaube kann also niemals und unter keiner Rücksicht indifferent sein für die Erreichung des Heils. Kraft göttlichen Gebotes (de necessitate praecepti) sollte auch der Glaube an die anderweitigen, weniger centralen Offenbarungswahrheiten ein entwickelter Glaube sein; jedoch reicht bezüglich derselben ein unentwickelter Glaube zum Heile hin in all' denjenigen Fällen', in welchen eine völlig unüberwindliche und unverschuldete, oder eine leichtverschuldete, oder eine zwar schwer verschuldete, aber trotz erlangter Rechtfertigung nicht mehr völlig gehobene oder zu hebende Unwissenheit gegeben ist (s. d. A. Glaube). Auch dieser Glaube ist nicht indifferent für die Erreichung des Heils, sofern er in dem entwickelten Glauben eingeschlossen und mitbethätigt, also wie letzterer übernatürlich-göttlichen Charakters ist. Einem solchen unentwickelten Glauben kann aber accidenteller Weise unter bestimmten Umständen ein aus bloß menschlicher Quelle entspringender Zweifel oder Irrthum beigemischt sein, welcher völlig unverschuldeter, unüberwindlicher, unfreiwilliger und nicht wahlfreier Art und, obgleich materiellerseits eine Sünde, doch formellerseits unzurechenbar, also insofern weder gut noch böse, d. h. indifferent ist. Aus all' diesem erhellt, wie sehr der katholischen Lehre die durch die Socinianer und Arminianer angebahnte und durch Hunnius, Quenstedt und Wyttenbach in der lutherischen und reformirten Theologie eingebürgerte Anschauung widerspricht, daß es geoffenbarte Artikel geben könne und gebe, die, als solche erkannt und zu entwickeltem Bewußtsein gekommen, des Heiles völlig unbeschadet geglaubt oder nicht geglaubt werden könnten, also in diesem Sinne für das Heil indifferente Artikel seien, und daß es demzufolge auch einen entwickelten Glauben an geoffenbarte Wahrheiten gebe, welcher für die Heilsbegründung von nichtfundamentaler, indifferenter Natur sei.

Nun die weitere Frage: Gibt es theologische

Wahrheiten und Urtheile (assensus theologici), welche indifferent sind für den Glauben und die Heilserreichung? Die Voraussetzungen (Prämissen) derselben sind die geoffenbarten Dogmen (res fidei). Alle Dogmen sind Glaubensdogmen für das Erkenntnißvermögen und Sittendogmen für den Willen, sofern sie das Leben der christlichen Individuen und Gemeinschaften zu normiren haben. Diejenigen Sittendogmen, welche das äußere Leben derselben zu regeln haben, tragen auch den Namen von Rechtsdogmen. Theologische Wahrheiten sind und heißen insgemein alle diejenigen, welche geoffenbarte Wahrheiten allein oder geoffenbarte und natürliche Wahrheiten zugleich zu ihren Prämissen haben und als Folgerungen aus denselben gezogen werden (conclusiones theologicae). Werden diese Folgerungen in kirchlich-officieller Weise aus denselben gezogen, dann ist dasjenige gegeben, was man kirchliche Entscheidungen oder Urtheile (doctrinelle oder liturgische, disciplinäre) nennt. Sie sind nur verschiedene Entwickelungen des geoffenbarten Glaubens nach rückwärts hin oder nach vorwärts hin; nach rückwärts hin durch Voraussstellung der Vorbedingungen desselben, nach vorwärts hin durch dessen inhaltliche Analyse und dessen Anwendung auf die vielgestaltigen, concreten Verhältnisse des Lebens. Entweder betreffen sie solche Objecte, die in engster Verbindung mit den Glaubensobjecten stehen (proxima fidei), so daß deren Verneinung mit irgend welchen Lehrcensuren (censurae infra haeresim) und mit Strafcensuren geahndet wird, oder sie betreffen solche Objecte, die in entfernterer Beziehung zu den Glaubensobjecten stehen, aber doch kirchlich geboten werden mit oder ohne Festsetzung specieller Strafen im Falle der Uebertretung (s. d. A. Glaubensregel). Adiaphora sind sie an und für sich beiderseits nicht. Es wäre ein schwerer Mißgriff, alle kirchlich-theologischen Lehren ebenso wie die in kirchlichem Ansehen stehenden allgemein-theologischen Lehren (sententias communes patrum et theologorum) oder selbst die liturgischen und disciplinären Vorschriften der Kirche als Adiaphora hinzustellen. Nur für einzelne Subjecte können sie da oder dort solche sein im Falle unfreiwilliger Unwissenheit und unfreiwilligen Zweifels, weil sie insofern über den Kreis des formell Zurechenbaren hinausfallen. Selbst die freien theologischen Meinungen (liberae sententiae) und alle ihnen gemäß erfolgenden Handlungen lassen keine andere Beurtheilung zu. Objectiv betrachtet stehen sie mit den Glaubenslehren und kirchlich-theologischen Lehren obgleich in entfernterer, so doch immerhin in irgend einer — entweder positiven oder negativen — Beziehung. Unter je zwei contradictorisch entgegengesetzten kann nur eine die wahre sein mit dem Recht, auch den Willen zu bestimmen, die andere nicht. P. Chrismann unterscheidet im Anhange zu seiner „Regula fidei catholicae“ nur „dogmata“ und „adiaphora“. Als Adiaphora faßt und bezeichnet er u. A. Sätze wie diese: „angeli sunt spiritus corporis natura sua expertes“, „omnibus hominibus saltem fidelibus angelus custos a Deo deputatur“, „minister matrimonii rectius statuitur sacerdos“, „mortem corporis e vestigio et in ipso aditu aeternitatis subsequitur judicium particulare“. Indeß, wenn objectiv nicht einmal freie Theologumena mit Fug und Recht als Adiaphora gefaßt und bezeichnet werden können, dann um viel weniger solche Sätze, welche deren Grenzlinien entschieden oder wenigstens nach dem Ermessen der meisten Theologen überschreiten. Subjectiverseits allerdings können freitheologische Meinungen in vielen, ja sehr vielen Fällen wegen unverschuldeter Unkenntniß der in's Gewicht fallenden Gründe Adiaphora für uns sein.

2. Hiermit ist im Grunde auch schon Antwort gegeben auf die Frage: Gibt es auf sittlichem Gebiete indifferente Handlungen? Diese Frage wurde zunächst in folgender Weise aufgeworfen: Gibt es sittlich indifferente Handlungen im Allgemeinen (secundum speciem seu essentiam specificam), abgesehen nämlich von den besonderen Umständen und dem Zwecke des Handelnden? Duns Scotus verneint es, der hl. Thomas von Aquin bejaht es, und so im Ganzen auch ihre Schulen. Die Acte — so lehrt Duns Scotus — gewinnen ihre Bestimmtheit durch die Objecte, diese können aber, im Allgemeinen (in genere moris) aufgefaßt, nur vernunftgemäß oder vernunftwidrig, nur gut oder schlecht und nicht indifferent sein, und folglich kann es im Allgemeinen auch keine Acte von indifferenter, mittlerer Beschaffenheit geben (in 2. sent. dist. 7, n. 11—13). Nach Thomas dagegen können die Objecte ihrer Artbestimmtheit nach (secundum speciem), also auf rein abstracte Weise aufgefaßt, gut oder schlecht oder indifferent sein, und sofort können auch die Acte ihrer Artbestimmtheit nach entweder gut sein, wie die Darreichung von Almosen an Bedürftige, oder schlecht, wie die Entwendung fremden Eigenthums, oder indifferent, wie die Emporhebung eines Halmes vom Boden, ein Gang in's Freie u. s. w. (S. Th. 1, 2. q. 18, art. 8.) Diese ganze Differenz scheint indessen nur in verschiedenen Begriffs- und Wortfassungen ihre Wurzel zu haben, wie Suarez mit Recht andeutet (De bonitate et malitia humanorum actuum disp. 9, sectio 1, n. 2). Während nämlich Thomas manchen Objecten und Acten an sich genommen zwar eine natürliche Güte, aber keine moralische Güte zuerkennt und ebenso wenig das Gegentheil letzterer, legt ihnen Duns Scotus außer der natürlichen Güte an dem vorbezeichneten Orte noch eine moralische Güte bei, jedoch eine rein objective, unbestimmte, sozusagen nur materielle (quasi materialis respectu omnis boni ulterioris), welche erst eine formell bestimmte wird, wenn besondere Umstände und gute Zwecke dazu treten. Was Thomas in moralischer Hinsicht als Indifferenz faßt, das ist für Duns Scotus eine unvollendete Moralität, welche zu einer vollen und eigentlichen (bonitas

moralis ex integra causa) bestimmt werden kann oder auch nicht bestimmt werden kann, insofern also ebenfalls indifferent ist. Weit wichtiger, weil sachlichen Gewichtes, dürfte folglich nur die weitere Frage sein: Gibt es sittlich indifferente Handlungen im Einzelnen (in individuo)? Hier bietet sich uns der gerade umgekehrte Prozeß; in diesem Sinne gibt Duns Scotus indifferente, mittlere Handlungen zu, Thomas verneint sie. Als Träger und Vertreter der ersteren Lehrmeinung erscheinen vorherrschend Glieder des Franziskanerordens. Schon Alexander von Hales räumt ein, daß es einzelne Handlungen von sittlich indifferenter Natur gebe, wie z. B. Spazierengehen, Essen u. s. w. (in 3. sent. q. 35, 3). Der hl. Bonaventura lehrt ebenfalls, es könne freiwillige Handlungen geben (actiones voluntatis deliberativae), welche wegen Schwäche des Handelnden nur ausgeübt werden, um ein Bedürfniß der Natur zu stillen, wie wenn man einen Spaziergang mache zur Erholung, Nahrung nehme zur Stärkung; solche Handlungen seien indifferent (in 2. sent. dist. 41, art. 1, q. 3). Demselben reiht sich Duns Scotus an. Es gibt nach ihm nicht bloß unfreiwillige Handlungen (actus non humani), welche aus einem sinnlichen Antriebe (ex imaginatione) entspringen, wie z. B. das Hin- und Herwenden des Bartes u. s. w., sondern auch freiwillige und wahlfreie Handlungen (actus libere eliciti) von gleichgültiger Natur. Selbst Handlungen, die im Allgemeinen (in genere moris) sittlich gut sind, können unter besonderen Umständen (ex circumstantia) oder Zweckes halber (ex fine) sittlich gleichgültig werden ohne eine zur Verdienstlichkeit hinreichende Güte; es besteht keine Pflicht, fort und fort oder unausgesetzt alle freien Handlungen in actueller oder selbst nur in virtueller Weise auf ein sittliches Ziel, insbesondere auf Gott als höchstes und letztes Ziel zu beziehen (in 2. sent. dist. 41, n. 2—5). Weiterhin haben scotistische und nominalistische, ja selbst einzelne thomistische Theologen solche indifferente Handlungen angenommen: so Occam (in 3. sent. q. 10); G. Biel (in 2. sent. dist. 41, art. 2, concl. 1); Vasquez (in S. Th. 1. 2. disp. 52); Reiffenstuel (Theol. moral. tract. 1. dist. 2, q. 5); Sporer (Theol. mor. tr. 1. c. 3, n. 3); A. J. Stapf (Epitome theol. mor. § 37). Sie stützen sich vorwiegend auf rationelle Gründe, theilweise auch auf Aussprüche einzelner Väter, insbesondere des hl. Hieronymus (Epist. 112, edit. Maur. I, 744). Als Träger und Vertreter der entgegengesetzten Lehrmeinung erscheinen vor Allem die beiden großen Dominicaner Albert (in 2. sent. dist. 40, art. 3—4) und Thomas von Aquin. Wenn freie Handlungen — so argumentirt Letzterer (S. Th. 1. 2. q. 18, art. 9) — im Allgemeinen (secundum speciem) auch indifferent sein sollten, so können sie doch unter den dazukommenden besonderen Umständen und rücksichtlich des Zweckes nicht indifferent sein; denn jede freie, mit Ueberlegung geschehende Handlung (actus humanus a deliberata ratione procedens) ist auf ein sittliches Ziel (ad debitum finem) hinzurichten; nur eine unfreiwillige Handlung, die nicht aus Ueberlegung, sondern einem sinnlichen Impulse (ex quadam imaginatione) hervorgeht, wie wenn jemand beispielshalber den Bart reibt, Hand und Fuß bewegt, kann in sittlicher Beziehung indifferent sein, weil sie, genau genommen, keine sittlich-menschliche Handlung ist (non est proprie loquendo actus moralis seu humanus). Dem hl. Thomas haben sich hierin die meisten Theologen bis heute angeschlossen, Richard v. Middleton, Durandus, Capreolus, Cajetan, Suarez, die Salmanticenser, Gotti, Billuart, Laymann, Antoine, J. Neubauer (Theol. Wirceb.), Euseb. Amort, Tournely, Alphons v. Liguori und in neuester Zeit Neyraguet, P. Kenrick, Scavini, Gury, Tongiorgi, Zigliara, Martin, Rietter, Pruner. Sie machen hierfür nicht bloß rationelle, sondern vorzüglich auch positiv-theologische Beweisgründe geltend. Sie berufen sich auf den Ausspruch Christi, daß wir am Tage des Gerichts für jedes unnütze Wort Rechenschaft abzulegen haben (Matth. 12, 36), auf den Ausspruch des Weltapostels, daß wir Alles zur Ehre Gottes thun sollen, ob wir essen oder trinken oder etwas Anderes thun (1 Cor. 10, 31), daß wir alles, was wir thun in Wort oder Werk, im Namen des Herrn Jesu Christi thun sollen (Col. 3, 17). Sie beziehen sich ferner darauf, daß die Väter insgemein unter den unnützen Worten nicht bloß indifferente verstehen, über welche man wie über Alles sich verantworten müsse im Sinne von Luc. 16, 2. Hebr. 13, 17, sondern an sich unrechte Worte, welche strafwürdig seien, obgleich nur in geringerem Grade wegen nichtgehöriger Verwendung der Zeit u. s. w. Sie beziehen sich ferner auf die Erklärungen, welche die Väter über die obenerwähnten zwei pauliniſchen Stellen geben, sofern diese Stellen nach ihnen von einem göttlichen Gebote und nicht bloß von einem Rathe reden. Sie führen auch verschiedene andere Aeußerungen einzelner Väter zu Gunsten der thomistischen Lehrmeinung an. Endlich machen sie geltend, daß nach der Lehre des hl. Paulus und der Väter alle freien Handlungen kraft göttlichen Gebotes auf Gott als das höchste natürliche und übernatürliche Endziel zu beziehen seien, freilich nicht immer in actueller Weise; denn es reiche hin, wenn dieselben virtueller Weise oder, wie manche dieser Theologen meinen, selbst nur habitueller, nur einschließlicher Weise (habitualiter, implicite) auf ihn bezogen werden; es reiche hin, wenn die Liebe Gottes wenigstens die Grundstimmung bilde, aus welcher die einzelnen sittlichen Handlungen entspringen, wenn sie auch nicht in jeglicher derselben formell und ausdrücklich zur Bethätigung gelange. Diese positiv-theologischen Gründe sprechen im Ganzen sehr zu Gunsten der thomistischen Lehre; nicht minder die speculativen. Liegt es auch nicht im Pflichtberufe vernünftiger Wesen, immer das höchste Ideal anzustreben und zu erreichen, so liegt es doch im

Pflichtberufe derselben, wo und soweit es möglich ist, immer in vernünftiger Ueberlegung und in der Richtung auf ein vernünftiges Ziel hin zu handeln, also die freiwilligen und wahlfreien Thätigkeiten nicht auf ein sittlich-indifferentes, sondern auf ein menschenwürdiges Ziel (finis honestus) hinzuordnen. Handlungen, die mit vernünftiger Ueberlegung frei vollbracht werden, können folglich nicht sittlich indifferent sein. Nur solcherlei Handlungen, welche ohne die gehörige vernünftige Ueberlegung (aus Unaufmerksamkeit, Vergeßlichkeit, wegen Ueberstärke der Einbildungskraft u. s. w.), also auf unfreiwillige, unfreie, formell unzurechenbare Weise zur Ausübung kommen, können sittlich indifferent sein. Soviel über die Lehre der katholischen Theologie betreffs der sittlichen Adiaphora.

Protestantischerseits gab das Auftreten des Pietismus am Ende des 17. Jahrhunderts Veranlassung zu langandauernden Controversen darüber, ob es sogen. Mitteldinge auf sittlichem Gebiete gebe, und ob insbesondere Spiel, Tanz u. s. w. zu ihnen gehören. Betreffs dieser adiaphoristischen Streitigkeiten (s. d. folg. Art.) möge hier nur bemerkt sein, daß der Begriff des sittlichen Adiaphoron nicht im Begriffe des sittlich Erlaubten aufgeht und mit dem ersteren nicht schon das zweite fällt. Alle sittlich indifferenten Handlungen sind ihrem Begriffe nach wohl sittlich erlaubte Handlungen, aber nicht umgekehrt. Gibt es für den mit voller Ueberlegung wirkenden Willen auch keine sittlich indifferenten Handlungen, so kann es trotzdem noch sittlich erlaubte Handlungen geben, ja sogar überpflichtige (mehr als erlaubte und doch nicht gebotene); es ist deßhalb das vernünftige Gesammthandeln des Menschen nicht schon durch den Pflichtbegriff umschrieben. Was als erlaubt erscheint nach den für das wahrscheinliche Gewissen geltenden Grundsätzen, ist in mehr oder minder, oder in gleich wahrscheinlicher Weise sittlich gut, ist einerseits also nicht sittlich indifferent, andererseits aber auch keine zweifellose Pflicht. Mit der Verwerfung des sittlichen Adiaphorismus ist noch nicht der Pflichtrigorismus sanctionirt, und mit der Verwerfung des Pflichtrigorismus umgekehrt nicht der sittliche Adiaphorismus. Hiermit ist eine Grundanschauung ausgesprochen, die von der weittragendsten Bedeutung ist und namentlich auch einen Maßstab bildet, um die verschiedenen Differenzen, die innerhalb der ethischen Systeme des neuzeitlichen Protestantismus zu Tage getreten sind, begreifen und beurtheilen zu können.

3. Endlich möge noch die Frage aufgeworfen werden: ob es auf dem kirchlich-ästhetischen Gebiete — dem liturgischen oder außerliturgischen — gleichgültige Objecte und Bethätigungen gebe? In Bezug auf die liturgische Ordnung vgl. hier d. Art. Rubriken. Wie mannigfach aber sind nicht die Anschauungen bezüglich des Kunstschönen im Dienste der Kirche? Ist in den letzten Jahrzehnten auch der einseitigen und zerstörungslustigen Herrschaft der Renaissance Einhalt gethan worden, ist auch das Verständniß und eine begeisterungsvolle Wiederbelebung der altchristlichen, romanischen und gothischen Kunst wiedererwacht: so herrscht nichtsdestoweniger noch mannigfacher Streit darüber, welche der einzelnen Stilarten im Bereiche der kirchlichen Baukunst, Bildnerei, Malerei, Musik dem Ideale näher und am nächsten stehe und da oder dort in Anwendung zu bringen sei. Da könnte man denn leichtlich auf den Einfall gerathen, daß auch hier das Adiaphoron einen berechtigten Spielraum habe. Doch ist hier wie anderwärts zu sagen: Alles, was die Kunst hervorbringt, um den nicht bloß menschlichen, sondern übermenschlichen Ideen des Christenthums einen sinnenfälligen Ausdruck zu verleihen, widerspricht an sich entweder diesen letzteren, oder entspricht ihnen mehr oder minder, kann insofern kein Adiaphoron sein; es kann jedoch für uns ein solches sein, falls wir in der ästhetischen Werthschätzung, wie es oft geschieht, zufolge unserer begrenzten Erkenntniß nicht über den Zweifel hinauskommen.

Als durchgehendes Gesammtergebniß hat sich sonach im Sinne der thomistischen Lehrweise dieses herausgestellt: Das Adiaphoron hat keine Geltung auf dem Gebiete der Wahrheitsobjecte an sich, sofern sie sind, was sie sind, und nicht zugleich ihr Gegentheil, noch auf dem Gebiete der Erkenntniß — der philosophischen und der theologischen, und hier wieder der dogmatischen, moralischen und kirchlich-ästhetischen — allüberall da, wo sie eine über den Zweifel erhabene, feste Erkenntniß ist, noch auf dem Gebiete der bewußtfreiwilligen und wahlfreien Handlungen rücksichtlich ihres Zieles; das Adiaphoron hat nur Geltung auf dem Gebiete der Erkenntniß überall da, wo sie eine noch mangelnde, schwankende, unvolle Erkenntniß ist, und auf dem Gebiete der unter deren Einflusse zu Stande kommenden unüberlegten, unfreiwilligen, unfreien Handlungen. [Aloys Schmid.]

Adiaphoristenstreit, 1. theologische Zwistigkeiten, welche das Augsburger Interim (s. d. Art.) unter den Protestanten des 16. Jahrhunderts veranlaßt hat. Obwohl nämlich dasselbe den Lutheranern große Zugeständnisse machte, wurde es doch nur in einigen protestantischen Ländern eingeführt; bei den meisten stieß es auf heftigen Widerstand. Eine mittlere Stellung aber nahm der junge und kluge Kurfürst Moriz von Sachsen ein, indem er seine Theologen aufforderte, ihr Gutachten darüber abzugeben, wie viel davon ohne Verletzung des Gewissens angenommen werden könne. Nach wiederholten Berathungen brachten dieselben in Celle (Nov. 1548) ein Verzeichniß derjenigen Punkte zu Stande, worüber man sich vergleichen könne, weil sie Mitteldinge oder Adiaphora seien. Hierauf ward dann in Leipzig (Dec. 1548) von den Ständen dahin Beschluß gefaßt, daß man sich betreffs dieser Adiaphora an's Augsburger Interim halten, im Uebrigen aber dem lutherischen Lehrbegriffe folgen solle. Durch diese neue Kirchenordnung, welche spottweise das Leipziger Interim genannt

wurde, war ein mächtiger Zankapfel unter die Protestanten geworfen. Schon daß dieselbe auf Wunsch des Kurfürsten Moriz verfaßt worden war, und daß eine darnach gefertigte Kirchenagende in dessen Landen mit aller Entschiedenheit eingeführt wurde, erregte mannigfache Unzufriedenheit; denn Viele hegten von Moriz den wohl grundlosen Verdacht, als wolle er den Katholicismus wieder einführen. Es waren eben unter die Adiaphora Dinge aufgenommen, welche Luther durchaus verpönt haben würde. Man rechnete zu den „Mitteldingen" nicht etwa bloß liturgische und rituelle Formen oder Ceremonien, wie den Gebrauch der heiligen Gefäße, der Wachskerzen, der lateinischen Gesänge, der Meßgewänder, des Breviers und des Fastens, sondern auch die Sacramente der Firmung, der letzten Oelung und der Buße (letzteres freilich nicht im katholischen Sinne), ferner die Messe, aber ohne Transsubstantiation, die Beibehaltung der Heiligenbilder und die Heiligenverehrung; dieß alles seien gleichgültige, unwesentliche Dinge und könnten von den Protestanten angenommen werden. Zuerst erhob sich gegen diese Ansicht Johann Aepinus, Superintendent von Hamburg (gest. 1553), welcher im Namen der Hamburger Geistlichkeit gegen diese Neuerungen protestirte. Bald standen sich zwei starke Parteien in heftigster Fehde gegenüber, und eine wahre Fluth von Flugschriften für und gegen die Adiaphora ergoß sich über das protestantische Deutschland. Mit vollster Entrüstung stritten gegen die Adiaphora die herzoglich-sächsischen Theologen unter Führung des feurigsten unter Luthers Schülern, Matthias Flacius. Dieser flüchtete aus Aerger über das Leipziger Interim von Wittenberg nach Magdeburg, dessen kühne Bürger dem Kaiser wie dem Papste trotzten. Auf Flacius' Seite standen besonders Nikolaus Gallus (gest. 1570), Johann Wigand (gest. 1587), Nikolaus von Amsdorf (gest. 1565), sämmtlich in Magdeburg, Joachim Westphal von Hamburg (gest. 1574), Kaspar Aquila von Saalfeld (gest. 1560), Johann Aurifaber von Weimar (gest. 1575), Anton Otto, genannt Herzberger, von Nordhausen (gest. 1572) und Matthäus Judex von Jena (gest. 1564). Mit gleicher Entschiedenheit traten diesen gegenüber für die Adiaphora die Meißner Theologen ein. Ihr Vorkämpfer war Melanchthon, an den sich die ganze Wittenberger Schule anschloß, namentlich Paul Eber (gest. 1569), Johann Bugenhagen (gest. 1558), Georg Major (gest. 1574), sämmtlich in Wittenberg, ferner Fürst Georg von Anhalt, Dompropst zu Magdeburg und Meißen (gest. 1553), Johann Pfeffinger von Leipzig (gest. 1573), Justus Menius von Gotha (gest. 1558), Bernhard Ziegler von Leipzig (gest. 1566) u. a. Der ganze Streit bewegte sich hauptsächlich um die zwei Fragen, ob das wirklich Adiaphora wären, was Melanchthon und Genossen dafür ausgegeben hatten, und ob man in adiaphoris den Feinden der Wahrheit nachgeben dürfe. Mögen nun Melanchthon und dessen Anhänger aus Connivenz gegen den Kurfürsten Moriz, der sich gegen den Kaiser nachgiebig wenigstens zeigen wollte, zu weit gegangen sein, oder mögen sie wirklich die fraglichen Punkte für Adiaphora gehalten haben: Flacius und Genossen verfuhren vom streng lutherischen Standpunkte aus ganz consequent, wenn sie auch voll glühender Leidenschaft das Maß einer anständigen Polemik weit überschritten und ihre Gegner mit den ärgsten Beschimpfungen verfolgten. Zu der „Begünstigung papistischer Greuel", welche sie denselben zur Last legten, wurde schon die Einführung der Lichter auf den Altären und der Gebrauch der Chorröcke gerechnet; mehrere Prediger verließen lieber ihr Amt, als daß sie sich dazu verstanden, der neuen Vorschrift gemäß in einem Chorhemde aufzutreten. Eine Hauptbeschuldigung war auch, daß die Wittenberger den Papst nicht mehr als Antichrist erkennen wollten, weßhalb man die ganze lutherische Kirche auffordern zu müssen glaubte, an diesem Grundartikel desto eifriger festzuhalten. Sie wurden deßhalb von den Adiaphoristen als Sykophanten und Fanatiker gebrandmarkt; sie gaben aber diesen Vorwurf zurück durch den ungleich schwereren, daß die Meißner als bloße Wohldiener gehandelt und Luthers Lehre verfälscht hätten. Fast drei Decennien hindurch standen sich so hyperlutherische Flacianer und melanchthonische Adiaphoristen unversöhnlich gegenüber. Wohl räumte der Augsburger Religionsfriede von 1555, durch welchen die Anhänger der Augsburger Confession das Recht freier Religionsübung erlangt hatten, die Hauptbefürchtung, welche man von der Einführung solcher Adiaphora hegen konnte, aus dem Wege, aber dem Federkriege war damit noch kein Ende gemacht. Auch ein Vermittlungsversuch auf dem Convente zu Coswik 1556, welchen mehrere Fürsten und Städte veranlaßt hatten, war vergeblich, obwohl die durchaus friedlich gesinnten Superintendenten und Prediger Valentin Curtius aus Lübeck, Paul v. Eitzen und Joachim Westphal aus Hamburg, Henniges aus Lüneburg, Joachim Mörlin und Chemnitz aus Braunschweig die Vermittlungsrolle übernommen hatten; Melanchthons Leidenschaft zeigte sich hier im häßlichsten Lichte. Deßgleichen wurde auf dem Altenburger Colloquium 1568 die Adiaphora-Frage besprochen, ohne daß eine Einigung erzielt werden konnte. Erst durch die Concordienformel von 1577 wurde der Adiaphoristenstreit einigermaßen beigelegt, indem dieselbe (Solida declaratio art. 10) bestimmte, daß jede Kirche die Macht und das Recht habe, an den Mitteldingen zu ändern, wie sie es nach den Umständen zur Erhaltung einer bessern Ordnung oder auch der Erbauung, des Wohlstandes oder des äußern Anstandes willen am zuträglichsten erachte. (Vgl. Flacii omnia latina scripta contra adiaphoristicas fraudes edita, Magdeb. 1550; Chr. Schmid, Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht, Leipzig 1809.)

2. Eine neue Art Adiaphoristenstreit erhob sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

auf dem Gebiete der praktischen Ethik, während es sich bei jenem frühern um dogmatische und liturgische Fragen handelte. Jakob Spener und Hermann Francke, wie die Pietisten überhaupt, erklärten nämlich alle weltlichen Vergnügungen und Ergötzungen, wie Tanz, Spiel, Theater, Besuch von Gesellschaften, das Tragen kostbarer Kleider, Luxus im Essen und Trinken u. dgl., zwar nicht für geradezu sündhaft, aber für eines Christen unwürdig und sehr gefährlich, wogegen die Orthodoxen darin nur Adiaphora sahen. Da die Anhänger Speners in ihrem pietistischen Hochmuthe und rigorosen Eifer immer unduldsamer auftraten, so nahm der Streit große Heftigkeit an; es wurden sogar Prediger, welche das Tanzen erlaubten, abgesetzt und tanzende Gemeindeglieder ausgeschlossen. Auch mehrere Schriften erschienen für und gegen diese Adiaphora, z. B. Seidels Gespräch vom Zechen, Schwelgen, Spielen und Tantzen nebst einem absonderlichen Anhang von der heutigen sündlichen Tantzart, 1698; Horns neupolirter Tantzspiegel, 1709; desselben Tantzteufel, 1716, u. a. m. Ohne Zweifel lag der pietistischen Auffassung eine tiefere sittliche Tendenz zu Grunde, wiewohl sie, mit starrer Consequenz verfolgt, zu vielen, mitunter höchst bedauernswerthen Mißgriffen Anlaß gegeben hat. [Seidl.]

Adler, in der heiligen Schrift gewöhnlich der eigentliche Stein- oder Goldadler (z. B. 2 Sam. 1, 23. Ez. 17, 3), einigemal aber auch der Aasgeier (Job 39, 30. Matth. 24, 28. Luc. 17, 37). Im mosaischen Gesetz wird der Adler, wie alle Fleischfresser, unter den unreinen Thieren aufgeführt (Lev. 11, 13 ff. Deut. 14, 12 ff.); sonst dient er nur zur Vergleichung der Schnelligkeit (Jer. 4, 13), der Stärke (Os. 8, 1), der Raubluft (Jer. 48, 40) oder auch der treuen Fürsorge [für die Jungen] (Ex. 19, 4). Die Vergleichung Ps. 103, 5 bezieht sich nicht auf eine Erneuerung, sondern auf die jugendliche Frische des Adlers. Die Cherubim tragen auch die Attribute des Adlers (Ez. 1, 10. Off. 4, 7). (Vgl. Bochart, Hieroz. II, 2, 1.) [Kaulen.]

Admont (Admund), Benedictinerabtei an der Enns in Obersteiermark, gestiftet von der hl. Hemma, Gräfin von Friesach und Zeltschach (gest. 1045), welche nach dem Tode ihres Gatten und ihrer Söhne im Kloster Gurk den Schleier nahm und ihre im Enns- und Paltenthale gelegenen Güter zur Dotation eines Klosters in der Gegend der uralten Salinen von Hall bestimmte. Der Bau begann aber erst 1072 (Muchar, Gesch. d. H. Steiermark, Graz 1844—67, IV, 309). Gebhard von Helfenstein, Erzbischof von Salzburg, weihte 1074 die Kirche zu Ehren des hl. Blasius, vermehrte die Dotation durch reiche Begabungen und besetzte das Kloster mit zwölf Benedictinern aus Salzburg. Erster Abt wurde Isingrin. Sein Nachfolger Giselbert (gest. 1101) führte die Reform von Clugny ein. Unter Abt Heinrich I. erhielt das Kloster von Paschalis II. 1105 den ersten päpstlichen Bestätigungsbrief und das Recht der freien Abtswahl. Zu großer Bedeutung erhob sich die Abtei unter Wolfhold (gest. 1137); dieser gründete zu Admont auch ein Nonnenkloster, welchem die erlauchtesten Familien ihre Töchter zur Erziehung anvertrauten. Der Ruf klösterlicher Zucht und wissenschaftlichen Strebens verbreitete sich unter Gottfried von Venningen (1138—1165) so sehr, daß nicht weniger als dreizehn der ihm unterstellten Mönche als Aebte in andere Klöster berufen wurden. Admont erhielt sich auf dieser Höhe bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Nach dem Aussterben der Babenberger (1246), welche die Schirmvogtei des Klosters innegehabt hatten, wurde durch Krieg und Raub der äußere Besitz gefährdet, und die Verwilderung der Gemüther fand auch Eingang in's Innere des Klosters. Als zweiten Stifter in dieser Zeit der größten Bedrängniß nennen die Annalen den kriegerischen Abt Heinrich VII. (1275—1297). Dieser, zugleich Landeshauptmann von Steiermark, zerstörte die benachbarten Burgen der Raubritter, legte befestigte Plätze an, erneuerte das fast zur Ruine gewordene Kloster und gewann verlorene Stiftsgüter zurück. Ihm folgte der gelehrte Engelbert (s. d. Art.), der Ascese und Wissenschaft wieder in Aufnahme brachte. Einfälle der Türken im 15. und die Bauernunruhen im 16. Jahrhundert verursachten neuerdings schwere materielle Schädigungen; zugleich wurden so hohe Steuern und Zwangsanlehen erhoben, daß die meisten Güter verkauft oder verpfändet werden mußten. Die lutherische Bewegung ging nicht spurlos vorüber; das Nonnenkloster starb 1563 aus, und Abt Valentin wurde wegen seiner Hinneigung zum Protestantismus 1568 zur Resignation genöthigt. Nur langsam kamen wieder bessere Zeiten. Abt Urban erweiterte 1644 die alte Stiftsschule zu einem Gymnasium und verband mit demselben auch ein Convict. Im J. 1711 kam eine philosophische und theologische Section hinzu, welche noch jetzt besteht. Das Gymnasium selbst dagegen wurde von Joseph II. nach Leoben verlegt und nur bis 1820 vom Stifte aus versehen; zu dieser Zeit fand eine neue Transferirung nach Judenburg statt. Vorübergehend besorgte das Stift die Leitung des Gymnasiums und Convicts in Graz. Unter Abt Karlmann zerstörte eine Feuersbrunst 1865 Kloster und Kirche; durch reichlich fließende Beiträge wurden sie aber in kurzer Zeit wieder hergestellt. Das große Verdienst Admonts für die materielle und geistige Cultur der Steiermark wird klar, wenn wir erwägen, daß die Brüder große Länderstrecken urbar machten, die Erzgruben zu Johnsbach, Schladming, Kaiserau und Mühlau öffneten, Hospitäler, Kirchen, Pfarr- und Schulhäuser errichteten. Gegenwärtig versieht das Stift 28 Pfarreien. In wissenschaftlicher Beziehung genügt es, hinzuweisen auf die Aebte Gottfried, Irimbert und Engelbert, deren Werke Pez veröffentlichte, auf Ignaz von Clavenau und auf die in die Gegenwart hineinreichenden Cölestin Keppler (gest. 1858), Anselm Purg-

leitner (gest. 1863), Albert v. Muchar (s. d. Art.) u. A. Die Bibliothek zählt 80,000 Bände. (Vgl. Wichner, Gesch. d. Benedictinerstiftes A., 4 Bde., Graz 1874—80; Brunner, Benedictinerbuch, Würzbg. 1880.) [Wolfsgruber.]

Ado (Addo), O. S. B., Erzbischof von Vienne, geb. um 800 aus vornehmer Familie zu Gatinois in der Diöcese Sens, gest. 16. Dec. 875. Er wurde Mönch im Kloster Ferrières, wo er seine Bildung empfangen hatte, folgte aber, als sein Klosterbruder Markward Abt zu Prüm wurde, dessen Einladung und lehrte bis zu Markwards Tode in Prüm. Eifersucht mehrerer Mönche veranlaßte ihn zu einer Wallfahrt nach Rom, wo er 5 Jahre verweilte. Auf seiner Rückreise copirte er in Ravenna das Martyrologium Rom. parvum, welches ihm zur Grundlage für ein neues, reichhaltiges Martyrologium diente. Dieses wurde 858 vollendet, zur Zeit als Ado die Pfarrei St. Roman bei Vienne verwaltete (edirt von Lippoman, Opp. IV, 150; Mosander in Surii Vitae SS. VII, Köln 1581; Rosweyd, Antw. 1613; beste Ausgabe von Dom. Georgius, Martyrologium Adonis, Romae 1745, 2 voll). Im J. 860 erhielt er trotz mancher Feinde, die ihn als monachus gyrovagus angriffen, das Erzbisthum Vienne, und übte dort eine wahrhaft apostolische Thätigkeit. Hochgeehrt von den Päpsten Nikolaus I. und Hadrian II., wie von den Söhnen und Enkeln Ludwigs des Frommen, ein Eiferer für kirchliche Lehre und Disciplin, ein Freund der Wissenschaft, starb er nach 15jähriger Amtsführung zu Vienne; dort wird er ebenso, wie im Benedictinerorden, als Heiliger verehrt. Außer dem genannten Martyrologium verfaßte er ein Chronicon de VI aetatibus mundi (von Erschaffung der Welt bis 874), dem die Chronik Beda's zu Grunde liegt (edirt in Bibl. Lugd. XVI; Auszüge und von 814 an vollständig in Mon. Germ. SS. II, 315 sq.); ferner: Martyrium s. Desiderii (gest. 612) und Vita s. Theuderii (gest. 575). Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. CXXIII. (Vgl. Boll. praef. in Martyr. Usuard., Jun. VI, p. XXXIX; Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XII, Paris 1862, 619.) [Daller.]

Adolf, der Heilige, aus dem Geschlechte der Grafen von Tecklenburg in Westphalen, der 28. Bischof von Osnabrück (1216—1224). Noch jung auf den Bischofssitz befördert, erwarb er sich in der kurzen Zeit seiner Regierung viele Verdienste um das Bisthum. Besonders werden seine Wohlthätigkeit gegen den Clerus, seine Demuth und seine Hingebung für Arme und Kranke hervorgehoben. Schon bei seinen Lebzeiten stand er in dem Rufe der Heiligkeit; nach seinem Tode wurde er so hoch verehrt, daß die Stelle im Dome zu Osnabrück, wo sein Leichnam ruhte, nicht betreten wurde. Bischof Franz Wilhelm ließ 1651 seine Gebeine erheben. Sein Fest wird in der Diöcese Osnabrück am 11. Februar gefeiert, obwohl eine feierliche Canonisation nicht stattgefunden hat. (Vgl. Landhoff, Antist. Osnabrug. res gestae, Monast. 1785, I; Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück, ebd. 1789; Erdmanni Chronicon bei Meibom, Rer. germ. SS. XI; Strunk, Westph. sancta ed. Giefers II, 188 sq.) [Verlage.]

Adonai (אֲדֹנָי), Name Gottes im A. T., der Etymologie nach entweder einfache Pluralform oder Pluralis majestaticus mit dem stehend gewordenen Suffixum der ersten Person (wie phönicisch אדני Adonis, franz. Monsieur, Notre Dame); in beiden Fällen wäre die lange Endung zum Unterschied vom Suffixum der ersten Person gewählt. Der Name bezeichnet Gott als überweltlichen Herrscher und Weltregierer. Die Juden brauchen ihn immer, wo im Bibeltext das nomen ineffabile יהוה steht, so daß letzteres Wort die Vocalzeichen von אֲדֹנָי empfangen hat; in der Vulgata ist der Name bloß Ex. 6, 3. Judith 16, 16 beibehalten. [Kaulen.]

Adoptianer, Häretiker des 8. Jahrhunderts, so genannt von ihrer Theorie über die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus. Nachdem der unter den spanischen Westgothen herrschende Arianismus durch die Bemühungen des Königs Reccared und des Bischofs Leander wenigstens äußerlich erdrückt worden war, tauchten noch da und dort verschiedene christologische Irrthümer auf, gegen welche mehrere Synoden zu Toledo gehalten wurden. Besonders sah der greise, aber hochmüthige und leidenschaftliche Erzbischof Elipandus von Toledo, Primas der spanischen Kirche, sich genöthigt, gegen die im Sabellianismus befangenen Migetianer die ewige Sohnschaft des Logos und deren Unterschied von der Incarnation zu vertheidigen, beschritt aber in der Hitze des Kampfes selbst die abschüssige Bahn der Heterodoxie durch die Erklärung, der Logos sei an sich wirklicher Sohn Gottes, seiner Menschheit nach aber werde Christus nur uneigentlich Gottes Sohn genannt. Um nun alle Bedenken gegen diese anfangs vielleicht ihm selbst als gewagt erschienene Behauptung zu beseitigen, schrieb er 783 an den noch jungen, aber wissenschaftlich gebildeten Bischof Felix von Urgel und legte ihm die Frage vor, ob Christus seiner Menschheit nach natürlicher oder Adoptivsohn Gottes sei. Er hatte wohl schon die Absicht, ihn auf seine Seite zu ziehen, und dieß gelang ihm auch. Bald traten Beide offen mit ihrer Lehre hervor, indem sie auf folgende Weise argumentirten: Wenn die Menschheit Christi von der Gottheit adoptirt ist, so ist Christus seiner Menschheit nach nur Adoptivsohn (filius adoptivus) Gottes, während er seiner Gottheit nach wahrer und eigentlicher Sohn Gottes (verus et proprius filius) ist. Es sind also in Christus zwei Sohnschaften: als Gott ist er wesentlich und durch Zeugung (natura et genere) Gottessohn, als Mensch ist er Gottessohn durch Prädestination und Erwählung oder, was dasselbe ist, durch Adoption (adoptione et beneplacito), wie etwa die Gläubigen, durch die Taufgnade adoptirt, Kinder Gottes werden und heißen. Christus wird

darum als Menschensohn nur uneigentlich oder metonymisch Gott genannt oder vielmehr betitelt (Deus nuncupativus). Die Idiomengemeinschaft ist also hier keine reale, sondern nur eine äußerliche und nominelle. Von dem, was Athanasius, Cyrillus, Hilarius und andere Väter die pneumatische Qualität des Fleisches Christi nennen, hatten Felix und Elipandus keine Ahnung. Christi Fleisch ist ihnen in jeder Weise gewöhnliche Menschennatur, seine Sündelosigkeit etwas Zufälliges. Indem sie so die Unterschiede der beiden Naturen in Christus als neben und außer einander bestehend auffaßten und in der Coexistenz der beiden Naturen auch zwei, wenn schon eng verbundene Söhne Gottes für gegeben erachteten, hätte es nur noch des formellen Schlusses bedurft, daß in Christus, weil zwei Söhne, auch zwei Personen seien, um beim alten Nestorianismus anzugelangen. Es kann ja nur eine Person, nicht aber eine Natur Sohn heißen und sein. So geriethen Elipandus und Felix über dem Versuche, die kirchliche Lehre von zwei Naturen in der Einen Person Christi rationalistisch zu deuten, durch Unklarheit des Gedankens und Ausdrucks auf einen Irrweg. Zur Vertheidigung ihrer Lehre wiesen sie, indem sie sich allen Ernstes an die Definition des Concils zu Chalcedon (451) anlehnten, auf die physische und geistige Entwicklung des Menschen in Christus, sowie auf den gesammten Stand der Erniedrigung und Selbstentäußerung desselben hin. Ihr Hauptargument aber war die Berufung auf das Zeugniß des himmlischen Vaters bei der Taufe Christi (Matth. 3, 17), wodurch nach ihnen die Adoption vollzogen war. Zugleich suchten sie ihre Meinung durch das Ansehen der patristischen Theologen zu stützen, indem sie sich auf mehrere lateinische Kirchenschriftsteller, wie auf Hilarius, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Marius Mercator, besonders auf Isidor von Sevilla und einige Stellen der damals in Spanien allgemein gebräuchlichen mozarabischen Liturgie beriefen. Aber an allen beigebrachten Stellen ist theils gar nicht von einer Adoption Christi (sondern der Gläubigen), theils von der Aufnahme der Menschheit Christi in den Himmel die Rede; oder es stehen die Ausdrücke „homo“ und „adoptare“ für die abstracten und allgemeineren „natura humana“ und „assumere“, während die Spanier die „adoptio“ in dem stereotyp gewordenen Sinne des römischen Rechtes, wornach durch dieselbe ein Fremder in die Rechte des natürlichen Sohnes eintritt, auffaßten und mit der individuellen Natur auch die Person Christi Gegenstand derselben sein ließen. Uebrigens waren die für die Berechtigung dieser Ausdrucksweise angezogenen Stellen nahezu sämmtlich interpolirt oder gefälscht (vgl. Petav., De incarn. 7, 4, 4). Die neue Lehre fand vielen Beifall, selbst bei mehreren Prälaten, wie Bischof Ascarius und Abt Fidelis, beide in Asturien; ferner bemühten sich dafür sehr die Brüder von Cordova, welche ganze Sammlungen patristischer Zeugnisse anlegten. Dagegen traten für die kirchliche Lehre zuerst in die Schranken Abt Beatus von Libana, ebenfalls in Asturien, und Etherius, Bischof von Osma, ferner Bischof Tendula und ein gewisser Basiliscus, welche den häretischen Charakter der neuen Lehre schonungslos aufdeckten. Darüber wurde Elipandus sehr erbittert und behauptete in einem encyklischen Schreiben, daß vom erzbischöflichen Stuhle zu Toledo noch nie ein Irrthum ausgegangen sei. Da er nun seine Lehre mit Aufwand seines ganzen hierarchischen Ansehens zu verbreiten suchte, und da Felix mit ebensoviel Eifer als Geistesgewandtheit für dieselbe in der spanischen Mark, wo Urgel lag, wirkte, so gewann der Kampf der Theologen nicht bloß auf der iberischen Halbinsel immer weiteres Terrain, sondern verpflanzte sich auch nach Frankreich, wo er bald die Aufmerksamkeit Karls d. Gr. erregte. In Rom war man über die Vorgänge in Spanien bereits unterrichtet. Papst Hadrian I. warnte in einem Schreiben die spanischen Bischöfe vor der Häresie des Elipandus, Ascarius und Genossen. Während Elipandus, dessen Bischofssitz unter maurischer Herrschaft stand, den Maßregeln, die von Rom aus unternommen wurden, trotzen konnte, wurde Felix als Unterthan Karls d. Gr. vor eine Synode nach Regensburg berufen und seines Irrthums überwiesen (792). Er leistete schriftlichen Widerruf und anathematisirte jeden, der Jesus Christus dem Fleische nach als Adoptivsohn Gottes bezeichnen würde. Unter dem Geleite des Abtes Angilbert ging er dann nach Rom und schwur auch dort vor Papst Hadrian seine frühere Lehre feierlich ab. Hierauf durfte er wieder nach Spanien zurückkehren, aber nicht mehr den bischöflichen Stuhl besteigen. Kaum hatte er sich jedoch auf saracenisches Gebiet zurückgezogen, als er sich durch Elipandus und andere spanische Adoptianer wieder wankelmüthig machen ließ. Dieß bewog den gelehrten Alcuin, ihn 793 in einem milden, aber doch kräftigen Schreiben, unter Anführung von Väterzeugnissen, zur Rückkehr auf den Weg der Wahrheit zu ermahnen. Inzwischen versuchten Elipandus und die ihm anhängenden Bischöfe in einem Schreiben an Karl und die fränkischen Bischöfe ihre Lehre als die einzig katholische Wahrheit darzustellen und baten den König, die „Häresie des Beatus“, den sie als einen unsittlichen und strafwürdigen Geistlichen verdächtigten, zu unterdrücken und Felix wieder in sein bischöfliches Amt einzusetzen. Da Karl glaubte, die Bitte der Spanier um eine neue gründliche Untersuchung der Sache sogleich erfüllen zu sollen, berief er 794 die große Synode zu Frankfurt. Auf dieser erschienen Theophylakt und Stephanus als päpstliche Legaten, sowie viele Bischöfe und Gelehrte aus Deutschland, Frankreich, Italien und England; nur Felix und seine Anhänger blieben ferne. In zwei Synodalschreiben, wovon das erste mit dem Titel „Libellus sacrosyllabus“ durch Paulinus, Patriarch von Aquileja, in Form eines Tractates im Namen

und Auftrag der italienischen Bischöfe, das andere aber, wohl durch Alcuins Hand, von den übrigen Bischöfen in Form eines Briefes an die Spanier als Antwort auf ihre vorerwähnte Zuschrift verfaßt worden war, wurde der Adoptianismus nach sorgfältigster Untersuchung abermals verworfen. Dieses Urtheil ward durch eine neue Synode zu Rom unter Papst Hadrian noch in demselben Jahre bestätigt. Karl theilte die Entscheidung des Frankfurter Concils nebst dem Sacrosyllabus der Italiener und der Synodica der fränkischen Bischöfe, sowie die vom Papste ihm zugestellte Genehmigungsurkunde mit einem eigenen sehr gnädigen Schreiben Elipandus und den übrigen spanischen Bischöfen mit und erklärte, daß er dieser Entscheidung der römischen Kirche, die durch apostolische Traditionen unterrichtet sei, von Herzen beitrete. Zugleich beschwor er Elipandus und seine Freunde, dem Irrthume zu entsagen und dem in der ganzen Kirche verkündigten Glauben nicht ihre Privatmeinung vorzuziehen. Doch dazu waren Elipandus, Felix und ihre Anhänger keineswegs geneigt; sie fuhren fort, hartnäckig ihre Lehre zu vertheidigen. Alcuin arbeitete eine neue Denkschrift aus und schickte sie durch den Abt Benedict von Aniane an die Aebte und Mönche der Languedoc. Bald darauf, und vielleicht in Folge hiervon, schrieb Felix in wissenschaftlicher Form gegen Alcuin, während Elipandus demselben mit argen Schmähungen und Lästerungen antwortete. Alcuin antwortete in Karls Auftrag mit sieben Büchern gegen Felix und vier Büchern gegen Elipandus. Desgleichen schrieben Paulinus von Aquileja, Erzbischof Richbod von Trier und Bischof Theodulph von Orleans gegen Felix. Sie kennzeichneten den Adoptianismus als erneuten Nestorianismus und bekämpften ihn mit den Argumenten Cyrills von Alexandrien. Aber Alles scheiterte an dem Starrsinne und Hochmuthe des Felix und Elipandus. Daher hielt Papst Leo III. zu Anfang des Jahres 798 eine neue Synode zu Rom, und hier ward besonders des Felix Schrift gegen Alcuin verworfen und über ihn selbst die Excommunication ausgesprochen. Um jedoch während des literarischen Streites die Häresie in der spanischen Mark nicht noch mehr erstarken zu lassen, schickte Karl den Bibliothekar Leidrad, Erzbischof Nefrid von Narbonne und Abt Benedict von Aniane nach Urgel. Diesen gelang es, durch Predigt und mündliche Belehrung sehr viele Geistliche und Laien wieder zur Kirche zurückzuführen; sie bestimmten selbst den Bischof Felix, der in diese Gegend zurückgekehrt war, sich nochmals vor König Karl zu stellen, obschon ihn Elipandus, als er davon Kunde erhielt, zur Standhaftigkeit aufforderte. Auf der Synode zu Aachen im October 798 (vgl. Nicolai in den Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 7, Köln 1859, 78 ff.) disputirte Alcuin sechs Tage lang mit dem hartnäckigen Häretiker, bis dieser sich endlich des Irrthums überführt erklärte, demselben abermals entsagte und ein Glaubensbekenntniß (Confessio fidei Felicis) verfaßte, das er seinen bisherigen Glaubensgenossen als Aufforderung zur Umkehr zusandte. Damit aber Felix nicht wieder rückfällig würde, verbot Karl ihm die Heimkehr und stellte ihn unter die Aufsicht des inzwischen zum Erzbischof von Lyon erhobenen Leidrad. Bei diesem brachte er die übrige Zeit seines Lebens in ziemlicher Freiheit zu und starb 816 unter dessen Nachfolger Agobard. Ob er seinen Irrthum ganz aufgegeben hat, ist zweifelhaft; denn nach seinem Tode fand man unter seinen Papieren ein Blatt von seiner Hand, auf welchem der Adoptianismus in seiner alten Form ausgesprochen war. Dieß veranlaßte Agobard zu einer neuen Gegenschrift. Nach der Aachener Synode sandte Karl abermals die vorerwähnten drei Abgeordneten in die vom Adoptianismus inficirten Gegenden. Sie erzielten jetzt noch größere Erfolge, so daß Alcuin an den Erzbischof Arno von Salzburg schreiben konnte, ungefähr 20 000 Geistliche und Laien hätten der adoptianischen Secte abgeschworen. Nur Elipandus widerstrebte bis zu seinem Tode (um 800) hinter der maurischen Schutzwehr allen Bemühungen Alcuins und anderer Gelehrten. Waren nun allerdings die Hauptvertreter des Adoptianismus verschwunden, so erhielten sich doch noch lange einzelne Spuren desselben. Dieß ist aus Pseudo-Isidor, der sehr viele Rücksicht darauf nimmt, sowie aus den Briefen des Paulus Alvarus von Cordova (Migne, PP. lat. CXXI, 411 sqq.), welcher gegen die adoptianischen Aeußerungen eines gewissen Aurelius Flavius Johannes auftrat, zu ersehen. (Vgl. die Schriften des Elipandus und Felix, sowie des Alcuin, Paulinus von Aquileja und Agobard bei Migne, PP. lat. XCVI—CI; Florez, España sagrada V, Madr. 1751; Walch, Hist. Adoptianorum, Goett. 1755, und dessen Ketzerhistorie IX, 667 ff.; Madrisii de Felicis et Elip. haer. dogm. diss. in Opp. Paulini Aquilej., Venet. 1737, 207 sq.; Frobenii Diss. de haeres. Elip. et Felicis in dessen Ausgabe der Werke Alcuins, I, Regensb. 1777; Enhuber, Diss. dogm.-hist. de haer. Adoptianorum bei Migne, PP. lat. CI; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, Berl. 1853, 327 ff.; Hefele, Conciliengesch. III, 2. Aufl. 630 ff.; Helfferich, Der westgoth. Arianismus und die span. Ketzergeschichte, Berl. 1860; Bach, Dogmengeschichte des M.-A. I, Wien 1873, 102 ff.) [Seibl.]

Adoptianismus, dialektische Streitigkeiten des spätern Mittelalters. Im zwölften Jahrhundert übte der Aufschwung des philosophischen Studiums und namentlich die Beschäftigung mit der neuen formellen Aristotelischen Dialektik einen fast magischen Zauber auf die Geister aus. Die neue Logik der Peripatetiker schien Manchen alle Geheimnisse der Natur und Offenbarung zu erschließen. „Sie geberden sich, als ob sie die Schlüssel des Wissens allein besäßen, den sie natürlich nur für sich beanspruchen und in die

Erde vergraben wollen, so daß sie weder selbst in das Thor des Wissens eintreten, noch Andere hineinlassen wollen", klagt u. A. Arno von Reichersberg. Diese Art Dialektik suchte alle Geheimnisse der Offenbarung lediglich an dem Maßstab der logischen Richtigkeit zu prüfen. Es waren namentlich gewisse Schrift- und Väterstellen, welche auf das Prokrustesbett der Dialektik gelegt, und deren Gehalt lediglich an diesem Maßstabe gemessen wurde. Wir hören, daß Schüler dieser neuen Dialektik, wie sie in Paris ein Roscellin, Abälard, Gilbert lehrten, schon zur Zeit des Papstes Honorius II. (1126) auftraten; so vertheidigte ein französischer Magister Luitolf vor dem Papste den Satz: „daß Christus als Mensch auch natürlicher Menschensohn, aber Adoptivsohn Gottes sei". Ein Schüler Abälards, der Canoniker am Lateran Adam, suchte den Satz zu vertreten: „Christus sei zum Theil (ex parte) Gott, zum Theil (ex parte) Mensch". Für diese Sätze wurden dann biblische und patristische Beweise, ächte und apokryphe Stellen herbeigebracht. Die am öftesten ventilirten Schriftstellen waren: Joh. 8, 58; Jud. 5; 1 Cor. 10, 8; Eph. 1, 4; 1 Cor. 15, 26; Joh. 14, 27, vor Allem aber die Stelle im Philipperbrief 2, 7: habitu inventus ut homo. Ferner mußten gewisse Texte der Schrift des hl. Hilarius dienen: De Trinitate 10, 16—19. 51. 52; 2, 48; Comment. in Ps. 2, 11. 25 etc.; in Ps. 51, 16; De Trinit. 10, 73. Eine besondere Rolle spielten angebliche Stellen des hl. Ambrosius; der dabei angezogene Schriftsteller enthüllte sich jedoch als Pseudo-Ambrosius, nämlich als ein Adoptianer des neunten Jahrhunderts mit dem Namen Ambrosius Autbertus (Ansbertus) (vgl. Gerhoch, De invest. Antichr. 2, 34, 262, ed. Scheibelberger, Lint. 1875). Eine wichtige Instanz bildete auch die Stelle des hl. Athanasius (Cont. Ar. 1, 59, 403), wo dieser von der ἐπιδημία τοῦ λόγου spricht und die Menschheit Christi dem Oberkleide (Gal. 3, 27) vergleicht, das der Logos angezogen (veste indutus) habe. Die Dialektiker in Frankreich ventilirten mit Vorliebe Sätze wie: Christum secundum humanam naturam non esse aliquid, oder Christum assumptione carnis nihil esse, oder nihil factum esse. Besonders häufig wird das minor Patre des Athanasianischen Symbolums als Beweis für die adoptianistische Fassung herbeigezogen. Am heftigsten entbrannte der Streit aber im südlichen Deutschland, in Franken und Bayern um die Mitte des zwölften Jahrhunderts. Es traten auf der einen Seite Freunde der neuen formellen Dialektik auf, auf der anderen Seite Gegner derselben; letztere sehen in ihrer Anwendung auf das Gebiet der Offenbarung die Quelle neuer Häresien, ähnlich dem Arianismus und Nestorianismus. Die theologischen Schulen in Bamberg und in Freising, als deren Vertreter die Bischöfe Eberhard von Bamberg und Otto von Freising, Hartmann von Brixen und Eberhard von Salzburg gelten können, waren zwar einer excessiven dialektischen Richtung fremd, blieben aber der moderirten dialektischen Bildung auch auf theologischem Gebiete gewogen. Als excessive Dialektiker erscheinen ein Propst Folmar von Triesenstein (gest. 1181) in Franken und ein Freisinger Magister Petrus, von dem Näheres nicht bekannt ist. Es entspann sich etwa um das J. 1146 ein heftiger Briefwechsel zwischen beiden Parteien. Im J. 1158 wurde der Versuch einer mündlichen Auseinandersetzung der Frage in Bamberg gemacht, wobei sich der Erzbischof Eberhard von Salzburg, der Bischof Eberhard von Bamberg und Gerhoch von Reichersberg, der fruchtbarste und heftige Gegner der Dialektiker, betheiligten. Der Versuch endete, wie die meisten der Art: jede der Parteien schrieb sich den Sieg zu. Später erschienen die genannten beiden Bischöfe, außer ihnen wahrscheinlich der Bischof Hartmann von Brixen, und eine große Anzahl von Clerikern und Laien auf der Synode zu Friesach in Kärnthen, um endlich die Frage zum Austrag zu bringen. Sämmtliche gleichzeitige Päpste, Eugen III., Hadrian IV., namentlich Alexander III., wurden mit Bitten bestürmt, die Sache zu entscheiden. Im Ganzen genommen wiederholte sich in neuer Form der gleiche Gedankengang, wie er sich in dem Adoptianismus des achten Jahrhunderts abgespielt hatte (vgl. Bach, Dogmengeschichte d. M.-A. I, 110 ff.).

Die classische Stelle für die adoptianische Fassung des Verhältnisses der beiden Naturen ist Matth. 17, 5. Der Gedankengang Folmars (vgl. Bach II, 471) läßt sich kurz so fassen: Das logische Urtheil „Gott ist Mensch" will keine reale, sondern nur eine formale, habituelle Einigung der beiden Naturen aussagen. Nicht eine Wesensbestimmung, sondern nur eine Relation soll damit gemeint sein. Sofern Christus Mensch ist, ist er nicht auf andere Weise Sohn Gottes, als es jeder von Gott durch die Gnade zur Kindschaft Gottes angenommene Mensch ist: eum (Christum) in eo quod homo est ... non aliter esse filium Dei quam unum ex nobis ... homo ille (Christus) in Deum assumptus Dei Patris naturalis et proprius filius non est. Dieß will sagen: die menschliche Natur in Christo sei in der Incarnation nicht wirklich zur einen und gleichen Hypostase des Logos aufgenommen, sondern bleibe in einer Art Subjectionsverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, der Abhängigkeit wie des Knechtes zum Herrn. Christus als Mensch sei nicht wesentlicher, sondern nur adoptirter Sohn Gottes, nicht Gott dem Vater gleich, sondern er bleibe geringer als der Vater (minor patre). In dieser Weise suchten die Dialektiker das Unterschiedensein der beiden Naturen klarzustellen, während ihre Gegner unaufhörlich einwendeten, daß hier bereits eine Trennung der beiden Naturen in zwei logisch nebeneinander stehende Subsistenzen vorliege, in einen wirklichen und einen adoptirten Sohn.

In einer Reihe von Briefen und theologi-

schen Abhandlungen vertheidigte Propst Gerhoch von Reichersberg das Geheimniß des Glaubens gegen die adoptianistische Fassung. Mehrere seiner sehr bedeutenden Schriften sind bis jetzt noch nicht dem Drucke übergeben. Eine, vielleicht die ausführlichste und tiefsinnigste Schrift gegen den Adoptianismus ist der Apologeticus Arno's von Reichersberg. Nahe liegt, daß auch diese Apologeten der hypostatischen Einheit des Gottmenschen sich manchmal im Gegensatz zu den Adoptianern in einer Weise ausdrückten, die monophysitisch mißdeutet werden konnte. Nachdem der Streit über ein Menschenalter lang verschiedene Phasen durchgemacht, ja selbst die orientalische Kirche in diese Angelegenheit verwickelt hatte, wurde eine Vermittlung angebahnt, eine excessiv nestorianische wie einseitig monophysitische Auffassung als falsch dargethan. Mit sieben Päpsten und mehreren Cardinälen benahm sich Gerhoch von Reichersberg in dieser Angelegenheit, die er als seine wichtigste Lebensaufgabe ansah. Alexander III. erklärte, die Frage sei eine allzu schwierige, als daß sie sofort zur Entscheidung zu bringen sei. Dagegen wurden in Frankreich die Uebergriffe der Dialektik auf den Synoden zu Soissons 1121 und zu Sens 1141 reprobirt. Auf der Synode zu Rheims 1148 ward die Lehre Gilberts in dieser Beziehung untersucht. Johann von Cornwall berichtet ausführlich, daß auf der Synode von Tours 28. April 1163 der mit dem Adoptianismus verwandte Nihilismus geprüft wurde. Auf der Synode zu Sens 24. Dec. 1164 richtete sich eine päpstliche Sentenz gegen den Mißbrauch der Dialektik, und der päpstliche Erlaß an den Bischof Wilhelm von Sens 1170 (Bouquet, Conc. Gall. XV, 888; cf. 968) reprobirte den Nihilismus namentlich und sachlich. Diese Reprobation ist in das Corpus juris lib. V. Decret. de haeret. c. 7 aufgenommen. Sowohl die Reichersberger Chronik (Mon. Germ. SS. XVII, 416) und der Brief des Cardinals Centius an Gerhoch (Pez VI, 1, 563, n. 17) als die um 1165 geschriebene Schrift: De Verbis Athanasii (Cod. Reichersp. VIII, 114) und Arno in dem Apologeticus sagen ausdrücklich, daß der Adoptianismus nicht nur indirect, sondern direct reprobirt wurde. [Bach.]

Adoption ist die Annahme an Kindes- oder Enkelsstatt, welche durch einen juristischen Act, den bürgerlichen Gesetzen gemäß, erfolgt. Nach römischem Rechte wird die väterliche Gewalt über eheliche Kinder durch die Geburt, über uneheliche Kinder durch die Legitimation, über Personen ohne natürliches Kindschaftsverhältniß durch die Adoption begründet. Sind die genannten Personen selbständig (sui juris), so wird die Adoption Arrogation genannt. Sind sie aber unter väterlicher Gewalt, so kann ihr leiblicher Vater nach den Bestimmungen Justinians sie nur unter die väterliche Gewalt eines ihrer Ascendenten (z. B. ihres Großvaters von mütterlicher Seite) durch die Adoption bringen; gibt der Vater sie Anderen in Adoption, so verbleiben sie in seiner vollen väterlichen Gewalt und erhalten dem Adoptirenden gegenüber, falls dieser ohne Testament verstirbt, bloß das gesetzliche Erbrecht, wie es Kinder haben. Man unterscheidet hiernach die vollständige Adoption, adoptio plena, wodurch jemand unter die väterliche Gewalt des Adoptirenden kommt und dessen Familienmitglied wird, und die unvollständige, adoptio minus plena, wodurch der Adoptirte zum eventuellen Erben des Adoptirenden gemacht wird, ohne in dessen väterliche Gewalt und Familie überzugehen. Bloß die erstere ist eine wahre Annahme an Kindesstatt und eine Quelle der bürgerlichen Verwandtschaft; die letztere ist nur Annahme eines Intestaterben. Das römische Recht verbietet für die Dauer der Adoption die Ehe zwischen denjenigen Personen, welche durch die Adoption Geschwister geworden oder als Agnaten zueinander in das Verhältniß von Oheim und Nichte, Tante und Neffe gekommen sind, und die Ehe zwischen dem Adoptirten und der Mutter oder Mutterschwester des Adoptirenden; selbst nach Auflösung der Adoption aber bleibt die Ehe zwischen dem Adoptirenden und der Adoptivtochter oder Adoptivenkelin, zwischen dem Adoptivvater und der Frau des Adoptivsohnes, zwischen dem Adoptivsohne und der Frau des Adoptivvaters verboten.

Durch kirchliches Gewohnheitsrecht hat die bürgerliche Verwandtschaft, cognatio legalis s. civilis, im kirchlichen Eherechte die Bedeutung eines Ehehindernisses erlangt, welches theils für die Dauer der Adoption, theils auch nach Auflösung derselben eine gültige Ehe nicht entstehen läßt. Es kann nämlich der Adoptirte mit den ehelichen Kindern des Adoptivvaters, wie im canonischen Rechte (c. 1. 5. 6, C. XXX, qu. 3 und c. un. de cognatione legali X. 4, 12) ausdrücklich anerkannt wird, keine gültige Ehe schließen, so lange das Adoptionsverhältniß besteht; ebenso ist eine Ehe des Adoptivvaters mit dem Adoptirten, mit den bei der Adoption unter dessen väterlichen Gewalt stehenden Nachkommen, mit dessen Wittwe, sowie eine Ehe des Adoptivsohnes mit der Wittwe des Adoptivvaters auch dann ausgeschlossen, wenn die Adoption aufgelöst ist. Diese bürgerliche Verwandtschaft erscheint für das Verhältniß zwischen dem Adoptirenden und dem Adoptirten, sowie denjenigen Nachkommen desselben, welche zu der Zeit, wo die Adoption stattfand, noch unter der patria potestas waren, als bürgerliche Vaterschaft, paternitas civilis; für das Verhältniß zwischen dem Adoptivvater und der Wittwe des Adoptivsohnes und zwischen dem Adoptivsohne und der Wittwe des Adoptivvaters als bürgerliche Schwägerschaft, affinitas civilis; für das Verhältniß zwischen den Adoptivkindern und den ehelichen Kindern des Adoptivvaters als bürgerliche Geschwisterschaft, fraternitas civilis. Aus dem so genau bestimmten und dargelegten Umfange des Ehehindernisses ergibt sich von selbst, daß es nicht vorliegt, wenn der Adoptirende einen Ascendenten des Adoptirten, ein uneheliches Kind

des Adoptivsohnes, ein Kind der Adoptivtochter heirathen, oder wenn der Adoptirte mit den Ascendenten, dem unehelichen Kinde, dem Enkel des Adoptirenden, oder wenn ein Adoptivkind mit einem anderen, von demselben Adoptivvater angenommenen Adoptivkinde, oder ein Nachkomme eines Adoptivkindes mit einem Nachkommen des Adoptivvaters oder einem Nachkommen eines anderen Adoptivkindes die Ehe schließen will. Noch weniger kann von diesem Ehehindernisse die Rede sein, wenn es sich um die Verbindung eines bloßen Pflegekindes mit einem ehelichen resp. Adoptivkinde oder um die Verbindung von solchen Kindern miteinander handelt, welche ein Wittwer und eine Wittwe aus erster Ehe in ihre zweite Ehe mitbringen und durch Einkindschaft mit ihren noch zu erwartenden Kindern in der Erbfolge gleichstellen.

Die Frage, ob die unvollständige Adoption ein Ehehinderniß sei, ist von vielen Autoren bejaht, dagegen von vielen (z. B. Innocenz IV., Thomas v. Aquin, H. Canisius, Sanchez, Pirhing, Wiestner, Schmier, Schmalzgrueber, Pichler, Boecke, Nicollis, Alphons v. Liguori) mit Recht im verneinenden Sinne beantwortet worden, denn die adoptio minus plena schafft keine patria potestas, keine nähere, über die Vermögensrechte hinausgehende Beziehung zu dem Adoptirenden, welche Voraussetzung für die Entstehung einer paternitas legalis ist; es fehlt dabei das innige Verhältniß, welches die bürgerliche Verwandtschaft motivirt. So wenig die testamentarische Bestellung eines Erben verwandt macht, ebenso wenig die unvollständige Adoption, die sich nicht als wahre Annahme an Kindesstatt, sondern als Annahme eines Intestaterben charakterisirt. Daher bezeichnet auch die in Rom approbirte Anweisung für die geistlichen Gerichte Oesterreichs in §§ 28. 29 nicht die unvollständige Adoption, sondern die der Arrogation oder vollständigen Adoption des römischen Rechts im Wesentlichen entsprechende Annahme an Kindesstatt als Ehehinderniß und behandelt als solches die nach österreichischem Gesetze erfolgende Annahme an Kindesstatt nur dann, wenn das Wahlkind der väterlichen Gewalt des Adoptirenden unterstellt oder in dessen Haus, um mit ihm, wie das Kind mit den Eltern, zusammenzuleben, aufgenommen wird.

Weil dieß Ehehinderniß im kirchlichen Eherechte kirchlichen Ursprungs ist, juris ecclesiastici, nicht juris naturalis s. divini, so bindet es die Ungetauften nicht, und es können zwei durch Adoption verwandte Personen vor der Taufe eine gültige Ehe schließen, nicht aber nach der Taufe. Aus demselben Grunde kann der Papst von diesem Ehehindernisse Dispens ertheilen. (Vgl. Lang, Ueber das Ehehinderniß der sogen. bürgerlichen oder gesetzlichen Verwandtschaft, im Civil-Archiv XXI, 288 ff. 419 ff.; Laurin, über dasselbe, mit besonderer Beziehung auf Oesterreich, im Archiv für kath. Kirchenrecht XIX, 193 ff.) [Gerlach.]

Adorno, Johann August, Stifter der Clerici reg., s. Franz Caracciolo.

Adramelech (אַדְרַמֶּלֶךְ), 1. Götze, dem die Bewohner von Sepharvaim Kinderopfer brachten, 4 Kön. 17, 31. — 2. Einer der beiden Söhne des assyrischen Königs Sennacherib, 4 Kön. 19, 37. Is. 37, 38. (Vgl. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., Gießen 1872, 168. 206.)

Adrewald (auch Adalbert), ein Benedictiner des 9. Jahrhunderts, Verfasser des Berichtes über die Translation des Leibes des hl. Benedict, der Miracula St. Benedicti und der Schrift über das Abendmahl oder „gegen die Thorheiten des Johannes Scotus" (D'Achéry, Spicileg. ed. de la Barre XII, 30; Boll. Mart. III, 302; Mabillon II, 353; E. de Certain, Les miracles de S. Benoît, 1855). Die Bedeutung Adrewalds als Historikers und Theologen ist nicht gering anzuschlagen. Es finden sich in seinen Schriften ebenso interessante Nachrichten, wie für die damalige Zeit treffende theologische Gedanken. In seinem Buche über das Abendmahl sucht er nicht weniger eine roh sinnliche Anschauung hinsichtlich der Gegenwart des Leibes Christi in dem heiligen Opfer, als das andere Extrem einer einseitig spiritualistischen Ansicht fernzuhalten. (Vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen I, 335; Bach, Dogmengesch. des M.-A. I, 214.) [Bach.]

Adriaensz Cornelius, genannt Bruder Cornelis, O. S. Fr., niederländischer Volksprediger, geb. 1521 zu Dordrecht, gest. 14. Juli 1581 zu Brügge. In den classischen Sprachen wie im Hebräischen wohl bewandert, erhielt er nach empfangener Priesterweihe zuerst als Nachfolger Cassanders eine Lehrstelle in Brügge, trat dann 1548 in den Franciscanerorden und errang hier bald den Namen eines gefeierten Volkspredigers. 1563 schickte ihn sein Guardian nach Ypern. Veranlassung zu dieser Veränderung war die Art und Weise, wie er dem Brügger Magistrat seine Milde gegen die Ketzer vorwarf, sowie seine eigenthümliche Bußdisciplin. Im J. 1566 kehrte er nach Brügge zurück und äußerte sich in seinen Predigten auf sehr derbe, ja oft cynische Weise gegen die kirchlichen Neuerungen und deren Urheber. Er zog gegen Erasmus los, eiferte aber 1572 auch gegen die schweren vom Herzog von Alba auferlegten Steuern (tiende penning) und mißbilligte laut die Haltung, welche die Bischöfe der Revolution gegenüber einnahmen. Er wurde zweimal zum Guardian seines Klosters gewählt und schrieb mehrere ascetische Werke in flämischer Sprache, z. B. eines „Ueber die sieben Sacramente", ferner gelehrte Abhandlungen und „Erklärung der zehn Gebote". Diese Schriften sind uns indeß nicht erhalten worden. Anders steht es mit seinen Predigten, welche den meisten seiner Biographen (wie E. van Meteren, Belgische ofte Nederlantsche historie, Delft 1599, dem die meisten protest. Geschichtsforscher folgen bis auf H. Q. Janssen, De Kerkhervorming te Brugge I, 106, Rotterdam 1856) als Hauptquelle gedient haben. Die erste Ausgabe des ersten Bandes dieser Sermoonen wurde 1566 von einem dem Prediger feindlich gesinnten Buch-

händler de Neuter zu Brügge gedruckt, während Cornelius sich in Ypern befand. Der 2. Band wurde 1569 von Hub. Goltzius unter Mitwirkung von Joh. Castelius herausgegeben. Letzterer war ein ketzerischer Geistlicher, der unter dem Pseudonym Steph. Lindius gegen die Grundsätze der Kirche auftrat und später eingekerkert ward; seine Schriften wurden durch Alba's Index verurtheilt. Die Sermoonen oder Predigten waren nach Aufzeichnungen von Goltzius mitgetheilt und enthielten allerlei bösartige Ausfälle. Sie sollten beweisen, zu welcher Gemeinheit des Ausdruckes der Volksprediger herabgesunken sei. Allein es ist schwer zu unterscheiden, was hier von Adriaensz selbst herrührt und was von seinen Feinden hinzugesetzt ist. Der Herausgeber fügte sogar eine schimpfliche Lebensgeschichte des Predigers bei, in welcher unter Anderem erzählt wird, daß er zu Ypern seinen weiblichen Beichtkindern auf wenig anständige Art die Disciplin gegeben, aus ihnen die Vereinigung der Devotarighen gebildet, und sie kraft eines eidlichen Versprechens zum Schweigen gezwungen habe; die Sache sei erst nach 12 Jahren entdeckt worden. Wieviel Wahres daran war, kann nicht mit Bestimmtheit nachgewiesen werden. Adriaensz selbst schrieb im J. 1567 eine Rechtfertigungsschrift; diese ist aber in den Händen der Censoren geblieben und folglich nie gedruckt worden. Verschiedene seiner gelehrten Zeitgenossen, wie van Mander (gest. 1606), Boxhorn (gest. 1563) (vgl. die Abhdlgen. von Th. J. J. Arnold in der Ztschr. De dietsche Warande, Amsterdam 1877—1880), Valerius Andreas (gest. 1656) sprachen von ihm mit hoher Achtung. Seine Gelehrsamkeit, sein Eifer in der Vertheidigung der kirchlichen Grundsätze, seine Beredsamkeit und sogar seine unüberwindliche Selbstbeherrschung (invicta animi moderatio) wurden in mehreren Grabschriften der Nachwelt verkündet.

[P. Alberdingk Thijm.]

Adrian, Päpste, s. Hadrian.

Adrichem, Christian Kruik van (Chr. Crucius Adrichomius), theologischer Schriftsteller, geb. zu Delft am 13. Febr. 1533, gest. zu Köln am 20. Juni 1585, war der Sohn des Adrian Klaasz, Bürgermeisters von Delft, mütterlicherseits Neffe des Löwener Professors Martin van Dorp. Nachdem er 1566 die Priesterweihe erhalten hatte, wurde er Director des Klosters der Tertiarierinnen O. S. Fr. zu St. Barbara in Delft, bis die Reformationsstürme ihn aus dem Vaterlande vertrieben. Er lebte dann in Köln, wo er im 52. Lebensjahre starb. Er schrieb eine Vita Jesu Christi (Antwerpen 1578) und ein Theatrum terrae sanctae (Köln bei A. van der Myl 1590, Fol., 6. Aufl. 1682). Diese mit vielen Karten versehene und noch heute wegen der genauen Angaben geschätzte Beschreibung Palästina's enthält im ersten Theile die Geographie des hl. Landes, im zweiten die vielen Alterthümer Jerusalems (zuerst schon zu Köln 1584 edirt als Jerusalem, sicut Christi temporibus floruit et suburbanorum insigniorumque historiarum ejus brevis descriptio); den dritten Theil bildet eine Weltchronik bis zum Tode des Apostels Johannes. (Vgl. Van Heussen en van Rijn, Kerkelijke historie en Outheden der 10 vereen. provinc. III, 713; Beschryving der Stadt Delft, 1729, S. 704 ff.) [P. Alberdingk Thijm.]

Adso, Abt des Klosters Moutier-en-Der, einer der vorzüglicheren Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts, geboren „ditissimis nobilibusque parentibus Jurensi tellure" (Mon. Germ. SS. IV, 487), empfing seine wissenschaftliche Bildung im Kloster Luxeuil (s. d. A. Columban), wurde nachher für das Lehramt des Clerus nach Toul berufen, leitete seit 960 als Abt das genannte Kloster Moutier „et cum hominibus sui temporis gravissimis (Gerbert, nachher Papst Silvester II., Abbo von Fleury u. A. m.) familiaritate conjunctus rerum ecclesiasticarum cura, morum gravitate, eruditione et scriptis, quibus praesertim sanctorum vitas et miracula exposuit, in Lotharingia et Francia floruit" (ebenda 489). Als Prediger war Adso sehr berühmt. Er starb 992 auf einer Wallfahrt nach Jerusalem. Außer mehreren Hymnen und einer metrischen Bearbeitung des zweiten Buches der Dialoge des Papstes Gregor verfaßte Adso mehrere Lebensbeschreibungen von Heiligen, so das Leben und die Wunder des hl. Mansuetus, Bischofs von Toul (eb. 486 u. 509), das Leben des hl. Basolus (bei Mabill. Act. SS. ad a. 620), des hl. Abtes Frodobertus (eb. ad a. 673) und des hl. Abtes Bercharius (eb. ad a. 685); er schrieb auch einen Brief an die Königin Gerberga über den Antichrist, worüber Duchesne, SS. II, 844. (Vgl. Rivet, Hist. litt. VI, 471 sq.; Potthast, Bibl. hist. I, 103.) [Schrödl.]

Advent, d. h. Ankunft, bezeichnet die von der Kirche als Vorbereitung auf die jährliche Feier der Geburt Christi festgesetzte Zeit. Sie ist ihrer ursprünglichen Einrichtung nach eine Bußzeit, die durch Fasten und Gebet geheiligt werden soll. Ein förmliches Zeugniß über die Feier der vor Weihnachten vorhergehenden Wochen als Bußzeit gibt Gregor von Tours; er bemerkt, der Bischof Perpetuus von Tours habe um das Jahr 480 angeordnet, die Gläubigen sollten vom Feste des hl. Martinus bis Weihnachten jede Woche dreimal fasten. Binterim (Denkw. V, 1, 166) glaubt darum, die Feier der Adventszeit sei im fünften Jahrhundert im Bisthum Tours entstanden, habe sich von da aus über Gallien verbreitet und sei gegen Ende des sechsten Jahrhunderts in den römischen Kirchenkalender aufgenommen worden. Im J. 581 verordnete eine Synode von Macon: „von dem Tage des hl. Martinus bis Weihnachten soll allwöchentlich am Montag, Mittwoch und Freitag gefastet und das Opfer nach Art der Quadragesimalzeit gefeiert werden". Wie die 40tägige Fasten die Fastnachtstage hervorrief, so that man sich auch an vielen Orten am Feste des hl. Martin gütlich, wovon sich bis jetzt noch Ueberbleibsel vererbt haben (Martinsgans ꝛc.). Selbstverständlich fielen in diese Zeit mehr Sonn-

tage, als die jetzigen vier; in dem ambrosianischen, gallischen und mozarabischen Officium ist von einem sechsten und in dem Sacramentarium Gregors von einem fünften Adventsonntage die Rede. Die Griechen beginnen jetzt noch die Adventszeit mit dem 14. November, obwohl sie kein eigenes Officium für dieselbe besitzen. Die Abendländer erhielten ein solches von Gregor I. In seinem Sacramentarium werden die Sonntage so gezählt, daß der Weihnachten zunächst vorhergehende als der erste erscheint. Da mit dem elften Jahrhundert die Zahl der Sonntage auf vier festgesetzt wurde, datirt wahrscheinlich seit diesem Jahrhundert die heutige Uebung, der gemäß der erste Adventsonntag zwischen den 26. November und 4. December fällt. Der ursprünglichen Aufgabe des Advents entsprechend, war während desselben anfänglich ein strenges Fasten angeordnet; dieß ward jedoch vom elften Jahrhundert an auf vier Wochen und seit dem zwölften Jahrhundert auf eine einfache Abstinenz beschränkt. Im 14. Jahrhundert kam auch diese Uebung beinahe völlig außer Gebrauch, und noch später ermahnten bloß einzelne Bischöfe, wie Karl Borromäus und Prosper Lambertini, die Gläubigen dazu. Der Letztere nennt die Behauptung, bloß Religiosen hätten sich durch Bußwerke auf die Geburt Christi vorzubereiten, verwegen, da dieses die Pflicht aller Gläubigen sei. Uebrigens weiß der gelehrte Cardinal und nachherige Papst kein allgemeines Kirchengebot, das zum Fasten verpflichtete, anzuführen. In einigen Diöcesen sind die Gläubigen zu wöchentlich zweimaligem Fasten, als Ersatz für die früher mit den Quatempertagen verbundene Abstinenz, verpflichtet.

Je mehr der Charakter des Advents als einer Quadragesimalzeit zurücktrat, desto stärker machte sich die jetzige Bedeutung desselben geltend, der gemäß sich die Ankunft des Herrn nicht nur auf die Ankunft im Fleische, sondern auch auf die in den Herzen der Gläubigen und endlich auf seine Wiederkunft als Weltenrichter bezieht. Indem die Kirche diese dreifache Ankunft Christi in der Adventszeit uns zu Gemüthe führt, wird diese eine Zeit der Sehnsucht und der Hoffnung. Sie versetzt uns in die Jahrtausende vor Christus, in ihr Elend, ihre Sündennoth, ihre heilige Sehnsucht (Thauet, Himmel, den Gerechten ꝛc.); bei uns geschieht dieß in Uebereinstimmung mit der Beschaffenheit der äußern Natur. Der Advent macht ferner den Einzelnen aufmerksam, daß das Sündenelend der alten Welt sich in ihm wiederhole, wenn Christus nicht in ihm geboren ist. Kräftig ruft sie ihn darum zur Umkehr (Kapitel der ersten Vesper des ersten Sonntages: Fratres, hora est, jam nos de somno surgere), besonders auch darauf hinweisend, daß die Verwerfung des Erlösers die volle Strenge des Richters zur Folge haben wird (daher das Evangelium des ersten Sonntages vom Weltgerichte).

Dieser Charakter des Advent offenbart sich in seiner Liturgie, im Gebrauche der violetten Farbe, im Unterbleiben des Gloria in excelsis Deo und des Te Deum laudamus, im Schweigen der Orgel wenigstens in den Temporalmessen, in den planetis plicatis, welche die Leviten, den dritten Adventsonntag und seine Woche ausgenommen, tragen. Schon Synodalbeschlüsse des zehnten und elften Jahrhunderts untersagen feierliche Hochzeiten und lärmende Vergnügungen. Die Sonntage des Advent gehören zu den dominicae majores (der erste Sonntag ist primae, die übrigen sind secundae classis), die Ferien zu den feriae majores, die suffragia sanctorum fallen aus. Durch diese dreifache Anordnung will die Kirche den Blick der Gläubigen auf den Erlöser allein concentriren. Wenn hingegen in den sonntäglichen und ferialen Messen die zweite Oration von der seligsten Jungfrau lautet, so hat dieses seinen Grund darin, daß durch sie Jesus zu uns gekommen ist. Die Wahl der evangelischen Perikopen für die ganze heilige Zeit ist darauf berechnet, die Flamme der Sehnsucht nach der Ankunft Jesu im Herzen zu entzünden und auf die Nothwendigkeit der Wegbereitung hinzuweisen. Auf diesen Zweck zielt auch das wunderschöne Advents-Officium im Brevier hin. Von subjectiver Seite drückt es die Sehnsucht nach dem Erlöser, das „Komm', Herr Jesu, komm'", von Seiten Gottes die immer deutlicher hervortretende Verheißung Gottes und die dadurch motivirte immer dringendere Aufforderung zur Sinnesänderung aus. Beide Momente, der Ausdruck der Sehnsucht nach Christus, wie die von Oben ertönende Versicherung seiner Ankunft, steigern sich aber, je mehr die heilige Nacht sich nähert. In den letzten acht Tagen beginnen die Antiphonen zum Magnificat mit „O", um sie recht deutlich als Seufzer heiliger Sehnsucht zu bezeichnen. Das Invitatorium für die Matutin lautet in den ersten Adventswochen: „Regem venturum Dominum venite adoremus"; später: „Prope est jam Dominus, venite adoremus"; endlich an der Vigil von Weihnachten: „Hodie scietis quia veniet Dominus, et mane videbitis gloriam ejus". Die bewunderungswürdige Teleologie im Ritus der Vigilie vor Weihnachten, deren Feier schon vor Augustin vorhanden war, erhellt aus den Antiphonen zu den Laudes. Soll übrigens das Weihnachtsfest eine wahrhaft innere Bedeutung haben, so muß die Vorbereitung des Advent ihren höchsten Ausdruck im Empfange der heiligen Sacramente finden oder darauf hinzielen, daß der Christ an Weihnachten zur hl. Communion gehe, wie dieses früher Sitte und Vorschrift war. — Ueber die in der Adventszeit üblichen Roratemessen s. d. A. Engelamt. [Probst.]

Adventisten (auch die Himmelfahrenden genannt), Secte in Nordamerika, gegründet 1833 durch William Miller (geb. 1782 zu Pittsfield in Massachusetts, gest. 1849), der auf den Straßen und Plätzen von New-York und Boston das nahe Weltende verkündete. Er stützte sich auf Daniel Kapitel 8 und behauptete, die dort erwähnten 2300 Tage seien ebenso viele Jahre;

nach der Auferstehung des Herrn stehe also die Welt noch 1810 Jahre und müsse demnach 1843 untergehen. Als aber das Jahr 1843 vorübergegangen war, erkannte Miller einen Fehler in seiner Rechnung und verschob das Ereigniß auf den 23. October 1847. Beim Nahen dieser Epoche des Weltunterganges ließen seine Gläubigen alle Arbeit ruhen. In Concord (New-Hampshire) wurde fast die ganze Einwohnerschaft von diesem Irrthume fortgerissen; in der Umgegend von Boston verkauften die Leute ihr Eigenthum, da sie sich an der Errichtung des großen Tabernakels betheiligen wollten, von wo aus ein Engel sie mit Leib und Seele in den Himmel führen werde, damit sie dann im Geleite des Sohnes Gottes zum Gerichte herabstiegen. An den Kaufläden las man Ankündigungen: „Weiße Kleider zum billigsten Preise nach neuester Mode sind zu haben für die Himmelfahrt am 23. October". Zu Boston brachte eine Menge Menschen die Nacht betend im Tabernakel zu, horchend auf den ersten Ton der Posaune, der das Zeichen zur Himmelfahrt geben sollte. Die Posaune ließ sich nicht hören; der Saal wurde später in ein Theater verwandelt. Trotzdem dauerte die Schwärmerei fort. Noch nach Jahren zählte man mehr als 30 000 (gegenwärtig 50 000) Adventisten, deren Zeitschrift (Advent Herald) erklärte: „Wir sind jetzt im Stande der Erwartung und hoffen auf neue Offenbarungen zum Zwecke größerer Erleuchtung" (Ami de la Religion, 29. Mai 1852). Eine Abtheilung, die sich in neuerer Zeit bildete, nennt sich Seventh Day Adventists und feiert den Samstag als Ruhetag. Sie besitzt in Battle-Creek (Michigan) eine große Druckerei, in welcher ihre Zeitschriften (Sabbath Herald und Advent Review) nebst Millionen von Tractaten in verschiedenen Sprachen gedruckt werden. Außerdem wurde eine Adventisten-Lehranstalt gebaut, welche Universitätsrechte besitzt und zwischen 400 bis 500 Studenten zählt. [Streber.]

Advokaten des hl. Petrus ist der Name einer Gesellschaft von Rechtsgelehrten und Advokaten, die sich aus Anlaß des 50jährigen Bischofsjubiläums Pius' IX. constituirte. Zweck des Bundes ist, die auf die katholische Religion gerichteten Angriffe zu bekämpfen, die Entstellungen und Verleumdungen des katholischen Glaubens zurückzuweisen und zu berichtigen, die Rechte der Kirche und des Apostolischen Stuhles zu schützen und zu vertheidigen. Neben den ordentlichen Mitgliedern, welche aus Rechtsgelehrten bestehen, können als Ehrenmitglieder auch geistliche Würdenträger und andere um katholische Interessen verdiente Männer zugezogen werden. Pius billigte das Unternehmen und wünschte ihm die weiteste Verbreitung, „denn in der ganzen Welt gibt es Gerechtsame der Kirche zu vertheidigen". In vielen Diöcesen constituirten sich solche Collegien, die bei wichtigen Vorfällen, meist unter Vorsitz des Diöcesanbischofes, sich zu gemeinschaftlichen Berathungen versammeln. Der Verein zählt bereits viele hundert Mitglieder in Italien, Deutschland, Oesterreich, Frankreich, Spanien, Belgien, England, sowie auch jenseits des Oceans. Der leitende Ausschuß hat seinen Sitz in Rom; erster Präsident ist Advokat Graf Cajetan Agnelli bei Malherbi in Rom. Papst Leo XIII. bestätigte die Statuten des Vereins durch Breve vom 5. Juli 1878. [Grashof.]

Advocati ecclesiarum, s. Kirchenvögte.

Aedesius und Frumentius, s. Abessinien.

Aegidianer, die ältere Augustinerschule, s. Colonna, Aegidius.

Aegidius, als Citat, bei Theologen: Colonna, Aegidius, Gil, Christoph und Aegidius de praesentatione (s. d. Artt.); bei Juristen: Aegidius Fuscararius (Bononiensis), s. Foscarari.

Aegidius Cantoris, s. Intelligentiae homines.

Aegidius Carlerius, s. Charlier, Aegid.

Aegidius a Columna, s. Colonna.

Aegidius, hl., Abt, O. S. B., einer der vierzehn Nothhelfer, lebte Ende des siebenten und Anfang des achten Jahrhunderts. Er soll von Geburt ein Athener und von edler Herkunft gewesen sein. Die Bewunderung, die ihm sein Vaterland ob seiner Kenntnisse und Frömmigkeit zollte, hinderte ihn, ein verborgenes Leben zu führen; er zog daher nach Gallien und wählte sich eine Einöde an der Mündung der Rhone zum Aufenthaltsorte. Später verbarg er sich in einem Walde im Sprengel von Nismes. Eine Hirschkuh bot ihm eine Zeit lang ihre Milch als Nahrung. Dadurch, daß dieses Thier, von Flavius (vielleicht Wemba), dem Gothenkönig, verfolgt, der Hütte des Einsiedlers zueilte, wurde dieser entdeckt; Wunder machten seinen Namen weithin bekannt. Beim Könige gelangte er zu großem Ansehen. Trotz dessen Bitten war er jedoch nicht zu bewegen, seine Einsamkeit zu verlassen. Indeß nahm er Schüler an und stiftete ein Kloster nach der Regel des hl. Benedict; dieses bildete den Anfang der nach ihm benannten Stadt Saint-Gilles. Seine Reliquien kamen in die Abteikirche St. Serain zu Toulouse. Aegidius wurde Patron vieler Klöster und Kirchen in Frankreich, Deutschland, Ungarn und Polen. Sein Fest wird am 1. Septbr. gefeiert. (Boll., Sept. I, 284; Butler, XII.) [Stemmer.]

Aegidius von Lessines (a Lessinia, de Lessinis in Flandern; auch de Lasciniis, Luscinus), Dominicaner um 1278, Zeitgenosse des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, in dem Kloster St. Jakob in Paris lebend, betheiligte sich an dem Kampfe gegen den Averroismus, schrieb mehrere philosophische, theologische und chronologische Schriften, von welchen sich nur einzelne Fragmente erhalten haben (die Titel bei Echard I, 370). Ferner gehört ihm zu die Schrift De usuris, welche gewöhnlich in den Ausgaben des hl. Thomas als opusculum 73 angeführt wird. Vgl. Fabric. Mansi, I. Aus einer Schrift De unitate formae theilt B. Hauréau (La philosophie scolastique, Paris 1850, I, 248) einige

Stellen mit. Aegidius vertheidigt in denselben die thomistische Lehre von der Einheit der forma substantialis. Primo sciendum, sagt er, in unoquoque ente uno singulari unam tantum formam substantialem, dantem esse subjecto et omnibus quae de subjecto et quae in subjecto dicuntur ante adventum hujus formae. ... quae dat esse ipsi subjecto specificum.

[Bach.]

Aegidius de praesentatione, Lusitanus, mit Familiennamen Fonseca, O. S. Aug., berühmter portugiesischer Scholastiker, geb. 1539 zu Castel Branco, Professor der Theologie zu Coimbra und Provinzial der portugiesischen Augustiner-Eremiten, gest. 1626. Außer den Schriften zum Ruhme seines Ordens (Primas Augustinianaeus, Colon. 1627, und Apologia seu defensorium Ordinis S. Aug.) verfaßte er Disputationes ad priores V Quaestiones 1, 2. S. Thomae, voll. 3, Conimbria 1609 u. 1615; De voluntario et involuntario, voll. 2; Philosophia naturalis et supernaturalis; De immac. Concept. B. M. V. libri 4, ib. 1617, u. a. (Vgl. Ossinger, Bibl. August., 356.) [Streber.]

Aegidius von Viterbo, gelehrter Augustiner und Cardinal des 16. Jahrhunderts. Er trug den Namen von seiner Vaterstadt, trat frühe in den Augustinerorden, zeichnete sich als Theologe und Prediger, als Dichter und Humanist aus; er ward zum General seines Ordens gewählt und hielt 1512 beim fünften Lateranconcil eine berühmt gewordene Einleitungsrede (Hard. Conc. IX, 1576). Von Leo X. ward er 1517 zum Cardinal erhoben, erhielt nach und nach verschiedene Bisthümer (Castro, Lanciano, Zara, Sutri-Nepi, Viterbo) und wirkte als Legat an verschiedenen Höfen; 1523 ward er Protector seines Ordens und Patriarch von Constantinopel. Er richtete an Hadrian VI. ein Promemoria über Reformen [nach einer Münchener Handschrift herausgegeben von Höfler in d. Abhandl. d. III. Cl. d. k. Akad. d. Wiss. IV, 3 (B) 62—89], und Viele glaubten, daß er für die Tiara ausersehen sei; er starb aber als Cardinal zu Rom am 12. November 1532. Von seinen zahlreichen Schriften ist nur sehr Weniges gedruckt (Martène, Collect. nov. III); seine Bescheidenheit hinderte ihn an deren Veröffentlichung, obschon Clemens VII. in einem liebevollen Briefe ihn dazu aufforderte. Gegenüber der Besorgniß, er könne leicht hochberühmten und heiligen Männern mit seiner Schrifterklärung zu widersprechen scheinen, bemerkte der Papst, man könne vieles vortragen und schreiben, was den Meinungen Anderer zuwiderlaufe, wenn man nur nicht von der Wahrheit und der allgemeinen Ueberlieferung der Kirche abweiche und den Sinn der hl. Schrift mehr wiedergebe als beseitige; keine menschliche Rücksicht solle ihn davon abhalten, die Früchte seiner reichen Forschungen (die besonders durch die Kenntniß der griechischen und der hebräischen Sprache werthvoll waren) zum allgemeinen Besten kundzugeben (Thomas de Herrera O. S. A. im Alphabet. Augustin. bei Nat. Alex. H. E. Saec. XV. 1. 5. 16. XVII, 354). Sein Hauptwerk war die Historia viginti saeculorum per totidem Psalmos conscripta, eine geistvolle Geschichtsphilosophie, die sich auf die vor- und die nachchristliche Zeit erstreckt und eine Analogie zu der späteren Histoire universelle von Bossuet darbietet. Dazu schrieb Hieronymus Seripando (s. d. A.) einige historische Notizen als additamenta. Das Werk kommt auch unter dem Titel De saeculorum dispositione vor; ob es aber identisch ist mit dem Leo X. gewidmeten Commentarius in quosdam Psalmos, ist sehr fraglich, ebenso wie das Verhältniß der Schrift zu dem Commentar über die drei ersten Kapitel der Genesis. Manches war wohl Vorarbeit zu dem größeren Werke. Die Bibliotheca Angelica in Rom bewahrt außerdem von ihm die in Ordenssachen 1497—1517 gepflogene Correspondenz, sowie noch weitere Briefe bis zum Jahre 1523. Besonders schön ist sein Circularschreiben an die Ordensmitglieder bei Niederlegung des Generalats vom 27. Februar 1519 (Lämmer, Zur K.-G. des 16. und 17. Jahrh., Freiburg 1863, S. 64—67). Im Ganzen werden sechs Bücher Briefe von ihm gezählt; viele sind an Gabriel Venetus, seinen Nachfolger im Generalat des Ordens, für dessen Reform beide eifrig bemüht waren, gerichtet. Als weitere Schriften werden angeführt ein Commentar zum ersten Buche der Sentenzen des Petrus Lombardus usque ad dist. 17 ad mentem Platonis; Eclogae sacrae tres; Dictionarium seu liber radicum hebr.; Libellus de Ecclesiae incremento; Liber dialogorum; Informatio pro Sedis Apostolicae auctoritate contra Lutheranam sectam. Eine genauere Prüfung der handschriftlich vorhandenen Werke ist dringend zu wünschen. (Vgl. Fabric. Bibl. lat. I, 23; Ossinger, Bibl. Aug., 190—198.)

[J. Card. Hergenröther.]

Aegypten. I. Das biblische Aegypten. Als solches bezeichnet der Name das Land am untern Nil; in der Septuaginta, der Vulgata des Alten Testamentes und dem Neuen Testamente ist es mit seinem classischen Namen Aegyptus, im hebräischen Texte aber מִצְרַיִם mixrájim genannt. Die Dualform in letzterer Bezeichnung weist auf die von den Aegyptern selbst eingehaltene Zweitheilung des Landes in Unter- und Oberägypten hin, obwohl in der heiligen Schrift für letzteres der besondere Name פַּתְרוֹס, פַּתְרֻסִים, terra Phathures (Gen. 10, 14. Ez. 30, 14), Phetros (Is. 11, 11) vorkommt, neben welchem מִצְרַיִם Aegyptus nur Unterägypten bedeuten kann. In der dichterischen Sprache der Bibel wird auch ein Singular מְצוֹר mazôr (4 Kön. 19, 24. Is. 19, 6; 37, 25. Mich. 7, 12), wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Bedeutung von מצר als „Umwallung", gebraucht (vgl. Ebers, Aeg. und die Bb. Mosis, Leipzig 1868, 78 ff.); außerdem kommt in der hl. Schrift noch der Name „Chamsland" (אֶרֶץ חָם, Ps. 104, 23. 27; 105, 22),

sowie „Rahab“ (רַהַב, s. d. A.) vor. Bei den alten Aegyptern selbst findet sich keiner der angegebenen Namen, sondern bei ihnen heißt das Land Chämi (XHMI), mit Rücksicht entweder auf Cham (חָם), den Stammvater der Aegypter (Gen. 10, 6), oder auf die schwarze Farbe seines durch Nilschlamm befruchteten Bodens, indem Chämi, wie schon Plutarch bemerkt, „schwarz“ bedeutet. Es ist im Norden vom Mittelländischen Meere, im Osten von dem steinigen Arabien (bis zum „Fluß Aegyptens“, Gen. 15, 18 u. s., dem heutigen Wadi el Arisch) und dem Rothen Meere, im Süden von dem heutigen Nubien und im Westen von Tripoli begrenzt. Als nördlichsten und südlichsten Grenzpunkt nennt Ez. 29, 10; 30, 6 Migdol und Syene. Seiner ganzen Länge nach wird es vom Nilstrom durchschnitten, der von den Katarakten bei Assuân, dem alten Syene, bis zu seiner Mündung ins Mittelländische Meer eine Strecke von 1055 Kilometern durchläuft und das Land in zwei Hälften theilt; von diesen ward die östliche im Alterthume das asiatische, die westliche das libysche Aegypten genannt. Zu beiden Seiten des Flusses ziehen sich, schon aus Aethiopien herüberkommend, zwei parallele Bergketten weit gegen Norden hinab, bald mehr bald weniger vom Nil sich entfernend und das erst nur 2, 5, später 15—19 Kilometer breite Nilthal bildend; erst in einer Entfernung von ungefähr 150 Kilometern vom Mittelmeer gehen sie weiter auseinander und verflachen sich allmählich in eine völlige Ebene, in welcher der Nil sich in mehrere Arme theilt und gegen das Mittelmeer hin das sog. Delta bildet. An Ackerland zählt das eigentliche Nilthal jetzt noch ungefähr 11 300 □Kilometer oder 200 deutsche Quadratmeilen, das Delta aber 17 000 □Kilometer oder 300 deutsche Quadratmeilen. Im Alterthum wurde letzteres auf 22 500 □Kilometer oder 400 deutsche Quadratmeilen ackerfähiges Land geschätzt. An der Küste des Mittelmeeres ist nämlich eine säculare Senkung zu beobachten, wodurch Baureste aus dem Alterthum auf den Dünen und den jetzigen Inseln der Lagunen unter das heutige Wasserniveau gekommen sind. Theilweise ausgeglichen wird dieser Verlust durch den fortwährend herabgeschwemmten Nilschlamm, welcher nach den Berichten der Alten auch den ganzen ehemaligen Meerbusen an der Nilmündung ausgefüllt und zum Delta umgewandelt haben soll. An Bewohnern soll das Land nach dem letzten Census die verhältnißmäßig große Zahl von 4—5 Millionen enthalten; zur Zeit Kaiser Vespasians wurde die Gesammtbevölkerung auf 7—8 Millionen geschätzt; der Geograph Artemidorus um 100 v. Chr. gibt bloß für das Delta die Summe von 250 Städten und Flecken an.

Dem Unterschied zwischen Delta und Nilthal entsprach bei den Bewohnern die uralte Eintheilung in das nördliche (to-mhit) und das südliche (to-rês) Land, in griechischen Papyrusrollen ἡ κάτω und ἡ ἄνω χώρα genannt. Beide Theile waren in ältester Zeit in je 17, später in 22 und 23 Gaue, von den Griechen Nomen genannt, eingetheilt. Unter den Ptolemäern wurden auch die westlich gelegenen Oasen und der Λιβυκὸς νομός, unter Augustus das heutige Nubien zu Aegypten gezogen. In der griechischen und römischen Zeit war Oberägypten in zwei Verwaltungsbezirke getheilt: der südliche hieß nach der alten Hauptstadt Thebais, der nördliche, welcher sechs Nomen nebst dem zu Unterägypten gehörigen memphitischen Gau umfaßte, ward Heptanomis oder auch Mittelägypten genannt.

Sehr fruchtbar ist nur das Nilthal sammt dem Delta; beide verdanken ihre Ertragsfähigkeit den Ueberschwemmungen des Nil. Dieser Fluß wird aus zwei Quellflüssen gebildet, von denen der eine, Bahr el Abiad, aus dem äthiopischen Zana-See ausfließt, während der andere, Bahr el Azrek, aus den unter dem Aequator gelegenen innerafrikanischen Seen herkommt. Beide vereinigen sich bei dem heutigen Chartum in Nubien, und der Nil tritt endlich nach einem langen Laufe, durch zahlreiche Nebenflüsse und Bäche verstärkt, bei Assuân in's ägyptische Gebiet über, wo er bald, schon oberhalb Theben, mehrere Katarakten bildet, und sich dann in unzähligen Krümmungen durch das Nilthal hinabzieht. Der gewöhnliche Name Νεῖλος stammt von dem semitischen nahal, das im Allgemeinen einen Fluß bedeutet, und wird den Griechen durch phönicische Vermittelung kund geworden sein. Der biblische Name des Nil ist יְאֹר j'ôr, ein ursprünglich ägyptisches Wort (a-ur-a), koptisch jaro, ejoor, in griechischen Papyrusrollen Ὦαρις oder mit dem Artikel Πόαρις; der Sinn desselben ist schlechthin „Strom“, so daß er Dan. 12, 5 ff. auch für den Tigris steht. Ein anderer Name des Nil ist שִׁיחוֹר sihôr, eigentlich der dunkle, schwarze Fluß (Is. 23, 3. Jer. 2, 18, vermuthlich auch Jos. 13, 3. 1 Par. 13, 5: vgl. Gen. 15, 18). So heißt er, weil er während des ganzen Mittellaufes bis zum Delta hin eine Menge fetten Thonschlammes in raschem Laufe schwebend erhält. Sein Wasser ist deßwegen sehr trübe und mit unzähligen Organismen bevölkert; abgeklärt und gereinigt wird es jedoch ein wohlschmeckendes und gesundes Trinkwasser. (Vgl. Jer. 2, 18.) Nach den Berichten vieler Reisender ändert das Nilwasser beim niedrigsten Stande seine Farbe, wird grünlich und widerlich anzusehen (Is. 19, 6); während der Zeit des Anschwellens aber wird es roth wie Ocker, so daß hierin das natürliche Substrat für das Ex. 7, 17—24 berichtete Wunder zu suchen ist. Durch seine periodischen Ueberschwemmungen bedingt der Nil die Fruchtbarkeit Aegyptens. Er beginnt nämlich im Junius in Folge der tropischen Regengüsse im äthiopischen Hochlande zu wachsen, tritt dann in der ersten Hälfte des August über die Ufer und setzt das ganze Nilthal mehr als zwei Monate lang unter Wasser. Hierauf ist angespielt, wenn Is. 19, 5. Nah. 3, 8 die Wassermasse des Nil ein Meer genannt wird. Um die Ueber-

schwemmung überall hinzuleiten, ist das ganze Land von jeher mit Kanälen durchschnitten (Is. 19, 5. 6. Ez. 30, 12; 32, 14). Erst im September nimmt er wieder ab und kehrt im October in sein Bett zurück; man streut nun in das ganz durchweichte Erdreich die Saat aus und treibt etwa Schafe oder Schweine darüber hin, damit sie die Samenkörner in die Erde eintreten. Im April oder Mai folgt bei herrschendem Nordwinde und niedrigstem Wasserstande die Ernte. Wenn die Ueberschwemmung nur sparsam erfolgt oder ausbleibt, so ist für das folgende Jahr nur eine schlechte oder gar keine Ernte zu hoffen, und es entsteht im ganzen Lande eine Hungersnoth. Die ältere und neuere Geschichte Aegyptens beweist dieß mit zahlreichen Beispielen, und in den Reden der Propheten gegen Aegypten wird gewöhnlich das Abnehmen des Nil und das Austrocknen seiner Kanäle als Strafe angedroht (Is. 19, 5 ff.).

Wenn dagegen die Ueberschwemmung im erforderlichen Grade eintritt, ist Aegypten ausnehmend fruchtbar; daher war es schon im Alterthum die Kornkammer für Asiaten und Europäer. An Getreide, namentlich Weizen, Gerste, Mais, Durrah hatte es von jeher Ueberfluß, und andere Feldfrüchte, wie Bohnen, Zwiebeln, Knoblauch, Kürbisse, Gurken, Melonen, Flachs, Baumwolle (welche die Byssusgewebe lieferte, Ez. 27, 7), wurden in großer Menge gebaut (Num. 11, 5. Ex. 9, 31); ebenso war es reich an Akazien, Tamarinden, Granaten, Feigenbäumen, Dattelpalmen und trefflichen Weinstöcken. Fast alle diese Gewächse aber waren eingeführt; einheimisch ist in Aegypten nur ein ungeheurer Reichthum an Wasserpflanzen (vgl. Is. 19, 6). Von diesen ist in Oberägypten der Lotus, in Unterägypten die Papyrusstaude charakteristisch und waren auch für beide Länder als Symbole gewählt. Die gewöhnlichen Hausthiere waren Rinder, Schafe und Ziegen, daneben aber waren auch Pferde seit der Hyksoszeit (Ex. 15, 19. 3 Kön. 10, 28. Ez. 17, 15) und Kameele seit dem dritten Jahrhundert häufig und geschätzt. Außerordentlich groß ist der Reichthum an Fischen im Nil (Num. 11, 5); in der Schilderung des Elends, welches Aegypten nach Isaias treffen soll, ist auch hierauf Rücksicht genommen (19, 8).

Das Klima ist sehr regelmäßig, aber auch sehr heiß, namentlich in Mittel- und Oberägypten, wo der Himmel fast immer heiter ist und äußerst selten Regen fällt; letzterer wird jedoch durch den allnächtlichen starken Thau einigermaßen ersetzt. Angenehm sind nur die Wintermonate, während welcher die Luft durch Seewinde und Regen abgekühlt, jedoch nie so erkältet wird, daß nach künstlicher Wärme ein Bedürfniß entstünde; dagegen wird in den Sommermonaten die Hitze immer sehr drückend. Eine wahre Landplage ist der zur Zeit der Frühlingsnachtgleiche gewöhnlich 50 Tage lang, wiewohl mit Unterbrechungen, wehende heiße Wind Chamsin (fünfzig), außerdem Heuschreckenzüge und mückenartige sehr empfindlich stechende Insecten. Herrschende Krankheiten sind im Sommer und Herbst bösartige Fieber, Blattern und namentlich die Pest und die Elephantiasis; letztere ist wohl unter dem „ägyptischen Geschwür“ (Deut. 28, 27. 35) zu verstehen; indessen erreichten doch die Aegypter im Alterthume im Allgemeinen ein hohes Alter.

Die ursprünglichen Bewohner Aegyptens stammen nach der heiligen Schrift von Cham ab und werden über die Straße von Suez eingewandert sein; doch ist diese Urbevölkerung fortwährend durch Zuzüge von Süden theils chamitischer, theils semitischer Abkunft gemehrt worden. Schon im patriarchalischen Zeitalter erscheint das Land als gut bevölkert und angebaut, und die Bewohner Palästina's suchen bei ausbrechender Hungersnoth in Aegypten Hülfe (Gen. 12, 10; 42, 1 ff.). Einheimische Schriftdenkmale aber stammen aus einer noch frühern Zeit (s. u.). Die Aegypter zeichneten sich nicht nur durch gute Bebauung und Benutzung des Erdreichs, sondern auch durch Künste und Wissenschaften, namentlich Naturkunde und Mathematik, sehr vortheilhaft aus; von ersterer geben besonders ihre ausgedehnten Bestrebungen im Gebiete der Arzneiwissenschaft Kunde, von letzterer ihre astronomischen Arbeiten, und als Werke ihrer Kunst sind ihre Pyramiden, Obelisken, Tempel, Kanäle ꝛc. bekannt und berühmt. Ihre Religion war Naturdienst, jedoch in verschiedenen Theilen des Landes verschieden und allmählich speculativ veredelt. Sonne und Mond, Nil und Erde wurden als Osiris und Isis göttlich verehrt, und lebendige Symbole derselben waren Stier und Kuh, auf welche somit die göttliche Verehrung überging. Aber auch andere Thiere wurden in verschiedenen Gegenden als Symbole einer Gottheit verehrt: Hund, Katze, Bär, Wolf, Löwe, Schaf, Bock, Ibis, Sperber, Phönix, Fische, Ichneumon, Krokodil, Flußpferd u. a. Wer ein solches Thier absichtlich tödtete, wurde ebenfalls getödtet; und selbst unabsichtliche Tödtung hatte bei einem Ibis oder einer Katze Todesstrafe zur Folge, während bei anderen Thieren die von den Priestern dafür auferlegte Strafe zu erstehen war.

Die ägyptische Sprache gehört zu der agglutinirenden Klasse, d. h. sie bildet die grammatischen Kategorien durch Partikeln, welche dem Stamme vorangestellt oder angehängt werden. Charakteristisch ist bei ihr, daß die Wurzel auch den Wortstamm bildet, daß dieser für Nomen und Verbum dieselbe Form hat, daß es Pronominalsuffixa gibt, und daß die Conjugation durch das Verbum substantivum vollzogen wird. In der Geschichte derselben lassen sich drei Perioden unterscheiden, welche durch den Gebrauch bestimmter Schriftarten, der hieroglyphischen (und hieratischen), der demotischen und der griechischen, gekennzeichnet sind. Aus der ersten Periode, deren Formen bei edlerer, namentlich monumentaler Darstellung immer beibehalten wurden, stammen die ägyptischen Wörter, welche im Alten Testamente an-

geführt werden, z. B. פרעה pe-raa, „das große Haus“ = Se. Majestät, יאור eioor, „der Fluß (Nil)“, משה mŏu-dsche, „der Wassergerettete“, אבך ape-rek, „beuget das Haupt“ (Gen. 41, 43), בהמות p-ehe-mŏu, „Wasserochs (Nilpferd)“ (Job 40, 10). Dieser Zeitabschnitt reicht etwa bis zum zweiten Jahrhundert v. Chr. Seit dem achten Jahrhundert haben sich die jüngern Formen der spätern Umgangssprache entwickelt, welche mit der demotischen Schrift aufgezeichnet sind; in der Ptolemäerzeit ward das Aegyptische sehr durch griechische Beimengungen verunstaltet, bis es zuletzt auch mit griechischen Buchstaben geschrieben erscheint und nun koptisch heißt (s. d. Art.). — Die Schrift, deren sich die alten Aegypter bedienten, war anfänglich eine reine Begriffsschrift, in der immer mehr die phonetische Darstellung Eingang fand. Die ältesten Mittel der Bezeichnung waren Bilder (Hieroglyphen), welche bis zum 2. Jahrhundert v. Chr. im Gebrauch blieben; schon im 3. Jahrtausend v. Chr. wurden diese Bilder zu Begriffszeichen abgekürzt (hieratische Schrift), bis um 700 v. Chr. eine rein lautliche Schrift Eingang fand, welche Herodot δημοτικά (γράμματα), Clemens von Alexandrien ἐπιστολογραφικά, ein einheimisches Denkmal aber ἐγχώρια γράμματα nennt. Es ist jetzt gelungen, alle diese verschiedenen Schriftarten zu lesen, so daß den Gelehrten damit eine ganz neue geistige Welt aufgegangen ist; denn die alten Aegypter haben auf den Wänden der Baudenkmale und Grabkammern, sowie auf Papyrusrollen eine noch unübersehbare Literatur hinterlassen. Die Kenntniß der ägyptischen Sprache und Schrift ist hauptsächlich den Forschungen Champollion's zu verdanken; seine Grammaire égyptienne, Paris 1836, bildet die Grundlage der gesammten ägyptischen Sprachwissenschaft. Nach ihm sind zu nennen: Vicomte Emmanuel de Rougé, Samuel Birch, R. Lepsius, C. Leeman, Pleyte, F. Chabas, Le Page Renouf, Mariette-Bey, Lauth, Deveria, Reinisch, Jacques de Rougé, Dümichen, Ebers und besonders Brugsch-Bey, welche alle theils durch philologische Arbeiten, theils durch Herausgabe von Texten das Studium der ägyptischen Sprache und Literatur in hervorragender Weise gefördert haben. Statt aller andern Werke genügt es hier, von Brugschs Arbeiten zu nennen: Grammaire démotique, Berlin 1855; Hieroglyphische Grammatik zum Gebrauch für Studirende, Leipzig 1872; Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch der heiligen und Volkssprache der alten Aegypter, Leipzig 1867—68, 4 Bde. Eine handliche Sammlung von Uebersetzungen altägyptischer Texte bilden die gerabzahligen Bändchen der Records of the Past, London, Bagster; außerdem ist noch die Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde zu nennen, welche seit 1863 zu Leipzig von Lepsius und Brugsch herausgegeben wird.

Aus der so aufgeschlossenen Literatur ergibt sich, daß die Aegypter ein uraltes Culturvolk sind, für dessen ersten Herrscher Menes die Zahl 3892 v. Chr. als Datum der Thronbesteigung kaum mehr zu bezweifeln ist. Seit dieser Zeit ist die Geschichte Aegyptens auf Grund der Fragmente Manetho's mittels zahlreicher einheimischen Inschriften mit ziemlicher Sicherheit festgestellt; doch walten in Bezug auf die Chronologie noch große Schwierigkeiten ob und haben zu sehr verschiedenen Auffassungen Anlaß gegeben. Der beste Führer durch diese Geschichte ist das Werk von Brugsch-Bey: Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen, nach den Denkmälern bearbeitet, erste deutsche Ausgabe, Leipzig 1877. Auch Dunckers Geschichte des Alterthums, I. Band, 5. Auflage, Leipzig 1878, gibt sämmtliche Resultate der Forschung in schöner Zusammenstellung; kürzer, aber zuverlässig ist: Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, Paris 1875, übersetzt von Pietschmann, Leipzig 1877. Eben erschienen sind zwei wichtige Werke: Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, Berlin 1881; Wiedemann, Gesch. Aegyptens von Psammetich I. bis Alex. d. Gr. Leipzig 1880. Die lange Reihe einheimischer Dynastien ward zuerst unterbrochen durch die Fremdherrschaft der Hyksos; gegen Ende dieser Dynastie kam Joseph nach Aegypten, und dieß ist der erste wissenschaftlich nachweisbare Punkt, bei dem die ägyptische sich mit der heiligen Geschichte berührt (s. Lauth a. a. O. 237). Seit dieser Zeit stehen die Aegypter, namentlich wegen ihrer steten Rivalität mit den Assyrern, zu dem Volk Gottes in fast unausgesetzter Beziehung. Die wichtigsten der betreffenden Vorgänge sind: a. Salomon nimmt die Tochter eines Pharao zur Gemahlin (3 Kön. 3, 1). b. Dieser Pharao macht einen Eroberungszug in das canaanitische Gebiet von Gazer (3 Kön. 9, 16). c. Der Idumäer Adad wird vor Salomon nach Aegypten geflüchtet und dort mit der Schwägerin des Pharao vermählt (3 Kön. 11, 17 ff.). d. Jeroboam flieht als Kronprätendent zu Sesac, dem Könige von Aegypten (3 Kön. 11, 40). e. Sesac erobert und plündert Jerusalem unter Roboam (3 Kön. 14, 25. 2 Par. 12, 2). f. Osee von Israel schickt Gesandte an den König Sua von Aegypten, um Schutz gegen Assyrien zu suchen (4 Kön. 17, 4). g. Isaias muß vor Bündnissen mit Aegypten warnen (Is. 19, 1 ff.; 30, 1 ff.). h. Der assyrische Feldherr Rabsaces vergleicht den Pharao, auf welchen Ezechias sich stützt (Schabataka), mit einem Schilfrohr (4 Kön. 18, 21. Is. 36, 6). i. Der Pharao Tharaca beschleunigt durch seinen Kriegszug gegen Sennacherib die Belagerung von Jerusalem (4 Kön. 19, 9. Is. 36, 6). k. Der Pharao Nechao zieht gegen Jerusalem und nimmt den König Joachaz gefangen (4 Kön. 23, 29 ff. 2 Par. 35, 20 ff.). Die Aufhellung dieser Vorgänge aus ägyptischen Quellen ist nur erst so weit gelungen, daß die Glaubwürdigkeit der biblischen Darstellung außer Zweifel steht; doch bleiben dabei chronologische Schwierigkeiten bestehen, und nicht überall können die genannten Pharaonen identificirt werden (s. Lauth a. a. O. 402. 405 ff. 410. 449 ff.;

Wiedemann a. a. O. 149 ff.). Ueberaus fruchtbar ist die Kenntniß der altägyptischen Zustände für die biblische Archäologie geworden; in dieser Hinsicht ist besonders das leider unvollendete Werk von Ebers, Aegypten und die Bücher Moses', I, Leipzig 1868, zu nennen. Aegyptens Selbständigkeit ging endgültig im 6. Jahrhundert v. Chr. verloren; 525 ward es persische Provinz und blieb es, ungeachtet wiederholter Versuche, das persische Joch abzuschütteln, bis es von Alexander d. Gr. erobert wurde (332 v. Chr.). Nach Alexanders Tod kam es in die Gewalt der Ptolemäer, die zum Theil, wie gleich der erste derselben (Ptolemäus Lagi), ihre Herrschaft auch über Palästina ausdehnten. Die Juden hatten sich aber im Ganzen über die Herrschaft der Ptolemäer nicht sehr zu beklagen. In Aegypten wurden sie zum Theil bevorzugt und ihnen selbst wichtige Aemter anvertraut, und unter Ptolemäus Philopator bauten sie zu Leontopolis sogar einen Tempel nach dem Vorbilde des jerusalemischen und führten, so gut es anging, den dortigen Cult ein. Härten und Gewaltthaten wurden allerdings auch gegen sie verübt, wie z. B. solche im 3. Buche der Machabäer erzählt werden; aber von solchen blieben unter gewaltthätigen und ungerechten Regenten auch die Eingebornen nicht frei. Die Dynastie der Ptolemäer oder Lagiden dauerte bis zur Schlacht bei Actium, nach welcher Aegypten in die Gewalt der Römer überging (30 v. Chr.). Es wurde jedoch nicht wie andere römische Provinzen durch Proconsuln oder Procuratoren verwaltet, sondern durch einen sog. Praefectus Aegypti ohne die gewöhnlichen Hoheitszeichen, dem zur Verwaltung der Rechtspflege ein juridicus Alexandrinae civitatis beigegeben wurde. (Vgl. Brugsch, Geographie des alten Aegyptens, Leipzig 1857; Kiepert, Lehrb. der alten Geographie, Berlin 1878, 191 ff., sowie den ausführlichen Artikel „Egypten" von Ebers in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterthums, Bielefeld und Leipzig I, 1877, 309.)

[Kaulen.]

II. Einführung und Ausbreitung des Christenthums, s. d. Art. Alexandrien, Kirche und Patriarchat.

III. Die ehemaligen Kirchenprovinzen daselbst fielen in ihrem Umfange mit der bürgerlichen Eintheilung des Landes zusammen. Unter der Römerherrschaft bestanden die 3 Provinzen: Aegyptus, Thebais und Libya; nach dem 4. Jahrhundert wurden folgende neun gezählt: 1) Aegyptus prima, jetzt Al-Bahri, die westliche Hälfte des Nildeltas, sowie die westlich davon gelegenen Gegenden bis Libyen umfassend; Metropolit war der Patriarch von Alexandrien, der Bischofssitze waren es 13 (über Mareotis, von den Eusebianern gleichfalls zu einem Bischofssitz gestempelt, vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 458 ff.). 2) Aegyptus secunda, östlich von Aegypten I., gegen Augustamnica hin; Metropole Cabasa, Bisthümer 8. 3) Augustamnica, der östliche Theil Aegyptens; dieser zerfiel in A. prima, den Norden umfassend, mit der Metropole Pelusium und 13 Suffraganbisthümern, und in 4) Augustamnica secunda, den Osten einnehmend; Metropole Leontopolis, 7 Bisthümer. 5) Arcadia, in Mittelägypten, zu beiden Seiten des Nil, auch Heptanomis oder Heptapolis genannt; Metropole Oxyrhynchus, 10 Bisthümer. 6) Thebais, der südliche Theil von Aegypten, zerfiel in das nördliche oder Th. prima, mit der Metropole Antinoë und 8 Suffraganaten, und in 7) Thebais secunda, das am südlichsten lag und einen Theil von Aethiopien in sich begriff; Metropole Ptolemais Hermii, 14 Bisthümer. 8) Libya, die nördliche Küste zwischen Aegypten und den Syrten, war eingetheilt in Libya Pentapolis oder prima mit der Metropole Ptolemais und vierzehn Suffraganstitzen, und 9) in Libya secunda s. Marmarica, Metropole Darnis, sieben Bisthümer. In einigen Notitien (auch bei Migne, Dict. geogr. I, 818) wird irrthümlich eine nie existirende Kirchenprovinz Libya Tripolitana mit drei Bisthümern aufgeführt. Diese mehr als 100 Bischofssitze sind theils bald wieder eingegangen, theils der Häresie anheimgefallen, und selbst von diesen sind nur sehr wenige bis auf unsere Tage herabgekommen (s. d. Art. Alexandrien). (Vgl. Le Quien, Oriens christ. II, 513 sqq., und Gams, Series Epp. 460 sqq.)

IV. Hierarchie der katholischen Kirche für die verschiedenen Riten. 1. Griechisch-unirtes Patriarchat, dermalen unbesetzt. Die früheren schismatischen Patriarchen von Alexandrien traten hier und da zur Union mit Rom über. Patriarch Samuel Capasulis erhielt sogar vom Papst Clemens XII. a. 1713 das Pallium. Da er aber keine Nachfolger im Patriarchate hatte, wurde dasselbe als unirtes dem melchitischen Patriarchen von Antiochien in Administration gegeben, der es heute noch durch einen Generalvicar verwalten läßt. Dieser Vicar ist stets Bischof i. p. i. und residirt zu Cairo. Hier leben 700 unirte Griechen mit zwei Kirchen, die von Basilianer-Mönchen bedient sind (Moroni XLIV, 161); zu Rosette sind 360 mit einer Kirche; zu Damiette wohnt ein Basilianer-Mönch im ehemaligen Franciscanerkloster; zu Alexandrien sind 400 unirte Griechen, und weitere unter den Gläubigen der anderen Riten zerstreut. Im Ganzen sind es nur 4000 Melchiten und 14 Priester (Silbernagl, Verfassung ꝛc., 22 u. 284).

2. Patriarchat der Lateiner, Patriarchatus Alexandrinus Ritus Latini. Dieß entstand zur Zeit der Kreuzzüge. Ob Athanasius zur Zeit des Papstes Honorius III. (Boll., Junii V, 105) oder Aegidius von Ferrara, O. Pr., seit 1310 (vorher Patriarch von Grado) erster Patriarch war, ist zweifelhaft. Ihm folgten: Otto (Odo) de Sala, O. Pr., Bischof von Pisa (22. Mai 1322, gest. 9. Nov. 1323); Johann I., Sohn des Königs Jakob II. von Aragonien (1328—34); Wilhelm de Chanac, Bischof von Paris (1342—48); Humbert, Dauphin von Vienne, ernannt 1351, zugleich Administrator

von Rheims seit 1352 (gest. 22. Mai 1355); Arnaldus, ein Franzose, durch Papst Urban V. 22. Sept. 1368 Cardinal (gest. 1369 zu Viterbo); Johann II. um 1372; Peter I. Amelii de Brenaco, Augustiner-Eremit, Bischof von Sinigaglia und Taranto, zuletzt Patriarch von Grado, ernannt 1388; Peter II. Alexander um 1400; Leonardus Delphinus, Erzbischof von Creta, dann von Venedig, ernannt 27. August 1401; Ugo de Robertis seit 1402, alle wohl nur Titular-Patriarchen. Im gegenwärtigen Jahrhundert war dieses Patriarchat meist unbesetzt. Erst am 27. März 1867 wurde Paul Ballerini auf dasselbe promovirt (geb. zu Mailand 1814 und am 30. Juni 1859 als Erzbischof seiner Vaterstadt präconisirt). Der Patriarch, der den Rang nach dem von Konstantinopel hat, residirt zu Rom an seiner Patriarchalkirche St. Paul außerhalb der Mauern. Es unterstehen ihm unmittelbar die fünf Titularbisthümer: Arsinoë, Bochira oder Canopus, Cassia, Heliopolis (dieß wird neuestens nicht mehr aufgeführt) und Lycopolis; weiter folgende Titular-Metropolen: 1. Damiette mit den Bisthümern i. p. i.: Gerra, Hermopolis, Nilopolis, Oxyrhynchus, Tanasia; 2. Pelusium mit Hephästus oder Efesto, Panopolis, Parätonium, Tanes, Thennesus; 3. Thebä oder Diospolis mit Antinoë, Mandrä-Scenä; 4. Cyrene (neuestens nur noch als Titularbisthum bezeichnet) mit Ptolemais, Tentyra, Terenunth, Ticalia. (Vgl. Moroni I, 225 sq.)

3. Erzbisthum der unirten Armenier. Schon seit Langem haben sich in Aegypten auch Armenier angesiedelt; heute mögen es 5000 sein, zur Hälfte noch schismatisch und zur Hälfte unirt. Die schismatischen stehen unter dem armenischen Patriarchen von Konstantinopel und haben einen Erzbischof zu Alexandrien (nach Kremer, Aegypten I, 99, residirt er in Cairo). Die unirten sind dem Patriarchen von Cilicien (bez. Konstantinopel) unterworfen und haben gleichfalls einen Erzbischof zu Alexandrien. Die Zahl der Unirten beträgt circa 500 in Cairo und 2000 in Alexandrien und im Delta. Der letzte katholische Erzbischof war Paul Attarian, geb. zu Erzerum 1793, consecrirt 26. August 1849. Zu Cairo haben diese Armenier eine Kirche und zwei Priester, zu Alexandrien zwei Oratorien, zwei Priester, und zwar Weltgeistliche, da die Armenier in Aegypten keine Mönche haben; an beiden Orten auch je eine armenisch-katholische Elementarschule. (Vgl. Moroni VI, 227; Silbernagl l. c., 188 und 293.)

4. Bisthum der unirten Syrer. Sämmtliche syrische Christen in Aegypten sind mit der römischen Kirche unirt und bilden ein eigenes Bisthum, D. Alexandrina Syrorum, das aber seit mehreren Decennien nicht mehr besetzt wurde. Nach Silbernagl (l. c. 311) hätten die katholischen Syrer nur einen Vekil, d. i. Stellvertreter des Patriarchen von Antiochien. Es sollen 7000 an der Zahl sein; sie besitzen eine Kirche zu Cairo mit zwei Weltpriestern, ein weiterer ist in Alexandrien angestellt (vgl. Hergenröther im Archiv f. K.-R. 1862 I, 338. 344 u. 350; II, 95; Salzburger Kirchenbl. 1864, 206 u. 432). Außer diesen Riten finden sich in Aegypten noch etwa 100 Chaldäer und 800 syrische Maroniten. Letztere besitzen zwei Kapellen und zu Cairo, wo allein 400 leben, vier Priester und einen Procurator, der den Titel Patriarchalvicar (d. i Vicar des maronitischen Patriarchen des Libanon) führt. Je ein Priester ist auch zu Alexandrien und zu Zagazig; letzterer Ort, zwischen Cairo und dem Suez-Canal gelegen, hat eine kleine Primärschule.

5. Apostolisches Vicariat für die Kopten, errichtet 1781 von Pius VI. mit dem Sitz in Cairo (über die früheren Verhältnisse der bekehrten Jakobiten vgl. Bullar. Bened. I, 28. 228; III, 129). Der gegenwärtige Vicar Agapius (Abraham) Bschai, Bischof von Chariopolis i. p. i., ernannt 27. Februar 1866, hat 5000 (al. 12 000) Gläubige und 31 Priester (16 koptische und 15 Franciscaner, welch letztere die uralte apostolische Präfectur Ober-Aegypten bilden) in folgenden Orten unter sich: Cairo (3000), Girgeh (1200), Tahata, Atmin, Farschut, Nagade u. s. w. Kirchen gibt es neun, Kapellen sieben (Moroni XXI, 137 u. XCVIII, 297 sq.; Mejer, Propaganda I, 445).

6. Apostolisches Vicariat für die Lateiner. Die Missionen Aegyptens, welche ursprünglich unter der Jurisdiction der Custodie des heiligen Landes standen und seit 1760 dem damals errichteten apostolischen Vicariate Aleppo und Hierapolis zugetheilt waren, hat Papst Gregor XVI. auf den Rath der Propaganda 1837 von diesem Vicariat getrennt und zu einem eigenen Vicariate erhoben, dem auch Arabien unterworfen sein sollte (Bullar. Propag. V, 155). Der gegenwärtige apostolische Vicar Ludwig Ciurcia, Minorit, Erzbischof von Irenopolis i. p. i., ernannt 24. September 1866, hat in ganz Aegypten gegen 10 000 Lateiner unter sich und für diese zwölf Kirchen ohne die Klosterkirchen, und zwar in seiner Residenz Alexandrien drei, in Cairo zwei, je eine in Rosette, Fajum, Damiette, Port Said, Suez; zwanzig Franciscaner-Patres und zehn Fratres in den Klöstern zu Cairo und Alexandrien; der Stationen (Hospize) sind es außerdem fünfzehn, sämmtlich mit Kirchen versehen; sechs Lazaristen in Alexandrien, wo sie die Oberaufsicht über die Erziehungs- und Wohlthätigkeitsanstalten ausüben; zweiunddreißig Schulbrüder ebendaselbst und achtzehn zu Cairo, je mit Pensionat und Externat; barmherzige Schwestern (seit 1844) mit zwei blühenden Schulen und einem Hospitale zu Alexandrien; Frauen vom guten Hirten aus Angers (seit 1840) mit blühenden Pensionaten zu Cairo und Port Said, in ersterer Stadt auch mit einem Zufluchts- und einem Waisenhaus; Clarissen-Pensionate zu Alexandrien und Cairo und Schule zu Alt-Cairo; Töchter des hl. Joseph, seit 1863 Klöster zur Krankenpflege in Cairo und Ismaila. Am Palmsonntag 1866 wurde durch zwölf deutsche Mit-

glieder ein Gesellenverein zu Alexandrien gegründet, der erste derartige Verein in Afrika. (Vgl. Moroni XXI, 87 u. XCVIII, 290; Salzb. Kirchenbl. 1864, 206 u. 432; 1866, 40 u. 212; Hahn, Geschichte der kathol. Miss. II, 339 ff.; Annalen zur Verbr. des Glaubens, Straßburg 1856, 301 ff.)

7. Apostolische Delegation Aegypten und Arabien, für die unirten Riten dieser Länder, ist dem apostolischen Vicar der Lateiner übertragen und wurde mit diesem Vicariate im J. 1839 errichtet.

8. Apostolische Präfectur Ober-Aegypten. Diese Franciscaner-Präfectur entstand aus den ersten Missionen unter den Kopten, stand Anfangs unter der Custodie des heiligen Landes, seit 1839 aber unter dem apostolischen Vicar der Lateiner. [Neher.]

Aehnlichkeit, 1. mit Gott. Um die Aehnlichkeit zwischen zwei Wesen nachzuweisen, muß man die Natur beider erkannt haben. So lange nun die sichere Gotteserkenntniß der Menschheit abhanden gekommen war, konnte wohl die Meinung aufkommen, wir seien göttlichen Geschlechts. Diese Meinung brachte der Heidenwelt tiefe Nachtheile, insofern der Mensch durch den Sündenfall sein Wesen tief verwüstet hatte und sonach, wenn auf der Aehnlichkeit mit der Gottheit bestanden wurde, nothwendig die Gottheit selbst sich verunstalten lassen mußte, um dem verdorbenen Menschen ähnlich zu sein. Dieß ließ sich auch um so leichter thun, weil keine geoffenbarten Wahrheiten der Phantasie Schranken setzten; der Mensch konnte, sich selbst als Miniaturporträt der Gottheit ansehend, diese wieder dadurch construiren, daß er die eigenen Leidenschaften in's Groteske ausmalte und einen oder mehrere Götter damit begabte. Die Offenbarung indeß belehrt uns mit bestimmten Worten, der Mensch sei geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes. Diese Ebenbildlichkeit ist eine zweifache. Sie besteht einmal darin, daß der Mensch Kräfte in sich hat, welche auch in Gott sind; dazu gehören namentlich die Vernunft, das Gemüth und der freie Wille. Diese Gottähnlichkeit ist, wie die katholische Kirche und wie auch Vernunft und Erfahrung im Gegensatz zum Protestantismus lehren, durch die Erbsünde nicht aufgehoben worden; die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Seele, namentlich die Willensfreiheit, sind gleichsam verwundet, aber nicht ertödtet worden. Die Wunde kann durch die in Christo geschenkte Gnade bei treuer Mitwirkung unschädlich gemacht, und der Mensch kann auch der natürlichen Gottähnlichkeit dadurch wieder nahe gebracht werden. Die andere Seite der ursprünglichen Aehnlichkeit des Menschen mit Gott besteht in der Heiligkeit seines Wesens. Sie ist nicht, wie die gottähnlichen Kräfte, seine Natur selbst, und nicht zur Entwickelung seiner Natur und Bestimmung unbedingt nothwendig. Die Heiligkeit ist vielmehr eine der Menschennatur beigegebene Gnade, gleichsam das Durchstrahltwerden des Menschen von dem göttlichen Geist, wodurch sein geistiges Leben dem Leben Gottes in seiner Eigenart verähnlicht und für den unmittelbaren Besitz und Genuß Gottes befähigt wird. Diese Gottähnlichkeit ging durch die erste Sünde gänzlich verloren; der Mensch ist gleichsam aus der Atmosphäre Gottes herausgetreten, hat sich für Gott verschlossen. Diese Gottähnlichkeit kann nur noch in der Wiedergeburt aus dem heiligen Geist gewonnen werden und wird gleichfalls fort und fort durch den Gebrauch der Heilsmittel und entsprechende Bemühung des Menschen erhöht bis zum Ziel, das Jesus der Menschheit mit den Worten aufstellt: „Werdet vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist."

2. Aehnlichkeit mit Jesus. Nach dem Sündenfall ist es nicht nur unmöglich geworden, daß die Gottähnlichkeit durch naturgemäße Entwicklung vom Menschen gewonnen und erhöht werde, sondern es ging auch die Kenntniß Gottes selbst verloren. Sollte nun der Mensch in Sein, Sinn und Wandel gleichsam eine Copie Gottes werden, so mußte ihm vor Allem Gott wieder gezeigt werden, und zwar seinem durch die Sünde getrübten Auge so nahe gestellt, daß er sozusagen mit Händen greifen könnte, wie Gott ist und wie der Mensch wird, sobald Gott in ihn eingeht. Dieses geschah in dem Gottmenschen Jesus Christus. Wie darum dem Menschen die Forderung aufgestellt ist: „Werdet vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist", so ergeht von Seiten des Sohnes die andere und ganz gleichbedeutende Forderung an uns: „Folget mir nach". Jedoch dürfen wir uns die Aehnlichkeit mit Jesus nicht etwa bloß so denken, daß man diese und jene Handlung seines Lebens nachahmt, oder daß man überhaupt ihn sich zum Ideal macht, dem man nachstrebt, wie etwa der bessere Heide sich diesen oder jenen großen Mann zum Vorbild seines Strebens setzte: sondern so, daß der Mensch mit dem Geist Christi lebendig durchdrungen, und durch dessen Kraft mystisch in Christus hineingestaltet, ein Glied Christi oder wie ein Theil von Christus wird, und dieser aus ihm denkt, will und handelt. Aus dieser Vereinigung lassen sich die Bedeutung des heiligen Abendmahles, das Gleichniß von dem Weinstock und den Zweigen, die Ausdrücke des Apostels Paulus vom Verhältniß des Herrn zu der Kirche ꝛc. erklären.

3. Aehnlichkeit mit dem Teufel. Wie der Mensch eine Stufe der Gottähnlichkeit erreichen kann, wo er nicht mehr zu den gewöhnlichen Menschen zu zählen ist, sondern sein ganzes Wesen etwas Uebernatürliches, Heiliges zeigt, das manchmal selbst in die Sinnenwelt zurücktritt, so kann der Mensch auch in einen Grad von Sündigkeit herabsinken, wo er gleichfalls nicht mehr ein natürlicher Mensch ist, sondern in einen Zustand der Unnatürlichkeit tritt. So lange der Mensch das Böse oder die Sünde nur als Mittel gebraucht, um irgend eine der Menschennatur gemäße Lust, z. B. den Geschlechtstrieb oder sonst eine sinnliche Begierde u. dgl., zu be-

friedigen, so ist er wohl sündhaft und in so weit dem Teufel ähnlich, als er Gott ungehorsam ist. Allein durch fortgesetztes Sündigen kann der Mensch in einen Zustand kommen, wo er das Böse um des Bösen willen thut, wo ihm die Sünde, das Unglück Anderer und die Verführung zur Gotteslästerung an und für sich Lust und Gegenstand des Bestrebens wird; dahin gekommen, ist der Mensch Teufel geworden. Dahin kann zwar jede Sünde, wenn sie ungestört und lang genug gepflegt wird, führen; jedoch gibt es Sünden, deren specifische Natur schneller zur Teufelei führt oder an sich schon die teuflische Ebenbildlichkeit der Menschenseele aufprägt. Hierher gehören namentlich Hochmuth, Neid, Schadenfreude, Geiz, unnatürliche Unzucht. Unter den Temperamenten neigt sich hierzu mehr der Choleriker und Melancholiker; unter den Lebensaltern der Mann und der Greis; unter den Geschlechtern, besonders was innerliche teuflische Gesinnung betrifft, das Weib; unter den Nationen die südlichen; unter den Intelligenzen die Verstandesmenschen. Auch scheint bei einem gewissen Grade der Versunkenheit eine Art von mystischer Aufnahme des Satans selbst in die Menschenseele stattzufinden, wo der Mensch bewußt und mit Einwilligung sein Werkzeug wird, was wohl zu unterscheiden ist von dem vielleicht selten zu imputirenden, jedenfalls nie in sich gewollten Zustand der körperlichen Besessenheit.

[Alb. Stolz.]

Aelam (עֵילָם), ursprünglich ein Männername, mit welchem außer 1. dem Sohne Sems Gen. 10, 22. 1 Par. 1, 17 vier Personen bezeichnet werden. — 2. Ein levitischer Tempelhüter unter David, 1 Par. 26, 3. — 3. Ein Stammesältester von Benjamin, 1 Par. 8, 24. — 4. Einer von den Familienhäuptern, welche mit Zorobabel aus der Gefangenschaft kamen, 1 Esdr. 2, 7; 10, 2. 26. 2 Esdr. 7, 12. — 5. „Ein anderer Aelam", von dem ganz das Nämliche zu sagen ist, 1 Esdr. 2, 31. 2 Esdr. 7, 12. Gewöhnlich aber ist Aelam eine geographische, von Nr. 1 abgeleitete Bezeichnung.

[Kaulen.]

Aelam oder **Elam** (עֵילָם), Name eines Volkes und des von ihm bewohnten Landes, Gen. 14, 1. 9. Is. 11, 11; 21, 2; 22, 6. Jer. 25, 25; 49, 34—39. Ez. 32, 24. Dan. 8, 2. Das betreffende Land muß nach Is. 21, 2 in der Nähe von Medien, nach Apg. 2, 9 zwischen Medien und Mesopotamien zu suchen sein; nach Dan. 8, 2, wo Susa als eine elamitische Stadt bezeichnet wird, ist das spätere Susiana, d. h. das Land westlich von Persis, südlich von Medien und östlich von Babylonien, darunter zu verstehen. Von dieser Landschaft heißt ein Theil auch bei den Classikern **Elymais**, Strabo 17, 1, 17; Plin. H. N. 27, 31. Saadia übersetzt den Namen Aelam mit Chuzistan oder Chuz, der arabischen Bezeichnung für Susiana, während im Huzvaresch Airjama, d. i. Aelam, für Chuzistan steht. In den Keilinschriften heißt der Name assyrisch Elam oder mit der Femininalendung Elamti, wofür in der persischen Uebersetzung der Darius-Inschriften Uvâza, d. i. Susiana, syrisch חוז, steht. Der einheimische Name des Landes war (nach susischen und medischen Inschriften) Haparti, womit die Ἀμαρδοι des Strabo zu vergleichen sind. (Ménant, Le Syllabaire Assyrien, in den Mém. présentés a l'Acad. des Inscr. et B. L. I, 7, Paris 1869, p. 110; Schrader, Die Keilinschriften und das A. T., Gießen 1872, S. 30; Records of the Past, London s. a., VII, 82. 88; Oppert, Congrès internat. des Orientalistes, prem. sess., II, Paris 1876, 179.) Bei der Organisation des persischen Reiches durch Darius Hystaspis ward Elam unter dem Namen Uvâza oder Susiana die achte Satrapie (Inscr. Dar. Bisut. 1, 14; Journ. Asiat. 1851, I, 276; Herod. 3, 91), wie denn auch schon Dan. 8, 2 Aelam als ein Verwaltungsbezirk (מְדִינָה) erscheint. Das Land war, wie sein semitischer Name besagt, ein Hochland. Nur westlich am Tigris und südlich am erythräischen Meer finden sich größere Ebenen, welche von den mächtigen Nebenflüssen des Tigris, dem Choaspes und dem Ulaj oder Euläus durchströmt sind. Diese Niederungen waren einst ebenso fruchtbar, wie das babylonische Land. Weizen und Gerste lieferten hundert-, selbst zweihundertfachen Ertrag; mit Dattelbäumen war das ganze Land übersäet, auch sonst war der Baumwuchs ein überaus reicher. Der Boden steigt jedoch rasch nach dem medischen Hochlande zu in die Höhe; dort wird das Klima bald kälter und der Boden minder ergiebig. An der Grenze der Tigrisebene, da wo die beiden Quellflüsse des Choaspes sich vereinigen, lag Susa, die Hauptstadt des Landes; außerdem aber bedeckte noch eine große Zahl von Städten die Ebene und das Gebirge. Von den Namen derselben sind uns Madaktu (Babaka), Naditu, Chamanu erhalten (Strabo 15, 3, 11; Loftus, Chald. and Susiana, Lond. 1857, 290 sqq.; Maspero's Geschichte der morgenl. Völker im Alterth., übers. von Pietschmann, Leipzig 1877, S. 149). Aus Gen. 10, 22 ergibt sich, daß das Land ursprünglich von Semiten bewohnt war; die Hauptstadt behielt deßwegen auch immer den semitischen Namen שׁוּשַׁן, d. i. Lilie (Athen. N. A. 12, 513), und auch sonst sind noch semitische Wörter auf den in Susien gefundenen Inschriften zu lesen (Oppert, Congrès, l. c. 183). Dieser semitische Volkszweig war zunächst mit den Aramäern und Assyrern verwandt, machte aber frühzeitig einer Bevölkerung Platz, welche wahrscheinlich turanischen Stammes war. Die Eingewanderten nannten sich selbst Kussi (Oppert, Congrès l. c.) und wurden deßwegen von den Griechen Κόσσιοι (Diod. 17, 59, 3), Cossaei, auch wohl Κίσσιοι (Strabo 15, 3, 2) genannt. (Vgl. Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesch., XXIII, 1869, 218.) Ihr biblischer Name ist Aelamiter (Gen. 14, 1. 9. 1 Esdr. 4, 9. Apg. 2, 9). Sie werden als ein wildes, kriegerisches und besonders durch seine Verbindungen mit benachbarten Stämmen mächtiges Volk geschildert, dessen Krie-

ger hauptsächlich den Bogen führten (Is. 22, 6. Jer. 49, 35. Diod. 17, 111, 4). Schon bei den Anfängen unserer Geschichtskenntniß erscheint Elam als ein unabhängiges Volk und hat seitdem seine Selbständigkeit nie anders als vorübergehend verloren. Bereits um 2300 war Babylon von Elam unterworfen und mußte für 224 Jahre die Fremdherrschaft ertragen. Auch noch zur Zeit Abrahams bildete Elam, wie aus Gen. 14, 1—5 ersichtlich ist, die bedeutendste Macht in Vorderasien (Oppert, Hist. des Emp. de Chaldée et d'Assyrie, Versailles 1865, 113). Nachdem Babylon unter Sarjukin I. sich wieder selbständig zu machen gewußt hatte, blieb es doch meist mit Elam verbunden, um dem gewaltig aufstrebenden Assyrien die Spitze zu bieten. Wie sehr Elam sich neben Assur allzeit gefürchtet zu machen wußte, zeigt Ez. 32, 24 ff. Die ältern assyrischen Urkunden sprechen von wiederholten Zusammenstößen der Assyrier mit den Elamitern; so eine Inschrift von Rimmon-Nirari I., vermuthlich um 1300 (Records of the Past XI, 3). Als Sargon 710 v. Chr. Chaldäa angriff, schlug er zuerst den elamitischen König Sutruk-Nachunta aus dem Felde und brachte ihm 707 in Ellibi eine neue Niederlage bei; allein bald erholte sich dieser von seiner Schlappe und nahm 706 den Assyrern nicht bloß alles verlorene Land, sondern auch mehrere assyrische Grenzstädte ab (Ménant, Ann. des rois d'Assyrie, Paris 1874, 175; Maspero 397). Auch Sennacherib bestrafte den elamitischen König Kudur-Nachunta für die Hülfe, welche er Babylon geleistet hatte, und rühmt sich auf seinen Denkmalen, Elam unterjocht zu haben (Ménant 215); doch zeigen die steten Feldzüge gegen Elam, zu welchen die spätern assyrischen Könige genöthigt waren, daß die Herrschaft über dasselbe nicht leicht zu behaupten war. Zwar finden sich unter den Colonisten, welche Asarhaddon in Samarien ansiedelte (1 Esdr. 4, 9) auch Aelamiter; allein Assyrien begnügte sich doch mit einer Suzeränität und ließ dem muthigen Volk von Elam seine einheimischen Könige (Ménant l. c. 260). Um so leichter wurde es demselben, beim Sturz des assyrischen Reiches seine Selbständigkeit wieder zu erlangen; als gefürchtete Macht mit eigenen Königen erscheint demnach Aelam auch bei Jer. 25, 35; 49, 34 ff. Ob ihm der hier angedrohte Untergang durch Babylonien oder durch Persien bereitet wurde, wissen wir nicht, wie überhaupt Elams Geschichte während der babylonischen Weltherrschaft unbekannt ist. Als der letzte König von Elam oder Susiana wird Abradatas genannt (Xen. Cyr. 5, 1, 3), der erst gegen, später mit Cyrus kämpfte. Nach seinem Tode ward Susiana mit Babylonien dem Reiche des Cyrus einverleibt, und die frühere Königsburg zu Susa ward nun Winterresidenz der persischen Könige. Hier spielte sich die Geschichte ab, welche den Gegenstand des Buches Esther bildet; die Stätte, welche Esth. 1 beschrieben ist, hat Loftus unter dem Schutte ausfindig gemacht (Chald. and Susiana 364 sqq.). Aber auch unter persischer Herrschaft konnten die Elamiter den Untergang ihrer Selbständigkeit nicht verschmerzen. Auf der Bisutun-Inschrift erzählt Darius, wie sich ein gewisser Athrina in Susiana gegen ihn erhob und auch Babylon zur Empörung verleitete (Oppert, Journ. Asiat. 1851, I, 414; Spiegel, Die altpers. Keilinschr., Leipzig 1862, S. 11). Ein späterer Aufstand in Susiana wurde gleich im Entstehen unterdrückt (Oppert l. c. 536; Spiegel 13). Weiter wird Susien nur noch bei den Eroberungszügen Alexanders d. Gr. und den Streitigkeiten der Diadochen genannt. Bei der Zerstreuung der Juden über alle Länder, welche schon mit der assyrischen Gefangenschaft begonnen hatte, beim Fall Jerusalems aber und bei der Verfolgung durch die Seleuciden größern Maßstab annahm, müssen sich Juden auch in Susien naturalisirt haben, so daß am Pfingstfeste auch elamitische Ankömmlinge zu Jerusalem genannt werden (Apg. 2, 9). Die Ausgrabungen, welche Loftus auf dem Boden des alten Susa anstellte, haben der Wissenschaft eine kleine Anzahl elamitischer Inschriften verschafft, welche in archaistischer Keilschrift abgefaßt sind. Ihre Deutung hat Oppert mit Glück unternommen (Congrès l. c. 179; Rec. of the Past VII, 79). Sie liefern keine historischen Angaben, wohl aber Königsnamen, deren Träger Oppert in das achte und siebente Jahrhundert v. Chr. versetzt: Sutruk-Nachunta, Kudur-Nachunta, Silhak, Undas-Arman. Die assyrischen Inschriften liefern dazu noch den Namen Kudur-Mabuk. Wird hierzu der Name Chodor-Lahomor (Gen. 14, 1) genommen, dessen zweiter Theil als Name einer susischen Gottheit von Assurbanipal angeführt wird, so läßt sich erkennen, daß die Königsnamen in Elam, ähnlich wie in Assyrien, von einer Gottheit hergenommen wurden (vgl. Beil. zur Allgem. Zeit., 1880, Nr. 112, S. 1635). Noch ein Wort, das die Inschriften geliefert haben, ist Um-man-an-in, „Palast des Königs"; vermuthlich hat dieß die Griechen auf die Bezeichnung Μεμνόνιον geführt, womit die Königsburg zu Susa (Μεμνόνια Σοῦσα Her. 7, 151; Ael. Nat. anim. 13, 18) unter irriger Anlehnung an Memnon bezeichnet wurde (Strabo 15, 3, 2; Oppert l. c.). [Kaulen.]

Aelath, s. Aila.

Aelfrik (Alfrik), ein unter der angelsächsischen Geistlichkeit häufig vorkommender Name. Am berühmtesten ist der Benedictiner Aelfrik (Aelfried), Schüler des um 963 zum Bischof von Wincheſter erhobenen Abtes Ethelwold von Abingdon, hochverdient um die angelsächsische Literatur sowohl durch seine Grammatik des Angelsächsischen, welche mit einem Wörterbuch und anderen Anhängen versehen ist und später als nützliches Unterrichtsbuch öfters erweitert wurde (ed. Oxon. 1639, 1698), als auch durch seine gegen 990 verfaßte Homiliensammlung für alle Sonn- und Festtage (am besten edirt von Benjamin Thorpe 1844) und durch seine Bibelübersetzung. Er übertrug die sieben ersten Bücher des A. T.

in das Angelsächsische, schrieb noch biblische Abhandlungen und eiferte für Aufrechthaltung der Canones und der Kirchenzucht in weiteren Schriften, namentlich in der nach 1002 geschriebenen Epistola pastoralis (Opp. Migne, PP. lat. CXXXIX). Ihm zu Ehren ward 1842 eine Aelfric Society gegründet, welche die Edition seiner und anderer altenglischer Schriften in die Hand nahm. Seine Lebensgeschichte liegt sehr im Dunkeln, und es ist äußerst fraglich, ob er identisch ist mit dem gleichnamigen Erzbischofe von Canterbury (996—1006), der ein eifriger Beförderer des Benedictinerordens und bei den Einfällen der Dänen für Viele ein Engel des Trostes war, oder mit dem von York (1023 bis 1051), früherem Abte von Malmesbury. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. O. S. B., Aug. Vind. 1754, IV, 346 sq. 587 sq. 628. 683 etc.; Cave, Hist. lit. a. 990, II, 108—112; Wright, Biograph. britan., 1842; Niedners Zeitschr. f. hist. Theol., 1856, II.) [J. Card. Hergenröther.]

Aelia Capitolina, Name der Stadt, welche Kaiser (P. Aelius) Hadrian 130 n. Chr. auf den Trümmern des von Titus zerstörten Jerusalem erbauen ließ. Es war eine rein heidnische Stadt, in der keine Juden wohnen durften; auf der Stelle des Tempels ward ein Tempel des Jupiter Capitolinus errichtet, und noch zur Zeit des hl. Hieronymus stand auf dem Boden des frühern Allerheiligsten ein Reiterbild Hadrians. Die neue Stadt ließ einen Theil des Tempelberges und des alten Sion unbebaut und ist im Wesentlichen das heutige Jerusalem. Es gibt Münzen mit der Umschrift COL AEL CAP. In die heutige Stadtmauer ist die Inschrift vermauert: TITO AEL HADRIANO ANTONIN AVG PIO PPPONTIFAVGVR PP. (Vgl. Robinson u. Smith, Palästina, Halle 1841, II, 110 ff.; Neumann, die hl. Stadt, Hamb. 1877, 89.) [Kaulen.]

Aelred, geb. 1109, Abt von Riverby (Rivallensis, Rievalensis), berühmter Cistercienser und theologischer Schriftsteller, der gegen die Kirchenmusik entschieden auftrat (Speculum charitatis II, 23), den Beinamen alter doctor mellifluus erhielt und 1166 im Rufe der Heiligkeit starb. Er wird am 12. Januar gefeiert und 1250 von seinen Ordensgenossen bereits als Heiliger aufgeführt. Seine Schriften: Bibl. PP. Lugd. XXIII; Migne, PP. lat. CXCV. (Vgl. Oudin II, 1487 sq.; Busse II, § 1159; Moroni, Diz. I, 108, 109; Potthast, Bibl. hist. I, 104. II, 36.) [J. Card. Hergenröther.]

Aelteste bei den Israeliten. Alte Personen standen wie im Orient überhaupt, so bei den Hebräern insbesondere, in hoher Achtung und wurden, weil sie die natürlichen Stellvertreter von Familien und Stämmen waren, schon in den frühesten Zeiten als Volksvertreter, Vorsteher und Richter angesehen. Schon in Aegypten erscheinen sie in solcher Eigenschaft, und wo Moses mit dem Volke über dessen Befreiung sich verständigen will, versammelt er die Alten (זקנים) oder (nach dem üblichen Sprachgebrauch) Aeltesten Israels und wendet sich an sie (Ex. 3, 16; 4, 29; 12, 21). Auch in der sinaitischen Gesetzgebung erscheinen sie gelegenheitlich als Repräsentanten oder Stellvertreter des Volkes (Lev. 4, 15; 9, 1), und später bildet Moses aus ihnen eine Art Rathsversammlung, die ihn bei der Leitung des Volkes und der Entscheidung über ihre Streitsachen zu unterstützen hatte (Num. 11, 16 f.). In der Folge werden gar oft Aelteste des Volkes überhaupt oder einzelner Stämme und Städte insbesondere genannt. Die Aeltesten der Städte waren die Obrigkeiten und Richter derselben (Deut. 22, 15; 25, 7. Ruth 4, 2 f. Judith 10, 6); die Aeltesten der Stämme und des ganzen Volkes aber waren wiederum die Repräsentanten des Volkes und die obersten Leiter desselben, etwa neben einem außerordentlich Bevollmächtigten, wie z. B. Josue, oder nachher einzelne Richter (Deut. 31, 28. 2 Sam. 19, 11. Jos. 7, 6. 1 Sam. 4, 3; 8, 4. 2 Sam. 3, 17; 5, 3; 17, 4. 3 Kön. 8, 3); von ihnen ging z. B. die Umwandlung der Richterregierung in eine königliche aus (1 Sam. 8, 4 ff.), von ihrer Entscheidung hing Davids Anerkennung als König über ganz Israel ab (2 Sam. 3, 17; 5, 3). Unter den Königen selbst bildeten sie eine Art Landstände, die sich über wichtige Staatsangelegenheiten beriethen, vom König selbst auch zu Rathe gezogen wurden (3 Kön. 12, 6) und gegen willkürliche Ausübung seiner Gewalt ein nicht geringes Gegengewicht gebildet zu haben scheinen (3 Kön. 20, 7. 4 Kön. 23, 1). Auch während des Exils verloren sie ihr Ansehen nicht ganz (Dan. 13, 5 ff.), und nach dem Exil erscheinen sie unter Esdras wieder bei der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten betheiligt (1 Esdr. 3, 12; 10, 8. 14). Später wurde nach dem Vorbilde der mosaischen Rathsversammlung ein Rath der Aeltesten zusammengesetzt, der unter dem Namen Sanhedrin (Synedrion), häufig vom Hohenpriester präsidirt, das oberste Gericht in religiösen und bürgerlichen Dingen bildete. Unter solchen Umständen wurde der Name Aeltester begreiflich bald nicht mehr als bloße Altersbezeichnung, sondern auch als Amts- und Ehrenname gebraucht und die Aeltesten waren keineswegs immer auch die Vorgerücktesten an Jahren. In solcher Eigenschaft wird der Name auch auf ausländische Völker übertragen (Num. 22, 4. 7. Jos. 9, 11). [Welte.]

Aeltester in der ersten christlichen Kirche, s. Presbyterat.

Aemiliani Hieronymus, s. Somasker.

Aemter Christi, ein dogmatischer Begriff zur Bezeichnung der organischen Gesammtheit aller jener Thätigkeiten, welche Christus, der Gottmensch, nach dem ewigen Rathschluß des himmlischen Vaters zur Erlösung der Menschen auszuüben hatte. Die vollkommene Erlösung und Erneuerung der Menschheit forderte aber ein Dreifaches: die Tilgung der Sündenschuld und der ewigen Strafe (durch stellvertretende Genugthuung), die Befreiung der Vernunft von dem sie fesselnden Irrthum (durch Lehre der Wahr-

heit) und die Erhebung und Kräftigung des geschwächten und ohnmächtigen Willens (durch beständige Regelung und schirmende Leitung auf dem Wege zum letzten Ziele). Dieser dreifachen Aufgabe entspricht eine dreifache Thätigkeit Christi, die sühnende Opferthätigkeit des Priesters, die unterweisende und erleuchtende des Lehrers und die leitende, schützende des Gesetzgebers, Hirten und Königs. Die wissenschaftliche Darstellung dieser dreifachen Thätigkeit, wie sie im Leben Christi zur Erscheinung kommt, ist die Lehre von den drei Aemtern Christi, dem hohenpriesterlichen, prophetischen und königlichen Amt.

Schon in der heiligen Schrift finden wir diese dreifache Amtsthätigkeit in einheitlicher Verbindung erwähnt, wenn der Apostel (1 Cor. 1, 30) die Wirkungen des Erlösungswerkes in den Worten zusammenfaßt: „Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit (durch die Lehre in Ausübung des prophetischen Amtes), zur Gerechtigkeit (durch stellvertretenden Opfertod in Ausübung des hohenpriesterlichen Amtes), zur Heiligung und Erlösung“ (durch beständige, heiligende Herrschaft über die Erlösten in Ausübung des königlichen Amtes). Auch schon bei den ältesten Vätern begegnet uns diese Lehre. Die apostolischen Väter betonen insbesondere die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi, da dieselbe eben die gegen die damaligen Häresien zu vertheidigenden Dogmen von der persönlichen Vereinigung beider vollständigen Naturen in der Einen Person des Herrn zur Grundlage hat. Bei den folgenden Vätern finden wir die Lehre vom dreifachen Amte Christi meist ganz ausdrücklich behandelt. Nach Justinus ist in Christo die göttliche Wahrheit erschienen, wodurch der Logos ein Licht für die ganze Welt und für alle Zeiten geworden ist; er ist aber auch zugleich als König aufgetreten, um dem Teufel die Herrschaft über die Welt zu entreißen und ein neues Gottesreich auf Erden zu gründen. Sündenvergebung endlich und Gnade erwirbt er für Alle als der wahre Hohepriester durch sein blutiges Opfer am Kreuze. Um den Doketen und Gnostikern gegenüber die wahre, vollständige menschliche Natur Christi zu beweisen, betonen die Väter den Zusammenhang dieser Lehre mit dem Dogma von der Erlösung, aus deren einzelnen Functionen: Belehrung, Versöhnung, Vollendung, sie die schlagendsten Beweise gewinnen. So erkennen Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus in Christo den Lehrer der Wahrheit, den Erlöser und Herrscher der Menschheit. Bei den nachnicänischen Vätern tritt das christologische Dogma in den Vordergrund, und wenn es auch vor Allem die Lehre von der Person des Herrn war, welche die Väter zu vertheidigen hatten, so pflegten sie doch ihre Hauptargumente aus der mit ihr auf das Innigste verbundenen Lehre von dem Werke des Erlösers zu entnehmen. Hier erörtern sie dann alle mehr oder minder die dreifache Thätigkeit des Erlösers. Bezüglich des Lehramtes zeigen sie (insbesondere Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Hilarius und Augustinus), daß die Menschen eines göttlichen Lehrers bedurften: eine vollkommenere Belehrung als durch Christus können wir nicht erwarten, da er die Weisheit des Vaters selbst ist. Besonders aber betonen alle die stellvertretende Genugthuung Christi, des Hohenpriesters, die Befreiung der Welt aus der Knechtschaft der Sünde und die Gründung eines neuen Gottesreiches. Seitdem man, vom elften Jahrhundert abwärts, die gesammte Offenbarungslehre als ein organisches corpus doctrinae wissenschaftlich zu behandeln anfing, wurde die Lehre von der Person des Erlösers und von seinem Werke streng geschieden, und fand letztere daher in den theologischen Schulen eine mehr abgegrenzte, einheitlichere und eingehendere Behandlung, als bei den Vätern. Schon bei Anselmus (cur Deus homo) und dann von Petrus Lombardus abwärts, der diese beiden Lehren im dritten Buche bereits genau scheidet, ist diese specielle und eingehendere Behandlungsweise in alle theologischen Schulen übergegangen, wenn auch nicht immer in derselben Ordnung und mit derselben Ausführlichkeit.

Der dreifache Amtscharakter Christi mußte nothwendig schon in den Einrichtungen des A. T., das in seiner ganzen Erscheinungsform ein Vorbild des kommenden Erlösers ist, typisch vorgebildet sein. Wir können diese typischen Grundzüge thatsächlich in den drei theokratischen Aemtern, dem hohenpriesterlichen, prophetischen und königlichen Amte, erkennen, wodurch die Gottesherrschaft im A. B. begründet werden sollte. Offenbar haben alle drei Institutionen, dem Charakter der gesammten altfest. Oekonomie entsprechend, wesentlich vorbildliche Bedeutung und waren demgemäß unvollkommen; ihre Vollendung hatten sie im N. B. zu erwarten, wo die damals nur angebahnte Gottesherrschaft durch Christus zur vollen Wahrheit werden und zu ihrer Vollendung geführt werden soll. Demnach mußte auch Christus alle drei Aemter, welche damals geschieden und nicht selten einander entgegengesetzt waren, in seiner Person einheitlich in höchster Vollendung vereinigen. „Propheta prophetarum, Sacerdos sacerdotum, Rex regum“ nennt ihn daher Chrysologus (Serm. 59 in Symb.). Da also dieser dreifache Amtscharakter der Person des Erlösers als wesentliche Eigenschaft beständig innewohnt, so werden alle Handlungen des Erlösers mehr oder minder die Signatur jenes dreifachen Charakters an sich tragen. Durch seine priesterlich sühnende Thätigkeit bei seinem Leiden und Sterben offenbart er unserm Geistesauge zugleich wunderbare Geheimnisse; als Prophet und Lehrer gibt er auch gleichzeitig die gesetzlichen Normen für unser Handeln. Seine Lehrthätigkeit begleitet er mit beständiger, die Herzen heiligender Gnadenwirkung, und endlich als König des von ihm gegründeten Gottesreiches macht er die Segnungen seiner prophetischen und priesterlichen Thätigkeit Allen zugänglich. Aber ungeachtet dieser wechselseitigen Durchdringung der drei Aemter können wir die-

selben je nach ihrem specifischen Charakter und verschiedenen Inhalt auch einzeln und gesondert behandeln, und man pflegt in diesem Sinne verschiedene Zeitabschnitte im Leben des Heilandes der Ausübung der verschiedenen Aemter anzuweisen. Die drei Jahre der öffentlichen Wirksamkeit vor dem Tode bezeichnet man als das öffentliche Lehramt, im Leiden und Sterben manifestirt sich die priesterliche Wirksamkeit, und nach seiner Auferstehung übt der Herr vorwiegend das königliche Amt durch Gründung und Einrichtung des Gottesreiches auf Erden und durch die Besitznahme seines ewigen Reiches. Der Schwerpunkt indeß der gesammten Wirksamkeit des Erlösers liegt im hohenpriesterlichen Amt, durch dessen Ausübung er das gefallene Geschlecht wieder mit Gott ausgesöhnt und Allen die entsündigende, heiligende Gnade verdient hat, worin das eigentliche Wesen der Erlösung besteht. Die beiden anderen Aemter dienen mehr als Mittel dem Zweck der Erlösung, theils in mehr vorbereitender Weise durch die Erleuchtung des Verstandes und Bereitung des Herzens für die Aufnahme der Gnaden der Erlösung, theils in mehr vollendender und abschließender Weise durch die beständige Zuwendung der Erlösungsgnaden an die Einzelnen in dem von ihm gestifteten Reiche. Dem Hohenpriesterthum, als dem Mittelpunkt der gesammten Wirksamkeit des Erlösers, gebührt der erste Platz. (Vgl. Oswald, Erlösung, II, Paderborn 1878, 148 ff.)

1. Das Hohepriesterthum Christi. Nach der Lehre des Apostels (Hebr. 3—10) ist es wesentliche Aufgabe und Bestimmung des Priesters, durch Darbringung von Opfern Mittler zu werden zwischen Gott und den Menschen: der Priester wird „aus den Menschen genommen und für die Menschen in dem, was Gott anlangt, bestellt, auf daß er Gaben und Opfer darbringe für die Sünden" (Hebr. 5, 1; vgl. 8, 3). Also Gott, als dem Herrn und Schöpfer, muß er durch Darbringung von Opfern die ihm von Allen geschuldete Verehrung Namens Aller erweisen und dem Beleidigten die schuldige Sühne leisten, und hinwieder den Menschen die Huld und das Wohlgefallen Gottes und alle Güter des Himmels, und den Sündern insbesondere die Versöhnung und Entsündigung erwerben (S. Thom. S. Th. 3, q. 22, art. 1). Das Mittler- und Priesteramt culminirt somit in der Darbringung des Opfers, und je höher und vollkommener das dargebrachte Opfer ist, um so höher und vollkommener wird auch das entsprechende Priesterthum sein. Christus hat nun aber als substantieller Mittler zwischen Gott und der sündenbefleckten Menschheit durch thätige oder moralische Mittlerschaft das erhabenste und vollkommenste Opfer dargebracht, ein Opfer von unendlichem Werthe; nicht bloß ein Opfer, wie so viele andere auch, sondern das Opfer κατ' ἐξοχήν, zu welchem alle früheren Opfer nur wie schwache Vorbilder sich verhielten, und aus dem jedes spätere Opfer alle Kraft und Wirksamkeit schöpft. Wie sein Opfer „das große Opfer", so ist auch Christus „der große Hohepriester" der gesammten Menschheit, nicht etwa bloß ein Priester, wie Andere vor ihm und nach ihm, sondern vielmehr der Hohepriester einzig in seiner Art, in dessen gottmenschlichem Priesterthum alle geistliche Vollmacht in höchster Fülle concentrirt ist: alle Priester vor ihm sollten nur sein erhabenes Priesterthum vorbilden, und alle Priester nach ihm leiten von ihm alle geistliche Gewalt ab und sind nur die sichtbaren Organe, durch die und in denen er das priesterliche Amt verwaltet. Er ist somit der Eine Hohepriester für das gesammte Menschengeschlecht, durch den Alle bei Gott Gnade finden (Col. 1, 19). Als solcher wurde Christus schon im A. B. auf das Feierlichste vorausverkündigt. Gott selbst ist es, der ihm durch heiligen Eidschwur den priesterlichen Charakter für alle Ewigkeit verleiht (Ps. 109, 4), und zwar „nach der Ordnung Melchisedechs", damit sein Priesterthum, im Gegensatze zum aaronitischen, als ein einziges, unendlich erhabenes, ohne Amtsvorgänger oder Nachfolger, und deßhalb ewiges und zugleich als königliches und universelles Priesterthum erkannt werde. Auch der feierliche Amtsname Messias, d. i. Gesalbter, durch den der künftige Erlöser im A. B. stets bezeichnet wird, deutet vornehmlich auf die priesterliche Würde Christi hin, da insbesondere beim Hohenpriester die Salbung stets feierlichst vorgenommen werden mußte. Christus ist daher der von Gott gesalbte Hohepriester des N. B., den der Apostel denn auch im Hebräerbrief stets als ἀρχιερεύς bezeichnet, als „den Hohenpriester unseres Bekenntnisses" (3, 1), „den großen Hohenpriester" (4, 14), dessen Priesterthum an Erhabenheit und Würde, an Heiligkeit und Wirksamkeit das alttestamentalische unendlich überragt (Hebr. c. 5, 7, 9 u. 10). Da nun „Opfern" die erste und wesentlichste Obliegenheit des Priesters ist, so mußte auch Christus, als wahrer Priester, ein wahres und eigentliches Opfer auf Erden darbringen: „es ist nothwendig, daß auch Christus etwas habe, was er darbringe" (Hebr. 8, 3). Diese Opfergabe, die Christus darzubringen hat, ist sein eigener heiliger Leib, sein eigenes Leben, das er als der gute Hirt hingibt für seine Schafe. Nach Gottes ewigem Rathschluß sollte nämlich die vollkommene Erlösung vollbracht werden durch das blutige Opfer des Gottmenschen am Kreuze. Dazu „hatte der Vater ihn geheiligt und in die Welt gesandt" (Joh. 11, 36), und vom ersten Augenblick der Menschwerdung an hatte der Sohn durch ein feierliches Gelöbniß seine Bereitwilligkeit erklärt, durch die Dahingabe seiner selbst die Rathschlüsse des Vaters zu erfüllen. „Schlacht- und Speisopfer" (des levitischen Priesterthums), spricht er (Christus) beim Eintritt in die Welt zu Gott, „hast du nicht gewollt, aber einen Leib (zur Opferung) hast du mir bereitet; Brand- und Sühnopfer gefielen dir nicht, da sprach ich: Siehe! ich komme, o Gott, denn am Anfange des Buches ist von mir ge-

schrieben, daß ich, o Gott, deinen Willen erfülle" (Hebr. 10, 5—7; vgl. Is. 39, 7—9). Diesem feierlichen Gelöbnisse zu Anfang der Menschwerdung, wodurch das hohepriesterliche Amt Christi inaugurirt wurde, hat Christus stets auf das Vollkommenste entsprochen. Alle Tage seines Erdenlebens, die er in beständiger Demüthigung und Selbstentäußerung zubrachte, waren eine beständige heilige Selbstaufopferung (Opfer im weiteren Sinne), sie hätte überreich genügt zur Erlösung von tausend Welten, aber Gott verlangte nach dem anbetungswürdigen Rathschluß seiner Gerechtigkeit als vollkommenen Erlösungspreis das Blut und Leben des Gottmenschen. Dieß ist das große Opfer, das der Hohepriester des N. B. für das Leben der Welt im vollkommenen Gehorsam auf dem Altare des Kreuzes dargebracht hat: „Christus, als Hoherpriester der zukünftigen Güter, ist nicht durch das Blut von Stieren und Böcken, sondern mit seinem eigenen Blut ein- für allemal in's Heiligthum eingegangen und hat eine ewige Erlösung gewonnen" (Hebr. 9, 11—12). Dieß ist das große Sühnopfer des N. B., welches durch die Opfer des A. B. und insbesondere durch die blutigen Thieropfer vorgebildet wurde und überdieß von den Propheten (Is. 53, 1—12. Ps. 21 [22]) mit klaren Worten als das Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt vorausverkündigt wird. Daher wird Christus im N. B. so oft das „Lamm Gottes", das „fehl- und fleckenlose Lamm" genannt, „das wahre Osterlamm, das für uns ist geopfert worden" (ἐτύθη vom eigentlichen blutigen Opfer, 1 Cor. 5, 7), „durch dessen Blut wir sind erlöst worden" (1 Petr. 1, 18 f.). Christus selbst versichert, daß „er gekommen sei, hinzugeben seine Seele als Lösegeld (λύτρον, ἀντίλυτρον) für Viele" (Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6), daß sein Blut als Opferblut ausgegossen werde für Viele (Matth. 26, 28). Darum nennen ihn die Apostel das Sühnopfer (ἱλασμός, sacrificium expiationis) für unsere Sünden, für die Sünden der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2). Und im Briefe an die Hebräer führt der Apostel den Nachweis, daß das Kreuzesopfer des Herrn die Erfüllung und Vollendung aller alttestamentalischen Opfer sei. Demnach erklärt das Concil von Trient (sess. XXII), daß wegen der Ohnmacht des levitischen Priesterthums ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedechs auftreten mußte, unser Herr Jesus Christus „semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri offerens, ut aeternam illic redemptionem operaretur" (c. 1). Der Opferpriester bei diesem großen Sühnopfer war also Christus, der wahre Gottmensch. Die genugthuenden Opferacte, die inneren sowohl wie die äußeren, vollziehen sich zwar in der menschlichen Natur, als dem principium quo, aber der Opfernde, das principium quod, war der Sohn Gottes selbst, eine unendliche, göttliche Person, und somit war seine Opferhandlung eine unendlich werth- und verdienstvolle Handlung. Die Opfergabe, die dargebracht wurde, war derselbe Christus der Herr (idem sacerdos et victima), insofern er als das Lamm Gottes zur Ehre Gottes geschlachtet wird und Leiden und Tod erduldet. Geopfert wird also die menschliche Natur Christi, die aber durch die hypostatische Vereinigung mit dem ewigen Worte eine wahrhaft unendliche Würde besitzt. Demnach ist der Werth des Opfers, sowohl rücksichtlich der Opferhandlung als auch der Opfergabe, ein wahrhaft unendlicher. Die Opferhandlung und die priesterliche Thätigkeit Christi bei jenem Opfer bestand in der inneren Opfergesinnung und dem inneren Opferwillen, der inneren Selbstopferung, die auch nach Außen hervortrat, und die in der freien Zulassung und freiwilligen Hinnahme der von den Henkern ihm zugefügten Leiden und der freiwilligen Erduldung des schmerzlichen Todes sich äußerlich kundgab. Aus eigener freier Wahl, mit vollem freien Willen überließ sich der Heiland den Händen seiner Feinde: „er ist geopfert worden, weil er es selbst gewollt hat" (Is. 53, 7). Der Zweck des Opfers, die Anerkennung und Verherrlichung der unendlichen Majestät Gottes, konnte nicht glänzender und vollkommener erreicht werden, als durch diese unergründliche Selbsterniedrigung und Selbstvernichtung des Gottmenschen am Kreuze; unendlich vollkommen war auch die Genugthuung, die der göttlichen Gerechtigkeit bereitet wurde, und unendlich reich das dort für Alle erworbene Verdienst. Somit ist das Kreuzesopfer das absolut vollkommene Opfer, und demnach auch Christus, der dieses Opfer darbrachte, der absolut vollkommene Hoherpriester. „Wir haben also einen großen Hohenpriester, Jesum Christum, den Sohn Gottes" (Hebr. 4, 14).

Doch mit diesem einmal dargebrachten Opfer ist das Priesterthum Christi nicht für immer abgeschlossen; es wird vielmehr nach der Lehre der Offenbarung (Ps. 109, 4 u. Hebr. 7, 24) ein unvergängliches, stets fortdauerndes, ewiges Priesterthum sein: ewig nicht bloß der priesterlichen Würde nach, welche der glorreich Auferstandene unsterblich in himmlischer Glorie bewahrt, noch auch bloß den Früchten und Wirkungen, den unvergänglichen Schätzen der Gnade und Glorie, nach (S. Thom. 3, q. 22, art. 5), sondern vor Allem auch ewig wegen der gewissen Fortdauer der priesterlichen Thätigkeit und des erlösenden Mittleramtes Christi zum Heile der Menschen, die einerseits in der priesterlichen Fürsprache im Himmel und andererseits in der Darbringung des eucharistischen Opfers auf Erden ihren Ausdruck findet. Christus tritt im Himmel beständig vermittelnd für uns ein als der ewige Hoherpriester, indem er das am Kreuze dargebrachte Opfer mit seinem ganzen Opferverdienst und seiner genugthuenden Wirksamkeit dem himmlischen Vater beständig vor Augen hält, damit derselbe um des einmal dargebrachten Opfers willen den Menschen sein Erbarmen und seine Gnade zuwenden möge. So lehrt ausdrücklich der Apostel: „Christus ist als Hoherpriester durch sein eigen Blut eingegangen ein- für allemal in das

Allerheiligste ... in den Himmel selbst, damit er sich nun darstelle dem Angesichte Gottes für uns" (Hebr. 9, 11. 12 u. 24). Somit lebt Christus immerdar als Mittler und Anwalt für uns nicht etwa durch neue verdienstliche Opferung, sondern kraft des einmal dargebrachten Opfers. Darum wollte er auch die Wundmale an seinem verklärten Leibe ewig bewahren, um in ihnen dem himmlischen Vater den Preis unserer Erlösung beständig vor Augen zu halten. Neben oder zugleich mit dieser Art der Vermittlung Christi im Himmel dürfen wir auch die Einlegung einer ausdrücklichen Fürsprache für uns im eigentlichen Sinne des Wortes annehmen. Wie Christus hier auf Erden für unser Seelenheil gefleht und durch sein priesterliches Gebet seinem Opfer die rechte Weihe gegeben hat, so hört er auch im Himmel nicht auf, Fürbitte für uns einzulegen. Denn nach der Lehre des Apostels „lebt er immerdar, um zu bitten für uns" (Hebr. 7, 25), und zur Rechten Gottes sitzend, „legt er für uns Fürbitte ein" (Röm. 8, 34). „Wir haben also einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten" (1 Joh. 2, 1). Durch dieses priesterliche Gebet will Christus die am Kreuze erworbenen Gnadenschätze den Menschen vermitteln, und darum ist sein Gebet auch unendlich wirksam, weil er kraft seiner unendlichen Verdienste ein volles Anrecht auf dasjenige hat, was er für uns erlangen will. Freilich ist dieses Gebet Christi wesentlich verschieden von dem Gebete der einfachen Creatur (der eigentlichen oratio), welches sich an die alleinige Barmherzigkeit Gottes wendet, nicht auf eigene, sondern fremde Verdienste sich stützt und zugleich die unendliche Geringheit der bittenden Person bekundet; das Gebet Christi besteht vielmehr in der Erklärung seines heiligsten menschlichen Willens bei Gott (explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat" S. Thom. 3, q. 21, art. 1) und in der Offenbarung des innigsten Verlangens und der glühendsten Wünsche seiner Seele für unser ewiges Heil. Ein solches Gebet setzt also nur einen Unterschied zwischen dem menschlichen Willen in Christo und seinem göttlichen Willen voraus und die Unterordnung und Abhängigkeit des ersteren vom letzteren, welche offenbar auch fortbesteht, wenn Christus in vollendeter Herrlichkeit zur Rechten des Vaters sitzt (vgl. Suarez, disp. 45, sect. 2). Auch auf Erden endlich setzt der verklärte Heiland seine hoheprieſterliche Thätigkeit fort auf unsern Altären in der Darbringung des eucharistischen Opfers, als eines wahren und wirklichen Opfers, in welchem er als der Hauptopferpriester durch die Hand des Priesters die eucharistische Opferhandlung vollzieht zur beständigen Zuwendung der Früchte des blutigen Kreuzesopfers (Trid. sess. 22, c. 2). Darum nennt der Prophet Christum „den Priester in Ewigkeit secundum ordinem (ritum vel modum) Melchisedech"; denn wie Melchisedech Brod und Wein opferte, also bringt Christus, der Hoheprieſter des neuen und ewigen Bundes, unter den sacramentalen Gestalten von Brod und Wein zu allen Zeiten und an allen Orten das eucharistische Opfer dar und hat in dieser Weise als sich selbst opfernder Hoherpriester in unaufhörlicher Lebendigkeit eine ewige Gegenwart in und durch die Kirche bis zum Ende der Welt, bis zur Vollendung der Zahl der Heiligen. (Vgl. Petavius, De Incarnat., Paris 1866, l. 12, c. 11. 12; Oswald a. a. O., 163 u. ff.; Gihr, Das heil. Meßopfer, § 6, 7 u. 10.) Christus mußte, um im vollen Sinne unser Erlöser zu werden, nicht bloß als Priester von Sünde und Schuld, sondern auch als Lehrer der Wahrheit vom Irrthume, als der Folge der Sünde, uns befreien. Das that er durch Ausübung

2. des prophetischen Amtes. Nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift bezeichnet „Prophet" einen von Gott auserkorenen und gesandten Lehrer, der den Menschen im Auftrage Gottes göttliche Wahrheiten zu verkündigen hat und deren sittliches und religiöses Leben regeln und überwachen muß. Zum Beweis ihrer Sendung und zur Erfüllung ihres Berufes wurde den Propheten von Gott die Gabe der Weissagung und der Wunderkraft verliehen. Auch Christus ist wahrhafter Prophet und zwar der höchste und vollkommenste aller Propheten. „Nachdem Gott vielfältig und in mancherlei Weise vor Alters zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat er zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen durch den Sohn, welcher der Abglanz seiner Herrlichkeit ist" (Hebr. 1, 1 u. 3; vgl. Catechism. Rom. p. 1, c. 3, q. 7). Schon im A. B. wurde Christus als der Prophet vorausverkündigt. Man pflegte den Messias schon im Allgemeinen als einen Erlöser auch vom Irrthum zu erwarten, der als ein großes Licht denen aufgehen werde, die im Dunkel und Schatten des Todes sitzen (Is. 2, 11). Bei Moses wird Christus ausdrücklich als der für das Volk von Gott erweckte Prophet vorausverkündigt, in dessen Mund Gott seine Worte legen wird, auf daß er sie dem Volke verkündige (Deut. 18, 18; vgl. Apg. 3, 22; 7, 37). Er soll daher allen Völkern ein Lehrer der Wahrheit und ein Führer auf dem Wege des Heiles sein (Is. 55, 4 u. a.). Demgemäß erwartete das jüdische Volk den verheißenen Messias auch als „den Propheten" (ὁ προφήτης), „den großen Propheten" (Luc. 7, 16. Joh. 6, 14; 4, 25). Thatsächlich hat denn auch Christus während seines ganzen Lebens das Prophetenamt auf's Vollkommenste ausgeübt; sein öffentliches Leben war so sehr diesem Berufe gewidmet, daß man es einfachhin als das „öffentliche Lehramt" zu bezeichnen pflegt. Ueberall verkündete er die Botschaft des Heiles: er lehrte im Tempel und auf der Straße, im Kreise seiner Jünger und vor den Schaaren des Volkes, öffentlich und insgeheim. Seine Lehre, inhaltlich wunderbar geheimnißvoll und tief, aber doch zugleich so einfach und klar, daß sie auch den Kleinen und Einfältigen verständlich war, befriedigte auf das

Vollkommenste alle Bedürfnisse des Menschen, die des Verstandes wie die des Herzens und Gemüthes, des Einzelnen wie der Familie und der Gesellschaft. Aber er lehrte nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch die That und durch sein Beispiel; denn von der Krippe bis zum Kreuze war sein ganzes Leben der treue Ausdruck und die vollkommenste Bestätigung seiner erhabenen Lehren, ein leuchtendes, wirksames Tugendbeispiel für Alle. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern" (Joh. 14, 6; 8, 12). Er legt sich selber den Namen „Lehrer und Meister" bei (Joh. 13, 13), als einen Namen, der wesentlich und eigentlich nur ihm allein zukomme (Matth. 23, 8), und bezeichnet das Lehramt ausdrücklich als seinen Beruf. „Darum bin ich geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit lehre" (Joh. 18, 37). Aber Christus ist nicht einfach menschlicher Lehrer, der von sich selbst aus redet und seine eigenen Lehren verkündigt, sondern wahrhaft Prophet Gottes, der als Organ Gottes von Gott empfangene Wahrheiten der Welt im Namen und Auftrage Gottes verkündigt (Joh. 7, 16; 12, 49—50). Er ist aber zugleich der Sohn Gottes, dem Wesen nach Eins mit dem Vater, Gott selbst, daher unendlich höher als alle anderen Propheten, die eben nur Organe Gottes sind. Daher kann er auch seine Lehren aus der Einheit seines Wesens mit dem Vater ableiten (Joh. 1, 18; 6, 46; vgl. Matth. 11, 27). Die anderen Propheten empfangen das Wort Gottes durch den heiligen Geist; er ist das Wort Gottes selbst, ist die menschgewordene ewige Wahrheit selbst: darum ist in seiner Offenbarung die Fülle der Wahrheit (Col. 2, 3. 1 Cor. 1, 17—31) und mit ihr der Abschluß und die Vollendung der göttlichen Offenbarung gegeben. Seinem Lehramte war endlich das göttliche Siegel der Wundermacht und der Weissagung in unendlich vollkommener Weise beigegeben (Matth. 11, 4—5). Auf seine zahllosen Wunderthaten hinweisend, konnte er dem Volke zurufen: „Wenn ihr mir nicht glauben wollet, so glaubet meinen Werken; sie geben Zeugniß von mir!" (Joh. 10, 38; 5, 36 u. a.) Im Unterschiede von den anderen Propheten, die die Wunder mit fremder, von Gott ihnen mitgetheilter Kraft wirkten, wirkte er sie mit eigener, innewohnender göttlicher Kraft, und daher mit unbeschränkter Machtfülle und in unbeschränkter Zahl und konnte sie auch auf Andere übertragen (S. Thom. 3, q. 43, art. 4). So hat Jesus, „mächtig in Wort und That" (Luc. 24, 19), in der vollkommensten Weise das prophetische Amt ausgeübt und übt es beständig aus durch die rechtmäßig berufenen Organe der Kirche, welchen er zur unfehlbaren Verkündigung seiner Lehren seinen und des heiligen Geistes göttlichen Beistand bis zum Ende der Zeiten verliehen hat (s. d. Art. Erlösung; Oswald a. a. O. § 10). Um nun die gnadenvollen Wirkungen seiner hohenpriesterlichen und prophetischen Thätigkeit der Menschheit für alle Zeiten zu sichern, übt der Erlöser endlich

3. das königliche Amt, wodurch die gesammte erlösende Thätigkeit zum Abschluß gelangt. Königliche Würde und Macht wurden schon im A. T. als charakteristische Attribute des künftigen Messias von fast allen Propheten vorausverkündigt, und da David als Ideal eines theokratischen Königs dasteht, so entlehnen die Propheten mit Vorliebe seiner Person und seinem Reiche die Züge ihres prophetischen Bildes. Sie schauen den Messias als den Herrscher, „der auf Davids Thron sitzt, dem Gott Gericht gibt, damit er richte sein Volk in Gerechtigkeit"; „er wird herrschen von einem Meere zum anderen, bis in Ewigkeit wird sich seine Herrschaft mehren, und gesegnet werden in ihm alle Geschlechter der Erde" (Ps. 71. Is. 9, 6 u. 7. Jer. 13. 5. Zach. 9, 9 u. 10 u. a.). Daher erwarteten die Juden den Messias auch allgemein als einen mächtigen Herrscher, wenngleich sie sich seine Herrschaft fälschlich in einem vorwiegend irdischen Sinne dachten. An der Schwelle des N. B. verkündigt der Engel, welcher Maria die Botschaft von der Menschwerdung brachte, zugleich die künftige Herrschergröße des Kindes. Auch die Weisen aus dem Morgenlande suchen „den neugeborenen König der Juden". Und Christus selbst spricht auf die amtliche Anfrage des Pilatus feierlich vor Gericht aus: „Du sagst es, ein König bin ich!" Daher wird er so oft in den Evangelien „Herr" (κύριος, dominus) genannt, um seine absolute Herrschaft über alles Geschaffene zu bezeichnen; und der Apostel nennt ihn „den König der Könige und Herrscher der Herrschenden" (1 Tim. 6, 15). Das Wesen und den Charakter dieses Königthums anlangend, deuten schon die Propheten das mehr Geistige und Ueberirdische desselben an, „um zu endigen die Sünde und zu tilgen die Schuld und herbeizuführen ewige Gerechtigkeit" (Dan. 9, 24). Christus selbst erklärt in den Worten: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", den überirdischen, übernatürlichen, höheren und geistigen Charakter seines Königthums, dessen Ursprung im Himmel, dessen Erscheinen nicht in weltlicher Macht- und Prachtentfaltung, sondern in geistigen, übernatürlichen Mitteln, dessen Zweck die Tilgung der Sünde, der Dienst Gottes und das Heil der Seelen ist. Durch seinen Kreuzestod hat Christus die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde und des Satans erlöst, sie wieder zu Kindern Gottes gemacht und als ihr Haupt und König sie zu einer übernatürlichen Gemeinschaft, dem Reiche Gottes auf Erden, der Kirche, vereinigt, um sie durch dieselbe als siegreicher Herrscher zum ewigen, himmlischen Reiche zu führen. Daher wird auch sein Reich auf Erden, seine Kirche, beständig „regnum coelorum" genannt. Freilich kommt Christo auch irdische Herrscher- und Königsgewalt zu. Denn durch die hypostatische Vereinigung war Christus in Wahrheit Gottes Sohn, und als solchem war ihm alles Geschaffene unterworfen

(Joh. 2, 8; 8, 8. Matth. 28, 18), und jure naturali et intrinseco hatte er demnach als Gottmensch unbeschränkte königliche Gewalt über die ganze Erde und alle Könige und Fürsten derselben. Doch wollte er von dieser ihm wesentlich zustehenden Gewalt keinen Gebrauch machen, sondern nach seiner unendlichen Weisheit vielmehr den Weg der Demuth, des Gehorsams, der Armuth und Niedrigkeit wählen (S. Thom. 3, q. 59, a. 4 ad 2). Das königliche Amt, das er nun in seinem geistigen Reiche thatsächlich ausübt, ist von seiner hohepriesterlichen und prophetischen Thätigkeit nicht zu trennen, soll vielmehr die Gnaden und Segnungen dieser doppelten Thätigkeit der Menschheit beständig zuwenden. Christus herrscht nämlich in seiner Kirche und lenkt und leitet dieselbe durch seine beständige Gegenwart in der Weise, daß seine prophetische Thätigkeit durch das unfehlbare magisterium und seine priesterliche durch das von ihm eingerichtete ministerium im Opfer und den Sacramenten den Menschen beständig vermittelt werde. Unendlich erhaben ist demnach jene königliche Regierungsgewalt Christi und beziehungsweise die aus derselben abgeleitete Gewalt der Kirche über alle Macht dieser Welt, daher auch absolut unabhängig von letzterer, und ohne sacrilegische Usurpation kann letztere in die göttliche Machtsphäre der ersteren nicht eingreifen. Schon während seines Erdenlebens hat der göttliche Heiland Acte dieses königlichen Amtes gesetzt, zunächst durch die Gründung und hierarchische Einrichtung seines Reiches (Matth. 10, 9—14), dessen Vorstehern er göttliche Vollmachten verlieh (Matth. 10, 1. Marc. 6, 7; 7, 14—19. Luc. 5, 13—16 u. a.); dann durch die gesetzgebende Gewalt in der Verkündigung des neuen, vollkommenen Gesetzes (Joh. 13, 34; 15, 12. Matth. Kap. 5—7 u. a.). Indeß zu seiner vollendeten Ausgestaltung gelangte das Königthum erst, als Christus, der Sieger über Tod und Hölle, glorreich zum Himmel auffuhr und zur Rechten des Vaters in ewiger Herrlichkeit erhöht wurde. Von dort aus regiert, schützt, schirmt und vollendet er die Seinen als Herr und König der Heerde (Catechism. Rom. p. 1, c. 3, q. 11), doch unsichtbarer Weise durch den heiligen Geist, durch den er seine sichtbaren Stellvertreter auf Erden lenkt und leitet. Einen großen Act königlicher Würde wird er am Ende der Tage noch sichtbar auf Erden ausüben, den Act des letzten Gerichtes, wozu der Menschensohn erscheinen wird in großer Herrlichkeit. Und diese richterliche Gewalt über die Lebendigen und Todten kommt Christo auch seiner menschlichen Natur nach in specieller Weise zu (S. Thom. 3, q. 59, art. 9; vgl. zu dieser Stelle Suarez l. c. 1). Ist dann der letzte Act des Weltgerichtes vollzogen und mit ihm die Zeit abgeschlossen, so wird der Menschensohn als siegreiches Haupt Aller die gesammte sichtbare Schöpfung ihrer ewigen Vollendung und Verklärung entgegenführen; und es beginnt das neue Jerusalem, wo der Erlöser als der König der Ewigkeiten und mit ihm alle Auserwählten in unwandelbarer Seligkeit herrschen werden in Ewigkeit der Ewigkeiten (Offenb. 22, 5). (Vgl. Greg. de Val. IX, dist. 1, q. 22, n. 6; Oswald a. a. O. § 11.) [Hense.]

Aeneas von Gaza, Philosoph und Lehrer der Rhetorik in Aegypten, blühte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Obwohl ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles, war er doch als Christ mit den irrigen Meinungen, welche manche christliche Denker der damaligen Zeit aus dem Neuplatonismus herübergenommen hatten, nicht einverstanden; vielmehr richtete sich seine philosophische Thätigkeit gerade dahin, diese Irrthümer zu bekämpfen. Seine Hauptschrift ist ein Gespräch unter dem Titel „Theophrastus", ungefähr um das Jahr 487 geschrieben. In diesem Dialoge bestreitet er die (origenistische) Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, sowie auch die (ebenfalls origenistische) Lehre von der Ewigkeit der Welt, und vertheidigt den Neuplatonikern gegenüber die Auferstehung des Leibes. Gegen die Präexistenzlehre bringt er unter Anderem vor, daß die Seele, falls sie vor ihrer Verbindung mit dem Körper existirt hätte, auch eine Erinnerung an ihr früheres Leben haben müßte, da es ja widersinnig wäre, gestraft zu werden, ohne daß man wüßte, wofür man gestraft werde. Was die Ewigkeit der Welt betrifft, so beruft sich Aeneas gegen den Einwurf, daß ja Gott unter der Voraussetzung des Anfanges der Welt vorher unthätig und müßig gewesen sein müßte, auf das trinitarische Leben Gottes, in welchem dieser ewig thätig und lebendig sei. Herausgegeben wurde der Theophrastus zuerst von J. Wolf, Turici 1560. Spätere Ausgaben sind: C. Barth, Aeneas Gaz. et Zach. Mitylenaeus, de immort. animae et mortalitate universi, ejusd. dial. de opificio mundi, Lips. 1655, und J. F. Boissonade, Aen. Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, De immort. animae et consummatione mundi, Paris 1836. Ueber Aeneas handelt: Wernsdorf, Naumburg 1816, und die Disp. de Aen. Gaz. ed. adorn. vor der Ausgabe des Boissonade. [Stöckl.]

Aeneas, Bischof von Paris, gest. 27. December 870. Er war früher Notar am fränkischen Hofe, stand bei König Karl dem Kahlen in großer Gunst und wurde durch diesen 854 Bischof von Paris. Er ist am bekanntesten durch seine Vertheidigungsschrift gegen die von Photius der lateinischen Kirche gemachten Vorwürfe. Aeneas verfaßte, wie Ratramnus von Corvey, seine Schrift auf Betreiben Hinkmars von Rheims, welchen Papst Nikolaus I. aufgefordert hatte, er möge die fränkischen Bischöfe bewegen, die von Photius angegriffenen Dogmen und Institutionen der lateinischen Kirche schriftlich zu vertheidigen. Aeneas' Werk: Liber contra objectiones Graecorum in 210 Capp. charakterisirt sich mehr als eine Sammlung von Väterstellen und steht auch dem viel selbständigeren Werke des Ratramnus nach, da Aeneas vorzugsweise nach Theodulph, Bischof

von Orléans (De Spir. S. proc.), gearbeitet hat. Ausgaben von d'Achery, Spicileg. VII. Paris. 1666 (nov. ed. I, 113 sqq.); Migne, PP. lat. CXXI, 685 sq. (Vgl. Hergenröther, Photius I, 674 ff. 699; II, 145. 643; III, 190.)
[Otto Schmid.]

Aeneas Sylvius, s. Pius II.

Aennon, eine wasserreiche Gegend am westlichen Jordanufer (Joh. 3, 23), mit einer Ortschaft gleichen Namens in der Nähe von Salem, acht römische Meilen südlich von Beth-Schean oder Scythopolis (Hieron. onom. s. v. Aenon). Hier taufte Johannes, nachdem er sich aus der Gegend von Bethania (Beth-Abara), seinem früheren Tauforte (Joh. 1, 28), entfernt hatte. (Vgl. Palestina Explor. Found 1874, p. 191.) [Welte.]

Aeonenlehre, s. Gnostiker.

Aepinus, Johannes, Superintendent in Hamburg (gest. 13. Mai 1553), und der äpinische Streit. Aepin (Hoeck), geb. 1499 in der Mark Brandenburg, studirte in Wittenberg und übernahm später eine Rectorstelle in seiner Heimat. Hier ward er als Anhänger Luthers eingekerkert. Nach seiner Befreiung besuchte er England, wirkte als Rector in Stralsund, wurde auf Bugenhagens Empfehlung 1529 Prediger zu St. Peter in Hamburg und 1532 Superintendent daselbst. Im Auftrage des Hamburger Magistrates machte Aepin 1535 oder 1536 eine Reise nach England, um Heinrich VIII. für das Lutherthum zu gewinnen. Er betheiligte sich auch an den Interims-Streitigkeiten, schrieb gegen Osiander u. s. w. Seine Behauptung (besonders seit 1544), es sei die Seele Christi nach dem Kreuzestode wirklich in die Hölle gekommen und habe dort die Qualen der Verdammten erduldet, und dieß habe einen wesentlichen Bestandtheil seines Erlösungswerkes gebildet, rief eine Spaltung hervor. Die Gegner Aepins behaupteten, das Erlösungswerk Christi sei mit seinem Tode abgeschlossen (Consummatisten), die Anhänger desselben forderten noch das Leiden in der Hölle (Infernalisten). Um dem Hader ein Ende zu machen, schrieb der Magistrat von Hamburg eine Aepin günstige Lehrformel vor und holte 1550 ein Gutachten von Wittenberg ein. Sein Verfasser, Melanchthon, vermied es, über die Streitfrage sich zu äußern, und ermahnte zum Frieden. Schließlich trat der Magistrat ganz auf Seite Aepins und verwies seine heftigsten Gegner aus der Stadt. Der Streit gewann keine große Ausdehnung. Die Concordienformel berührt auch die Controverse von der Höllenfahrt Christi, entscheidet sich aber weder für noch gegen Aepin. — (Greve, Memoria Aepini instaurata, Hamb. 1736; Plank, Gesch. des prot. Lehrbegriffes IV u. V; Döllinger, Ref. II, 485 f.) [Brück.]

Aera, s. Zeitrechnung.

Aergerniß (in der Vulgata, Matth. 18, 7 u. oft, scandalum, herübergenommen aus dem griechischen σκάνδαλον, Stellholz in der Falle) ist eine sinnenfällige, ungehörige Handlung, welche die Gelegenheit zu der etwaigen sittlichen Verirrung (ruina spiritualis) des Nebenmenschen darbietet. 1. Das Aergerniß bekundet sich daher als eine wenigstens mittelbare moralische Beihülfe des Einen zu der widersittlichen Handlungsweise des Andern. Der fragliche Begriff umfaßt folgende Merkmale: a) eine äußerlich vollbrachte Handlung: ein Wort, eine Geberde, eine äußere That, deßgleichen die augenscheinliche Unterlassung pflichtschuldiger Handlungen, nicht eine bloße Gedankensünde oder einen rein inneren Act; b) die Ungehörigkeit oder Anstößigkeit der That (dictum vel factum minus rectum), d. h. eine solche äußere Handlungsweise, welche entweder von Natur widersittlich ist oder doch wenigstens es zu sein scheint; c) eine die Herbeiführung der Gelegenheit und zwar der Gelegenheit zu einer schweren oder leichten Versündigung des Nebenmenschen abgebende Handlung. Das Aergerniß ist hiernach ein unvollkommener und den Nebenmenschen nur in etwa zur Sünde bestimmender Grund, keineswegs aber die wirksame Ursache seiner sittlichen Verfehlung; denn das ist sein Wille selbst. Das Wesen des Aergernisses heischt weder eine positive sittliche Irreleitung des Mitmenschen durch Befehl, Rath oder Ueberredung, noch fordert es zu seiner moralischen Vollendung den wirklichen Erfolg jener Irreleitung: genug, daß die fragliche Handlungsweise nach ihrer Beschaffenheit das fremde Seelenheil beeinträchtigen kann und muthmaßlich oder sicher auch gefährden wird.

2. Arten. Das Aergerniß scheidet sich in das gegebene active oder objective und in das genommene passive oder subjective Aergerniß (scandalum activum et passivum). a) Das gegebene Aergerniß (die Aergernißstiftung) fällt mit dem eben erörterten Begriffe zusammen: es ist die von dem äußern Verhalten eines Menschen ausgehende Versuchung seines Mitmenschen zur Sünde. Man spricht hier von einer eigentlichen und uneigentlichen Aergernißstiftung (scandalum proprium et improprium). Das eigentliche Aergerniß ist jenes, welches seiner Natur nach die Veranlassung zum geistigen Falle des Mitmenschen werden kann. Das uneigentliche Aergerniß ist jenes, aus welchem der Nächste bloß zufällig eine Anreizung zur Sünde hernimmt. Das gegebene eigentliche Aergerniß ist wiederum ein directes oder indirectes (scandalum activum directum vel indirectum). Das direct gegebene Aergerniß ist die geflissentlich angestrebte sittliche Irreleitung des Nebenmenschen mittels einer ungehörigen Handlungsweise (z. B. Unterweisung eines Andern in unzüchtigen Dingen oder gotteslästerischen Reden, Verbreitung schamloser Bildwerke u. s. w.). Meistens wird hier die Verführung des Nächsten zur Sünde lediglich aus dem Beweggrunde entweder des persönlichen Nutzens oder der Lust und Annehmlichkeit gewollt. Verknüpft sich jedoch mit der directen Aergernißstiftung auch noch der ernstliche Entschluß, den Nebenmenschen zum geistigen Falle als solchen zu bringen, so trägt

ein solches Gebahren einen wahrhaft diabolischen Charakter an sich; denn der Aergernißstifter macht sich hier augenscheinlich zu einem bewußten Werkzeuge des Teufels. Das indirect gegebene Aergerniß ist die ungehörige positive oder negative Thätigkeit eines Menschen, welche nach vernünftiger Voraussetzung die Veranlassung zum geistigen Falle seines Mitmenschen werden kann (z. B. Schilderung des Geschlechtslebens vor jungen Leuten). Das active Aergerniß kann entweder ein geheimes oder ein öffentliches (scandalum occultum vel publicum) sein, je nachdem es in die Wahrnehmung nur eines oder des anderen oder vieler Mitmenschen fällt; so sind viele Erzeugnisse unserer heutigen belletristischen Literatur zu den öffentlichen Aergernissen zu zählen. b) Das genommene Aergerniß (die Aergernißnahme) ist die in Anbetracht der Handlungsweise des Einen erfolgte sittliche Verirrung des Andern. Dasselbe ist entweder ein genommenes Aergerniß schlechthin (scandalum passivum datum), wenn die gemeinte Handlungsweise wirklich eine ungehörige war, oder es ist ein nur zufällig genommenes (scandalum passivum acceptum), wenn auf die an sich unverfängliche Handlungsweise eines Menschen hin der andere sich zu einem moralischen Fehltritte verleiten läßt (z. B. wenn einer von Neid erfüllt wird, während die Tugend eines andern gepriesen wird). Demnach kann eine Aergernißnahme ohne vorgängige Aergernißstiftung und umgekehrt eine Aergernißstiftung ohne nachfolgende Aergernißnahme statthaben. Die Quelle der Aergernißnahme kann eine dreifache sein: a) die geistige Beschränktheit, Unwissenheit oder Gewissensunklarheit des Aergernißnehmers; unter dieser Voraussetzung heißt das Aergerniß scandalum pusillorum; oder b) die menschliche Gebrechlichkeit der Aergernißnehmers, und alsdann spricht man von einem scandalum infirmorum; oder c) der böse Wille des Aergernißnehmers; ein solches Aergerniß wird nach dem Gebahren der Pharisäer, die am Heiligsten Anstoß nahmen, als scandalum pharisaicum bezeichnet.

3. Die Sündhaftigkeit des Aergernisses. Das gegebene eigentliche Aergerniß ist seiner Natur nach schwer sündhaft. Denn die Verführung des Nächsten zur Todsünde ist für den letzteren der beklagenswertheste aller Verluste, weil er die Beraubung der geistlichen Güter der Seele sowie des Rechtes auf das ewige Leben in sich schließt. Der Aergernißstifter trägt auf seinem Gewissen nicht bloß die Schuld der eigenen That, sondern auch die Mitverantwortlichkeit für den geistigen Tod seines Mitbruders; deßwegen spricht über ihn Christus (Matth. 18, 6. 7) das Wehe mit dem schauerlichen Fluche von der ewigen Verwerfung aus. Wenn aber der Heiland von einer Nothwendigkeit der Aergernisse in der Welt redet, so ist hier nicht an eine metaphysische oder absolute, sondern bloß an eine historische und bedingte, von Gott vorausgesehene Nothwendigkeit zu denken. Diese Nothwendigkeit wurzelt, wie schon in dem Vorhergehenden flüchtig angedeutet wurde, in verschiedenen Dingen. Zunächst kommt hier die große Empfänglichkeit des gefallenen Menschen für die Ergreifung und Nachahmung böser Beispiele in Betracht: die letzteren haben in der Sphäre des sittlichen Lebens sozusagen die Natur und Wirkungsweise geistiger Ansteckungsstoffe. Ferner ist es der verkehrte oder leichtfertige oder minder erleuchtete Sinn so Vieler, welcher Aergernisse veranlaßt. Oder es ist die Strenge und Erhabenheit der christlichen Gebote, an welcher sich gar Manche stoßen, u. s. w. Mit der Nothwendigkeit in diesem Sinne ist aber die freie Willensentscheidung des Aergernißstifters sehr wohl vereinbar und demnach wird durch sie dessen theologische Schuld nicht aufgehoben.

4. Vermeidung des Aergernisses. Im Hinblick auf seine große Verdammlichkeit ist das active Aergerniß unbedingt zu vermeiden. Doch fragt es sich weiter, welche Pflicht der Christ zur Verhütung zufälliger passiver Aergernisse habe. Es ist hier zu unterscheiden, ob es sich unsererseits um ein pflichtmäßiges, oder um ein bloß gerathenes oder ein einfach erlaubtes Werk handele. In der Regel ist man nicht verpflichtet, in Anbetracht einer muthmaßlichen Aergernißnahme seitens des Nächsten das sittlich gebotene Thun zu unterlassen, z. B. die Anhörung der Pflichtmesse am Sonntage (vgl. Röm. 3, 8). So heißt es von Christus selbst, daß er gesetzt sei zum Falle Vieler in Israel (Luc. 2, 34. 1 Cor. 1, 23. Röm. 9, 32. 33). Die von der rechten Vernunft lediglich angerathenen Werke sollen wir zur Verhütung nicht zwar des pharisäischen, wohl aber um des etwaigen Aergernisses der Schwachen willen wenigstens eine Zeitlang unterlassen oder verschieben, bis der Nächste über die sittliche Statthaftigkeit und den geistlichen Nutzen derselben genugsam unterrichtet ist. Endlich die einfach erlaubten, sonst aber gegenständlich gleichgültigen Handlungen können wir aus einem von der Vernunft gebilligten Grunde, und wofern sie nicht in nächster Weise zur Sünde eines Andern beitragen, ohne Sünde vollbringen. Das Weitere über diesen Gegenstand siehe bei Laymann, Theol. mor., I, lib. 2, tract. 3, c. 13; Kenrick, Theol. mor., 2. ed. Mechl. 1860, II, tract. 13, P. 3, c. 6, p. 72 sqq.; G. de Varceno, Comp. Theol. mor., 3. ed. 1873, tract. 8, p. 326 sqq.; Hirscher, Christl. Moral II, § 312; Martin, Moral, 5. Aufl., 754 ff.; Simar, Moral, 2. Aufl., 381 ff. Ueber die Controverse der etwaigen Restitutionspflicht in Folge eines Aergernisses siehe Patuzzi, Theol. mor. III, 115. n. 15. Die gewöhnlichste Ansicht geht dahin, daß ein bloßes Aergerniß (ein Anlaß, nicht aber eine Veranlassung zur fremden Sünde) keine Ersatzpflicht nach sich zieht, zumal da es sich hierbei um eine Verletzung nicht der Gerechtigkeit, sondern der Nächstenliebe handelt. [F. J. Stein.]

Aërius aus Pontus, Sectenführer, und Aëria-

ner, Secte im 4. Jahrhundert. Aërius war ein Jugendfreund des semiarianischen Bischofs Eustathius von Sebaste in Armenien, durch den er auch um's Jahr 360 zum Priester und Vorsteher des Xenodochiums zu Sebaste erhoben wurde. Aber bald trat Aerius gegen seinen Freund und Gönner feindlich auf, sammelte um sich einen beträchtlichen Theil der Stadtbewohner und gründete so eine eigene Secte, von welcher Epiphanius (Haer. 75) Nachricht gibt. Seine Hauptlehren waren: 1) es sei kein Unterschied zwischen Priester und Bischof; 2) die Gebete und Opfer für die Verstorbenen seien unnütz und thöricht; 3) eben so verwerflich die gebotenen Fasten; 4) die Feier des Osterfestes sei als jüdischer Gebrauch aufzuheben. Die offenbare Aehnlichkeit, welche die Behauptungen des Aërius mit den Grundsätzen der Reformatoren hatten, ist Veranlassung, daß letztere öfters, z. B. von Bellarmin und schon in der Confutation der Augsburger Confession, der Aërianischen Häresie bezichtigt worden sind. [v. Hefele.]

Aeternales, s. Mundi aeternales.

Aetherianus, s. Etherianus, Hugo.

Aethiopien und **Aethiopier**, alte Namen eines Landes und seiner Bewohner, kommen hier nur in dem Sinne in Betracht, welchen die Septuaginta und die Vulgata, sowie die christlichen Kirchengeschichtschreiber ihnen beilegen. Beide Bibelübersetzungen bezeichnen mit ersterem Namen das hebräische „Cusch" (כּוּשׁ), mit dem anderen die hebräischen „Cuschiten" (כּוּשִׁים); bloß in der Völkertafel Gen. 10, 6—8 und 1 Par. 1, 8—10 ist Χούς, Chus zunächst als Personenname beibehalten. Insofern nun Cusch einen Völkerstamm bezeichnet, der mannigfache Wanderungen unternommen und sich fernhin ausgebreitet hat, ist es leicht erklärlich, daß weit entlegene Länder mit dem nämlichen Namen Aethiopien bezeichnet werden. Vergleicht man sämmtliche in der heiligen Schrift vorkommenden Anführungen des Namens Cusch oder Aethiopien, so zeigt sich, daß darunter alle die verschiedenen Wohnsitze des dunkelfarbigen Menschenstammes, welcher von Chams Sohn Chus herzuleiten ist, verstanden sind. Dieser Stamm aber hat dem ihm angeborenen Wandertriebe gemäß eine so ausgedehnte Ländestrecke besetzt, daß er noch zu Homers Zeiten unter dem Namen Aithiopes an den entlegendsten Grenzen der damals bekannten Landermasse zu finden war. In der Bibel wird daher der ganze Halbkreis, vom heutigen Nubien angefangen durch Arabien hindurch bis zu den nördlich von Babylonien gelegenen Gegenden zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meere, daher aber auch noch weite Strecken nach Osten hin, als Cusch oder Aethiopien bezeichnet.

1. In Nubien, dem Sitze der Namensform Kus, ein Land an der Küste des Südmeeres, welches der Nil von Aegypten aus durchfließt (Isa. 18, 1. 20, 3—5. Ez. 29, 10. 30, 4. 9. Nah. 3, 9. Dan. 11, 43. Zeph. 2, 12. Jer. 46, 9. Ez. 38, 5. 2 Par. 12, 3. 14, 8. 16, 8. 21, 16. Esdr. 1, 1. Esth. 1, 1. 8, 9. Dan. 8, 2). Es ist also hier das nördliche Chus, der den jetzigen Landermaße verstanden, der vom Araxes (s. d. Artt. Gihon und Paradies) durchströmt wird. Augenscheinlich war das heutige Aderbeidschan der älteste Sitz der Aethiopier, die sich erst später in dem angegebenen Halbkreise bis nach Afrika hin ausdehnten. Dort im Norden wohnten zu späterer Zeit die Kassi der Assyrer, die Κίσσιοι oder Cossaei der Classiker (s. d. Art. Aelam) deren Name deutlich genug die hebräischen Cuschim erkennen läßt. Noch in christlicher Zeit hieß dieses Land Aethiopien; denn der hl. Hieronymus sagt zur Illustration der Angabe, daß der heilige Apostel Andreas das Christenthum in Aethiopien verkündet habe: ubi est irruptio Apsari et Phasis fluvius, illic incolunt Aethiopes interiores (Catal. SS. 1, 262, 4). Dieß ist das nämliche Aethiopien, in welchem nach dem römischen Brevier (Lect. IV. 21. Sept.) auch der hl. Matthäus predigte und den Martertod fand. (Vgl. Bochart, Phaleg 4, 31; Kanngießer, Grundr. der Alterth.-Wiss. 164 ff.)

2. Außerdem heißen Aethiopier in der heiligen Schrift alle diejenigen Völker, welche um den indischen Ocean herumwohnten, von Arabien angefangen bis nach Indien hinein; selbst die vor den Semiten in Babylonien einheimische (sumerische) Bevölkerung wird unter diesem Namen verstanden. Hiernach sind die Stellen 2 Par. 21, 16 und Hebr. 3, 7 zu deuten, wo die Aethiopier als Nachbarn der nördlichen Araber erscheinen. Auch die Ez. 38, 5 genannten Aethiopier können nur in dem angegebenen Länderbezirk zu suchen sein. Noch Herodot bezeichnet 3, 94 die Gedrosier als Aethiopier (Ritter, Erdk. VIII, 60).

3. Nach der gewöhnlichsten Bedeutung ist Aethiopien oder Cusch dasjenige Land, welches südwärts von Aegypten liegt und den Boden des uralten Culturstaates Meroe in sich schließt. Schon aus linguistischen Thatsachen ergibt sich, daß hier ursprünglich eine chamitische Bevölkerung wohnte, und daß diese erst ziemlich spät von dem semitischen über die Straße Bab-el-Mandeb einwandernden Geez-Stamme verdrängt wurde. Land und Bewohner behielten jedoch den alten Namen auch unter den veränderten Verhältnissen. Daß nun dieses Land vorzugsweise unter Aethiopien zu verstehen ist, ergibt sich in der heiligen Schrift aus der ganz gewöhnlichen Zusammenstellung dieses Namens mit Aegypten (Is. 11, 11; 20, 3; 43, 3; 45, 14. Ez. 29, 10; 30, 4. Nah. 3, 9; vgl. auch Gen. 10, 6). Bei Ez. 29, 10 ist ausdrücklich Syene (Assuan) als Grenze Aethiopiens gegen Aegypten hin genannt; ebenso Judith 1, 9, wo Jerse für Gesen = Aegypten steht. Im Buche Esther (1, 1; 8, 9; 13, 1; 16, 1) wird dem entsprechend die Ausdehnung des persischen Reiches durch Indien und Aethiopien als Grenzmarke bezeichnet. Auf den ägyptischen Denkmälern wechselt für dieses Land der Name Cusch mit Kenesch, d. i. Meroe (Schrader, Die Keilinschr. und das A. T. 13; Keilinschr. und Geschichtsforsch. 202; die ägyptischen Inschriften nennen es Kas oder Kes, Brugsch, Gesch. Aegyptens, Leipzig 1877. 13.) Ueber das nämliche Land herrschte

der 4 Kön. 19, 9; Is. 37, 9 genannte Tharaca oder Tirhaka, der auf assyrischen Inschriften als König von Meroe angeführt ist (Schrader, Keilinschr. und A. T. 203). Auch der Aethiopier Zara (2 Par. 14, 8) ist als König dieses Landes zu betrachten (Lausch, aus Aeg.'s Vorz. 406) Lemormant, Hist. de l'Or., 2., ed. I, 453); und die Apg. 8, 27 genannte Candace (s. d. Art.) ist eine der vielen Königinnen von Meroe, welche diesen Namen führten. Oft aber war Meroe oder das ganze Aethiopien der ägyptischen Herrschaft unterworfen, so daß die Aethiopier 2 Par. 12, 3; Nah. 3, 9 als Hülfstruppen der Aegypter erscheinen. Bei den Classikern ward auch noch das Innere Afrika's mit dem Namen Aethiopien bezeichnet, und dieser floß der Bedeutung nach allmählich mit dem undeutlichen Ausdruck Nigritien zusammen (Kiepert, Lehrb. der alten Geogr., Berlin 1878, 221). Doch verstand man vielfach im Alterthum unter den Aethiopiern die Neger ohne Rücksicht auf ihre Herkunft. In diesem Sinne steht das Wort Jer. 13, 23. Aus den Negern wurden die Eunuchen für die Dienste an den orientalischen Höfen genommen, wie davon Jer. 38, 7 ein Beispiel bietet. (Vgl. B. Stade, De Isaiae Vaticiniis Aethiopicis diatribe, Lipsiae 1873, 5—55.) [Kaulen.]

Aethiopien in kirchlicher Beziehung, s. Abessinien.

Aethiopische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Aethiopische Sprache, Zweig der semitischen Sprachfamilie, zunächst mit dem Arabischen und zwar mit dem südlichen Dialekt desselben, dem Himjaritischen, verwandt. Sie ist von Jemen über die Straße von Bab-el-Mandeb nach Afrika verpflanzt worden und war unter vielen verwandten Mundarten ursprünglich die Sprache des Landes Tigre mit der Hauptstadt Axum. Allmählich ward sie die einzige Sprache des großen abessinischen Reiches und erlangte seit dem vierten Jahrhundert eine nicht unbedeutende literarische Ausbildung. Ihr einheimischer Name ist Gê'ez; die gewöhnliche Benennung stammt daher, daß das abessinische Reich von Griechen und Römern Aethiopien genannt wurde. Letztere Benennung ward auch von den Abessiniern selbst adoptirt, so daß der Name lesân ṭêjôpêjâ in einheimischen Schriften nicht selten ist. Bei ihrem Bekanntwerden in Europa ward sie durch unaufgehellte Verwechslung chaldäisch genannt.

Die eigenthümliche Schrift des Geez hat 26 Buchstaben, welche durch Anhängung von Vocalzeichen eine Silbenschrift bilden. Dieselbe läuft, abweichend von allen anderen semitischen Schriftarten, von links nach rechts und hat den Doppelpunkt (:) als Worttheiler.

Bis zum 14. Jahrhundert war diese Sprache auf abessinischem Boden in allgemeinstem Gebrauch. Später ward sie von der Mundart von Schoa, dem Amharischen, als Sprache des Hofes und der höheren Beamten verdrängt, allein sie blieb noch als Schriftsprache in ungestörtem Gebrauch, bis um 1600 beim Vordringen der Gallas das abessinische Reich zu Grunde ging und so das Geez seine Geltung verlor. Als todte Sprache (lesâna mazhaf, „Büchersprache") blieb das Aethiopische in der Liturgie noch bis heute in Anwendung, und einzelne geschichtliche Werke wurden noch ab und zu äthiopisch verfaßt; doch ist die Kenntniß des Geez jetzt nur noch bei den wenigen Gelehrten zu finden, welche das Land Kaiser Theodors aufzuweisen hat.

Die Literatur dieser Sprache ist vorwiegend religiös. Ihr Ausgangspunkt ist die äthiopische Uebersetzung der gesammten heiligen Schrift, von welcher das N. T. sicher auf den hl. Frumentius im vierten Jahrhundert zurückzuführen ist (s. d. Art. Bibelübersetzungen). An diese schloß sich bald eine Reihe von Uebersetzungen aus dem Griechischen und von selbständigen Arbeiten theologischen, besonders liturgischen Inhaltes. Frühzeitig wurde eine Reihe von Apokryphen in's Geez übertragen, darunter verschiedene, deren Kenntniß bloß auf diesem Wege erhalten worden ist (s. d. Art. Apokryphen-Literatur). Seitdem Aegypten mohammedanisch geworden war, erlangte die arabische Literatur großen Einfluß in Abessinien; nach mohammedanischen Mustern entstanden geschichtliche, juridische, mathematische, medicinische Schriften, aber auch Zauberbücher und astrologische Abhandlungen. Die Blüthezeit der Geez-Literatur war die Periode von 1300—1600; neben vielerlei selbständigen Werken wurden in dieser Zeit die großen einheimischen Chroniken verfaßt, welche später bis auf die Gegenwart fortgeführt wurden. Die Poesie ist in Abessinien von jeher mit Vorliebe gepflegt worden; sie bewegt sich in unvollkommenem Metrum mit Reim und Strophenbau und ist fast bloß religiöser Natur. Werthvoll sind jedoch nur die alten liturgischen Hymnensammlungen.

Freilich ist diese ganze Literatur durch das frühe Eindringen der monophysitischen Irrlehre schon bald nach ihrem Aufblühen vergiftet worden; gleichwohl sind für den Exegeten, den Patristiker und den Liturgiker hier noch viele Schätze zu heben, und ein sorgfältiges Studium des Aethiopischen müßte zu großen und nachhaltig wirkenden Resultaten führen. Leider haben von jeher nur wenige europäische Gelehrte Interesse für das Geez und seine Literatur bekundet.

Die erste Kenntniß des Aethiopischen verdankt das Abendland dem kölnischen Stiftspropst Johannes Potken (Psalterium et Canticum Canticorum chaldaice, Romae 1513, im Anhang eine kurze grammatische Anleitung; Psalterium in quatuor linguis hebr., graeca, chaldaea, lat., Coloniae 1578). Die erste äthiopische Grammatik erschien in der Druckerei der Propaganda zu Rom 1552 von Marius Victorinus aus Reate, neu herausgegeben ebendaselbst von Achilles Venerius 1630. Das erste äthiopische Lexikon schrieb der Carmelit Jakob Wemmers

aus Antwerpen; es ward mit einem kurzen Abriß der Grammatik 1638 ebenfalls von der Propaganda gedruckt. Der eigentliche Lehrer des Geez aber ward für Europa der herzoglich gothaische Rath Hiob Leutholf oder, wie er in seinen Schriften sich nennt, Ludolf. Er hatte seine Kenntniß der Sprache von einem vertriebenen abessinischen Priester, Abba Gregorius, zu Rom erlangt und übertraf diesen schließlich in praktischer Fertigkeit bei Handhabung derselben. Wir haben von Ludolf vier große, in mancher Hinsicht unübertroffene Werke: 1. Grammatica aethiopica ed. Wansleben, Lond. 1661; 2. Lexicon aethiop. ed. id. ib., beide noch unvollkommen, bis sie von Ludolf selbst Francof. ad M. 1699 und 1702 in ganz vollkommener Gestalt herausgegeben wurden; 3. Historia aethiop., Francof. ad M. 1681; 4. der dazu unerläßliche Commentarius ad hist. aeth., ib. 1691. In neuester Zeit sind Ludolfs Leistungen zum Theil überholt worden durch Dillmanns Arbeiten: Grammatik der äthiopischen Sprache, Leipzig 1857; Lexicon linguae aethiopicae, Lipsiae 1863 bis 1865; Chrestomathia aethiop., Lipsiae 1866. Zu Vorstehendem vgl. Ludolfi Hist. aeth. 1, 15 sq.; Comm. ad hist. aeth. 1, 15, n. 103 sq.; Gesenius in Erschs und Grubers Encyclopädie II, 111; Dillmann, Gramm. d. äth. Spr. 1—11. Ausführlicheres über die Literatur bei Kaulen im Bonner Lit.-Blatt 1866, 173 ff. Dazu: Mashafa Falâsfâ Tabibân, das Buch der weisen Philosophen, untersuch. von C. H. Cornill, Leipzig 1875. (S. d. Art. Hermas.)

[Kaulen.]

Aëtius, Häretiker, und die Aëtianer (Anomöer), Secte im vierten Jahrhundert. Aus Cölesyrien gebürtig, erlernte Aëtius Anfangs das Handwerk eines Kupferschmieds, oder, nach Philostorgius, das eines Goldarbeiters. Später widmete er sich der Arzneiwissenschaft, hierauf unter arianischen Lehrern auch der Theologie, wobei er sich durch sophistisch-dialektische Gewandtheit hervorthat. Im J. 350 machte ihn einer seiner Lehrer, der arianische Patriarch Leontius von Antiochien, zum Diacon dieser Kirche, aber Kaiser Constantius, obgleich selbst Arianer, vertrieb den durch Semiarianer des Atheismus Beschuldigten, und Aëtius lebte von nun an zu Alexandrien, wo er Schüler um sich sammelte und Urheber der strengsten arianischen Partei, der Anomöer, wurde. Sie erhielten diesen Namen von ihrem Hauptlehrsatze, der Sohn sei dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος); Eunomianer aber nannte man sie nach Eunomius (s. d. Art.), der eine Zeitlang Bischof von Cyzicus und der Hauptschüler von Aëtius war. Sie hießen auch Heterusiasten, weil sie behaupteten, der Sohn sei von einer andern Wesenheit (ἑτέρας οὐσίας) als der Vater, und Exucontianer wegen ihres Satzes, der Sohn sei aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen. Die Sophismen, deren sich die Aëtianer bedienten, um aus den Begriffen gezeugt und ungezeugt, welche sie mit den menschlichen Beschränktheiten auf die göttlichen Verhältnisse anwendeten, zu erweisen, daß der Sohn jünger sei, als der Vater, und demselben subordinirt; ihre anmaßende Behauptung, durch die Dialektik Gott ebenso gut zu erkennen, als sich selbst; ihre geringe Meinung von Christus, den sie zu den Geschöpfen herabsetzten: all' dieß hat die Anhänger des Aëtius in sehr übeln Ruf gebracht und ihm selbst den Beinamen ἄθεος gegeben. Constantius verbannte ihn auf Betreiben der Semiarianer auch aus Alexandrien, unter Julian aber wurde er nach Constantinopel berufen und mit Ehren überhäuft. Hier ließ er sich die bischöfliche Weihe (ohne bischöflichen Sitz) ertheilen. Er starb um 370. Erst die scharfen Gesetze des Kaisers Theodosius und seiner Söhne machten der Secte ein Ende. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 667 ff.)

[v. Hefele.]

Affect, s. Gemüth.

Affinität, s. Schwägerschaft.

Affligem, Kloster O. S. B. in Brabant bei Alost, verdankt seinen Ursprung sechs Rittern, welche, 1075 durch den Benedictiner Wederig bekehrt, an jenem Orte Buße zu thun beschlossen, welcher zuvor der Schauplatz ihrer Frevelthaten gewesen. Sie erbauten 1083 eine Kirche und erhielten im folgenden Jahre von der Gräfin Adela und ihren Söhnen Heinrich und Gottfried dem Bärtigen das umliegende Land als freies Allodialgut zum Geschenke. Der erste Abt, Fulgentius (1088—1122), leitete sie zur Beobachtung einer strengen Ordenszucht nach der Regel des hl. Benedict an; der zweite Abt, Franko (1122 bis 1135), setzte das begonnene Werk eifrig fort (von ihm zwölf Bücher De gratia bei Migne, PP. lat. CLXVI; daselbst auch eine Chronik von Affligem, verfaßt von einem Unbekannten nach 1122). Auch unter ihren Nachfolgern Albert, welcher wegen seiner Andacht zur Mutter Gottes Abbas Marianus genannt wurde, und Petrus (gest. 1147) führten die Mönche einen so reinen Lebenswandel, daß der hl. Bernhard bei seinem Besuche sagen konnte: Ubique inveni homines, hic vero angelos: verum Affligenium, ubi genius affligitur. Bei Gelegenheit dieses Besuches ereignete sich (18. Oct. 1146) das Wunder, daß ein steinernes Marienbild, als Bernhard dasselbe mit Ave Maria begrüßte, ihm zuwinkte und die Worte Salve Bernarde sprach (Cardinal Pitra in Revue cathol. de Louvain III, 400 sqq.). — Von Affligem waren elf Klöster abhängig; unter andern wurde von hier aus Maria-Laach gegründet. Die Herzoge von Lothringen und Brabant, die Grafen von Flandern, Löwen, Brüssel und Boulogne wetteiferten, der Abtei Schenkungen an Ländereien zu machen und Privilegien zu verleihen; nicht minder verlangten sie, in der Kirche ihre Ruhestätte zu finden. Die Kriegsfahne von Brabant, welche Adelheid von England gestickt hatte, wurde hier aufbewahrt und bei Beginn eines Krieges aus den Händen des Abtes entnommen. Nachdem die Abtei 1523 der Bursfelder Congregation sich

angeschlossen hatte, errichtete Propst Benedict Haesten 1627 eine eigene belgische Congregation B. M. V. in templo praesentatae, der außer Affligbem mit seinen Filialen noch drei andere Abteien beitraten. Unter Philipp II. wurden 1569 die Güter dem erzbischöflichen Tische von Mecheln zugewiesen und der dortige Erzbischof zum Commendatar-Abt ernannt. Die französische Revolution vertrieb 1796 die Mönche, die Güter wurden verkauft und die Gebäude abgebrochen. Der letzte Propst, Beda Regaus (gest. 1807), schrieb die Annalen seines Klosters in sieben Foliobänden. Derselbe hatte das obengenannte Marienbild nebst dem Stabe und dem Kelche, den der hl. Bernhard als Gabe zurückgelassen hatte, gerettet und übergab diese Schätze seinem Mitbruder Veremund Daens. Derselbe errichtete 1838 ein Kloster zu Termonde, welches 1869 wieder nach Affligbem übersiedelte. Die neue Abtei schloß sich der Congregation von Monte Cassino an. [Heigl, O. S. B.]

Affre, Dionys, Erzbischof von Paris, geb. zu Saint-Rome de Tarn (in Aveyron) am 27. Sept. 1793; gest. zu Paris am 27. Juni 1848. Seine Mutter, eine Schwester des bekannten Dionys Boyer, Directors an dem Seminar zu St. Sulpice, gab ihm eine treffliche Erziehung. Unter Leitung dieses Oheims machte er glänzende Studien in St. Sulpice, kam, noch ehe er das Alter zu den heiligen Weihen hatte, als Professor der Philosophie in das Seminar zu Nantes, erhielt am 16. Mai 1818 die Priesterweihe und trat in die Congregation von St. Sulpice, wo ihm der Unterricht in der Dogmatik übertragen wurde. Er mußte bald, weil die Studien seine Gesundheit angegriffen, sich eine Zeit lang zurückziehen. Im October 1820 kehrte er nach Paris zurück, war aber zu schwach für eine angestrengte Arbeit und trat als Aumônier in das Hospiz der Findelkinder ein. Mit Laurentie und einigen andern Freunden gab er ein Blatt unter dem Titel „La France chrétienne“ heraus. Im J. 1821 berief Bischof Soyer von Luçon, in welchem Bisthum besonders die sogenannte „kleine Kirche“ ihr Unwesen trieb und im Schisma beharrte, Affre zu seinem Generalvicar. Dieselbe Stellung versah er seit 1823 bei dem alten Bischof de Chabons von Amiens. Hier hatte er die ganze Last der Verwaltung zu tragen und kämpfte mit siegreicher Energie gegen eingewurzelte Mißbräuche. Als im J. 1831 Louis Philipp nach Amiens kam, hielt Affre eine sehr freimüthige Rede an ihn. Im J. 1834 wollte er sich auf ein Canonicat in Amiens zurückziehen, wurde aber als Ehrencanonicus und Ehren-Generalvicar nach Paris berufen. Später suchte Bischof de Trévern von Straßburg um die Ernennung des M. Affre als seines Coadjutors nach; die Regierung verzögerte ihre bejahende Antwort bis zum 9. December 1839, trotz der wiederholten Bitten des Bischofs. Als aber wenige Tage nach Affre's Ernennung zum Coadjutor der Erzbischof de Quélen von Paris einer langen Krankheit unterlegen war, wurde Affre mit den Herren Morel und Auger zum Capitularvicar und fünf Monate später zum Erzbischofe von Paris ernannt und als solcher in der Metropole am 6. August 1840 consecrirt. Als Erzbischof entwarf er zur Reorganisirung der geistlichen Studien einen neuen Studienplan, gründete die geistlichen Conferenzen (eine Art Kapitelsconferenzen) und die heute blühende geistliche Studienanstalt im alten Carmelitenkloster. Er nahm lebendigen Antheil an allen Werken der Wohlthätigkeit, besuchte häufig die Spitäler, interessirte sich besonders für „das Werk der Cholerawaisen“. Seine Festigkeit gegen die Regierung ist bekannt; er sprach wiederholt bei öffentlichen Aufwartungen vor dem Könige für die Feier des Sonntages, für die Freiheit des Unterrichtes und der Erziehung, trat in dem bekannten Conflicte über das Erziehungsmonopol der Universität in den Jahren 1843—1845 an die Spitze des französischen Episcopates, und erhob sich mit solcher Energie gegen die von der Juliregierung beabsichtigte Bestimmung der Abtei von St. Denys zu einer Pflanzschule für künftige (Staats-) Bischöfe, daß dieser Plan fallen gelassen wurde. — Als im Juni 1848 in den Straßen von Paris der Bürgerkrieg wüthete, erhielt der Erzbischof einen Brief, der ihm sagte, daß er dem Blutvergießen ein Ende machen könnte, wenn er als Friedensstifter zwischen die Kämpfenden trete. Der General Cavaignac machte den Erzbischof auf die Gefahr eines solchen Wagnisses aufmerksam, doch er erwiederte: „Mein Leben hat wenig Werth, ich will es ohne Bedauern aufopfern.“ Er trat auf die Barrikade am Eingang der Straße St. Antoine und wollte sprechen. Als aber plötzlich ein Schuß fiel, hielten die Insurgenten sich für verrathen und gaben auf die Mobilgarde Feuer, welches erwiedert wurde. Eine Kugel streckte den Erzbischof auf das Pflaster. Zu den Umstehenden sprach er: „Rächet mich nicht, es ist genug Blut vergossen; möge meines das letzte sein.“ In das Hospiz der Quince-Vingt getragen, empfing er die Sterbsacramente mit rührender Frömmigkeit; nach Beendigung des Kampfes von Soldaten und Arbeitern in seine Wohnung verbracht, starb er daselbst am 27. Juni. Am folgenden Tage sprach die Nationalversammlung ihren Dank und ihre Trauer über den Todten aus; Pius IX. feierte seinen Martyrtod, ihn mit dem ersten Dionys von Paris vergleichend, der auch sein Leben für seine Schafe hingegeben. Paris errichtete 1856 dem „Doctor, Pastor, Martyr“ ein Denkmal. — Außer den Hirtenbriefen und zahlreichen Artikeln in der genannten France chrétienne, im Ami de la religion und den Tablettes du clergé schrieb er viele und bedeutende Werke, von denen wir anführen: Traité de l'administration temporelle des Paroisses, Paris 1827, 7. Auflage 1863; Traité des écoles primaires, ebd. 1826; Essais sur l'origine, le progrès et la décadence de la suprématie temporelle des papes, Amiens 1829; Introduction philosophique à l'étude du christianisme, Paris 1845 u. ö.; deutsch: Bonn 1845,

Aachen 1846. — Näheres bei Fisquet, La France pontificale, Paris 1867, I, 619; Vicomte G. d'Avenel, Les évêques et archévêques de Paris, Paris u. Leipzig 1878, II, 264. Biographien von H. de Riancey, Paris 1848; Cruice, Paris und Lyon 1850; Caſtan, Paris 1855.

[Gams.]

Afra (Affra), die heilige und ihre Genoſſen, Martyrer zu Augsburg im 4. Jahrhundert. Die noch vorhandenen Martyreracten zerfallen in zwei Theile: in die acta conversionis und die acta passionis (edirt und mit Commentar verſehen vom Augsburger Patricier Welſer, Venedig 1591, und in deſſen Opp. hist., Nürnberg 1682; nach dieſer Edition, aber ohne Commentar, bei den Boll. Augusti II.). Die Leidensgeſchichte iſt entſchieden glaubwürdiger und älter, als die Bekehrungsgeſchichte, darum hat ſie und nur ſie Ruinart in ſeine Acta sincera (ed. Ratisb. 482) aufgenommen (in etwas abweichender Recenſion gibt ſie nach einem Münchener Codex, lat. 4554, vom Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts, auch Friedrich, K.-G. Deutſchlands I, Beilage 3). Die Converſionsacten ſind ſichtlich eine zu den Paſſionsacten erſt hinzugefügte, angeblich hiſtoriſche Einleitung. Ihnen zufolge lebte in Augsburg zur Zeit Diocletians eine gewiſſe Afra, deren Großeltern aus Cypern gekommen waren und den Venusdienſt nach Augsburg gebracht hatten. Auch Afra wurde der Venus zu Ehren von ihrer eigenen Mutter Hilaria (oder Hilara) zur Buhlerei angeleitet und unterhielt ein öffentliches Haus. Während der diocletianiſchen Verfolgung kam Biſchof Narciſſus von Gerundum (jetzt Gerona) in Spanien mit ſeinem Diacon Felix als Flüchtling nach Augsburg. Der Zufall oder das Bedürfniß nach Obdach und Nahrung führte ihn in die Herberge der Afra. Er ward freundlich aufgenommen und erregte die Aufmerkſamkeit der Hausbewohner durch das andächtige Tiſchgebet, das er mit ſeinem Diacon verrichtete. Die Frömmigkeit des Mannes und ſeine ernſten und tröſtenden Worte machten ſolchen Eindruck, daß die Herzen der ganzen Familie ſich für's Chriſtenthum entſchieden. Narciſſus blieb noch neun Monate, um die kleine Gemeinde zu ordnen, taufte die Neubekehrten und weihte den Oheim Afra's, den Bruder ihrer Mutter, Dionyſius, zum erſten Biſchof (presbyter) von Augsburg. Darauf kehrte er nach Gerundum zurück, wo er nach drei Jahren als Martyrer ſtarb. So weit berichten die Converſionsacten. An dieſe ſich anſchließend erzählen die Paſſionsacten, wie die hl. Afra vom römiſchen Richter Gajus zum Feuertode verurtheilt worden ſei. Aber ihr Leib wurde von den Flammen nicht verzehrt und von ihren Angehörigen im Familiengrabe (memoria) beigeſetzt. An dieſem Orte wurden dann ihre Mägde Digna, Eunomia (Eumenia) und Eutropia (Euprepia), da auch ſie den Glauben bekannten, gleichfalls durch Feuer getödtet. Es geſchah dieſes im J. 304. Daß die Bekehrungsacten manches Unrichtige und Unglaubwürdige enthalten, haben ſchon Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. eccléa. V, 261), Winter (Vorarbeiten) und Andere bemerkt, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß ſie erſt dem 8. Jahrhundert angehören. Dagegen erweiſen ſich die Leidensacten nach Sprache und Inhalt als ein Werk, das bald nach dem Tode der Heiligen geſchrieben worden iſt (Friedrich I, 192). Die Exiſtenz der hl. Afra und ihres Martyriums wird auch anderweitig genügend bezeugt. Sowohl alte Martyrologien (Rettberg, K.-G. Deutſchlands I, 146), als alte Litaneien (Friedrich a. a. O. 191) ſprechen von ihr, und der chriſtliche Dichter Venantius Fortunatus, Biſchof von Poitiers im 6. Jahrh., ſingt in dem Liede auf den hl. Martin:

Pergis ad Augustam, quam Vindo Lycusque fluentat,
Illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae

(ed. Brower 4, 340). Wenn die Martyrologien keinen Hinweis auf das unehrenhafte frühere Gewerbe geben und einige Codices bei Venantius ſtatt Afrae martyris die Worte Afrae virginis leſen, ſo liegt darin kein unlöslicher Widerſpruch mit den Paſſionsacten. Es iſt dann eben nur Rückſicht genommen auf das Leben nach der Taufe, und virgo kann nach mittelalterlichem Sprachgebrauche im weitern Sinne genommen werden und eine Perſon bezeichnen, die ſich völlig Gott geweiht hat. Das Andenken der hl. Afra wird jährlich am 7. Auguſt gefeiert und ihr Leichnam noch jetzt zu Augsburg in der Kirche von St. Ulrich und Afra aufbewahrt.

[v. Hefele.]

Afrika, Erdtheil. I. Aeltere Geſchichte des Chriſtenthums. Wie die Nordküſte Afrika's um die Zeit der Geburt Chriſti ganz unter römiſcher Herrſchaft und in enger Beziehung zu den beiden Haupt-Ausſtrahlungspunkten des Chriſtenthums, Jeruſalem und Rom, ſich befand, ſo ward ſie auch frühzeitig, und zwar von dieſen beiden Punkten aus, dem Chriſtenthum erſchloſſen (ſ. d. Artt. Alexandrien und Afrika, nordweſtliches). Von Aegypten aus drang das Chriſtenthum frühzeitig auch nach Abeſſinien vor (ſ. d. Art.) Leider erſtickte in den erſtgenannten Ländern im 7. Jahrhundert der Islam die einſt ſo blühende, dann aber durch das Gift der Häreſie vielfach geſchwächte chriſtliche Entwicklung, und erſt den Söhnen des hl. Dominicus und namentlich des hl. Franciscus blieb es vorbehalten, eine beſſere Zukunft wenigſtens anzubahnen. 1219 entſandte der Patriarch von Aſſiſi die erſten Brüder ſeines Ordens nach Tunis und Marokko, denen in Arbeit und Marterthum bald andere nachfolgten. Was die Länder der afrikaniſchen Weſt- und Oſtküſte (letzterer von Abeſſinien ſüdwärts) betrifft, ſo lagen dieſelben während des Mittelalters viel zu ſehr außer dem Bereiche des Verkehrs und ſomit auch der Glaubenspredigt der chriſtlichen Welt, ja wurden derſelben durch den ſich dazwiſchen drängenden Islam ſogar noch ferner gerückt; ihre Evangeliſirung gehört dem Zeitalter der Entdeckungen an und hält mit dieſen auch durchweg gleichen Schritt. Den Anſtoß aber zu dieſen wie zu jener gaben die portugieſiſchen Er-

oberungen an der marokkanischen Küste (1387 Ceuta, später Tanger und Tetuan). Der Gedanke der Kreuzzüge ist es, der in Albuquerque wie in Columbus fortwirkt. Unzertrennlich ist die Erforschung Westafrika's verbunden mit dem Namen Heinrich des Seefahrers, des Sohnes Königs Johann I. von Portugal und einer Tochter des englischen Königs Eduard IV. Er war als portugiesischer Infant ebenso auf die Hebung vaterländischen Handels bedacht, wie als Großmeister des Christusordens auf die Erweiterung der christlichen Grenzen. 1418 und 1419 ward die Madeira-Gruppe entdeckt und der geistlichen Jurisdiction des Christusordens unterstellt. Die schon im Alterthum bekannten canarischen Inseln waren bereits im 14. Jahrhundert wiederholt besucht worden, doch erst mit der 1402 durch den Normannen Joh. von Bethencourt eingeleiteten Eroberung beginnt auch die Glaubenspredigt, welcher sich die Franciscaner bei den heute ausgestorbenen Guanchen mit Erfolg unterzogen; 1433 ward das Cap Bojador umsegelt, deßgleichen 1443 das südliche Cap Blanco, nachdem bereits das Jahr vorher die Azoren aufgefunden worden; 1446 wurde das grüne Vorgebirge erreicht, zehn Jahre später die Capverdischen Inseln entdeckt, 1471 der Aequator überschritten, 1484 der Congo untersucht, endlich 1487 das Cap der guten Hoffnung durch Bartholomäus Diaz umschifft. Dem Handel wie der Glaubensverkündung war nunmehr der Seeweg nach Indien erschlossen. Der Infant Heinrich war freilich bereits 1463 gestorben, doch hatte er lange zuvor dem Werke der Entdeckung eine höhere Weihe gesichert; 1430 hatte er einen Christusritter als Gesandten an den Papst entboten: Hauptzweck aller Unternehmungen sei die Ehre Gottes und die Mehrung des Reiches Christi, zum Lohne möge der Papst alle entlang der afrikanischen Küste bis Indien noch zu entdeckenden Länder Portugal zusprechen, die Dawiderhandelnden mit canonischen Strafen belegen und den kühnen Seefahrern die Gnadenschätze der Kirche eröffnen. In diesem Sinne fertigte denn auch Martin V. eine Bulle aus, welche Eugen IV., Nikolaus V. und Sixtus IV. nachmals bestätigten. — Wie an der nordafrikanischen Küste die Franciscaner, so wirkten an der Westküste die Dominicaner als die Hauptvorkämpfer des Christenthums; sie folgten Schritt um Schritt den portugiesischen Entdeckern. 1486 schlossen sich Dominicaner einer Gesandtschaft an den König von Benin (Dahomey) an, die jedoch erfolglos blieb. 1489 empfing der Wolof-Fürst Behemoi aus Senegambien mit 24 seiner Edlen zu Lissabon die Taufe; indessen auch die auf diese Bekehrung gebauten Hoffnungen zerschlugen sich. Die Goldgier der Portugiesen und das Umsichgreifen der Sklaverei lähmten die Bemühungen der Missionare, deren Reihen zudem das mörderische Klima unausgesetzt lichtete. Besseren Fortgang nahmen die seit Anfang des 17. Jahrhunderts von Jesuiten und Kapuzinern in Senegambien (dem Bissagos-Archipel gegenüber), Sierra Leone und Benin unternommenen Missionen, vor Allem aber die bereits 1484 eingeleitete Mission von Congo (s. d. Art.). Das Capland, 1652 von den Holländern, 1795 von den Engländern besetzt, blieb bis auf die neueste Zeit der katholischen Missionsthätigkeit verschlossen. Einen vielversprechenden Anfang nahm um das Jahr 1560 die Mission an der Südostküste Afrika's, indem der König von Inhambane und der Kaiser von Monomotapa sich taufen ließen. Auf Jesuiten folgten hier Dominicaner, denen sich dann 1610 wiederum Jesuiten, später auch noch Carmeliten zugesellten. Hemmend wirkten die Unbeständigkeit der Eingeborenen, die Anfeindungen der Mohammedaner, die Ungunst des Klima's, die Unsicherheit der Verbindungen mit Europa und seit dem letzten Jahrhundert Portugals unselige Kirchenpolitik. Auf Madagaskar fand nur ein vorübergehender Missionsversuch 1648—1674 statt, als die Franzosen auf der Insel festen Fuß zu fassen versuchten.

II. Gegenwärtiger Stand der katholischen Kirche. In Afrika, wie anderwärts, versetzte die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, der die europäischen Regierungen mehr und mehr beherrschende Aufklärungsgeist, der im Gefolge der Revolution auftretende Ausfall an Arbeitskräften und Geldunterstützung den Missionen einen harten Stoß. Die nächste Aufgabe des 19. Jahrhunderts mußte hier somit die Befestigung des Vorhandenen, beziehungsweise die Wiedergewinnung des zu Ausgang des 18. Jahrhunderts Verlorenen sein. Wie aber vom 15. Jahrhundert ab das katholische Apostolat den Küsten entlang gleichen Schritt hielt mit dem Vordringen der Entdecker, so folgt es auch in neuester Zeit der Spur kühner Erforscher Innerafrika's, ja hat deren Bemühungen mehrfach nicht unwesentlich gefördert. Unter diesen Gesichtspunkten fassen wir denn auch die folgende Darlegung des gegenwärtigen Standes der Missionen zusammen.

Nordküste. In Erhaltung und naturgemäßer Weiterentwicklung des Gegebenen ist die Kirche vorzugsweise in den mohammedanischen Staaten der Nordküste thätig gewesen. In Aegypten bestehen gegenwärtig ein Patriarchat der unirten Griechen, ein Erzbisthum der unirten Armenier, ein Bisthum der unirten Syrer, sämmtlich zur Zeit unbesetzt; eine apostolische Delegation für die unirten Orientalen Aegyptens und Arabiens, ein apostolisches Vicariat für die Kopten, ebenso für die Lateiner, eine apostolische Präfectur für Oberägypten. Das lateinische Patriarchat Alexandrien ist nur Titularpatriarchat. (Das Nähere s. im Art. Aegypten.) Von den Ländern der Berberei hat Tunis ein apostolisches Vicariat, Tripolis und Marokko unterstehen apostolischen Präfecten, Algerien bildet eine wohlgeordnete Kirchenprovinz mit der Metropole Algier (dioec. Juliae Caesareae seu Algeriana) und den Suffraganbisthümern Oran und Constantine (s. d. Art. Afrika, nordwestliches).

Westküste. Die im Nordwesten Afrika's gelegenen Inseln (über die Azoren s. d. Art.) be-

sitzen vier Bisthümer mit ganz europäischen kirchlichen Verhältnissen und einer fast ausschließlich katholischen Bevölkerung. Zu Lissabon gehört Funchal für die Madeiragruppe, anfänglich Vicarie des Christusordens, mit Jurisdiction seit 1454 über alle vom Cap Bojador an zu entdeckenden Länder, zu Anfang des 16. Jahrhunderts Bisthum; 1533 Erzbisthum mit unmittelbarer Jurisdiction bis zum Vorgebirge der guten Hoffnung und Goa als Suffragan; als letzteres 1557 Erzbisthum ward, trat Funchal wiederum in die Reihe der Bisthümer zurück. Die Diöcese zählte 1876 123 841 Einwohner und 50 Pfarreien. Bischof ist seit 1876 Msgr. Barreto. Die beiden Diöcesen der canarischen Inseln (1870 283 859 Einwohner) stehen unter Seviglia (Sevilla). Bereits Martin V. hatte für Lancerota und Palma ein Bisthum errichtet, dessen Sitz Sixtus IV. auf Canaria übertrug. Diese Diöcese, deren Bischof seit 1868 Msgr. Urguinaona ist, begreift gegenwärtig die Inseln östlich von Teneriffa und zählte 1849 40 Pfarreien mit 400 Priestern. Die andere, Teneriffa oder St. Christoph de Laguna (dioec. Nivariensis), 1818 von der vorigen abgetrennt, begreift die Inseln Teneriffa, Gomera, Ferro und S. Cruz della Palma, und zählte 1840 in 60 Pfarreien 5—600 Priester und 200 Gotteshäuser. Durch das Concordat von 1851 wurde Teneriffa mit Canaria vereinigt, ward aber 1877 wieder hergestellt und erhielt Msgr. Infante y Macias O. S. B. zum Bischof. Für die Capverdischen Inseln endlich besteht das zu Lissabon gehörige Bisthum Santiago de Caboverde; Bischof ist seit 1871 Msgr. Dias Correia Carvalho; Einwohnerzahl 1875 90 704. Hier mögen auch gleich die beiden südlicheren, unter portugiesischem Schutze fortsiechenden Diöcesen Erwähnung finden: S. Paul de Loanda (dioec. Angolensis) für Congo — Bischof seit 1871 Msgr. Gomes d'Almeida — und St. Thomas auf der gleichnamigen Insel, zur Zeit unbesetzt, beide unter Lissabon stehend. — Der erste Impuls zur nachhaltigen Wiederaufnahme des Missionswerkes an der afrikanischen Westküste kam von Amerika, von wo aus 1833 die Gründung der Negerrepublik Liberia erfolgte. Die Propaganda betraute den Generalvicar des Bischofs von Philadelphia, Herrn Barron, mit der Sorge für das geistige Wohl der freigelassenen Neger. Er wurde 1843 zum apostolischen Vicar beider Guinea ernannt und zum Bischofe geweiht und gewann für seine Mission die Hülfe der 1841 vom ehrw. F. M. P. Libermann (s. d. Art.) speciell für das Negerapostolat gestifteten Congregation vom heiligen Herzen Mariä, welches sich 1848 mit der Congregation vom heiligen Geiste vereinigte. Als nun von den sieben ersten Missionaren fünf dem Klima erlagen, der sechste nach Europa zurückkehren mußte, kam Msgr. Barron um Enthebung von seinem aussichtslosen Amte ein, und ging die Mission vollständig in die Hände der Congregation über. Der aus derselben ernannte apostolische Präfect von Guinea, Tisserand, kam 1845 durch Schiffbruch um, bevor er noch das ungastliche Ufer betreten konnte. 1846 wurde Dakar am grünen Vorgebirge und etwas südlicher Joal gegründet. 1847 erlag nach kaum begonnener Thätigkeit der neue apostolische Vicar Msgr. Truffet dem Fieber; es folgte 1849 Msgr. Bessieux als apostolischer Vicar für Senegambien und beide Guinea. 1848 kamen die ersten Schwestern von der unbefleckten Empfängniß; 1858 wurde in Dakar die aus Eingeborenen bestehende Genossenschaft der Töchter des heiligen Herzens Mariä gegründet, welche 1871 bereits 32 Mitglieder zählte und in Schule, Christenlehre und Krankenpflege die besten Dienste leistet. Ungefähr um dieselbe Zeit trat zu Dakar auch eine Anstalt in's Leben, welche neben einer Elementar- und Gewerbeschule auch ein Knaben- und Priesterseminar umfaßt, 1863 nach St. Joseph, unweit Joal, verlegt wurde und 1871 bereits 5 eingeborene Priester und 27 Theologen aufwies. Auch 7 eingeborene Novizenbrüder zählte eben damals die Congregation der Missionare. 1863 ward das ausgedehnte Vicariat getheilt; während Msgr. Bessieux das apostolische Vicariat beider Guinea beibehielt, ward Msgr. Kobes zum apostolischen Vicar von Senegambien (bis Cap Verga) ernannt, welches Land er übrigens bereits seit 1849 als Weihbischof Msgr. Bessieux' factisch verwaltet hatte. Daneben bestand noch die für die älteren französischen Niederlassungen (St. Louis, Gorée, Bakel) 1765 gestiftete und den Recollecten übergebene, 1779 auf die Congregation vom heiligen Geist übertragene apostolische Präfectur am Senegal, welche 1872 mit dem Vicariate vereinigt wurde, indem der bisherige Präfect Duret nach Msgr. Kobes' Tode auch die Würde eines apostolischen Vicars überkam und 1874 die bischöfliche Weihe empfing (gest. 1875). Auf ihn folgte Msgr. Duboin. Die Mission zählt augenblicklich circa 10 000 Katholiken, 16 Kirchen oder Kapellen, 18 Patres und circa 12 Brüder aus der Congregation vom heiligen Geist und vom heiligen Herzen Mariä. Hauptstationen sind: 1) St. Louis, wo auch Schulbrüder circa 400 Knaben unterrichten und Schwestern vom hl. Joseph von Cluny seit 1819 in Schule, Spital und Waisenhaus thätig sind; 2) Gorée mit 2000 Katholiken unter 3000 Einwohnern, 2 Schulen der Schulbrüder mit circa 200 Knaben, eine Schule der Josephsschwestern mit circa 150 Mädchen und ein Spital; 3) Dakar mit über 600 Katholiken, Schwestern der unbefleckten Empfängniß und Töchtern des heiligen Herzens Mariä; 4) Joal mit 800 Katholiken unter 1600 Einwohnern und Schule; 5) St. Joseph von Ngazobil, seit 1860 Sitz des Bischofs, 1863 große Lehranstalt, 1864 Noviziat der einheimischen Schwestern, 2000 meistens christliche Einwohner; 6) Ste.-Marie von Gambia oder Bathurst mit 2000 Katholiken und Schulen. Auch um die Wissenschaft haben sich die Missionare verdient gemacht, indem Msgr. Kobes 1852 einen Katechismus in der Wolof-Sprache, 1855 ein Wörterbuch und 1869 eine Grammatik herausgab, P. Lamoise 1869 eine

Grammatik des Herero. — Das apostolische Vicariat beider Guinea reicht vom Bonny, dem östlichen Mündungsarm des Niger, bis Cap Lopez. Auf Msgr. Bessieux (gest. 1876), der über 2000 eingeborene Christen zurückließ, folgte 1877 Msgr. Leberre. Die Mission hat ihren Sitz am Gabun, wo sie 1878 in 3 Stationen 12 Patres und 8 Laienbrüder aus der Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä und 10 Schwestern von der unbefleckten Empfängniß zählte. Derselben Congregation wurde auch 1865 die apostolische Präfectur für Congo (s. d. Art.), von Cap Lopez bis Cap Negro, anvertraut. — Zwischen den beiden letztgenannten Missionsgebieten und dem apostolischen Vicariat Senegambien liegt der Küstenstrich von Cap Verga bis zum Bonny, der die beiden durch den Voltafluß getrennten, dem 1857 gegründeten Lyoner Seminar für afrikanische Missionen übertragenen apostolischen Vicariate von Sierra Leone und der Beninküste (auch Dahomey genannt) begreift. Ersteres ward 1858 errichtet. Als jedoch der Stifter des Lyoner Seminars, Msgr. de Marion-Bresillac, mit seinen sämmtlichen sieben Gefährten bereits 1859 dem mörderischen Klima erlag, blieb das Vicariat einstweilen verlassen, bis 1863 der schon erwähnte Msgr. Kobes zu dessen Administrator ernannt wurde. In Freetown besorgen sechs Patres aus der Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä Gottesdienst und Knabenschule, sechs Josephsschwestern die Mädchenschule. Diese Station entstand 1870, eine andere am Rio Pongo 1877. Provicar des 1860 gegründeten Vicariats der Beninküste ist der jeweilige Obere des Lyoner Seminars. Stationen wurden gegründet: 1861 Whydah, welches 1874 400 Christen zählte; 1864 Porto Novo mit zahlreich besuchten Schulen; 1868 Lagos mit circa 5000 Katholiken; 1874 Ahgwey. — Auf den im Meerbusen von Guinea liegenden, den Spaniern gehörigen Inseln Annobom, Fernando-Po und Corisco — erstere zwei 1471 von Portugiesen entdeckt, 1778 an Spanien abgetreten, letztere jüngst von Spanien besetzt — versahen die Jesuiten eine apostolische Präfectur, bis sie 1868 von der liberalen spanischen Regierung vertrieben wurden. Die viel ältere Kapuziner-Präfectur auf den gleichen Inseln hatte in Folge der Ungunst des Klima's aufgegeben werden müssen.

3. **Südspitze.** Ueber die apostolischen Vicariate westliches und östliches Capland und Natal, sowie über die apostolische Präfectur des Centralcap s. d. Art. Capland.

4. **Ostküste.** Von den Küstenstrichen von Sofala und Mozambique ist weiter nichts zu berichten, als daß ihnen ihr Zusammenhang mit Portugal und Goa zum Unsegen geworden ist. Dafür wenden wir unsere Aufmerksamkeit den ostafrikanischen Inseln zu, unter denen uns Réunion oder Bourbon als ein hochwichtiger Ausstrahlungspunkt katholischer Wahrheit entgegentritt. Bereits 1653 ward sie von den Franzosen in Besitz genommen und bildete eine apostolische Präfectur, welcher zu Anfang unseres Jahrhunderts außer sämmtlichen ostafrikanischen Inseln auch das Capland, St. Helena, ja sogar Australien unterstand. 1810 ward sie mit Mauritius und den Seychellen von den Engländern besetzt, 1814 allein von diesen Inseln an Frankreich zurückgegeben. Zunächst wurde nun 1818 die Insel Mauritius sammt den Seychellen abgetrennt und zu einem selbständigen apostolischen Vicariate erhoben, welches bis 1831 Msgr. Slater aus der englischen Benedictiner-Congregation verwaltete, dann Msgr. Morris O. S. B., der sich 1840 zurückzog — damals zählte man sechs Priester für 85 000 Katholiken — und endlich Msgr. Allen-Collier O. S. B. (gest. 1863), unter welchem 1847 das Vicariat in das unmittelbare Bisthum Port-Louis überging. Es folgten noch die Benedictiner Msgr. Hankinson (gest. 1870) und seit 1871 Msgr. Scarisbrick. Die Bevölkerung von Mauritius und Rodriguez beträgt ca. 400 000 Seelen. Davon entfallen 40 000 auf die Abkömmlinge der französischen Colonisten und die wenig zahlreichen eingewanderten Engländer, 60 000 auf die Nachkommen der vormaligen Sklavenbevölkerung (seit der Emancipation 1839 im Rückgange begriffen); endlich wurden, um den durch die Emancipation bewirkten Ausfall an Arbeitskräften zu decken, Kulis aus Indien und China importirt, deren Zahl bereits auf ca. 300 000 gestiegen ist. Die beiden ersten Klassen der Bevölkerung sind vorwiegend katholisch. Namentlich dem Wohle der zweiten widmen sich, seit 1847, die Väter der Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä (der Negerapostel P. Laval gest. 1863 im Rufe der Heiligkeit), welche nebenbei drei von den zwölf Pfarreien des Bisthums versehen und ein blühendes Colleg leiten. Für die Kulis besteht seit 1861 eine Jesuitenmission, welche jährlich im Durchschnitt 200 Conversionen aufweist. Der Elementarunterricht ist in den Händen von Schulbrüdern und Töchtern Mariens. — Die lange verwaisten Seychellen wurden 1853 zu einer apostolischen Präfectur erhoben und den savoyischen Kapuzinern übergeben. 1874 kamen auf eine Bevölkerung von 11 082 Seelen 7100 Katholiken mit sechs Priestern; Schulbrüder und Schwestern vom hl. Joseph von Cluny leiteten zahlreich besuchte Schulen. — Aus der apostolischen Präfectur von Réunion wurde 1850 das der Kirchenprovinz Bordeaux zugehörige Bisthum St.-Denis. Auf Msgr. Desprez, welcher 1857 nach Limoges, 1859 auf den erzbischöflichen Stuhl von Toulouse transferirt wurde, folgten Msgr. Maupoint (gest. 1871), Msgr. Delannoy (1876 nach Aire transferirt) und Msgr. Soulé. Die Bevölkerung betrug 1874 183 529 Seelen, vorwiegend katholisch; es bestanden 6 Pfarreien, 23 Succursalen, 25 Vicarien. Die Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä wirkte in 3 Anstalten, die Schulbrüder in 19 Schulen, die Josephsschwestern versahen 18 Schulen und Spitäler; auch Soeurs de Marie Réparatrice

und barmherzige Schwestern sind hier thätig, und endlich hat die 1846 auf der Insel zum Zwecke der Bekehrung der Schwarzen gestiftete Genossenschaft der Töchter Mariens, welche hier, auf Madagaskar, den Seychellen und in Sansibar ca. 160 Schwestern beschäftigt, eben hier ihren Hauptsitz. Auch die Jesuiten haben in der Hauptstadt St.-Denis eine Residenz. — Von Réunion aus wurde auch der Grund zur katholischen Mission auf Madagaskar gelegt. 1792—1810 hatte sich hier Andrian-Impoin-Imerina die Anerkennung zunächst des gesammten Howavolkes und dann auch der übrigen die Provinz Imerina bewohnenden Stämme erzwungen. Sein Sohn, Radama I. (1810—1828) schloß mit den Engländern ein Uebereinkommen, in welchem er sich zur Abschaffung des Sklavenhandels verpflichtete, sie aber zur Zahlung von jährlich 2000 Pfund Sterling. Diese Subsidien, welche meistens in Waffen und Munition geleistet wurden, setzten ihn in den Stand, die ganze Insel zu unterjochen. Die Engländer, und mit ihnen die protestantischen Missionare, hatten freien Zutritt in's Land. 1818 faßte die Londoner Missionsgesellschaft Fuß, und 1828 zählte man in 100 Schulen 5000 Kinder. Allein der steigende Einfluß der Ausländer führte unter Radama's Wittwe Ranovalo (1828—1861) zu einer Reaction. Als den 1. März 1835 die Annahme des Christenthums untersagt, den Uebergetretenen aber der Rücktritt anbefohlen wurde, gaben sich nicht nur die Meisten der letzteren als „gewesene" Christen an, sondern auch die Missionare zogen mit Weib und Kind aus dem Lande, um dann aus sicherer Ferne die Leiden der „madegassischen Martyrerkirche" zu beklagen. Indessen mahnen gegenwärtig bereits besonnene Protestanten, „die wahrscheinlich etwas zu hohen Vorstellungen über die christlichen Madegassen ein wenig herabzustimmen". So Grundemann in Dr. Warnecks Allgemeiner Missionszeitschrift, Gütersloh 1874, S. 240. Eben in diese Zeit fallen die ersten Anfänge der katholischen Mission. 1832 begab sich der apostolische Präfect von Réunion, de Solages, nach Madagaskar, starb aber im nämlichen Jahre im Kerker des Hungertodes: er war bei der Königin als gefährlicher Zauberer angeschwärzt worden. 1837 legte Herr Dalmond, als Vicepräfect von Madagaskar, den Grund zur Station auf der seit 1643 von den Franzosen besetzten Insel Ste.-Marie, 1840 zu derjenigen auf Nossi-be, 1844 ward er zum apostolischen Präfecten ernannt und gewann für seine Mission die Mithülfe der Jesuiten und der Josephsschwestern. Er starb 1847, als eben seine Ernennung zum apostolischen Vicar eintraf. 1848 folgte Msgr. Monnet, starb aber bereits 1849. Von da ab blieb die Mission ausschließlich den Jesuiten anheimgegeben, deren Missionsoberer dieselbe in der Eigenschaft eines apostolischen Präfecten leitet. Unter wechselnder Duldung und Verfolgung gedieh dieselbe zu hoher Blüte. Die beiden Pflanzschulen von Ressource und Nazareth auf Réunion, 1850 die eine für Knaben, die andere für Mädchen gegründet, lieferten einen Grundstock christlicher Familien, Katechisten und sogar einzelne Ordensleute. 1861 folgte auf die grausame Ranovalo Radama II., längst durch den 1851 an die Küste verschlagenen und wegen industrieller Unternehmungen im Lande geduldeten J. Laborde für die Interessen Frankreichs und der Civilisation gewonnen. Zur Errichtung von Schulen öffnete er katholischen und protestantischen Missionaren das Land, bevorzugte übrigens die ersteren, indem er ihnen seinen Adoptivsohn Ratahiry (seither Priester und Jesuit) zur Erziehung übergab und wiederholt ihrem Gottesdienste beiwohnte. Schwestern vom hl. Joseph (Cluguy) eröffneten Mädchenschulen. Allein am 10. Mai 1863 ward der König, welcher durch seine Neuerungen eine mächtige Partei erbittert hatte, erdrosselt; schwerer Verdacht liegt vor, daß dieß nicht ohne Vorwissen des protestantischen Sendboten Rev. Ellis geschah. Unter der Wittwe Rasoherina genoß die einen Augenblick bedrängte katholische Kirche der Freiheit. Zwar wurde durch einen den 27. Juli 1865 mit England abgeschlossenen Vertrag der Protestantismus so gut wie zur Staatsreligion erklärt, doch wußte die Königin diese Klausel wirkungslos zu machen. Sie selbst empfing auf dem Todbette (1868) von der Hand des französischen Consuls Laborde die Taufe. 1866 wurden Schulbrüder nach Madagaskar berufen. Dagegen ließ sich Ranovalo II. von einem madegassischen Prädikanten taufen und machte mit der Durchführung des Vertrags von 1865 Ernst; allein jetzt setzte Frankreich 8. August 1868 einen Vertrag durch, welcher der katholischen Religion volle Freiheit sichert. Neuestens, heißt es, ist die Königin von diesem Vertrage wiederum zurückgetreten. Seit 1868 empfangen jährlich 1500—1700 Erwachsene und 700—800 Kinder die heilige Taufe. In der Hauptstadt Tananariva finden sich 4 Pfarreien, in der Umgegend 12 größere Stationen, 4 im Lande der Betsileo und eine zu Tamatave an der Ostküste, alle zusammen mit 31 Missionaren, 12 Laienbrüdern, 21 Katechisten. Die 36 katholischen Schulen in Tananariva und Umgegend zählen stets über 1600 Kinder. Als Bischof Delannoy von St.-Denis 1875 die Insel besuchte, strömten allein in der Hauptstadt an die 10 000 Neubekehrte zusammen. — 1861 waren die kleinen, zunächst um Madagaskar gelegenen Inseln zu der selbständigen Präfectur Nossi-be, Ste.-Marie und Mayotta (Comoren-Gruppe) vereinigt worden. Auch hier wirken Jesuiten. — Der jüngste Ableger der Kirche von St.-Denis ist die apostolische Präfectur Sansibar. 1860 gründete Generalvicar Fava von St.-Denis auf Anregung Bischof Maupoint's ein Spital auf der Insel; 1862 übernahm die Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä die Mission; losgekaufte Sklavenkinder lieferten den Kern der christlichen Gemeinde. 1868 wurde gleicherweise Bagamoyo auf dem gegenüberliegenden Festlande gegründet, wo be-

reits einige 50 christliche Familien ansässig sind, 1877 Mhonda, 30 Stunden landeinwärts in den Nguru-Bergen. — Für Abessinien (Africa orientalis) wurde 1838 eine apostolische Präfectur errichtet und den Lazaristen übergeben. Präfect war de Jacobis. 1846 wurde das apostolische Vicariat der Gallas gegründet und den savoyischen Kapuzinern zugewiesen, gleichzeitig auch die apostolische Präfectur Abessinien zum apostolischen Vicariate erhoben. Msgr. Massaja O. Cap. weihte 1848 Msgr. de Jacobis zum Bischofe. Auf letzteren folgten Msgr. Biancheri 1860—1864, Msgr. Bel 1865—1868, Msgr. Delmonte 1869, seit 1869 Msgr. Touvier. 1867 zählte man 8000 Katholiken, 3 Lazaristenpatres, 14 eingeborene Priester. Es hat der Mission ebenso wenig an vielverheißenden Fortschritten wie an verheerenden Stürmen gefehlt; doch haben der Wankelmuth des Volkscharakters, das Umsichgreifen des mohammedanischen Elementes und vor Allem die fortwährenden politischen Umwälzungen bisher dauernde Erfolge kaum gestattet. Noch vor Kurzem war die Thätigkeit der Missionare auf die äußerste Nordgrenze des Landes beschränkt, auf die drei Stationen Keren, Hebo und Alietina. Mit den gleichen Hindernissen wie die Lazaristenmission hat auch die südlichere Gallasmission zu ringen, an deren Spitze sich immer noch der unermüdliche Msgr. Massaja (1879 verbannt) befindet. 1863 erwirkte er die Uebertragung der Mission von den savoyischen auf die französischen Kapuziner, deren Provinzial nunmehr den Titel eines apostolischen Präfecten führt und durch einen Vice-Präfecten vertreten wird. 1864 veröffentlichte Msgr. Massaja eine Grammatik der Gallas-Sprache; 1866 veranlaßte er die Eröffnung einer Anstalt für Heranbildung abessinischer Jünglinge zu Marseille, die jedoch 1872 wieder einging, weil das französische Klima sich denselben unzuträglich erwies (s. d. Art. Abessinien).

5. Inneres. Nachdem wir allenthalben an der Küste Umschau gehalten, bleibt uns noch von den Versuchen einer Evangelisirung Innerafrika's zu sprechen. 1846 wurde auf Betreiben des Jesuiten P. Ryllo das apostolische Vicariat Centralafrika errichtet. Erstrecken sollte es sich über den ganzen weiten Raum zwischen den beiden Guinea im Westen, Aegypten, dem Rothen Meer und Abessinien im Osten, zwischen den Missionsgebieten der Barbarei im Norden und dem Mondgebirge im Süden. Auf P. Ryllo (gest. 1848) folgte in der Eigenschaft eines apostolischen Vicars Dr. Knoblecher (gest. 1858), dann Dr. Kirchner, der 1861 die Mission den Franciscanern der tiroler und venetianischen Provinz übergab. Das Protectorat der Mission hatte 1849 Kaiser Franz Joseph I. übernommen, und der 1851 in Oesterreich zum Besten der Mission gegründete Marienverein brachte ausgiebige Unterstützung auf, wie denn die Mehrzahl der Missionare, von denen manche sich auch um die Wissenschaft Verdienste erwarben, Oesterreich und Süddeutschland entstammte. Aber die Beschwerden der Mission waren auch ohne Gleichen. Der neue Provicar, P. Reinthaler, O. S. F., der mit 34 Gefährten angekommen war, starb bereits 1862. Bis 1865 hatte das ungesunde Klima über 40 Missionaren das Leben gekostet. Nun blieb die Stelle des Provicars vorläufig unbesetzt, und 1868 wurde der apostolische Vicar von Aegypten mit der Administration des verwaisten Vicariates betraut. Inzwischen hatte 1854 P. de Casoria, O. S. F., zu Neapel ein Institut für Centralafrika gegründet, welches 1865 bereits 60 männliche und 120 weibliche Zöglinge zählte, und etwa um dieselbe Zeit erwirkte Daniel Comboni, daß ein schon bestehendes Erziehungsinstitut in Verona dem gleichen Zwecke zugewandt wurde. Dasselbe zählte 1867 in seinen beiden Akklimatisirungs-Filialen in Kairo 8 Priester, 1 Theologen, 4 Laienbrüder, 21 junge Neger, sodann 6 Schwestern vom hl. Joseph von der Erscheinung, 18 schwarze Lehrerinnen, 42 Negermädchen. Zweck beider Institute war, für das Apostolat in dem so mörderischen Klima eingeborene Kräfte heranzubilden. 1872 wurde dann Msgr. Comboni zum apostolischen Provicar ernannt und die Mission dem Institut von Verona übergeben. 1874 wies derselbe die Nordhälfte des weiten Gebietes, die Provinzen Berber, Dongola, Suakin und Taka umfassend, den Söhnen des hl. Camillus von Lellis zu (Hauptniederlassungen: Berber und, der Insel Philä gegenüber, Schellal), indeß er selbst mit den Priestern seines Institutes im Süden thätig war (Chartum, Sennaar, Kordofan u. s. w.). — Mittlerweile hatte Rom 1868 von dem weiten Gebiete die apostolische Präfectur Westsahara und Sudan (deserti Saharae, im Süden von Marokko, Algier und Tunis) losgetrennt und dem Erzbischof von Algier als apostolischem Delegaten übertragen. Dieser war zunächst auf Gründung von Anstalten bedacht, welche einestheils eingeborene Missionare und Katechisten, anderestheils den Grundstock christlicher Dörfer liefern sollten. 1873 waren bereits vier Waisenhäuser vorhanden, ein Knaben- und Priesterseminar mit ca. 80 Alumnen, eine männliche und eine weibliche Congregation zur Förderung des Ackerbaues, eine Congregation von Missionaren mit 41 Priestern und 12 Katechisten, und bereits war mit Gründung eines christlichen Dorfes unter den Kabylen der Anfang gemacht. Aber nicht auf die unmittelbare Nachbarschaft der französischen Kolonie beschränkte der unternehmende Kirchenfürst seine Thätigkeit. 1875 wurden zwei Missionare auf dem Wege nach Timbuktu ermordet, und 1878 machten sich zwölf Priester der neuen Congregation auf den Weg, um an den (Albert- und Victoria-) Nyanza-Seen und am Tanganika-See zwei neue apostolische Vicariate zu gründen. Gleichzeitig trat eine neue Mission von Südafrika oder dem obern Sambesi in's Leben, deren Gebiet vom Limpopo (Transvaal) bis zum 10° südl. Br. und von den portugiesischen Besitzungen der Ostküste bis zum 22° östl. L. reicht; mit

Gründung derselben ward P. Depelchin, S. J., betraut, welchem auch mehrere deutsche Missionare beigegeben wurden. Im Westen der letztgenannten Mission endlich befindet sich die 1879 errichtete und der Congregation vom heiligen Geist und heiligen Herzen Mariä zugewiesene apostolische Präfectur Cimbebasi, welche im Norden vom Cunene-Fluß, im Westen vom Atlantischen Ocean, im Süden und Südosten vom Oranje-Fluß, dem Hart-Fluß, dem Limpopo (d. i. Oranje-Freistaat und Transvaal-Land) und endlich vom Wendekreise des Steinbocks bis zum 22° östl. Br. begrenzt wird.

Abgesehen somit von dem apostolischen Vicariate für die Kopten und den beiden (vacanten) unirten Erzbisthümern in Aegypten, haben wir augenblicklich für Afrika zu verzeichnen: 1 Erzbisthum, 11 Bisthümer, 14 apostolische Vicariate, 13 apostolische Präfecturen, 1 selbständige Mission, während 1846 zu Anfang des für den Aufschwung der katholischen Missionen so fruchtbaren Pontificates Pius' IX. nur 8 Bisthümer, 8 apostolische Vicariate, 7 apostolische Präfecturen vorhanden waren — gewiß ein hocherfreulicher Fortschritt, der uns ebenso in der auf so vielen Punkten namhaft vermehrten Zahl der Missionare, der Gläubigen, der religiösen Anstalten entgegentritt, wie wir sie anzugeben, nach Maßgabe der uns zugänglichen Quellen, am geeigneten Orte nicht verabsäumt haben. Auf eine Gesammtschätzung freilich der Katholikenzahl Afrika's müssen wir vorderhand noch verzichten, da für so manche nicht unwichtige Gebiete die Angaben oder doch zuverlässige Angaben fehlen. Quellen: Annales de la propagation de la foi; Les missions catholiques, Lyon-Paris 1868 ss.; Die katholischen Missionen, Freiburg i. B. 1873 ff.; Civezza, Annales des missions franciscaines, Louvain 1862 ss.; Dr. H. Hahn, Geschichte der katholischen Missionen, 4 Bände, Köln 1857—1861; Moroni, Dizion. [F. v. Hummelauer, S. J.]

Afrika, nordwestliches. I. **Einführung und Ausbreitung des Christenthums daselbst.** In Africa propria war ohne Zweifel Carthago die erste Stadt, in der sich eine christliche Gemeinde bildete, und ebenso wahrscheinlich ist es, daß die Christianisirung Westafrika's von Rom und Italien ausging (Morcelli, Africa christiana, I, Brixiae 1816, 10 sq.; Münteri primordia ecclesiae Afric., Hafn. 1829). Wie frühzeitig dieß geschehen sein muß, geht daraus hervor, daß die westafrikanische Kirche bei ihrem ersten Auftreten in der Geschichte gegen Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts schon eine ungeheure Ausdehnung besaß. Zeuge hierfür ist Tertullian, Priester der Kirche zu Carthago vor und nach dem J. 200, welcher sagt, daß die Christen fast in jeder Stadt bereits die Mehrheit bilden: pars paene major civitatis cujusque (ad Scapul. c. 2). Hier sahen sich 256 einmal 71, dann 87 Bischöfe, welche theils in Städten, theils in Flecken ihre Sitze hatten, auf einer Synode versammelt. Zu Tertullians Zeit zeichnete sich die westafrikanische Kirche durch zahlreiche Martyrer aus, unter denen während der Regierung des Septimius Severus am 17. Juli 200 die scillitanischen Martyrer (s. d. Art.) und 202 die beiden Frauen Perpetua und Felicitas (s. d. Art.) einen besondern Ruhm erworben haben. Kirchliche Metropole des proconsularischen Afrika war Carthago, das zugleich den Vorrang vor den Primaten der übrigen Kirchenprovinzen in Numidien und Mauritanien einnahm. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts saß auf diesem Stuhle der große hl. Cyprian. Zu seiner Zeit wurde die westafrikanische Kirche von der Verfolgung des Kaisers Decius und seiner Nachfolger, sowie durch Pest und feindliche Einfälle schwer heimgesucht, und, um das Unglück voll zu machen, entstand jetzt auch zu Carthago das traurige Schisma des Felicissimus, welches in die Novatianische Spaltung überging. Noch weiter verbreitete sich das Donatistische Schisma, welches im Anfang des vierten Jahrhunderts entstand und durch ein volles Säculum fortdauerte. Ihren größten Mann hatte die westafrikanische Kirche an St. Augustin, Bischof von Hippo Regius, gest. 430. Kurz vor seinem Tode zählte Westafrika über 600 christliche Bisthümer. Die einzelnen Kirchenprovinzen waren: 1. **Africa proconsularis**, zwischen Syrtica regio und Numidien gelegen, mit mehr als anderthalbhundert Bischofssitzen, unter der Metropole Carthago. Von diesen vielen Sitzen verleiht der heilige Stuhl nur Talbora als Titularbisthum. — 2. **Byzacium**, Prov. Byzacena (Consularis), grenzte östlich an Syrtis minor, nördlich an Zeugitana, östlich an Numidien und zählte etwa 150 Bisthümer. Metropole war später Adrumetum (Mahometa in Tunis). Als Titularbisthümer werden davon verliehen: Adrumetum, Capsa, Telepte, Thanä und Usola. (Eine Karte dieser, wie der numidischen Bisthümer nach den neuesten Forschungen von E. de Sainte-Marie siehe in „Kathol. Missionen", Freibg. 1878, S. 76.) — 3. **Tripolis**, Prov. Tripolitana, zu beiden Seiten der Syrten gelegen, hatte nur acht Bischofssitze; spätere Metropole war Leptis Magna, jetzt Lebeda. — 4. **Numidia**, das heutige Tunis und östliche Algier, hatte als Metropole Cirta, jetzt Constantine in Algier, und gegen 180 Bisthümer, wovon Diana (jetzt Zainah), Fesse, Fussola, Lambesita (jetzt Lambese), Lares, Milevis (jetzt Mela), Tabarca, Thebeste und Zarabata als Titularbisthümer verliehen werden. — 5. **Mauretania Sitifensis** grenzte östlich an Numidien und westlich an Mauret. Caesariensis und war nach der späteren Metropole Sitifis benannt, unter der gegen 50 Suffraganstühle standen. Außer der Erzdiöcese Sitifis werden noch Leusita und Macriana als Titularbisthümer verliehen. — 6. **Mauretania Caesariensis**, zwischen den Küstenflüssen Ampsaga und Malva, spätere Metropole Caesarea (Julia), jetzt Algier (?), 140 Suffraganate, von denen heute als Titularbisthümer verliehen werden:

Columbica, Gratianopolis, Thabama und Tipasa. (Ein Verzeichniß bei G. Petri, L'Orbe cattol. I, 24 sq.; Beschreibung bei Moroni in den betreffenden Artikeln.) Sämmtliche Provinzen gehörten zum Patriarchat des Occidents. Im Jahre 428 brachen die Vandalen, von dem römischen Statthalter Bonifacius eingeladen, in diese Gegenden ein, gründeten hier ein eigenes Reich und unterdrückten mit arianischer Intoleranz die katholische Kirche. Belisar, der Feldherr Justinians, machte zwar dem vandalischen Reich ein Ende und verband Afrika wieder mit dem byzantinischen Reiche, was auch für die orthodoxe Kirche von den wohlthätigsten Folgen war, aber im siebenten Jahrhundert eroberten die Saracenen das Land und zerstörten die christliche Kirche, so daß in Bälde ganz Nordafrika keinen einzigen bischöflichen Stuhl mehr besaß. Als im 15. Jahrhundert die maurische Herrschaft in Spanien gestürzt wurde, entbehrten die Reiche an der afrikanischen Küste einer festen Stütze, und der Zeitpunkt schien gekommen, diese Länder der Kirche wiederzugewinnen. Richtig erkannte dieses der große Cardinal Ximenes, dem es auch gelang, Algier und Tunis der spanischen Krone zinsbar zu machen. Leider aber verhinderte die bald darauf beginnende sog. Reformation den damals noch so kräftigen Geist der spanischen Nation an der Vollendung des so glücklich begonnenen Werkes. Spanien mußte sein Schwert und seine besten Geisteskräfte nach dem Norden Europa's wenden, um der drohenden allgemeinen socialen Revolution einen Damm entgegenzusetzen. Währenddessen fanden die Barbareskenstaaten den im Westen verlorenen politischen Halt im Osten wieder, und wurden Vasallenstaaten der osmanischen Pforte. Zwar gelang es Karl V. und später noch einmal Don Juan von Oesterreich, Tunis zu erobern, aber der Erwerb war beidemal von kurzer Dauer, und nur einzelne Küstenpunkte blieben in der Gewalt der Spanier. In diesen erhielt sich die katholische Religion, während sie in Algier und Tunis fast gänzlich erlosch. Erst in neuester Zeit ging für die so lange verwaisten Länder ein neuer Stern auf, als die politische Schwäche der Türkei im J. 1830 die Eroberung Algiers durch die Franzosen herbeiführte. Dieselbe übte auch auf die übrigen Länder der Nordwestküste Afrika's einen Rückschlag zu Gunsten der katholischen Kirche, und diese kann seit den verflossenen fünfzig Jahren sehr bedeutende Erfolge aufweisen.

II. Gegenwärtiger Zustand. 1. Algier, zwischen Tunis und Marokko gelegen und im Norden auf etwa 150 Meilen vom Mittelmeer bespült, hat auf 12 150 Quadratmeilen über 3 Mill. Einwohner, worunter wohl 300 000 europäische Ansiedler. Die vom 13. Jahrhundert an gemachten Versuche, das Christenthum hier wieder einzuführen, waren, wie oben bemerkt, von keinem bleibenden Erfolge begleitet gewesen. Erst 1632 entstanden ein paar Missionsstationen für die Christensklaven, und nicht lange darnach wurde Algier zu einem apostolischen Vicariat erhoben. Dem apostolischen Vicar war gegen Ende des 17. Jahrhunderts auch der Provicar von Tunis und der Präfect von Tripolis untergeordnet (Bullar. Propag. IV, 147). Die Franzosen duldeten nach der Eroberung nur einen apostolischen Präfecten und waren in ihrem ganzen Verhalten der Ausbreitung des Christenthums lange Zeit hinderlich (Marshall, Die christl. Miss. II, 324 ff.). Denn alle Irrthümer der von christlichen Grundsätzen entblößten Regierungsweise Ludwig Philipps sind in der Verwaltung des neuerworbenen Landes in Anwendung gebracht worden, und haben wie in kirchlicher, so noch mehr in politischer Hinsicht die Anstrengungen der Regierung, ungeachtet der ungeheuren Opfer, die gebracht worden sind, großentheils unfruchtbar gemacht. Das wirklich Gute und Dauer Versprechende, welches zu Stande gekommen ist, hat sich gleichsam wie von selbst gemacht. Im J. 1838 wurde zwar der Bischofssitz Algier gegründet, aber der erste Bischof, Anton Adolph Dupuch, der im Herbst 1845 resignirte (gest. 11. Juli 1856), hatte bedeutende Schwierigkeiten zu überwinden (Gams, Gesch. d. Kirche im 19. Jahrh. III, 724 ff.). Der zweite Bischof, Ludwig Anton Pavy (1846—66), entwickelte eine so ersprießliche Thätigkeit, daß der heilige Stuhl nach seinem Tode sich veranlaßt sah, Algier von dem Verbande mit der Metropole Aix im Mutterlande loszutrennen, es selbst zur Metropole zu erheben und ihm die zwei neuerrichteten Sitze Constantine und Oran als Suffraganate zu unterstellen (9. Jan. 1867). Dem ersten Erzbischof, Karl Martial Allemand-Lavigerie (zuvor Bischof von Nancy), wurde 1868 die apostolische Delegation der Sahara übertragen, welche für die unabhängigen Stämme der Tuaregs in's Leben gerufen worden ist. Derselbe eröffnete wieder die Reihe der seit vielen Jahrhunderten unterbrochenen afrikanischen Concilien, indem er am 4. Mai 1873 das erste Provinzial-Concil feierte (Kathol. Miss. 1873, 47). Sein Sprengel, dem der Titel des alten Bisthums Julia Cäsarea unirt worden ist, hat gleiche Grenzen mit der Provinz Algier und zählt eine europäische Bevölkerung von 140 000 Seelen. Der Erzbischof hat 3 Generalvicare, 8 Vicarii foranei, 2 Secretäre, ein Metropolitan- und Diöcesan-Officialat. Das Metropolitancapitel zum hl. Philipp mit römischem Ritus zählt 8 Canonici. Das große Seminar zu St.-Eugène leiten Lazaristen, das kleine zu Kouba Weltpriester. Das kleine arabische Seminar St.-Eugène zu St.-Laurent d'Olt ist für diejenigen eingeborenen Waisenknaben bestimmt, welche sich dem Priesterstande widmen wollen (1873 zwischen 70—80); im großen Seminar für die Missionen von Sahara und Sudan zu Maison-Carrée erhalten sie ihre volle Ausbildung. Pfründen: 98 Succursal-Pfarreien, 27 Vicariate und 20 Hülfspriesterstellen. Jesuiten zu Algier (Franz-Xaver-Collége) und zu Ben Aknum (Waisenhaus — eine wahre Musteranstalt); Lazaristen zu Algier; Trappisten zu Staouéli (gegründet

1843, Abtei 1846, mit großer Ackerbauschule); Basilianer zu Blidah; Missionare für Afrika mit Generalsuperior zu Maison-Carrée (eine vom Erzbischof 1870 gegründete Congregation, der die zu gleicher Zeit gegründeten Genossenschaften der Landbaubrüder und Landbauschwestern — frères et soeurs agricoles — unterstehen); spanische Mönche vom unbefleckten Herzen Mariä zu Algier; christliche Schulbrüder an vier Orten; Nonnen vom heiligen Herzen zu Ober-Mustapha (Pensionat); barmherzige Schwestern ebenda und zu Algier; Schwestern der christlichen Lehre in sehr vielen Pfarreien; Nonnen vom guten Hirten zu El-Biar; Schwestern de Bon Secours zu Algier; Trinitarierinnen ebenda (La Casbah); kleine Schwestern der Armen zu Bubjaréah; Schwestern vom hl. Joseph an sechs Orten; Schwestern Unserer Lieben Frau von der afrikanischen Mission vom hl. Karl zu Kouba (Waisenhaus); Schwestern von Maria-Joseph zu Agha (Centralhaus); Töchter von Jesus und Maria zu St.-Eugène; Carmeliterinnen zu Bugeaud; Vorsehungsschwestern von Ribeauville an drei Orten. — Die Diöcese Constantine umfaßt die Provinz Constantine mit der Residenz in der Hauptstadt gleichen Namens; mit derselben wurde neuestens der Titel des alten Hippo vereinigt. Sie zählt eine europäische Bevölkerung von 75 000 Seelen ohne Militär. Der erste Bischof, Felix de la Cases, präconisirt 27. März 1867, resignirte 22. Aug. 1870; Nachfolger ist seit 6. Mai 1872 Jos. Joh. Ludwig Robert. Er hat 2 Generalvicare und 2 Secretäre; das Cathedralkapitel Unserer Lieben Frau von den sieben Schmerzen zählt 4 Canoniker; die beiden Seminarien zu St.-Hélène leiten Weltpriester. Pfründen: 64 Succursalen, 17 Vicariate, 15 Hülfspriesterstellen. Orden: Jesuiten zu Constantine und Bona; Brüder der christlichen Schulen (de St.-Jon) an 3 Schulen; Schwestern von der christlichen Lehre an Schulen oder Hospitälern zu Constantine, Bona, Philippeville und in einer großen Anzahl von Ackerbau-Colonien; Schwestern vom guten Hirten zu Constantine; barmherzige Schwestern an sechs Orten. — Die Diöcese Oran, westlich von Algier, hat eine europäische Bevölkerung von 35 000 Seelen, ohne die Armee. Der erste am 12. Juli 1867 präconisirte Bischof, Joh. B. Callot, starb 1876. Der Nachfolger, Ludwig Jos. M. Bigne (consecr. 27. Mai 1876), hat 5 Generalvicare, 2 Secretäre, ein Diöcesan-Offizialat; das Cathedralcapitel St.-Louis besitzt 4 Canoniker; das Seminar wird von 4 Lazaristen geleitet. Pfründen: 72 Succursalen, 18 Vicariate, 12 Hülfspriesterstellen, 2 Garnisons-Geistliche. Jesuiten leiten ein Collège zu Oran; die von Msgr. Abram gestiftete Congregation leitet ein Waisenhaus zu Misserghin; die Brüder de St.-Jon 7 Schulen; Schwestern vom guten Hirten zu Misserghin; Schwestern de Bon Secours von Troyes an vier Orten; Trinitarierinnen leiten Schulen, Zufluchts- und Waisenhäuser an vielen Orten (vgl. Dr. Boudin, Hist. statist. de la Colon. en Algérie, Paris 1853; Moroni I, 259 u. XI, 118 sq.; Mejer, Propaganda I, 393 ff.). — 2. Tunis oder Tunesien, zwischen Tripoli und Algier, hat auf 2150 Quadratmeilen etwas über 2 Millionen Einwohner, und zwar nach Almanacco Tunisino per l'anno 1877 2 Millionen Muhammedaner, 45 000 Juden, 25 100 Römisch-Katholische (die Missionare nehmen aber nur 15 800 an), 400 Griechisch-Katholische und 100 Protestanten. Im J. 1624 konnte die erste ständige (Kapuziner-) Mission in Tunis errichtet werden, welche durch Breve Ex omnibus vom 20. April 1624 vom heiligen Stuhl als apostolische Präfectur bestätigt und schon 1651 zu einem apostolischen Vicariat erhoben wurde. Zwanzig Jahre später treffen wir nur noch in Algier einen Vicar, in Tunis dagegen einen von ihm abhängigen Provicar. Die Eroberung Algiers durch die Franzosen konnte nicht verfehlen, auch auf Tunis vortheilhaft einzuwirken. Der Bey von Tunis schwankte anfangs zwischen der Pforte und Frankreich. Da aber die Pforte, wahrscheinlich auf Englands Betrieb, ihn in größere Abhängigkeit von sich zu versetzen und die Regentschaft in ein türkisches Paschalik zu verwandeln suchte, schloß er sich entschieden an Frankreich an. Je mehr er nun gegen wiederholte Versuche der Pforte, ihn zur Unterwürfigkeit zu zwingen, des französischen Schutzes bedurfte, um so mehr trat er auch zu Frankreich in das Verhältniß eines Vasallen. Schon unter Ludwig Philipp hatten die Franzosen eine Kirche an der Stelle erbaut, wo Ludwig der Heilige in seiner Unternehmung gegen Tunis seinen Geist ausgehaucht hatte. Die Stadt Tunis erhielt 1837 für ihre 6000 Katholiken — 2000 wohnten in den übrigen Städten des Reichs — eine größere Kirche; auch schenkte der Bey 1833 der Mission das frühere Hospital der Trinitarier. Nach und nach wurden theils die alten Stationen wieder aufgenommen, so Goletta (1769 resp. 1836), Bizerta (1850), Porto Farina (1853), theils neue gegründet in Susa (1836), Sfakes oder Sfax (1841), Gerbi oder Dscherba (1847), Mehedia (1848), Monastir (1862). Unter diesen Umständen sollte auch die Abhängigkeit der tunesischen Kirche von Algier nicht länger fortbestehen. Durch ein Breve vom 21. März 1843 erhob Papst Gregor XVI. die bisherige Präfectur zu einem selbständigen apostolischen Vicariat und ernannte im Juni 1844 P. Fidelis Sutter zum Bischof von Rosalia i. p. i. und zum ersten Hirten des neuen Vicariats, der es heute noch leitet. Unter ihm entwickelte sich die katholische Kirche Tunesiens, namentlich seit die neue Verfassung vom 9. Sept. 1857 allen Bekenntnissen Religionsfreiheit gewährt hat. In Tunis selbst leben heute unter 150 000 Einwohnern 12 000 Katholiken, in Goletta 1000, in Sfakes 870, in Susa 400, die übrigen zerstreut in Gerbi, Mehedia, Porto Farina u. s. w. Sie werden von 22 Kapuziner-Missionaren, darunter fünf

einheimischen, pastorirt. Der Unterricht der männlichen Jugend ist seit 1856 den christlichen Schulbrüdern anvertraut, welche in Tunis zwei Anstalten mit über 400 Schülern und eine kleinere in Goletta (80 Schüler) leiten. Zum Unterricht der weiblichen Jugend wurden schon 1840 die Schwestern vom hl. Joseph von Clugny berufen; sie leiten zu Tunis ein Institut (420 Zöglinge), daneben pflegen sie Kranke (1876 über 5000); dann je zwei Schulen in Goletta, Susa und Sfakes; endlich zwei Spitäler zu Tunis (Findelkinder) und Goletta, letzteres für Einheimische (Moroni LXXXI, 189 sq. und XCVIII, 313 sq.; Mejer, Propag. I, 393 ff.; Annalen z. Verbr. d. Gl., Straßburg 1867, 249 ff.; Kathol. Miss. 1878, Nr. 3 ff.). — 3. Tripoli oder Tripolitanien, das östlichste Land der Berberei, besteht aus einem schmalen Küstenstrich zwischen Tunis und Aegypten, und begreift in sich, außer einem kleinen Theil der alten Provinz Afrika, zwei früher berühmte Culturländer: Cyrene und Barka. Seit 1835 durch einen türkischen Pascha regiert, hat es auf 16 200 Quadratmeilen etwa eine Million Einwohner. Auch hier war das Christenthum lange Zeit fast spurlos verschwunden. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts finden wir wieder zwei kleine Missionen der Franciscaner-Reformaten und der Kapuziner unter einem apostolischen Vicar (?), wie Moroni sagt. Bald darnach finden wir sie dem apostolischen Vicar von Algier, resp. dem Provicar von Tunis unterstellt und später zu einer selbständigen Präfectur erhoben, die den italienischen Minoriten anvertraut wurde. Die Zahl der Katholiken beträgt über 4500. In der Stadt Tripoli 3500 Katholiken, zwei Kirchen, wovon eine erst 1858 erbaut; in Bengasi, der Hauptstadt der Landschaft Barka, 400 Katholiken, eine Kirche. Die übrigen vertheilen sich auf Mesurata, Mersch und Derne, wo je eine Kapelle. Von den zehn Missionaren (Ord. Minor. Reform. del Ritiro di S. Bonaventura) sind acht im Kloster zu Tripoli, zwei in dem zu Bengasi, je mit einigen Brüdern. Schwestern des hl. Joseph von der Erscheinung leiten in Tripoli ein Spital, in das Kranke ohne Unterschied der Religion aufgenommen werden (jährlich meist über 7000), dann außer vier Schulen noch ein Institut (Moroni LXXXI, 23 sqq. u. XCVIII, 312 sq.; Mejer, Propag. l. c.; Annalen 1866, 295 ff.). — 4. Marokko, Kaiserthum oder Sultanat, auch mit dem Doppelnamen Fez und Marokko, der westliche Theil der Berberei, begreift in sich das alte Mauretania Tingitana, sowie einen Theil von Mauretania Caesariensis, und zählt auf 12 210 Quadratmeilen etwa 3 Millionen Einwohner, wovon $^1/_8$ Juden; die Zahl der Europäer ist noch gering, obgleich sie sich in den Seestädten allmählich mehrt. Von den Bisthümern der ersten Jahrhunderte wurden durch Papst Eugen IV. im J. 1444 Ceuta und Tanger wieder erneuert. Ceuta, 1851 mit dem Bisthum Cadix in Spanien unirt, erhielt 1877 wieder einen apostolischen Administrator, Jos. Pozuel, Bischof von Antipatris i. p. i. (Moroni XI, 141 sq.; G. Petri, L'Orbe cattol. III, 91). Tanger, bald nach seiner Restitution mit Ceuta unirt, hatte von 1580 an wieder eigene Oberhirten bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, wo es abermals unterdrückt wurde (Moroni LXXII, 238 sq.). Die Absicht Frankreichs, dieß Bisthum wieder aufzurichten und der Metropole Aix zu unterstellen (1850), scheint durch Spanien vereitelt worden zu sein. Die beiden genannten Bisthümer, deren Jurisdiction nicht über die spanischen Besitzungen hinausreichte, waren lange Zeit die einzigen Vorposten des Christenthums in diesem Reiche, in welchem der Islam den Europäern gegenüber mit äußerster Intoleranz auftrat. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts gab es zwar schon eine Mission der spanischen Alcantariner und 1677 außer einigen Hospizen dieser Franciscaner auch solche der Trinitarier; allein diese Missionare konnten nur den Christensklaven leibliche und geistliche Hülfe bringen, da sie bei Todesstrafe unter den Mauren keine Proselyten machen durften. Im J. 1822 wurden sie vom Sultan sogar auf die einzige Station Tanger beschränkt, wo sie heute noch ihr Hauptkloster haben. Erst der spanisch-marokkanische Krieg (1859), resp. der Friede von Tetuan (26. April 1860), brachte ihnen scheinbar eine größere Freiheit. In Folge dieses Friedens erhielten die Spanier, welche seit ihren Eroberungen im 16. Jahrhundert die Presidios (feste Plätze) Ceuta, Peñon, Alhucemas, Nekor und Mila (Mellila) inne hatten, ein Gebiet westlich von Ceuta, sowie die Befugniß, in dem vorläufig noch von ihnen besetzten Tetuan eine Kirche zu bauen, in ganz Marokko Missionen zu errichten und zur Förderung derselben in Fez ein Missionshaus zu gründen. Der Fanatismus des Islam hat aber den Vollzug dieser Bestimmungen großentheils gehindert. Bis heute ist darum auch die Mission der apostolischen Präfectur Marokko kaum über die vier alten Stationen Fez, Felun, Mequinez und Tanger hinausgekommen. Die Gesammtzahl der Katholiken beträgt nicht über 1000. In Tanger ist außer dem Franciscanerkloster noch eine katholische Kapelle (Moroni XLVIII, 104 sq. u. XCVIII, 315 sqq.; G. Petri III, 97; Mejer l. c. S. 392 f.; Marshall, Die christl. Miss. II, 320 ff.). [Neher.]

Afrikanischer Codex (codex canonum ecclesiae Africanae) ist der nicht völlig passende Titel, welchen Justellus (1615) den Acten der im J. 419 gehaltenen carthagischen Generalsynode (gewöhnlich Concilium Africanum genannt) beilegte. Auf dieser Synode wurden die Beschlüsse der zu Carthago, Hippo und Mileve seit den Jahren 390—418 gehaltenen Synoden wiederholt und elf neue Canones beigefügt. Den Inhalt bilden Verordnungen über Wahl, Weihe und Rechte der Bischöfe und Priester, Klagerecht und Appellationen, Kirchengut und kaiserl. Schutzvogtei, über den Canon der Bibel, über Taufe,

Buße, Eucharistie und Ehe, Cölibat für höhere Weihen vom Subdiacon angefangen, Sonntags- und Osterfeier, Ausrottung des Götzendienstes, Verbot von Habsucht und Wucher u. a. Dionys Exiguus nahm diese Canones sammt den dazu gehörenden Briefen mehrerer afrikanischer Bischöfe und den Synodalschreiben an die Päpste Bonifaz und Cölestin in seine berühmte Canonensammlung auf. Er theilte das Ganze in 138 Nummern und gab ihm den Namen statuta concilii Africani. In's Griechische übersetzt finden sie sich auch in den orientalischen Rechtssammlungen. Die zweite trullanische Synode im J. 692 nahm auf sie Bezug. Den lateinischen und griechischen Text edirte Chr. Justellus als Codex canonum ecclesiae Africanae, Paris. 1615. Van Espen lieferte Commentarius in canones etc., Colon. 1755. Neuester Abdruck bei Bruns, Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV—VII, Berol. 1839, I, 155 sq.

[Streber.]

Afrikanische Synoden, d. h. die Particular- und Generalsynoden der nordafrikanischen Kirchenprovinzen, sind für die Kirchen- und Rechtsgeschichte des christlichen Alterthums von großer Bedeutung. In der Zeit nach Constantin bis zum Einfalle der Vandalen versammelte fast jährlich der Primas, d. h. der Altersbischof (senex), einer jeden Provinz die Mitbischöfe zu einer Provinzial-Synode. Hier wurden dann die Bischöfe gewählt, welche als Vertreter der Provinz auf der Generalsynode zu erscheinen hatten. Nach einem Beschlusse von Hippo 393 sollte jährlich eine solche Generalsynode stattfinden und zur Visitation der einzelnen Provinzen dienen. Doch ließ schon 407 die Synode zu Carthago die Milderung eintreten, daß nur bei Veranlassungen, welche ganz Afrika berühren, die Generalsynode zusammentrete, während specielle Bedürfnisse auf der Provinzialsynode zu entscheiden seien. Bei außerordentlichen Umständen erschienen alle Bischöfe. Auf der Generalsynode präsidirte der Bischof von Carthago als primus inter pares, er verfaßte auch die Synodalschreiben. Gegenstand der Berathung bildete neben der Bekämpfung häretischer oder schismatischer Bestrebungen vor Allem die Ausbildung der Kirchenverfassung. Hier zeigte sich der praktische Blick der Afrikaner, so daß der größere Theil ihrer Beschlüsse in die späteren Rechtssammlungen überging. Im Vergleich zu ihrer großen Zahl sind nur von wenigen Synoden die Acten erhalten, am vollständigsten noch von denjenigen, welche unter Bischof Aurelius von Carthago stattfanden. Aber auch über diese Periode findet sich in ältern Conciliensammlungen manches Irrthümliche, indem Beschlüsse von Synoden, die der Zeit nach nicht weit auseinander lagen, gegenseitig vertauscht wurden. Nach dem Vorgange der Ballerini (Opp. s. Leon. M. III; bei Migne, PP. lat. LV) berichtigte Fuchs (Bibliothek der Kirchenversammlungen III, Leipzig 1780) und Hefele (Conc.-Geschichte I—IV) viele derartige Fehler. 1. Synoden des dritten Jahrhunderts. Die meisten Nachrichten über dieselben verdanken wir den Briefen des hl. Cyprian. Die erste Synode fand statt zwischen den Jahren 218—222 (Döllinger, Hippolyt und Kallistus, 190). Unter dem Vorsitze des Agrippinus von Carthago sprachen 70 Bischöfe abweichend von der alten apostolischen Tradition die Ungültigkeit der Ketzertaufe aus (Cypr., ed. Hartel, ep. 70 u. 73). Auf dieser oder einer zweiten Synode ward verboten, daß ein Priester von einem Sterbenden zum Vormünder bestellt werde. Mit Berufung auf diesen Canon verhängte wirklich unter Cyprian eine carthagische Synode 249 den Bann über den verstorbenen Geminius Victor zu Furni, weil er einen Priester zum Vormünder seiner Kinder ernannt und auf diese Weise dem Dienste der Kirche habe entziehen wollen (ep. 1). Zu Colonia Lambesitana (um 230) verurtheilten 90 Bischöfe den Häretiker Privatus (ep. 59). Unter Cyprian selbst behandelten zwei Synoden zu Carthago die Frage wegen der Lapsi. Im Mai 251 wurde das erste Pönitentialbuch hierüber aufgestellt (ep. 55 u. Euseb. H. E. 6, 43), im Mai des folgenden Jahres aber wegen der drohenden Verfolgung die reumüthigen Lapsi zur Kirchengemeinschaft zugelassen (s. d. A. Abgefallene). Eine Synode vom J. 253 billigte die Absetzung der spanischen Bischöfe Martialis von Leon und Basilides von Merida (Gams, K.-G. Spaniens I, 236). Im Ketzertaufstreit (s. d. Art.) veranstaltete Cyprian zu Carthago drei Synoden. Uebereinstimmend erklärten die Provinzialsynoden von 255 (ep. 70) und 256 (ep. 72, vgl. ep. 73), wie das Plenarconcil vom 1. September 256 die Nothwendigkeit der Wiedertaufe für jeden zur Kirche Uebertretenden (die Acten bei Cypr., ed. Hartel I, 433; vgl. August. De bapt. c. Donatistas 1, c. 28).

2. Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts. Während der diocletianischen Verfolgung fand zu Cirta in Numidien 305 eine kleine Synode unter Vorsitz des Secundus von Tigisium statt, in welcher sämmtliche Bischöfe sich schuldig bekannten, traditores geworden zu sein. Nach langer Pause versammelte Gratus zwischen 345 und 348 eine Synode zu Carthago zur Danksagung für Beendigung des donatistischen Schisma's und zur Aufstellung von 14 canones über Kirchenzucht (Mansi III, 143). Zwei kleinere Synoden unter Genethlius von Carthago 386 (389) und 387 (390) gaben 13 canones über Pflichten der Bischöfe und Priester (Mansi III, 691). Von hoher Wichtigkeit sind die 26 Synoden, welche Aurelius von Carthago abhielt. In der Art ihrer Bezeichnung herrscht vieles Schwanken. Die alte isidorische Sammlung zählte nur fünf Synoden; als neue Handschriften gefunden wurden, fügte man in diese Reihe zehn andere Synoden unter dem Namen Afrikanische Concilien und notirte drei afrikanische Concilien vor Papst Innocenz und sieben während seines Pontificates. Die Ballerini (a. a. O.) zählten

20 carthagische Synoden, und da ihre Zählung den weitesten Eingang gefunden hat, so ist dem Folgenden ihre Zählweise in römischen Ziffern beigesetzt. 1. Die erste Synode, welche Aurelius feierte, war das Plenarconcil in der Basilika Pacis zu Hippo Regius am 8. October 393. Die Acten sind nur in einem Auszuge (breviarium) erhalten (Ballerini l. c., 88). Aus den 41 canones sind hervorzuheben: Can. 1, wonach die afrikanischen Provinzen in Betreff des Osterfestes sich nach der Kirche von Carthago richten sollen. Can. 3 und 4 trennt Mauretania Sitifensis von der numidischen Provinz und gewährt der neuen Provinz einen Primas. Ohne Wissen des Bischofs von Carthago soll künftig kein Primas aufgestellt werden, jener habe auch zu entscheiden, wem die prima sedes zukomme (Mansi VIII, 646). Can. 6—9. Ein beklagter Priester wird vom Bischof, ein Bischof vom Primas gerichtet; stellt er sich nicht, so wird er suspendirt; erscheint er auch nicht vor der jährlichen Generalsynode, dann excommunicirt. Appellation an das weltliche Gericht in Criminalfällen führt Deposition herbei. Can. 28 schreibt Nüchternheit beim Empfange der Eucharistie vor; nur der Gründonnerstag macht eine Ausnahme (s. d. A. Agapen). Can. 36 enthält das berühmte Decret über die canonischen Bücher des A. und N. T. und ersucht die römische Kirche um Bestätigung des Canons (auch bei Denzinger, Enchir. 49). — 2. Eine Provinzialsynode (bei Ballerini genannt Carthaginiense I) im Juli 394 wählte Abgeordnete für die Generalsynode zu Adrumet in Byzacene, von welcher nichts weiter bekannt ist. — 3. Das Carthag. II am 26. Juni 397 bestimmte, daß kein Bischof ohne litterae formatae über's Meer reisen dürfe. — 4. Am 28. August desselben Jahres approbirte die Generalsynode (Carthag. III) die Beschlüsse der obengenannten Synode von Hippo und bestätigte die Vorrechte des Bischofs von Carthago. Dem Jahre 398 wurde früher (auch noch bei Denzinger, Ench. 50 sq.) ein Carth. IV zugeschrieben, auf welchem 214 Bischöfe 104 canones erlassen haben sollen (Mansi III, 945). Doch sind diese Canones, welche in einzelnen Handschriften statuta ecclesiae antiqua, in Italien statuta Orientis heißen, nur eine vor Ende des sechsten Jahrhunderts entstandene Privatsammlung verschiedener afrikanischer und orientalischer Synodalbeschlüsse (Ballerini l. c., praef. 91; Fuchs III, 458). — 5. Das Carthag. IV (auch Africanum I) am 27. April 399 erbat vom Kaiser das Asylrecht für Kirchen (Mansi III, 752). — 6. Vom Carthag. V (Afric. II) am 15. Juni 401 sind 9 Canones. — 7. Vom Carthag. VI (Afric. III) am 13. September 401 sind 19 Canones erhalten, die im Afrikanischen Codex (s. d. Art.) als Nr. 57—85 aufgeführt sind. Sie sind gerichtet gegen Ueberreste des Heidenthums, handeln vom kirchlichen Prozeßverfahren, verlangen Cölibat für die höheren Weihen, ordnen die Abhaltung der Synoden und suchen die Donatisten zur Rückkehr zu bewegen. — 8. Eine Generalsynode zu Mileve am 27. August 402 (auch als Carthag. VII gezählt) erließ 7 cann., hauptsächlich die Stellung der Bischöfe zu einander betreffend. Inzwischen waren die Donatisten (vgl. d. Art.) wieder mächtig geworden. In vielen Synoden wurde bald durch Ueberredung und Milde, bald durch Anrufung der weltlichen Macht eine Beendigung des Schisma's versucht. Neben dem schon erwähnten Carthag. VI gehören in die Reihe dieser Synoden: 9. Das Carthag. VIII (Afric. I sub Innocentio) am 25. August 403. 10. Das Carthag. IX (Afric. II) im Juni 404. 11. Das Carthag. X (Afric. III) im August 405. 12. Das Carthag. XI (Afric. IV) am 13. Juni 407. 13. Das Carthag. XII (Afric. V) am 16. Juni 408. 14. Das Carthag. XIII (Afric. VI) am 13. October 408. 15. Das Carthag. XIV (Afric. VII) im Juni 409. 16. Das Carthag. XV im Juni 410. Das durch Honorius angeordnete Religionsgespräch am 1. Juni 411, wobei 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe anwesend waren, brachte nur eine theilweise Rückkehr der Donatisten. Die fünf folgenden Synoden beschäftigte die eben aufgetauchte Irrlehre des Cälestius und Pelagius (s. d. Art.). — 17. Eine Synode zu Carthago 411 (nach Quesnel 412) censurirte 6 Sätze des Cälestius. — 18. Ebenda erneuerten 68 Bischöfe im J. 416 diese Verurtheilung; ihnen schlossen sich in demselben Jahre die zu Mileve versammelten Bischöfe der numidischen Provinz an. Papst Innocenz I. bestätigte 417 diese Beschlüsse. Die 27 Canones aber, welche in der isidorischen Sammlung dieser Synode zugeschrieben und in späteren Sammlungen allgemein als concilium Milevitanum II bezeichnet werden (auch bei Denzinger, Ench. 64 sq.), gehören dieser Synode nicht an, sondern sind nur eine Zusammenstellung aus mehreren afrikanischen Synoden (Fuchs III, 346). — 19. Im Spätjahr 417 oder im Anfange des J. 418 wurde zu Carthago ein Synodalschreiben verfaßt, welches den getäuschten Papst Zosimus über die Hinterlist der Pelagianer aufklären sollte. — 20. Als Carthag. XVI zählt die Generalsynode vom 1. Mai 418, auf welcher 200 Bischöfe 8 cann. gegen die Pelagianer (Denzinger l. c.) und 11 cann. theils gegen die Donatisten, theils allgemeinen Inhaltes abfaßten. — In diese Zeit fallen auch kleinere Synoden der byzacenischen Provinz. Fulgentius Ferrandus (bei Fuchs III, 435) gibt eine Anzahl Canones der Synoden zu Thusdrum (417), Suffetula, Macriana, Septimunika, Thenis und Marazona. Auf der Synode zu Telepte (oder Zelle) 418 wurde eine Encyclica des Papstes Siricius verlesen, in welcher auf Grund der römischen Synode von 386 der Cölibat für Priester und Leviten eingeschärft und für die Weihe eines Bischofs die Zustimmung des betreffenden Primas gefordert wurde. Man hat die Aechtheit angefochten (Quesnel und Bower), aber die Ballerini und

ihnen folgend Hefele (II, 46) entkräften die Gegengründe. Indem die Synode 10 canones aufstellte, nahm sie die genannten römischen Verordnungen als can. 2 und 4, aber in selbständiger Fassung auf (Mansi IV, 379; Fuchs III, 433). Der Streit der Afrikaner über die Appellationen nach Rom beschäftigte die folgenden Synoden: 21. Eine kleinere Synode 418. 22. Das Carthag. XVII vom 25. Mai 419, als Generalsynode von 217 Bischöfen auch Africanum schlechthin genannt. (Ueber die in der ersten und zweiten Sitzung veranstaltete Canonsammlung s. d. A. Afrikanischer Codex.) Es folgte 23. Carthag. XVIII vom 13. Juni 421 mit Erneuerung von zehn cann. (Mansi IV, 449). 24. Carthag. XIX 422 und 25. Carthag. XX 424, auf welchem eine heftige Beschwerdeschrift wegen der Appellationen an Papst Cölestin I. erlassen wurde (Mansi III, 839). 26. Noch folgten kleine Synoden zu Hippo und Carthago 426, bis durch den Einbruch der Vandalen jede synodale Thätigkeit gestört wurde. Zum Scheine sollte am 1. Februar 484 ein Religionsgespräch zwischen Arianern und Katholiken statthaben. Aus Afrika und den Inseln wurden 461 katholische Bischöfe zusammengebracht. Da man sie nicht zum Worte kommen ließ, überreichten sie schriftlich ihr Glaubensbekenntniß. Darauf erklärte Hunerich, man müsse gegen die Homousianer die kaiserlichen Ketzergesetze anwenden; 302 wurden in öde Orte verbannt, 46 als Sklaven nach Corsica abgeführt, 89 starben und nur 28 konnten entfliehen.

3. Synoden vom sechsten bis elften Jahrhundert. Nach Beendigung der Vandalenherrschaft fanden kleine Synoden 523 zu Junka, 524 zu Sufes statt; am 5. Februar 525 aber hielt der neugewählte Bischof Bonifaz von Carthago eine Generalsynode, auf welcher 60 Bischöfe aus den verschiedenen Provinzen Afrika's anwesend waren. Die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse sollte auf Grund der alten Canones stattfinden, und es wurde aus dem Archive der Liber canonum temporibus Aurelii herbeigebracht und die Beschlüsse der von Aurelius gehaltenen Synoden neuerdings publicirt (Mansi VIII, 635). Eine zweite Generalsynode fand im J. 535 unter dem Vorsitz des Reparatus statt. 217 Bischöfe richteten nach Rom ihre Anfrage wegen der arianischen Priester (Mansi VIII, 808) und an Kaiser Justinian die Bitte um Wiederherstellung der Rechte und Besitzthümer der afrikanischen Kirche (Mansi VIII, 840). Im Dreikapitelstreite wurde 550 unter Reparatus Papst Vigilius wegen des Judicatums aus der Kirchengemeinde ausgeschlossen; unter Primasius aber 559 dem Anathem über die drei Kapitel zugestimmt und die wenigen widerstrebenden Bischöfe mit Gefängniß und Exil verfolgt (Victor Tunun., Chron. ad a. 554 bei Galland, Bibl. XII, 231). Zur Unterdrückung des donatistischen Schisma's fand 594 (595) nochmals eine Synode statt (Mansi X, 475). Im J. 602 forderte Papst Gregor d. Gr. (Ep. 12, 32) eine Synode der byzacenischen Provinz, um die Anschuldigungen gegen ihren Primas Clementius zu untersuchen, deßgleichen eine Synode der numidischen Bischöfe über Diacon Donadeus und Bischof Paulinus. Der Erfolg ist unbekannt. Zur Verwerfung der monotheletischen Irrlehre, zu welcher sich auch Bischof Fortunatus von Carthago neigte, fanden im J. 646 Synoden in den Provinzen von Byzacene, Numidien, Mauretanien und Carthago statt. Die Bischöfe wandten sich in Collectivschreiben sowohl an Papst Theodor, wie an Kaiser Constanz II. und den häretischen Patriarchen Paul von Constantinopel (Mansi X, 919 ff.). Einige in diesen Briefen angeführte Väterbeweise für die zwei Willen in Christo wurden später von Papst Agatho und dem sechsten allgemeinen Concil citirt. Unter der nun folgenden Herrschaft der Araber wurde das Christenthum fast ausgerottet. Doch findet sich noch 1053 eine Synode, gehalten auf Befehl des Papstes Leo IX., um die Primatialrechte von Carthago, welche der Bischof von Gummita verletzt hatte, zu bestätigen. In seinem Briefe beklagte der Papst, daß kaum mehr fünf Bischöfe in Afrika seien (Mansi XIX, 657). (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I—IV.) [Streber.]

Agabus (Ἄγαβος, vielleicht = אגב, נגב 1 Esdr. 2, 46), der Apg. 11, 28; 21, 10 genannte Prophet. Das wunderbar schnelle Aufblühen der gläubigen Gemeinde in Antiochia am Orontes veranlaßte die jerusalemische Mutterkirche, aus ihrer Mitte Männer dahin abzusenden, welche in vorzüglichem Maße mit außerordentlichen Gaben des heiligen Geistes ausgerüstet waren und deßwegen Propheten (im Hebr. nabi, נביא, intensivum des partic. act., d. i. Verlautbarer, Sprecher, nämlich Gottes und göttlicher Geheimnisse, vgl. Fleischer zu Delitzsch' Genesis, 4. Aufl., 551) genannt wurden. Es sollte durch sie die antiochenische Gemeinde nicht bloß gestärkt, getröstet und erbaut, sondern auch jene Liebesgemeinschaft hergestellt werden, die Paulus (Röm. 15, 26 u. 27) dringend empfiehlt. Von diesen Männern wird Agabus mit Namen genannt, weil er den damals schwer bedrängten Gläubigen in Jerusalem dadurch zur großen Tröstung wurde, daß seine mahnende Vorherverkündigung einer allgemeinen Hungersnoth die antiochenischen Jünger bewog, ihren Brüdern in Judäa, jeder nach seinen Kräften, beizustehen. Barnabas und Saulus wurden mit der Ueberbringung eigens beauftragt, was auf eine reiche Gabe schließen läßt (Apg. 11, 27—30). Da sie nach dem Tode des Herodes Agrippa (August 44 n. Chr.) in Jerusalem eintrafen, ist jene Hungersnoth in den Jahren 45 und 46 gemeint, von der Josephus wiederholt Bericht erstattet. Weil schon Mißjahre vorausgegangen waren, kamen bei der Uebervölkerung des Landes Viele durch Hunger um. Josephus spricht mit Bewunderung von den großartigen Almosenspenden der frommen Proselytin Helena zur Milderung der Noth (Antt. 20, 2. 5 u. 5. 2). Nochmals ge-

denkt die Apostelgeschichte einer Prophetie des Agabus, die aber nicht mehr denselben glücklichen Erfolg hatte. Als sich Paulus bei seiner letzten (fünften) Reise nach Jerusalem sieben Tage in Tyrus aufhielt, baten ihn durch Eingebung des heiligen Geistes die Jünger, nicht dahin zu gehen. Dasselbe geschah, wie es scheint, auch zu Cäsarea, wo er im Hause des Diacon Philippus wohnte, dessen vier jungfräulich lebende Töchter weissagten. Selbst Agabus kam von Jerusalem nach Cäsarea, den Apostel von der Weiterreise zurückzuhalten. Ganz im Geiste der alten Propheten band er mit dem Gürtel des Apostels sich Füße und Hände und sprach: „Dieß sagt der heilige Geist: den Mann, dessen Gürtel es ist, werden die Juden also in Jerusalem binden und den Heiden überliefern." Paulus aber verharrte auf seinem Entschlusse, war nicht bloß bereit, gebunden zu werden, sondern auch zu sterben in Jerusalem für den Namen des Herrn Jesus (Apg. 21, 3—14). Weitere zuverlässige Nachrichten über Agabus fehlen. Das Chronicon Paschale hat ihn nicht im Verzeichnisse der siebenzig Jünger, zu denen ihn andere griechische Schriftsteller zählen, welche ihn zu Antiochia das Martyrium erleiden oder des natürlichen Todes sterben lassen. Nur das Letztere hat das Martyrologium Romanum aufgenommen: Antiochiae natalis sancti Agabi prophetae, de quo beatus Lucas in Actibus Apostolicis scribit (unter dem 13. Februar). Die griechische Kirche feiert sein Gedächtniß am 8. März. [Schegg.]

Agag, Königstitel bei den Amalekitern, wie Pharao bei den Aegyptern, Abimelech bei den Philistern (Num. 24, 7). Speciell ist damit derjenige Amalekiterkönig gemeint, den Saul gegen Gottes Willen vor dem Untergange bewahrte (1 Sam. 15, 8 ff.).

Agagiter, Beiname Amans im Buch Esther 8, 3; 9, 6. Die Juden erklären denselben als „Nachkommen des Amalekiterkönigs Agag". Da Agag ihnen als Repräsentant alles Hassenswürdigen erscheint, so übersetzen die LXX nach Analogie ihrer Anschauung Μακεδών. Oppert hat nachgewiesen, daß der Name von einer Landschaft Agag herzuleiten ist, welche einen Theil von Medien ausmachte; s. dessen Comment. du livre d'Esther, Paris 1864, 14. [Kaulen.]

Agapen, ἀγάπαι (Jud. 12) nannte man die mit dem Gottesdienst in Verbindung stehenden gemeinschaftlichen Mahle, welche bei den Angehörigen der ältesten Christengemeinden als Ausdruck ihrer innigen Verbrüderung dienen und dieselbe fördern sollten. Die alte Kirche folgte in Abhaltung derselben genau dem Beispiele Jesu Christi; denn auch dieser hatte die Einsetzung und Feier der eucharistischen Geheimnisse mit einem Mahle verbunden (Matth. 26, 18 ff.). Analog diesem Vorgange feierten die Gemeinden der Apostelzeit im Anschluß an den eucharistischen Gottesdienst gemeinsame Gastmähler, und zwar geschah dieß zu Anfang in der Gemeinde von Jerusalem, wie die Apg. 2, 46 berichtet, täglich. Denselben Gebrauch führten die Apostel in den übrigen christlichen Gemeinden ein, so zu Troas (Apg. 20, 6—11) und Corinth (1 Cor. 11, 33). Die Christen versammelten sich dabei in dem Hause eines der Ihrigen und hielten in einem und demselben Raume Mahl und Gottesdienst (Apg. 20, 11). Die nachapostolischen Gemeinden behielten diese Sitte bei; man feierte die Agapen in den Kirchen oder Kapellen, und der Bischof führte dabei den Vorsitz (Ignat. Ep. ad Smyrn. 8). Man nannte das Ganze coena dominica (1 Cor. 11, 20 ff.). Dieser Gebrauch war im zweiten und dritten Jahrhundert ganz allgemein (Plinius, Ep. ad Traj. 10, 96) und gab den Heiden Anlaß zu der bekannten Anschuldigung thyesteischer Mahlzeiten. Die Apologeten vertheidigten ihre Mitchristen gegen solche Vorwürfe, und Tertullian entwirft (Apolog. 39) bei dieser Gelegenheit eine ansprechende Beschreibung dieser Mahle, welche sich zu einer Bewirthung der Armen gestalteten. Es herrschte dabei Ernst und Mäßigkeit, und den Schluß bildete Gesang und Gebet (s. Clem. Al. Paedag. 2, 1; Strom. 8, 892; Chrysost. Hom. 27 in 1 Cor.). Je größer aber die Zahl der Christen wurde, desto mehr Schwierigkeiten stellten sich dieser patriarchalischen Sitte entgegen. Schon der Apostel Paulus war veranlaßt, gegen Unmäßigkeit und unbrüderliche Gesinnung Einzelner Tadel auszusprechen (1 Cor. l. c.); ebenso Clemens l. c. und Tertullian (De jej. 17). Doch dauerte der Gebrauch auch im vierten Jahrhundert noch fort. Aehnliche Gastmähler, die auch mit dem Namen Agapen bezeichnet wurden, fanden an den Apostelfesten und Jahrestagen der natalitia martyrum statt. Es wurden dann in ihren Kapellen, durch ernste Gespräche gewürzt, Mahle veranstaltet (Paulinus, Ep. 13, 11; Theodoret., Evang. ver. 8; Augustin. c. Faustum 20, 4 u. 20). Auch an den Todestagen verstorbener Angehöriger pflegte man agapae funerales zu geben und die Armen dazu einzuladen (Orig. in Job l. 3); auch Hochzeitsmahle, agapae connubiales, fanden statt. Da aber bei stets wachsender Anzahl der Gläubigen die Mißbräuche immer weniger zu vermeiden waren, so mehrten sich in den späteren Jahrhunderten die ungünstigen Urtheile über die ganze Einrichtung. Es wuchs der Parteigeist und Egoismus, welcher sich schon frühe gezeigt hatte, indem die Reichen die mitgebrachten Speisen mit ihren Angehörigen und Freunden allein verzehrten und so den Charakter der Liebesmahle beeinträchtigten. Andere überließen sich der Unmäßigkeit im Essen und Trinken; da die Agapen in den Kirchen und Kapellen gehalten wurden, verstieß dieß sogar gegen die Heiligkeit des Ortes. Daher verbot die Synode von Laodicäa can. 28 zunächst die Abhaltung der Agapen in den Kirchen und untersagte den an denselben theilnehmenden Geistlichen und Laien, Reste der Speisen mit nach Hause zu nehmen. So nahm der Gebrauch, Agapen zu veranstalten, im vierten Jahrhundert sehr ab, und es wurden, wie

selbst aus dem can. 4 der Synode von Gangra hervorgeht, die Theilnehmer und Veranstalter derselben damals schon förmlich verachtet, was freilich die Synode mißbilligt. Gregor von Nazianz eifert gegen die bei denselben oft zu Tage tretende Gefräßigkeit und Völlerei; Ambrosius verbannte sie aus der Kirche von Mailand, und Bischof Aurelius von Carthago verbot die Mahlzeiten in den memoriae martyrum. In Italien und anderen abendländischen Kirchenprovinzen waren die Agapen theils nie üblich gewesen, theils bald von eifrigen Bischöfen abgestellt worden. Die Synode von Hippo 393 can. 29 (Carth. III. can. 30) verbot die öffentliche Abhaltung von Gastmählern in der Kirche, erlaubte jedoch can. 28, am Gründonnerstage vor Empfang der Communion ein Mahl einzunehmen, weil es der Jahrestag des Abendmahles des Herrn sei. Es scheint also, daß sich dort noch ein Rest der alten Agapen erhalten hatte. Gregor d. Gr. (Ep. 2, 76) erlaubte den neubekehrten Angelsachsen am Kirchweihfeste die Abhaltung einer Agape; dieß ist die letzte von jener altchristlichen Sitte vorkommende Spur. Die in den Katakomben vorgefundenen Trinkgläser wurden wohl bei den Agapen gebraucht. (Vgl. Mamachi, De' Costumi de' primitivi Crist. III, Rom. 1754, diss. de Agapis; Binterim, Denkw. II, 2. 3 ff.; Kraus, Real-Encykl. s. h. v.) [H. Kellner.]

Agapet I., Papst, ein geborener Römer, ward am 3. Juni 535 Nachfolger Johannes' II. Er bemühte sich, die noch unter dem römischen Clerus seit Bonifaz II. herrschende Spannung zu beseitigen, und bestätigte die Beschlüsse der nordafrikanischen Synode von jenem Jahre, nach denen die convertirten arianischen Priester nicht in den Kirchenämtern belassen, wohl aber aus dem Kirchenvermögen unterstützt werden sollten (Mansi VIII, 843). Der Ostgothenkönig Theodat bestimmte ihn, im Februar 536 zu Kaiser Justinian zu reisen, um dort für ihn den Frieden zu erbitten; zur Bestreitung der Reisekosten sah sich der Papst genöthigt, die heiligen Gefäße von St. Peter zu verpfänden. Mit fünf Bischöfen und ansehnlichem Gefolge trat er die Reise an; sein Empfang war äußerst glänzend, aber es gelang ihm nicht, den Kaiser zum Eingehen von Friedensverhandlungen zu bewegen, da bei ihm der Sturz der Ostgothenherrschaft in Italien längst beschlossene Sache war. Desto mehr erreichte der Papst in kirchlicher Beziehung. Damals hatte den Bischofsstuhl der Kaiserstadt ein gewisser Anthimus inne, der sein früheres Bisthum Trapezunt verlassen und als Ascet nach Constantinopel gekommen war, wo er durch seine monophysitische Gesinnung die Gunst der Kaiserin Theodora und durch seine erheuchelte Orthodoxie die des Kaisers in dem Maße gewann, daß er auf den Bischofssitz der Residenz nach dem Tode des Epiphanius (535) berufen ward. Gleich nach Agapets Ankunft traten viele Aebte, Priester und Mönche bei ihm gegen diesen Anthimus als Eindringling und Irrlehrer auf. Der Papst hielt mit demselben keine Gemeinschaft, sondern forderte von ihm ein schriftliches Bekenntniß des katholischen Glaubens und die Rückkehr auf seinen früheren Stuhl von Trapezunt, wozu derselbe sich nicht verstehen wollte. Der Kaiser nahm sich Anfangs seines Schützlings an, den er für gut katholisch hielt, und suchte den Papst mit Drohungen wie mit Geschenken zu bearbeiten. Dieser blieb standhaft, und Justinian, endlich enttäuscht, gab den Anthimus auf, der sich nun zum Verzicht auf alle Würden genöthigt sah. Der Papst bediente sich gegen ihn seiner vollen oberstrichterlichen Autorität und weihte am 13. März 536 in der Basilika der heiligen Jungfrau den in gehöriger Form erwählten Mennas, einen vornehmen Alexandriner, bis dahin Vorstand des größten Hospitals der Hauptstadt, zu deren Oberhirten. Der Sieg des päpstlichen Primates war ein vollständiger; auch Justinian erkannte an, daß der Papst den Anthimus absetzte (Nov. 42, Praef., bei Migne, PP. gr. LXXXVI, 1097), was auch noch die späteren Griechen hervorheben. Ueberdieß überreichte er dem Papste sein Glaubensbekenntniß, um sich von jedem Verdachte der Parteinahme für den Monophysitismus zu reinigen. Der Papst bestätigte dasselbe am 18. März mit dem Bemerken, er genehmige es, nicht weil er Laien die Auctorität des Lehramts einräume, sondern weil er den Glaubenseifer des Kaisers mit den Regeln der Väter in Uebereinstimmung gefunden habe (Mansi l. c. 846). In einem Schreiben an den Patriarchen Petrus von Jerusalem pries er die dem von ihm sehr belobten Mennas zu Theil gewordene Gnade und erzählte das in der Kaiserstadt Vorgefallene (ib. 921), und gleiche Schreiben ergingen an andere Bischöfe. Aber noch in der griechischen Kaiserstadt erkrankte er und starb am 22. April 536. Sein Leichnam ward in St. Peter zu Rom beigesetzt, sein Andenken am 20. September, dem Tage seiner Deposition, gefeiert. (Bolland. Sept. VI, 163; Hefele, Conc.-Gesch. 2. Aufl. II, 755. 763. 766 ff.; Hergenröther, Photius I, 160 bis 162; Jaffé, Reg. Rom. Pont. 73 sq.) Ein von ihm gewirktes Wunder berichtet Greg. M. Dial. III, 3, und sein Cult unter den Heiligen war auch bei den Griechen festgegründet.

Agapet II., gleichfalls Römer von Geburt, hatte in den schweren Drangsalen des zehnten Jahrhunderts, als der päpstliche Stuhl durch den übermächtigen Fürsten Alberich II. zur politischen Ohnmacht verdammt war, ein sehr mühevolles Pontificat, das er durchaus würdig (946 bis 956) verwaltete. Er war bedacht auf Herstellung der Kirchen- und Klosterzucht, wie des Friedens in dem damals tief zerrütteten Italien. Als König Hugo von Italien durch Berengar II. von Ivrea bedrängt war, kam 946 ein Friede zwischen Hugo und Alberich II. zu Stande. Hugo mußte auf jedes Recht in Italien verzichten und starb bald darnach (947) in der Provence. Als nachher Berengar tyrannisch in Italien schaltete und dem Kirchenstaate mehrere Gebiete entriß,

berief der Papst im Verein mit den Großen Italiens den deutschen König Otto I., der aber 951 nur bis Pavia kam, von Alberichs Einfluß und den in Deutschland entstandenen Schwierigkeiten gehindert. Doch blieben Agapet und Otto in gutem Einvernehmen; 954 erhielt des Königs Bruder Bruno als Erzbischof von Köln das Pallium, 955 Otto selbst weitgehende Befugnisse bezüglich der Organisation der sächsischen Bisthümer; schon früher hatte der Papst die Unterordnung der skandinavischen Diöcesen unter die Metropole Hamburg bestätigt (948). In Frankreich hatte Agapet Schwierigkeiten betreffs der Metropole Rheims zu überwinden. Der Graf Herbert von Vermandois hatte sie 928 für seinen erst fünfjährigen Sohn Hugo in Besitz genommen und für ihn einstweilen einen Administrator bestellt mit angeblicher Gutheißung Johanns X. Als dann König Rudolph den Herbert besiegte und die Stadt einnahm, ließ er den Mönch Artold zum Erzbischof wählen und consecriren (932), der auch von Johann XI. das Pallium erhielt und 936 den König Ludwig IV. Transmarinus krönte. Aber 940 eroberten Herbert und Graf Hugo von Paris die Stadt Rheims; Artold ward zur Abdankung genöthigt, und eine Synode von Soissons erhob 941 den Sohn Herberts abermals, der sich bis 946 behauptete. Die Kämpfe zwischen dem König und seinen Großen dauerten fort. Rheims kam wieder in die Gewalt des mit Otto I. verbündeten Königs, und Artold ward zurückgeführt. Für ihn erklärte sich auch Papst Agapet II., der nach einer vorübergehenden Täuschung durch fingirte Klagen der Suffraganbischöfe durch seinen Legaten, Bischof Marinus von Bomarzo, im Beisein der Könige von Deutschland und Frankreich, im Juni 948 auf der Synode von Ingelheim die Streitsache nochmals untersuchen ließ und dann 949 deren Entscheidung zu Gunsten Artolds genehmigte, während Hugo mit dem Banne belastet blieb und auch nach Artolds Tod nichts mehr durchzusetzen vermochte. (Flodoard. Rhem. ap. **Migne**, PP. lat. CXXXV, 304 sq. 448 sq.; **Mansi** XVIII, 391. 414 sq. 438 sq.; Hefele, a. a. O. IV, 579. 593. 595.) Agapet II. ward wegen seines heiligen Wandels und seiner ruhmvollen Thaten hoch gerühmt.

[J. Card. Hergenröther.]

Agapet, Diacon bei St. Sophia in Constantinopel, Schriftsteller. Neben zwei Aebten dieses Namens blühte gleichzeitig der Diacon, der einst den Kaiser Justinian I. unterrichtete und um 527 ihm eine paränetische Schrift über die Pflichten des Regenten in 72 kurzen Kapiteln widmete, die ehedem sehr hochgeschätzt, vielfach nachgeahmt und auch in die modernen Sprachen übersetzt wurde. Ausführlich handeln von ihm Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless., VIII, 36 sq., und Galland., Bibl. PP. XI, IX. 253. Diese Abhandlungen ließ Migne (PP. gr. LXXXVI, P. 1, 1153—1186) sammt dem Texte wieder abdrucken. Die griechische Diction dieser ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν ist für das sechste Jahrhundert sehr gut und zeugt vom Studium der hellenischen Classiker. Weiteres ist über den Verfasser nicht bekannt. [J. Card. Hergenröther.]

Agapeten (Liebchen), ein Spottname, den das Volk gottgeweihten, in der Welt lebenden Jungfrauen beilegte, welche zur Verwaltung ihres Vermögens und zum Schutze ihrer weltlichen Interessen männliche Personen, die gleichfalls durch Keuschheitsgelübde gebunden waren, in ihr Haus aufnahmen und in dauernder Freundschaft sich verbanden. Sie selbst nannten mit Bezug auf 1 Cor. 9, 5 das Verhältniß ein geschwisterliches (ἀδελφότης); doch konnte es nicht ausbleiben, daß manches Aergerniß gegeben wurde. In Afrika erhob schon der hl. Cyprian Klage (vgl. Ep. 4 ed. Hartel). Am weitesten verbreitete sich das Uebel im Oriente seit Ende des dritten Jahrhunderts. Die Synode von Ancyra (314) erließ in ihrem 19. Canon das Verbot, daß gottgeweihte Jungfrauen wie Schwestern (ὡς ἀδελφάς) bei Männern wohnen (Hefele, Conc.-Gesch. I, 238). Daß aber dieser Canon ohne Folge blieb, sehen wir aus der heftigen Sprache des hl. Hieronymus (Ep. 22 ad Eustoch., Migne, PP. lat. XXII, 402) gegen syrische und ägyptische Mönche, welche in den Städten mit Jungfrauen zusammenwohnten, und ebenso aus der erschütternden Schrift, die Chrysostomus beim Beginne seines Episcopates abfaßte: Περὶ τοῦ μὴ τὰς κανονικὰς συνοικεῖν ἀνδράσιν (ed. Ben. I, Migne, PP. gr. XLVIII; deutsch von Fluck, Ascet. Schr. des hl. Chrys., Freiburg 1866; vgl. Binterim, Denkw. III, 2, 513). [Streber.]

Agar, Name der ägyptischen Sklavin, welche Sara ihrem Manne Abram als Nebengattin vermählte (Gen. 16, 1; 21, 9; 25, 12). Nach sinnreicher Analogie steht sie Gal. 4, 21 als Repräsentantin der auf Sinai eingegangenen Gesetzesknechtschaft.

Agarener (הַגְרִיאִים, Vulg. Agareni, Agarei), ein arabisches Nomadenvolk, östlich vom Jordan, wurde zur Zeit Sauls vom Stamme Ruben aus seinen Wohnsitzen verdrängt (vgl. 1 Par. 5, 10. 19—22). Bei diesem Anlasse zogen sie ohne Zweifel weiter südöstlich in den Theil des wüsten Arabiens, der sich an Moab anschließt, weßhalb sie Ps. 82, 7 als dessen Bundesgenossen genannt sind. Wahrscheinlich bezeichnen die Ἀγραῖοι bei Strabo (16, 767) und Ptolemäus (5, 19), die Ἄγρες des Dionys Perieg. (5, 956; vgl. Plin. 6, 32) dasselbe Volk. Der Name hat sich erhalten in der heutigen, am arabischen Meerbusen gelegenen Provinz Hadschar mit der Hauptstadt el-Ahhsa (Niebuhr, Arabien 339 ff.). Die Rabbinen erklären sie als Abkömmlinge der Hagar und die späteren Targumim durch Ungarn. [König.]

Agatha, die heilige, Jungfrau und Martyrin, hat zwar in den ächten und ausgewählten Acten der ersten Martyrer von Ruinart keine Stelle gefunden; indessen sind die von den Bollandisten zum 5. Februar gelieferten lateinischen

Leidensacten der hl. Agatha, einige Interpolationen und Zusätze abgerechnet, uralt und sehr glaubwürdig, was sich bezüglich der griechischen Acten, die gleichfalls von den Bollandisten in lateinischer Uebersetzung gegeben sind, weniger sagen läßt. Nach den erwähnten lateinischen Acten nun, womit die daraus gezogenen Nachrichten in den ältesten Martyrologien und viele Väterstellen über Agatha übereinstimmen, war diese eine durch vornehme Geburt, Schönheit und Frömmigkeit ausgezeichnete christliche Jungfrau, die zur Zeit des Kaisers Decius zu Catanea auf der Insel Sicilien von dem in unreiner Liebe gegen sie entzündeten, aber strenge abgewiesenen Statthalter Quintian zuerst 30 Tage einem lasterhaften Weibe und deren neun Töchtern zur Verführung übergeben und, da sie unerschütterlich blieb als Christin, zu qualvollen Leiden verurtheilt wurde. Als ihr die Brüste abgeschnitten wurden, sprach sie in heiliger Entrüstung zu Quintian: „Gottloser, unmenschlicher Tyrann schämst du dich nicht, abzuschneiden, woran du selbst an deiner Mutter gesogen hast?“ Im Kerker durch eine Erscheinung des heiligen Apostels Petrus wunderbar geheilt, wurde sie bald darauf auf Scherben und glühenden Kohlen gewälzt; diesen Leiden erlag sie. Die Bollandisten setzen das Todesjahr dieser Heiligen auf 251. Ihr Andenken begeht die Kirche am 5. Februar; das Brevier dieses Tages mit seinen Lectionen (Noct. II.), Antiphonen und Versikeln ist den alten lateinischen Leidensacten entnommen. Die Städte Catanea und Palermo streiten sich noch jetzt um die Ehre, Vaterstadt Agatha's zu sein, und noch jetzt wird diese Heilige, wie schon bald nach ihrem Tode und durch alle Jahrhunderte hindurch, als die Patronin Catanea's und anderer sicilischen Städte gegen die gefährlichen Ausbrüche des Aetna verehrt (vgl. Joan. de Grossis, Agatha Catanensis, s. de natali patria S. Agathae diss. historica, Catanae 1656). [Schrödl.]

Agatho, Papst des siebenten Jahrhunderts. Gebürtig aus Sicilien (nach Andern aus Cypern), fand er im römischen Clerus Aufnahme und so vielseitige Anerkennung, daß er nach dem Tode des Papstes Donus am 27. Juni 678 zu dessen Nachfolger gewählt ward. Er nahm den verfolgten englischen Bischof Wilfrid auf, sorgte sehr eifrig für das Aufblühen der Kirche in England, ließ im Abendlande über die Irrlehre der Monotheleten Synoden halten, verfaßte gegen dieselbe ein berühmtes Lehrschreiben und ließ dieß durch seine Gesandten dem 680 in Constantinopel versammelten Concil überreichen, wo es laut verherrlicht wurde (Mansi, Conc. XI, 234 sq.). Den Schluß des Concils erlebte er nicht mehr; er starb schon am 10. Januar 681 (Jaffé, Reg. R. Pont. 166 sq.; Colombier, Etudes relig., Paris 1870, Mars). Auch bei den Griechen genoß er das höchste Ansehen; Photius verherrlichte ihn, und die Menäen ehren ihn als Heiligen am 20. Februar, während die Lateiner seinen Todestag, den 10. Januar, feiern. [J. Card. Hergenröther.]

Agellius (Agelli, Agelly), Anton, berühmter Erklärer und Kritiker des A. T., geb. 1532, trat in den Orden der Theatiner, ward 1593 Bischof von Acerno, zog sich aber nach einigen Jahren wieder in seine Zelle zurück und starb 1608. Er gehörte seit 1568 zu allen Congregationen, welche für die Herausgabe der Vulgata thätig waren; unter Gregor XIII. und Sixtus V. war er auch Mitglied der Commission zur Herausgabe der Septuaginta (Kaulen, Gesch. der Vulg., Mainz 1868, 442 ff.). Besonders geschätzt war er wegen seiner Kenntniß der biblischen Sprachen. Seine Commentare zu alttestamentlichen Schriften zeichnen sich durch die richtige Schätzung der Vulgata gegenüber dem hebräischen und griechischen Texte aus und werden von den Neuern viel mehr benutzt, als angeführt. Gedruckt sind neben einzelnen bloß handschriftlich erhaltenen Commentaren: Comment. in Threnos, Romae 1598; in Psalmos et in Cantica, Romae 1606, Colon. 1607, Par. 1611 (sein vorzüglichstes Werk); in Prov. Sal. (inter opp. Al. Novarini), Veronae 1649; in proph. Habacuc, Antv. 1697. (Vgl. Hurter, Nomencl. liter. I, 366.) [Kaulen.]

Agende (Agenda als Neutrum des Plurals), schon in früher Zeit Bezeichnung für alle kirchlichen Handlungen. So redet Innocenz I. im Briefe an Decentius (Migne, PP. lat. XX, 855) von der Ordnung, welche zu beachten sei in consecrandis mysteriis vel in caeteris agendis arcanis, und das Concil von Carthago im J. 390 bezeichnet mit Agenda speciell das heilige Meßopfer — quisquis presbyter agenda voluerit celebrare (Hefele, Conc.-Gesch. II, 50). Im M. A. wird Agende hauptsächlich für Officium und Messe gebraucht, daher Ausdrücke, wie: Agenda B. Mariae, Agenda matutina, Agenda mortuorum (vgl. die Stellen bei Ducange, Glossar.). Zugleich ging aber der Name auch auf das Buch über, in welchem die Gebete und Ceremonien dieser heiligen Handlungen enthalten waren, und Agenda (in diesem Falle als Substantivum gen. fem. gebraucht) ist dann so viel wie Ritualbuch.

I. Agenden in der katholischen Kirche, s. d. Art. Ceremoniale, Pontificale und Ritualbücher.

II. Agenden der Protestanten, im 16. Jahrhundert meist unter dem Namen Kirchenordnungen erwähnt, enthalten nicht bloß die Liturgie, sondern auch Vorschriften über Besetzung der Kirchenämter, Schulordnungen, Verwaltung des Kirchenvermögens, Armenpflege u. s. f., so daß sie zu den Quellen des protestantischen Kirchenrechtes gehören. Wir ziehen hier nur ihren liturgischen Charakter in Betracht. Von den protestantischen Agenden, die sämmtlich in der Landessprache abgefaßt sind, erschienen im 16. Jahrhundert einschließlich der Verordnungen der sog. Reformatoren gegen 160. Eine sehr genaue

Sammlung derselben findet sich bei Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Weimar 1846, 2 Bde. Viele neue, die sich zu den Grundsätzen der lutherischen Kirche hinneigten, entstanden im 17. Jahrhundert, während das Ende des 18. Jahrhunderts eine für die Agenden „beklagenswerthe" Periode war, da sie den Gemeinden nichts Anderes boten, als „geschmacklose Kirchenlieder, trockene Gebetsformeln und eine langweilige Predigt". Unter den Agenden des 19. Jahrhunderts ist vorzüglich die preußische (1822) zu erwähnen (s. d. Art. Agendenstreit), die einen „bedeutenden Fortschritt zum Bessern" kundgibt; an manchen Stellen neigt sie zum Calvinismus hin, während sie in den meisten ihrer liturgischen Gebetsformulare und in vielen Riten sich als bloße Uebersetzung des römischen Missale und Pontificale kundgibt. Wenn gleich die einzelnen Agenden unter sich mannigfache Abweichungen in wichtigen Punkten zeigen, lassen sich doch die zwei Klassen der lutherischen und der reformirten unterscheiden.

1. Die lutherischen theilen sich in a) ächt lutherische. Maßgebend für dieselben waren Luthers Schriften: „Von ordenung gottis diensts ynn der gemeyne" (1523); „Formula missae et communionis pro Ecclesia Wittembergensi" (1523); „Deudsche Messe und ordenung gottis diensts" (1526). Luther wollte in diesen Agenden die Messe beibehalten wissen, ihr aber den Opfercharakter nehmen; darum tilgte er Offertorium und Canon; die Communion soll unter zwei Gestalten ausgetheilt werden. Daneben verlangte er täglich eine dreimalige Predigt u. s. w. Hierher gehören auch Luthers „tauff buchlein" (1523), Traubüchlein (1526) und die Beichtformel (1529). Diese Schriften bildeten die Grundlage zu der Brandenburgisch-Nürnbergischen Kirchenordnung (1533), der sächsischen (1539) u. a. Letztere enthält Vorschriften für die Taufe, Beicht, Absolution, Krankenbesuch, Begräbniß, und sagt bezüglich der Communion: „Nach der Predigt sol fur dem Altar die Paraphrasis des Vater unsers mit der vermannung zum Sacrament dem volck furgesprochen werden. Wenn solches geschehen, sol der Priester die Verba Testamenti deudsch und laut singen. Und wenn die ausgesungen, also denn das volck den Hymnum ... singen lassen. Dieweil man den Hymnum singet, sol der Priester sub utraque specie das volck Communiciren." b) Romanisirende, die manche der katholischen Kirche eigenen Gebräuche beibehalten, wie z. B. die Brandenburgische (1540), Pfalz-Neuburgische (1543), welche Vieles der Nürnberger (1533) entnehmen. c) Calvinisirende, die in ihren Riten und Ceremonien an die „kalte" Form der Agende Calvins erinnern; so die Agende von Würtemberg (1553), von Baden (1556), von Straßburg (1680).

2. Reformirte Agenden. Wie die Lehre der Reformirten in manchen Punkten von der lutherischen verschieden war und die Ersteren selbst nicht über alle Lehrstücke dieselbe Meinung hatten, mußte auch die in den Agenden verzeichnete Praxis der Lutheraner verschieden sein von jener der Reformirten und diese selbst unter einander abweichen. So unterscheidet man denn: a) Zwinglische oder schweizerische Agenden. Sie schicken beim gewöhnlichen Gottesdienst der Predigt ausgedehnte Gebete voraus, lassen die confessio peccatorum derselben folgen, verkündigen die Verstorbenen und haben besondere Gebete für die Festtage; die Sacramentsfeier hat einen liturgischen Charakter. Grundlegend waren: Liber Leonis Judae (1523), Ein kurtze und gemeine Form für die schwachgläubigen, kinder zu taufen ꝛc. (1523); Zwingli's „Action oder brauch des nachtmals (1525); Form des taufs (1525); ordnung und ansehen, wie hinfüro zu Zürich über eelich sachen gericht soll werden" (1525). Diese wurden auch aufgenommen in die „Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich" (1529, 1535, 1563, 1581, 1595, 1675), die Berner Reformation (1528), die Kirchenordnungen von Basel (1529), Bern (1581), Schaffhausen (1592), St. Gallen (1738). b) Calvinische oder französische, welchen die holländischen und schottischen ähnlich sind. Beim Gottesdienst verliest der Lector die zehn Gebote, der Prediger betet mit der Gemeinde das Sündenbekenntniß; es folgt der Gesang der Gemeinde, ein Gebet um Erleuchtung, Predigt, Gebet um Segen der Predigt, Gesang, Segen, an den sich jeden Sonntag die Abendmahlsfeier anschließen soll. Hierher gehören: Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève (1541, 1561, 1576), die dem Catechismus Genevensis (1545) angehängte Formula precum ecclesiasticarum, die Kirchenordnung der Niederländer in London (1550), der ausländischen Gemeinde zu Frankfurt (1554). c) Melanchthonische oder deutsch-reformirte, auch lutheranisirende und unirende genannt; sie trennen den liturgischen Theil vom homiletischen. So die pfälzische Kirchenordnung (1563, 1567, 1569, 1576, 1790), die hessische (1539, 1566), die bergische (1769).

Neben diesen officiellen erschienen auch Privat-Agenden von Seiler (1782), Köster (1799), Baldamus (1800), Süskind (1809), Löhe (1844, 1853) u. A.

III. Ueber die anglicanische Agende s. d. Art. Common Prayer Book.

Literatur: Daniel, Codex liturgicus II. III, Lipsiae 1848, 1851; Kliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Reformation, ihre Destruction und Reformation, Rostock und Schwerin 1847; Ebrard, Reformirtes Kirchenbuch, 1848; Bähr, Der protestant. Gottesdienst, Heidelberg 1850; Höfling, Liturgisches Urkundenbuch, 1854; Henke, Nachgelassene Vorlesungen, herausgegeben von Wimmer, Halle 1877. [Schlösser.]

Agende, protestantische, in Preußen und der Agendenstreit. Um dem Wirrwarr

im Cultus zu steuern und die 1817 abgeschlossene Union (s. d. Art.) wenigstens äußerlich zu befestigen, beschloß König Friedrich Wilhelm III., eine gemeinschaftliche Agende einzuführen. Schon 1816 war eine vom Könige verfaßte, für die Garnisonskirchen von Potsdam und Berlin angeordnete Liturgie erschienen. Der Widerspruch, welchen dieselbe namentlich von Schleiermacher erfuhr, veranlaßte ihren königlichen Verfasser, sie nach Berathung mit protestantischen Theologen, vorzüglich des Hofpredigers Eylert u. A., einer gründlichen Revision zu unterziehen und die umgearbeitete Agende mittelst Kabinetsordre vom Jahre 1822 für das Militär und für die Hof- und Domkirche in Berlin vorzuschreiben. Die neue Gottesdienstordnung schließt sich im Ganzen den alt-lutherischen Formularien an. Der Gottesdienst an Sonn- und Festtagen besteht aus zwei resp. drei Theilen. Der erste Theil umfaßt die liturgischen Gesänge und Gebete vor der Predigt und enthält das Sündenbekenntniß, Kyrie, Gloria, Collecten, Epistel und Evangelium, Credo, Präfation und Sanctus nach dem römischen Missale. Statt des Canons folgt das allgemeine Kirchengebet für den König u. s. w. Den zweiten Theil bildet die Predigt mit dem Segen. Der dritte Theil kommt nur in Anwendung, wenn das Abendmahl gespendet wird. Er beginnt mit einer Ermahnung an die Communicanten; hierauf folgen Gebete und die Einsetzungsworte, welche die Versammelten knieend anhören. Der Austheilung des Abendmahles geht der Friedenswunsch voraus. Nach Empfang desselben folgt noch ein Gebet und der Segen des Predigers. Der Wunsch des Königs, daß die neue Agende „die in der Landeskirche allgemein einzuführende Form des Gottesdienstes" werden möge, schien sich nicht zu erfüllen. Die Consistorien und Superintendenten, deren Gutachten eingeholt wurden, sprachen sich meistens gegen die Einführung der neuen Agende aus. Die Lutheraner bekämpften den calvinischen Charakter der Liturgie, während die Reformirten dieselbe als zu specifisch lutherisch bezeichneten. Andere witterten versteckten Papismus in derselben. Viele Prediger wollten überhaupt keinen feststehenden Typus der Liturgie; andere wünschten eine größere Auswahl liturgischer Formeln und Berücksichtigung der in einzelnen Provinzen herrschenden Gebräuche. Vorzüglich anstößig erschien Vielen die Einführung der Liturgie durch den Landesherrn ohne Mitwirkung der Gemeinden. — Um so mehr bestand die Regierung auf der Annahme der Agende. Wiederholt verlangte Minister v. Altenstein von den Predigern deren Einführung. Die Gehorsamen erhielten königliche Belobungsschreiben, bessere Stellen, Titel und Orden (non propter acta, sed propter agenda). Die Ungehorsamen zogen sich die königliche Ungnade zu und wurden auf verschiedene Weise bedrückt. Die Candidaten der Theologie hatten die Alternative, die Agende anzunehmen oder auf Beförderungen zu verzichten. Ein Ministerialrescript vom 2. Juni 1826 schrieb dieselbe in allen Kirchen vor, welche nicht im Besitze einer vom Landesherrn unzweifelhaft genehmigten älteren Agende seien. Bis zum Jahre 1826 war die Agende in 5343 von 7782 Kirchen eingeführt. — Auch eine wissenschaftliche Polemik knüpfte sich an die Agende. Augusti in Bonn vertheidigte das Recht des Landesherrn (summus Episcopus) in liturgischen Dingen, Schleiermacher bestritt es in einer Abhandlung, die er unter dem Namen Pacificus Sincerus (Gött. 1824) herausgab. An Augusti schlossen sich Ammon in Dresden, Marheinecke in Berlin u. A. an. Auch der König ließ 1827 anonym eine Schrift „Luther in Beziehung auf die Agende von 1822" zu deren Gunsten erscheinen. Dieselbe wurde officiell an die Prediger vertheilt. Schleiermacher unterzog sie einer scharfen Kritik. Da auch die Urtheile über die Agende aus den Provinzen nicht günstig lauteten, ernannte Friedrich Wilhelm III., welcher auch Bischof Neander, Bunsen u. A. zu Rathe zog, im J. 1828 eine liturgische Commission, um mit Berücksichtigung der provinziellen Verhältnisse noch andere Formulare für den Gottesdienst in die Agende aufzunehmen. In dieser neuen Gestalt erschien sie im J. 1829 in fünf verschiedenen Ausgaben. Die neubearbeitete Agende wurde jetzt allgemein vorgeschrieben. — Die Opposition gegen die Agende führte bei den reformirten Predigern oft zur Opposition gegen die Union, während die specifisch lutherischen Prediger aus Widerspruch gegen die Union die Annahme der Agende verweigerten. Zu letzteren gehörten die Professoren Scheibel (1832) in Breslau und Guerike (1835) in Halle. Die Regierung griff zu Gewaltmaßregeln. Die renitenten Prediger wurden abgesetzt, eingekerkert u. s. w., die Gemeinden durch Militär-Executionen mürbe gemacht. Prediger (später General-Superintendent) Hahn zog an der Spitze der Executionstruppen umher. Die Bitten der Altlutheraner in Schlesien, an ihrer Spitze Steffens, Huschke u. A., um Anerkennung als separirte Gemeinden wurden abschläglich beschieden, und eine Cabinetsordre vom 18. Februar 1834 verbot die Bildung besonderer Religionsgesellschaften. Um den beständigen Quälereien von Seiten der Regierung zu entgehen, wanderten Tausende von Altlutheranern nach Amerika und Australien aus. Die liberale Presse fand den vom preußischen Bureaukratismus ausgeübten Gewissenszwang ganz in Ordnung. Erst König Friedrich Wilhelm IV. gestattete den Altlutheranern die Constituirung von Sectenkirchen (s. d. Art. Lutheraner, separirte). — Literatur: Daniel, Codex Liturgicus Eccl. universae II; Eylert, Friedr. Wilh. III., Bd. III; Brandes, Geschichte der kirchl. Politik Brandenburgs I, Thl. 2, Gotha 1873. [Brück.]

Aggäus (חַגַּי, meine Feste, Hieron.: Festivus, LXX: Ἀγγαῖος, Vulg. Aggaeus) ist der zehnte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, der erste, der nach dem Exil unter den zurück-

gekehrten Israeliten als Prophet auftrat. Ob sein Name darauf hindeuten wolle, daß er auf die Wiederherstellung des Heiligthums und die Feier der Feste hinwirkte, wie Coccejus und Andere meinen, bleibt dahingestellt. Ueber seine Lebensverhältnisse findet sich in der Bibel kein weiterer Aufschluß, als daß in seiner eigenen Rede einfach die Zeit seines öffentlichen Wirkens angegeben wird. Patristische Nachrichten zählen ihn denjenigen jüdischen Exulanten bei, welche mit Josue und Zorobabel aus Babylonien zurückkehrten. Dieß hat auch große Wahrscheinlichkeit, da er unter eben jenen Volkshäuptern als Prophet thätig war (Knobel, Der Prophetismus der Hebräer II, 378). Die alten Rabbinen nennen ihn neben Zacharias und Malachias als Mitglied der großen Synagoge (s. Waehner, Antiquitates Ebraeorum I, 62), von der jedoch selbst die jemalige Existenz verschiedenem Zweifel unterliegt. Die alte Meinung aber, daß Aggäus ein Engel gewesen sei, der nur vorübergehend, um gewisse göttliche Aufträge auszurichten, die menschliche Gestalt angenommen habe (Hieron. ad Hagg. I, 13), hat schon Theodoret beseitigt (Carpzov, Introd. in V. T. III, 423). Aggäus kommt auch in einigen Psalmüberschriften vor, jedoch nicht im Urtexte, sondern nur in alten Uebersetzungen; die alexandrinische Uebersetzung nämlich nennt ihn vor Ps. 137. 145—148, die Peschittho vor Ps. 125 und 126, und die lateinische Vulgata vor Ps. 111. Inwieweit dieses auf alter Ueberlieferung oder bloßer Muthmaßung beruhe, wird sich schwerlich ausmachen lassen. — Der Inhalt der noch vorhandenen Schrift Aggäus' bezieht sich fast nur auf die Wiederherstellung des jerusalemischen Heiligthums und die an dieselbe sich anknüpfenden Folgen. Die Schrift zerfällt in vier Theile oder kleine prophetische Reden. In der ersten tadelt der Prophet die bisherige Saumseligkeit und Nachlässigkeit in Betreff des Tempelbaues, während Jeder für sich prachtvolle Wohnungen herzustellen bemüht sei (1, 1—11). Der Bau war zwar schon unter Cyrus begonnen, aber unter dessen Nachfolgern auf Betrieb der Samaritaner wieder unterbrochen worden bis zu Darius Hystaspis' zweitem Regierungsjahr, in welchem Aggäus diese Mahnrede an das Volk hielt, die, wie er selbst berichtet (1, 12—15), guten Erfolg hatte. In der zweiten Rede richtet er sich gegen diejenigen, welche den bereits begonnenen Tempel für klein und unbedeutend ausgaben, und verheißt, die Herrlichkeit desselben werde noch weit größer werden, als die des ersten (2, 1—9). Die dritte Rede verkündet für die Zeit nach vollendetem Tempelbau eben so großen Segen, als früher die Strafe für die dießfallsige Gleichgültigkeit gewesen sei (2, 10—19); und die vierte endlich enthält eine an Zorobabel allein gerichtete Verheißung (2, 20—23). — Das Zeitalter des Propheten ist durch das vorhin Bemerkte im Allgemeinen schon bestimmt; aber selbst für die einzelnen Reden wird die Zeit des Vortrages noch ganz genau angegeben in den Ueberschriften, die denselben vorangestellt sind; die erste fällt ihnen zufolge in den sechsten, die zweite in den siebenten, die dritte und vierte in den neunten Monat des zweiten Regierungsjahres jenes Darius. Damit stimmt auch der ganze Inhalt und Zweck des ganzen Buches, sowie auch 1 Esdr. 4, 24; 5, 1. 2 vollkommen überein. — Der einheitliche Charakter der Schrift ergibt sich schon aus der obigen Inhaltsangabe. Die natürliche, gleichsam stufenweise Aufeinanderfolge der einzelnen Reden und ihre Wechselbeziehung ist augenfällig und besonders von Hävernick (Einleitung in's A. T., Thl. 2, Abth. 2, 403 f.) nachgewiesen worden. Wahrscheinlich hat Aggäus die Hauptsache von dem, was er in mehreren ausführlichen, eindringlichen Reden zum Volke gesprochen, nachher in der von ihm noch erhaltenen Schrift kurz zusammengefaßt, woraus auch eben dieser einheitliche Charakter sich erklärt (Eichhorns Einleitung in's A. T. IV, 424 f.). Die Darstellungsweise ist der Sache ganz angemessen, zuweilen selbst ergreifend und rührend, wenn sie gleich von Neuern mitunter auch als dürftig und kraftlos und aller Begeisterung ermangelnd bezeichnet wird (de Wette, Einleitung in's A. T., 8. Ausg., 474). (Vgl. J. G. Scheibel, Observatt. crit. et exeg. ad vatic. Haggai c. prolegg., Vratisl. 1822; A. Köhler, Die Weissagungen Haggai's, Erlangen 1860; Laur. Reinke, Der Proph. Haggai, Münster 1868; W. Pressel, Comm. zu den Schriften der Proph. Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870.)

[(Welte) Kaulen.]

Agnellus, Andreas, Geschichtschreiber des neunten Jahrhunderts, Abt der Klöster S. Mariae ad Blachernas und S. Bartholomaei in Ravenna, wurde 805 daselbst aus reicher und adeliger Familie geboren. Noch als Kind wurde er für den geistlichen Stand bestimmt und erhielt, kaum zwölf Jahre alt, vom Erzbischof Martin das erstgenannte Kloster. Das später durch die Resignation seines Oheims erlangte zweite wurde ihm durch den gewaltthätigen Erzbischof Georg (835—846) einige Zeit entzogen. Vom Erzbischof Petronacius (817—835) wurde er zum Priester geweiht. Wie durch Reichthum, so ragte Agnellus auch durch Wissenschaft, Beredsamkeit und Kunstsinn über seinen Mitclerus hervor. „Omnium artificiorum ingeniis plenus", sagt er von sich selbst. Man bat ihn daher, eine Geschichte der Kirche von Ravenna zu schreiben. Agnellus entsprach dieser Bitte mit seinem Werke: Liber Pontificalis Eccl. Ravennatis, welches nach dem Muster des römischen Liber Pontif. eingerichtet ist. Das Werk umfaßt die Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Ravenna von Apollinaris bis Georgius, dem 48. Erzbischof (gest. 846), und enthält viele sonst unbekannte Einzelheiten. Schriftliche Quellen benützte Agnellus wenig, und diese ungenau und oberflächlich, „quasi superbior et vanior fuisse videtur, ut ex fontibus majores locos ad verbum describeret" (Holder-Egger p. 273); desto mehr dienten

ihm Gebäude, Denkmäler, Inschriften und Bilder, und gerade dadurch, daß er solche Gegenstände heranzog, ist sein Buch werthvoll und anregend geworden. Auch der mündlichen Tradition räumte er ein weites Feld ein und förderte dadurch neben vielem Werthlosen auch viel Interessantes über Sitten, Gebräuche und religiöse Uebungen des Volkes an den Tag. Einseitig und tendenziös ist aber seine Geschichte insoferne, als er die Autokephalie der Kirche von Ravenna ungebührend vertheidigt, letztere parteiisch lobt und seine Mißstimmung gegen Rom bei jeder Gelegenheit zum Ausdruck bringt. Dazu kommt noch seine persönliche Eitelkeit, die ihn verleitete, immer wieder sein eigenes Lob zu singen und oft, bloß um des Prunkes der Gelehrsamkeit willen, die unpassendsten und breitesten Abschweifungen zu machen. Das Werk ist, abgesehen von einem größeren Fragmente, nur in einer einzigen Handschrift auf uns gekommen. Ueber diese, sowie über den Stil des Werkes selbst sagt der Abt Bachinius treffend: „Agnellianam stribiliginem suis erratorum portentis mirum in modum obscuriorem reddidit; quae proinde barbare scripta fuerant, corruptissime descripsit.“ Ueber seine weiteren Schicksale ist nichts bekannt. Ausgaben seines Werkes von Bacchini, 1708; Muratori, in Scr. rerum Ital. II; Migne, PP. lat. CVI; neuestens Holder-Egger, Scr. Langob. Hannov. 1878, 265 sqq. [Daller.]

Agnellus, Erzbischof von Ravenna im sechsten Jahrhundert. Aus vornehmer Familie stammend, widmete er sich zuerst dem Kriegsdienste, trat aber nach dem Tode seiner Frau in den geistlichen Stand und wurde um 530 Diacon. Zum Nachfolger des berühmten Erzbischofs Maximin gewählt, regierte er 13 Jahre. Einige setzen seinen Tod auf das Jahr 566, Andere auf 569. Unter ihm erlangte die Kirche von Ravenna großen Zuwachs an Angehörigen und Gütern, da Justinian, der das Ostgothenreich gestürzt hatte, die Kirchengüter der Gothen der Kirche von Ravenna zuwies. Von ihm ist ein Brief ad Armenium contra Arianos (Bibl. PP. Lugd. VIII u. Migne, PP. lat. LXVII) erhalten, worin er die kirchliche Trinitätslehre sehr gewandt und präcis vertheidigt (Ceillier, Hist. des auteurs sacrés, XI, Paris 1862, 349). [Daller.]

Agnes, die hl. Das Martyrium dieser aus vornehmem römischen Geschlechte entsprossenen Jungfrau gelangte rasch zu großer Berühmtheit, so daß nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus (Ep. ad Demetr.) ihr Lob in allen Sprachen, Kirchen und Nationen ertönte. Die berühmtesten Kirchenväter und christlichen Schriftsteller (Ambrosius, Augustinus, Papst Damasus, Martin von Tours, Venantius Fortunatus, Maximus von Turin, Gregor d. Gr., Prudentius) feiern ihren Ruhm. Leider sind die ächten Martyracten der Heiligen nicht auf uns gekommen. Denn die dem hl. Ambrosius zugeschriebene Leidensgeschichte ist von diesem nicht verfaßt, wenn sie auch in der Hauptsache mit dem übereinstimmt, was er De virgin. 1, 2; Enarr. in Ps. 104 und De offic. 1, 4 über die hl. Agnes berichtet, und was Prudentius im 141. Hymnus von den Siegeskränzen singt. Die Hauptpunkte aller Berichte lassen sich kurz in Folgendem zusammenfassen. Agnes, die schöne, dreizehnjährige Tochter eines reichen Römers, war von Jugend auf im Christenthum erzogen worden. Da sie in begeisterter, keuscher Liebe nichts mehr wissen mag als Jesum, ihren Heiland, so verschmäht sie die irdische Liebe eines vornehmen jungen Römers. Dieser zeigt sie, um ihren Vorsatz zu brechen, als Christin an. Der Stadtpräfect versucht umsonst alle Mittel der Ueberredung und droht ihr mit öffentlicher Preisgebung in einem Hause der Schande (einer zur Zeit der Verfolgung nicht selten angewandten Strafe). Mit dem Gleichmuthe einer Seele, die durch Gottes Schutz sich geborgen weiß, entgegnete Agnes: „Könntest du den Herrn, dem ich diene, du mutheteſt solches mir nicht zu. Ich verkünde dir, daß mein Herr weder bis zum Rückfall zu deinen Götzen mich verlassen, noch zugeben wird, daß man meines jungfräulichen Kranzes mich beraube.“ So geschah es. Gottes Engel schützte sie. Ein frecher Mensch, der sich ihr nahen wollte, stürzte geblendet und halb entseelt zu Boden. Darauf wurde sie „als eine Verächterin der Götter“ zum Tode durch das Schwert verurtheilt. Freudig eilt sie zum Richtplatze und bietet „gesenkten Hauptes dem Scharfrichter ihren entblößten Hals dar“. Während das zuschauende Volk laut weinte, erfolgte der schauerliche Streich, und „Christus weihte sich die Jungfrau, schön geschmückt mit dem Rosenrothe ihres eigenen Blutes und der zweifachen Würde einer Martyrin und einer geistlichen Braut“. Ihr Todesjahr wird am richtigsten in's Jahr 304 gesetzt (Ruinart, Acta mart. ed. Ratisb. 485). Ihr Leib wurde von ihren Eltern auf einem Gute derselben an der Nomentanischen Straße, nicht weit von den Mauern der Stadt, beerdigt. Das Cubiculum, welches zu diesem Zwecke ausgehöhlt wurde, bildet den Mittelpunkt des berühmten Cömeterium der hl. Agnes, eines der reichsten und berühmtesten Cömeterien, zumal manche Theile beträchtlich älter sind als das Martyrium der hl. Agnes (Bartolini, Atti di s. Agnese 18; Kraus, Rom. Sott. 2. Aufl. 540). Als Gedächtnißtage der Heiligen feiert die Kirche den 21. und 28. Januar (Agnes secundo), erstern als Tag ihres Todes, letztern als Tag ihrer Erscheinung bei den Eltern. Die Griechen haben drei Tage ihrem Andenken geweiht, den 14. und 21. Januar und 5. Juli. Der Name der hl. Agnes, als einer der berühmtesten Heiligen der römischen Kirche, findet sich im Calendarium Romanum und Carthaginense, im Canon der Messe und in den ältesten Sacramentarien. Die über dem Grabmale der Heiligen erbaute Basilika ließ Kaiser Constantin auf Bitten seiner Tochter Constantia errichten. Sie ist, wie eine der ältesten Kirchen Roms,

auch eine der merkwürdigſten. In dieſer Baſilika wurde ſeither das Feſt der Heiligen am 21. Januar in großartiger Weiſe gefeiert. Gregor d. Gr. trug hier einige ſeiner Homilien vor. Auch werden bis heute daſelbſt am gedachten Tage die Lämmer geweiht, aus deren Wolle die Pallien gefertigt werden. Auf den ſogen. Goldgläſern, in Martyrologien u. ſ. f. findet der Name der Heiligen ſich als Agna, Hagne, Anne, Angne, Agne, Annes geſchrieben. Dieſe Schreibweiſe iſt verurſacht durch die Verſchiedenheit der Ausſprache oder die Unwiſſenheit der Künſtler. Da die Heilige acht Tage nach ihrem Tode inmitten einer Jungfrauenſchaar, ein weißes Lamm neben ſich, ihren Eltern erſchien, ſo iſt in der mittelalterlichen Kunſt ihr Attribut ein Lamm.

[Münz (R. E.)]

Agnes von Böhmen, die ſelige, Stifterin und Abtiſſin des Clariſſenkloſters zu Prag, war 1207 als Tochter des Königs Presmysl Ottokar I. und der Conſtantia von Ungarn geboren. Von Kindheit an ein Muſter von Andacht, Sanftmuth und Abtödtung, trug ſie das ſehnlichſte Verlangen nach dem Ordensleben. Als aber Kaiſer Friedrich II. und König Heinrich III. von England gleichzeitig um ihre Hand ſich bewarben, wollte ihr Vater ſie mit dem Kaiſer verbinden, und nur durch Vermittlung des Papſtes Gregor IX. konnte ſie ihre Freiheit bewahren. Als die erſten Söhne des hl. Franciscus im J. 1232 nach Prag kamen und vom Leben der hl. Clara und ihrer Ordensſchweſtern zu Aſſiſi erzählten, beeilte ſich Agnes, ein Kloſter für Clariſſen zu ſtiften, das am 11. Nov. 1234 von fünf Schweſtern aus Aſſiſi bezogen wurde. Dann nahm ſie ſelbſt mit ſieben anderen hochadeligen Jungfrauen das langerſehnte Ordenskleid und wurde zur erſten Abtiſſin erwählt. Die hl. Clara ſchickte ihr die approbirte Ordensregel und andere Andenken, rühmte in ihren Briefen an ſie ihre ſeltenen Tugenden, beſtärkte ſie in ihrer Weltverachtung und Gottſeligkeit und nannte ſie in Rückſicht auf ihre große Liebe zu ihr und Freude über ſie „die Hälfte ihrer Seele“. Am Hofe ihres Bruders Wenzel I. und beim apoſtoliſchen Stuhle ſtand Agnes in hohem Anſehen und war Rathgeberin und Vermittlerin. Im J. 1238 legte ſie aus Demuth ihre Stelle als Abtiſſin nieder und nannte ſich nur mehr die älteſte Schweſter (soror major). Mit der Gabe der Viſion und Krankenheilung begnadigt, ſchloß ſie als ein großes Vorbild der Abtödtung ihr heiliges Leben am 6. März 1282 und wurde bald als Heilige vom Volke verehrt. Ihre förmliche Heiligſprechung verhinderten die ſpäteren huſitiſchen Unruhen. Doch erhielt der Orden der Kreuzherren, denen ſie das von ihr und ihrer Mutter geſtiftete Hoſpital als erſtes Haus in Prag zugewieſen hatte, die päpſtliche Erlaubniß, ihr Feſt am 2. März feierlich zu begehen. (Boll. Mart. I.; Ant. Frind, Kirchengeſch. von Böhmen, Prag 1864, II, 292 ff.; J. Glaubrecht, Agnes v. B. und die letzten Premisliden, Regsb. 1874.) [N.]

Agnes von Monte Pulciano, die heilige, Abtiſſin aus dem Dominicanerorden, geb. 1277 zu Monte Pulciano in Toscana. Mit 15 Jahren trat ſie in das neugegründete Dominicanerinnenkloſter zu Proceno und wurde nach kurzer Zeit von Papſt Nikolaus IV. zur Abtiſſin ernannt. Später ſtand ſie einem Kloſter ihrer Vaterſtadt vor, wo ſie, durch die Gabe der Wunder und Prophetie verherrlicht, am 20. April 1317 ſtarb. Benedict XIII. canoniſirte ſie 1726 (Boll. April. II.). [Streber.]

Agneſi, Maria Gaetana, eine wegen ihrer Gelehrſamkeit berühmte Italienerin des 18. Jahrhunderts, geb. 16. Mai 1718 zu Mailand. Frühzeitig zeigte ſie außerordentliche Geiſtesgaben, und ihr Vater gab ihr eine denſelben entſprechende gelehrte Bildung. Mit neun Jahren ſprach ſie ſehr gut lateiniſch und verfaßte in dieſer Sprache einen Aufſatz, in dem ſie zu zeigen ſuchte, daß auch die Frauensperſonen den claſſiſchen Studien nicht fern bleiben ſollen. Mit elf Jahren war ſie des Griechiſchen mächtig; dann ſtudirte ſie die deutſche, franzöſiſche und die orientaliſchen Sprachen und erwarb ſich auch in dieſen eine ſolche Fertigkeit, daß man ſie die Poliglotta ambulante nannte. Im Hauſe ihres Vaters verſammelten ſich vielfach die Gelehrten Mailands, und hier bewährte die junge Agneſi ſowohl in geiſtreicher Unterhaltung, als in gelehrten Disputationen über philoſophiſche Gegenſtände ihre vielſeitige Bildung und ihren Scharfſinn. Als ſie zwanzig Jahre zählte, wurde ſie der philoſophiſchen Discuſſionen überdrüſſig; ihr Vater veröffentlichte indeß 1738 unter dem Titel Propositiones philosophicae hunderteinundneunzig Propoſitionen, über die ſie diſputirt hatte. Sie verlegte ſich nun hauptſächlich auf Mathematik, ſchrieb eine treffliche Diſſertation über die Kegelſchnitte und veröffentlichte 1745 mit achtundzwanzig Jahren in zwei Quartbänden ihre Istituzioni analitiche, die gleichfalls als ein tüchtiges Werk gelten. Dieſes Werk, welches auch in's Franzöſiſche und Engliſche überſetzt wurde, verſchaffte ihr einen ſolchen Ruf, daß ihr im Alter von zweiunddreißig Jahren eine Profeſſur an der Univerſität zu Bologna übertragen wurde. Indeß ſcheint es, daß ihr auf Höheres gerichteter Sinn in der Gelehrſamkeit und in ihrer, wenngleich ehrenvollen, doch für eine Frau ungewöhnlichen und weniger paſſenden Stellung die Befriedigung des Herzens nicht fand. Nach einiger Zeit verließ ſie die Welt und trat in den Orden der italieniſchen Annunciaten oder blauen Schweſtern, in dem ſie im hohen Alter von einundachtzig Jahren am 4. Auguſt 1799 ſtarb. (Vgl. Mazzuchelli, Gli Scrittori d'Italia; Bibliogr. gén.) [Jungmann.]

Agnoëten (die Nichtwiſſenden), ein ſpottweiſe jenen Häretikern gegebener Name, welche von Chriſtus die Unwiſſenheit (ἄγνοια) ausſagten. Schon die Arianer, insbeſondere Eutychius von Conſtantinopel, von dem die Eunomo-Eutychianer herſtammten (Socr. 5, 24; Soz. 7, 17) behaupteten, dem Sohne müſſe die Unwiſſenheit

beigelegt werden, da er ja gestehe, er wisse den Tag und die Stunde des Gerichtes nicht (Marc. 13, 32), und die Väter hatten ausführlich diesen Einwand zurückgewiesen (Gregor. Naz. Or. theol. IV. s. XXX, n. 15, p. 550 seq., ed. Maur.). Unter den Monophysiten behauptete dasselbe der alexandrinische Diacon Themistius in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts, indem er die Lehre der Severianer bezüglich des Leibes Christi, der als der Corruption unterworfen gedacht ward, auch auf die Seele Christi übertrug und lehrte, Christus sei uns in Allem consubstantial, auch bezüglich des Nichtwissens. Von ihm hieß die Partei auch Themistianer. Nicht bloß die monophysitischen Patriarchen Timotheus und Theodosius (537—539), sondern auch Papst Gregor d. Gr. verurtheilten dieselben. Die übrigen Severianer fanden bei den Themistianern eine Anerkennung von zwei Naturen in Christus, da man doch nur von der menschlichen Natur das Nichtwissen aussagen könne, nicht von der Gottheit; diese aber wollten ihrerseits nach der Grundlehre der Monophysiten nichts von der Unterscheidung der zwei Naturen wissen und prädicirten das Nichtwissen von der einzigen nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vorhandenen Natur des Erlösers. So wichen sie sowohl von den Katholiken als von den übrigen Monophysiten ab. Die Väter erklären die von den Irrlehrern angezogenen Schriftstellen dahin: Christus wisse Tag und Stunde des Gerichts nicht als Mensch (Greg. Naz. l. c.; Ambros. de fide 5, 8. 16), nicht mit rein menschlichem Wissen, d. h. durch die Menschennatur (Greg. M. 10, Ep. 42: In natura quidem humanitatis novit diem et horam, non ex natura humanitatis novit; ideo scientiam, quam ex natura humana non habuit, in qua cum angelis creatus fuit, hanc se cum angelis habere negavit), oder er wisse sie nicht, um sie zu offenbaren (scientia communicabili, cf. Hilar. de Trin. L. 9, fin.) u. A. m. Gegen diese Secte schrieb besonders Patriarch Eulogius von Alexandrien (Photius, Bibl. cod. 230, p. 284 seq. ed. Bekker). (Vgl. Le Quien in Joh. Damasc. de fide orthod. III, 21. 22, not.; Timotheus Cpl. de recipiendis haereticis, Migne, PP. gr. LXXXVI, 57, n. 5.)

[J. Card. Hergenröther.]

Agnus Dei 1. symbolischer Name Christi des Welterlösers, unter welchem der Vorläufer Johannes die Würde und den Beruf Jesu nach dessen Taufe im Jordan öffentlich bezeugte (Joh. 1, 29). Die Symbolik des Namens bezieht sich nach dem Context dieser Stelle und der Parallelstellen (1 Petr. 1, 18 ff. Offenb. 6, 16) offenbar auf die Eigenschaft des Sühnopfers in Christus. Daß unter allen Thieropfern gerade das Lamm zum Symbol gewählt ist, kommt daher, daß in ihm vorzüglich die Reinheit und Unschuld, die Sanftmuth und der Gehorsam, die das wahre, vernünftige Opfer zieren sollen, ihr Sinnbild finden. Der Ausdruck „Lamm Gottes" bezeichnet das Opferlamm als das wahre und vollkommene, den Absichten Gottes entsprechende, von ihm selbst bereitete und ihm unbedingt wohlgefällige Opfer. Diese Bedeutung hat der Ausdruck aber gerade dann um so mehr, wenn man (mit Clem. Alex. Paedag. 1, 5) „Lamm Gottes" als nomen pietatis für Kind oder Sohn Gottes, im Sinne des ἅγιος παῖς (Apg. 4, 27 u. 30) nimmt, weil hierdurch zugleich die unendliche Würde und Kostbarkeit des Opfers und mithin der Grund, weßhalb es die Sünde der Welt wegnehmen kann, bezeichnet wird. Letzterer Sinn entspricht dem obigen Texte um so mehr, als Johannes dem Heilande diesen Namen gibt mit Beziehung auf die bei der Taufe Jesu stattgefundene himmlische Erklärung: „Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe", und der aram. Ausdruck טְלֵיֵא für Lamm und Kind gebraucht wird. Auch die Kirche bringt in dem Hymnus Gloria in excelsis den Namen Agnus Dei in engste Verbindung mit „Filius Patris", und ebenso ist es vorwiegend der Gesichtspunkt der Kindschaft Gottes, unter welchem in der alten Kirche alle Täuflinge agni oder agnelli genannt und mit Christus als dem Lamme Gottes per exc. in Parallele gestellt wurden. Endlich tritt auf diese Weise der Name und das Bild des Lammes als Symbol des Sohnes Gottes in engste Beziehung zu dem bei der Taufe Jesu erschienenen Symbole des heiligen Geistes, der Taube.

2. Sacramentale. Unter allen sachlichen Sacramentalien nehmen die vom Papste geweihten Wachsfiguren, welche von dem auf ihnen abgedrückten Bilde des Lammes Gottes ihren Namen tragen und durch ihren reinen, jungfräulichen Stoff die unbefleckte himmlische Reinheit der Menschheit Christi sinnbilden, die erste Stelle ein. Der Tag, an dem die Weihe vorgenommen wird, der weiße Sonntag, weist auch darauf hin, daß die Weihe dieser Wachsbilder ursprünglich mit der ebenfalls das Lamm Gottes sinnbildenden Osterkerze in Zusammenhang gestanden haben muß, deren Ueberbleibsel besonders zu Rom von Alters her von den Gläubigen in hohen Ehren gehalten und wie Reliquien vertheilt und aufbewahrt werden. Die Weihe wird vom Papste zuerst im ersten Jahre seines Pontificates und sodann alle sieben Jahre, während des feierlichen Amtes, nach Absingung des Agnus Dei, unter feierlichen Gebeten vollzogen mittelst eines mit Balsam und Chrisma gemischten Weihwassers, in welches die Bilder eingetaucht werden (wohl zur Erinnerung an die Taufe Jesu im Jordan). Sie ist schon erwähnt in dem alten Ordo Romanus und bereits von Durand. 6, 79 und Amal., De eccl. off. 1, 17 beschrieben; vgl. auch Bened. XIV, De beat. l. 4, p. 1, c. 5, n. 11—12; p. 2, c. 21, n. 12 und De festis l. 1, c. 398). Die geweihten Bilder werden an Privatpersonen oder auch an Kirchen zur ehrerbietigen Aufbewahrung vertheilt. Verschiedene Constitutionen der Päpste (bei Ferraris s. h. v.) verbieten unter

strengen Strafen mancherlei zur Zeit bez. der fraglichen Bilder eingerissene Mißbräuche, so das Vergolden, Bemalen oder Verkaufen der Bilder, die Fälschung und Nachahmung derselben u. s. w. Locale Gesetze verboten auch früher den Laien, die Bilder unmittelbar zu berühren, was jedoch jetzt wohl nirgendwo mehr gilt. Jedenfalls ist es allen Gläubigen gestattet, die Bilder in einem würdigen Verschlusse nicht bloß im Hause aufzubewahren, sondern auch am Halse zu tragen. Die durch das Gebet der Kirche an die gläubige und ehrerbietige Bewahrung und Anwendung der geweihten Bilder geknüpften Wirkungen sind ausführlich beschrieben in einem auf Befehl Benedicts XIV. gedruckten und mit einem früheren Schreiben Sixtus' V. übereinstimmenden Documente (s. Bullar. Bened. XIV. III, 263, n. 58; auch bei Benger, Past.-Theol. II, 190 f.). Dahin gehören: die Anregung der Gläubigen zum dankbaren Andenken an die Geheimnisse der Erlösung, die Verscheuchung der bösen Geister sowie die Verhinderung ihrer inneren und äußeren schädlichen Einflüsse, Hülfe bei schweren Geburten, kurz Schutz gegen Uebel aller Art und besonders auch vor einem jähen Tode. Wenn die Wirkung nicht immer eintrete, schließt die Instruction, so „sei das nicht einem Mangel an Kraft in der heiligen Sache, sondern entweder dem schwachen Glauben und Andachtsgeist der Gebrauchenden, oder einer andern Gott bekannten und von ihm in Betracht gezogenen Ursache zuzuschreiben".

[Scheeben.]

3. Theil des Meßritus. Die Einverleibung des Bittrufes: „Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis" in die römische Meßliturgie wird gemeiniglich dem Papste Sergius I. (687—701) zugeschrieben, welcher (Lib. pontif.) verordnete, daß „tempore confractionis dominici corporis" das Agnus Dei vom Clerus und Volke gesungen werde. Da aber dasselbe bereits in den Rubriken des gregorianischen Sacramentars vorgeschrieben wird, vermuthet Mabillon (In Ord. Rom. Comment. praev. c. 8, n. 7), es sei schon vor Sergius gesungen worden, jedoch nicht vom Volke, sondern nur vom Clerus (d. h. vom Sängerchore oder von der schola), wie es auch nach Sergius wiederum üblich wurde (vgl. Ord. Rom. 1, n. 19; 2, n. 13; 3, n. 16). Erst seit dem zwölften Jahrhundert begannen auch die celebrirenden Priester es am Altare zu beten. Vor dem elften Jahrhundert gab es noch keine allgemeine Vorschrift, wie oft das Agnus Dei gesungen werden sollte; erst seit dieser Zeit fixirte sich allmählich die jetzt übliche dreimalige Wiederholung. Nach dem ursprünglichen Ritus, den die römische Basilika St. Johann im Lateran heute noch beobachtet, lautete die Bitte jedesmal: „miserere nobis"; seit dem elften Jahrhundert begann man — sei es aus Anlaß von Kriegsunruhen, sei es, um dem Agnus Dei eine nähere Beziehung zum Friedenskuß, mit dessen Ertheilung es wohl zusammenfiel, zu geben — das dritte Mal zu flehen: „dona nobis pacem". Auch die Requiems-Messen haben das dreimalige Agnus Dei, schließen aber dasselbe mit einer Bitte für die Verstorbenen (dona eis requiem — dona eis requiem sempiternam). Der ambrosianische Ritus hat das Agnus Dei nur in den Seelenmessen, das dritte Mal mit der erweiterten Bitte: „dona eis requiem sempiternam et locum indulgentiae cum Sanctis tuis in gloria". — Das Agnus Dei ist eine Gebetsformel, mit welcher wir den eucharistischen Heiland sehr passend gerade in dem Augenblicke anrufen, wo derselbe vor unsern Augen auf dem Altare als geschlachtetes Opferlamm gegenwärtig ist. Die wenigen Worte, aus denen sie besteht, schließen einen reichen Inhalt in sich und sind von tiefergreifender Wirkung. Sie enthüllen uns nämlich die ganze Erhabenheit des gottmenschlichen Wesens und des welterlösenden Berufes Jesu Christi: der hochbedeutsame Name „Lamm Gottes" (Agnus Dei) charakterisirt Christum als das von Gott uns gegebene und von uns Gott wiederum dargebrachte göttliche Opferlamm, welches schuldlos und sanftmüthig den blutigen Kreuzestod gelitten hat; zugleich wird die sühnende, sündentilgende, welterlösende Kraft und Wirksamkeit seines Opfers hervorgehoben (qui tollis peccata mundi); endlich flehen wir reuevoll und zerknirscht (Verneigung des Hauptes und dreimaliges Schlagen an die Brust) zum eucharistischen Opferlamm um „Erbarmen" (miserere nobis) und „Frieden" (dona nobis pacem). Da wir in den Requiems-Messen nicht für uns, sondern für die armen Seelen um „(ewige) Ruhe" bitten, unterbleibt dabei die percussio pectoris. [Gihr.]

Agobard, Erzbischof von Lyon (814—840), einer der gelehrtesten Kirchenfürsten des fränkischen Reiches, wurde — wahrscheinlich in Spanien — 779 (oder 769) geboren. 792 wird er zuerst erwähnt; er besuchte damals in Lyon die von den Erzbischöfen Ado und Leidrad gegründete Schule. 808 ward er von Leidrad zum Chorbischof ernannt, und als Letzterer 814 sein Amt niederlegte, ward er dessen Nachfolger. „Seitdem steht Agobard an der Spitze jener höchst ehrenwerthen, aber strengen Partei des fränkischen Clerus, welche das Gesetz über die Erbfolge und die Untheilbarkeit des Reiches durchgefochten, der Geistlichkeit eine unabhängige Stellung gesichert, aber auch zugleich die Mitglieder derselben zu einer unerbittlichen Mannszucht verpflichtet hat." Agobard nahm an allen kirchlichen und politischen Fragen den regsten Antheil: Zeuge dessen sind seine zahlreichen Schriften, durch welche er in fast alle brennenden Tagesfragen eingriff. Gegen die adoptianische Irrlehre gerichtet ist Agobards Liber adversus dogma Felicis Episcopi Urgellensis; über die Inspirationslehre handelt die Schrift Contra objectiones Fredegisi Abbatis; gleichfalls polemischen Inhaltes sind die Arbeiten De divina psalmodia und Liber contra libros IV Amalarii Abbatis. Eine Reihe von Abhandlungen Agobards bezieht sich auf die Judenfrage; nach den neuesten

gründlichen Forschungen von B. Simson (Jahrbücher des fränk. Reichs unter Ludwig d. Fr. I, Leipzig 1874, 393—396) stehen dieselben nicht, wie man bisher annahm, in Zusammenhang mit der Lyoner Synode von 829; dieselben entstanden nach Simson in der Zeit von 822—828 in folgender chronologischer Reihenfolge: 1. Consultatio et supplicatio ad proceres palatii de baptismo Judaicorum mancipiorum; 2. Epistola ad proceres palatii contra praeceptum impium de baptismo Judaicorum mancipiorum; 3. De insolentia Judaeorum; 4. Epistola Agobardi, Bernardi et Eaof episcoporum de Judaicis superstitionibus; 5. Epistola exhortatoria ad Nibridium ep. Narbon. de cavendo convictu et societate Judaica. Gegen den Mißbrauch des gerichtlichen Zweikampfs trat Agobard in zwei Schriften auf; in einer anderen bekämpfte er den Wahn, daß Unwetter und Hagel durch Zauberei bewirkt werden könnten. In der Frage der Bilderverehrung führte ihn sein muthiger Eifer allzu weit; denn in der Abhandlung De imaginibus, welche lange Stellen aus Augustin und ähnliche Argumente, wie sie Claudius von Turin (s. d. Art.) vorbrachte, enthält, verwirft er entschieden jede Aufstellung von Heiligenbildern. Mit großer Energie trat Agobard allen Bestrebungen, welche die sittliche oder politische Erniedrigung des Clerus bezweckten, entgegen; am wichtigsten ist in dieser Hinsicht sein schöner Aufsatz: Ad Bernardum Episcopum de privilegio et jure sacerdotii. Schon in den meisten dieser Schriften zeigt sich, so viel des Guten dieselben auch enthalten, eine allzu große Leidenschaftlichkeit; noch weit mehr aber ist dieß in den politischen Arbeiten Agobards der Fall. Patriotischer Eifer für die Erhaltung der Reichseinheit führte ihn den empörten Söhnen Ludwigs d. Fr. zu, deren Sache er dann mit großer Heftigkeit in mehreren Schriften verfocht; die wichtigste derselben ist der Apologeticus pro filiis Ludovici Pii Imperatoris adversus patrem, eine Art Manifest für die Söhne Ludwigs (eigentlich zwei verschiedene Schriften, vgl. den achten Excurs in dem bereits citirten Werke von B. Simson I, 397—399). Die Theilnahme an der Verschwörung gegen Ludwig zog Agobard eine zweijährige Verbannung zu; nach seiner Restitution verhielt er sich bis zu seinem Tode (6. Juni 840 zu Saintonge, vgl. Ann. Lugd. Mon. Germ. I, 110) ruhig. Die Lyoner Kirche hat Agobard als Heiligen verehrt (vgl. Boll. Juni II). Die erste Ausgabe der Werke Agobards veranstaltete P. Masson (Paris 1605); hierauf folgte die durch mehrere Schriften vermehrte Ausgabe von Stephan Baluze (Paris 1666, 2 voll.), welche auch in die Bibl. Patr., ed. Lugd. XIV, 234 sq. und in Galland., Bibl. Patr. XIII. übergegangen ist. (Vgl. Dupin, Bibl. VII, 141 sq.; Hist. litt. de la France IV, 567 sq.; Hundeshagen, De Agobardi vita et scriptis, P. I (Vita), Giss. 1831; Gfrörer, Gesch. d. christl. Kirche III, 2, 747 ff.; Bähr, Gesch. d. röm. Lit., III. Supplementbd. 1840, 383 ff.; Simson a. a. O.; Bluegel, De Agobardi archiep. Lugd. vita et scriptis, Hal. 1865; Förster, Drei Erzbischöfe vor tausend Jahren (Claudius v. Turin, Agobard u. Hinkmar), Gütersloh 1874; Hefele, Conc.-Gesch., IV, 69 u. d.; Reuter, Geschichte der Aufklärung I, 1875, 24—41; gegen die hier gegebene schiefe Darstellung vgl. Hist.-polit. Bl. LXXXII, 396.) [Pastor.]

Agonia, auch **Martyrium Christi**, Noth Gottes, nannte man im Mittelalter, was wir mit „Jesus am Oelberge" bezeichnen. Eine Wallfahrt „zue der Nott Gottes" in Hochheim bei Worms kommt vor 1496 im Synodale Wormatiense 21; eine bedeutende Wallfahrt nebst Kapuzinerkloster gleichen Namens befand sich im Rheingau (Bodmann, Rheingau. Alterthh. 225). Die Engländer sagen: Agony in the Garden (Müller-Mothes, Illustr. archäol. Wörterb. 28). Es gab auch Bruderschaften, welche die Verehrung des dießbezüglichen Geheimnisses zum Zwecke hatten, confraternit. agoniae; so die Todesangstbruderschaft bei den Minoriten in Mainz (Gudenus, Cod. dipl. III, 975). [Falk.]

Agram, Kirchenprovinz in Oesterreich, wurde am 20. December 1852 für das Königreich Kroatien und Slavonien, sowie für die Militärgrenze errichtet und besteht aus der gleichnamigen Metropole und den beiden Suffragan-Bisthümern Bosnien-Syrmien und Zengg-Modrus. Ursprünglich stand auch das griechisch-unirte Bisthum Kreuz unter der Jurisdiction des Metropoliten von Agram, wurde aber neuerdings wieder der Kirchenprovinz Gran zugetheilt. — 1. Die Erzdiöcese Agram (Zagabriensis). Das alte Zagabria, auch Civitas Montis Graccensis, jetzt Agram oder in der Landessprache Zagrab, Sagrab, früher Hauptstadt der gleichnamigen Grafschaft, jetzt des ganzen Königreichs Kroatien, liegt unweit der Save, an der Südseite des Szelma-Gebirges in schöner Ebene und hat 20 000 Einwohner. Die Residenz des Erzbischofs ist burgartig; die Kathedrale sowie die Marcuskirche haben gothische Bauart; beide wurden durch Erdbeben im November 1880 zerstört. Die Sacristei der Kathedrale, ehemals eine eigene Kirche, wurde von König Ladislaus dem Heiligen erbaut. Von eben diesem Könige wurde der Bischofssitz in Agram für das durch ihn nach dem Tode des letzten Zweiges der Könige von Kroatien unterworfene Land zwischen den Jahren 1085 bis 1092 errichtet. Der erste Oberhirte Kroatiens (s. d. Artt. Kroatien und Slaven) hieß Duch oder Duuh. Der 72. Bischof und erste Erzbischof war Georg Haulik von Varallya (geb. zu Tyrnau 20. April 1788, Bischof 2. October 1837, zum Erzbischofe promovirt 20. December 1852, Cardinal 1856, gest. 11. Mai 1869). Er war überaus wohlthätig (vgl. Salzburger Kirchenblatt 1869, S. 147 und 1871, S. 39), wie noch jetzt die von ihm herrührenden reichen Stiftungen beweisen. Der gegenwärtige (2.) Erzbischof ist Joseph Miha-

lovics (geb. zu Torda 16. Januar 1814, Erzbischof 27. Juli 1870, Cardinal 22. Juni 1877). Sein Sprengel, in der Mitte des Königreichs Kroatien gelegen, umfaßt den Varasdr, Kreuzer und den größeren Theil des Agramer Comitats in Kroatien, dann den Posegaer und einen Theil des Veröczer Comitats in Slavonien, weiter den zwischen der Mur und Drau gelegenen Strich des Kalader Comitats in Ungarn, endlich die Bezirke des ersten und zweiten Banat, des Kreuzer, Gradiscaner, St. Georger und einen Theil des Sluiner Grenzregiments, zusammen auf 450 Quadratmeilen 897 354 Einwohner (1876), unter denen 6857 unirte und 84 050 schismatische Griechen, 2339 Protestanten und 6670 Juden. Das Metropolitancapitel zu Agram besteht aus Großpropst, Lector, Cantor, Custos, Kleinpropst, 15 Archidiaconen (resp. 11, da je 2 mit der Praepositura major und minor vereinigt sind), 12 Magistri Canonici, 7 Ehren-Canonici, 12 Beneficiaten und 40 Priestern. Das Collegiatcapitel zu Czasma hat 4 Prälaten, 4 Präbendaten und 6 Ehren-Canonici. Abteien gibt es 9, Propsteien 6, von denen einzelne mit dem Erzbisthum, dem Seminar u. s. w. vereinigt sind. In den 15 Archidiaconaten und 34 Decanaten zählt man 343 Pfarreien mit 2736 Filialdörfern, 60—70 einfache Seelsorgestellen und 294 Hülfspriesterstellen, die bei dem Priestermangel nicht alle besetzt werden können. Die Zahl des Clerus beziffert sich auf 624 und zwar 512 Weltpriester und 112 Ordensgeistliche. Regularen: Franciscaner mit 15 Klöstern, Kapuziner 1, barmherzige Brüder ein Bürgerspital zu Agram; Ursulinen 1 Kloster, barmherzige Schwestern 17 Häuser. Schulen: Südslavische Universität, eröffnet 18. October 1874, deren Zustandekommen in erster Reihe den unausgesetzten Bemühungen und der Opferwilligkeit des Bischofs Stroßmayer von Djakovar zu verdanken ist; ein erzbischöfliches Knaben- und ein Clericalseminar; ein griechisch-katholisches Seminar, Gymnasium und illyrisch-ungarisches Colleg — letzteres, früher mit der Universität Bologna verbunden, wurde 1781 hierher verlegt. Zu erwähnen ist auch noch (nach Salzburger Kirchenblatt 1861, S. 44) die „Piarum summarum Praefectura", eine von den Bischöfen und Domherren in Agram gemachte Stiftung mit einem Fond von zwei Millionen Gulden, dessen Interessen für Arme und Wohlthätigkeitsanstalten verwendet werden. Eine Separatstiftung ist die „pro periclitantibus", durch welchen Fond jährlich 30 Mädchen vom 18. Jahre an, bis sie heiraten oder 30 Jahre alt werden, je 30 Gulden erhalten. (Vgl. Farlatti, Illyr. sacr. V, 330 sqq.; G. Pray, Specimen hierarch. Hungar. II, 305 sqq.; Moroni CIII, 364 sqq.; B. A. Kerselich, Hist. eccl. Zagrab. I, Zagr. 1773.)

2. Diöcese Bosnien-Syrmien entstand 1773 durch Union der beiden alten Bisthümer. Bosnia oder Bosna-Serai soll mit seinen Anfängen bis in das 6. Jahrhundert hinaufreichen. Im 12. Jahrhundert waren hier Bischöfe des griechischen Ritus, deren einige, der Patariner-Secte angehörend, dem weiteren Umsichgreifen dieser Ketzerei Vorschub leisteten. Dieß veranlaßte Papst Innocenz III. und seine Nachfolger, wie auch die Könige Ungarns, in deren Besitz Bosnien in früheren Jahren gekommen war, durch die Neubegründung des bosnischen Bisthums und dessen Besetzung mit rechtgläubigen Bischöfen für die Ausrottung jener Ketzerei Sorge zu tragen. So kam, nachdem zu diesem Zwecke Erzbischof Ugrinus von Kolocza eifrig vorgearbeitet hatte, gegen das Jahr 1234 der Dominicaner Johannes Teutonicus (s. d. Art.), aus Wildhausen in Westphalen, als der erste der neuen Reihe lateinischer Bischöfe auf den bosnischen Stuhl. Seine Nachfolger residirten zu Sarajewo in Bosnien bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, um welche Zeit sie, vor den Türken flüchtig, über die Save gingen und in dem zur Diöcese Fünfkirchen gehörigen Djakovar sich niederließen und ein kleines Gebiet zwischen der Drau und Save, zuerst mit Vicariats-Gewalt, bald aber als eigentliche Bischöfe verwalteten. Die bosnischen Bischöfe standen eine Zeit lang unter dem Metropoliten von Ragusa, dann unter dem von Spalato, bis sie um 1247, nach Andern erst zu Anfang des 14. Jahrhunderts, dem von Kolocza unterworfen wurden, während sie seit 1852 unter Agram stehen. Das Bisthum Syrmien, das man keineswegs als Resuscitation des alten Sitzes Sirmium (s. d. A. Illyrien und Pannonien) ansehen darf, verdankt seinen Ursprung dem bereits genannten Erzbischof Ugrinus, welcher, um die von Bosnien herübergreifende Ketzerei der Patariner um so erfolgreicher zu bekämpfen, gegen das Jahr 1230 bei Gregor IX. die Errichtung eines neuen Bisthums auswirkte. Die bischöfliche Residenz war zuerst im Kloster Cuchet, auch Keu oder Köw, an der Donau — Bischof Ladislaus I. nennt sich deßhalb um 1309 „S. Irenaei et Keu ecclesiarum Episcopus" — dann zu Mitrowitz(?) und Banmonostra in Syrmien. Der Umfang dieses Sprengels, ursprünglich sehr gering, vergrößerte sich späterhin in dem Lande zwischen der Drau, Save und Donau, östlich von der Diöcese Djakovar und dehnte sich nach Vertreibung der Türken zu Anfang des 18. Jahrhunderts über ganz Bosnien aus. Die nun vereinigten Bisthümer Bosnien-Syrmien leitet als (6.) Oberhirte seit der Union Joseph Georg Stroßmayer (geb. zu Essek 4. Februar 1815, Bischof 20. Mai 1850). Sein Sprengel, im östlichen Slavonien gelegen, umfaßt Syrmien, den Brooder und Peterwardeiner Grenzregiments-Bezirk, einen Theil des Veröczer Comitats, sowie den Gradiscaner Grenzregiments-District. Auch Serbien gehört zu diesem Sprengel; allein hier findet sich nur in Belgrad eine kleine, zum österreichischen Generalconsulate gehörige Kapelle, welcher sich auch der französische Resident zu etwaigen kirchlichen Feierlichkeiten bedient. Die Gesammtbevölkerung der Diöcese beträgt etwa 355 000 Seelen, darunter 175 000 Katholiken mit 150 Kirchen, 2500 unirte Griechen mit drei

Kirchen, 155 000 nicht unirte Griechen mit 151 Kirchen, 6000 Lutheraner mit 3 und 4500 Reformirte mit 4 Oratorien, endlich 5000 Juden mit 3 Synagogen. Wie an Confessionen, so ist die Einwohnerschaft auch an Sprache und Nationalität ein seltenes Gemisch. Die vorherrschende Sprache ist die illyrische, d. i. serbische; sie wird in 54 Pfarreien ausschließlich gesprochen, in 15 spricht man illyrisch und deutsch, in 1 illyrisch und ungarisch, in 8 illyrisch, ungarisch und deutsch, in 3 nur deutsch, in 1 ungarisch und deutsch, in 2 illyrisch und dalmatinisch. Das Domcapitel hat 8 stalla, nämlich Großpropst, Lector, Cantor, Custos, Kathedral-Archidiacon, 3 Magistri Canonici: 1 senior und 2 juniores, 3 andere Archidiaconen und 6 Ehren-Canonici. Die 7 Titular-Abteien und 3 Titular-Propsteien besetzt der König. In den 4 Archidiaconaten und 10 Vice-Archidiaconal-Districten zählt man 86 Pfarreien. Außer den Pfarreien, von denen 19 zur Militärgrenze gehören („in Statu militari", die anderen „in Statu Provinciae") gibt es noch 288 Filiale. In der Seelsorge sind 116 Priester, darunter 4 Regularen, 23 Priester sind anderweitig verwendet, 2 als Militärgeistliche. Erzogen wird der Clerus im bischöflichen Lyceum und dann im Priesterseminar, einige auch im Pazmaneum zu Wien und im Generalseminar zu Pesth. Die Errichtung eines Knabenseminars beschloß der Bischof schon im J. 1865. Regularen: Franciscaner 7 Klöster, Kapuziner 1 Kloster und eigenes Ordensseminar mit 30—40 Zöglingen, barmherzige Schwestern 1 Institut. Die nicht unirten Griechen haben in diesem Sprengel 4 Abteien und 9 Klöster mit Hegumenis Calogerorum S. Basilii. Schulen: Außer den genannten Seminaren und dem bischöflichen Lyceum noch 1 Schullehrer-Seminar und 78 Volksschulen, darunter 8 Hauptschulen mit 210 Lehrern und Lehrerinnen. (Vgl. Farlatti IV, 37 sqq. und VII, 479 sqq.; G. Pray II, 362 sqq. und 396 sqq.; Moroni VI, 67 und LXII, 57—503; besonders auch Szörényi, Vindiciae Syrmienses, Budae 1746.)

3. Diöcese Zengg (Seniensis). Die Stadt Zengg oder Segna am Adriatischen Meere soll nach Einigen schon im fünften Jahrhundert Bischofssitz geworden sein. Der erste sichere Bischof ist aber erst Miräus um 1150. Seine Nachfolger waren bis zum Jahre 1600 Suffraganen des Metropoliten von Spalato, von da an Suffraganen von Gran und seit Ende des vorigen Jahrhunderts von Kolocza. Aus der Diöcese Zengg wurde um 1461 von Papst Pius II. die nur kurze Zeit bestandene Diöcese Ottochaz ausgeschieden. In der kroatischen Militärgrenzstadt Ottocium oder Ottonium, in welcher bereits seit dem zwölften Jahrhundert eine Pfarrei und ein Archidiaconat war, bestand auch eine Benedictiner-Abtei, Abd. S. Nicolai oppidi Ottozoni. Diese Abtei erhob Pius II. im genannten Jahre zur Würde eines Bischofssitzes unter dem Titel D. Ottotiensis, welche er der Metropole Spalato unterstellte. Der Bischof von Zengg hat auch die Diöcese Modrus in beständiger Administration. Die Stadt Modrus oder Modruš, Modrussa, früher Tediastum und Merusum, in Kroatien, im Oguliner Regiment bei Josephsthal, wurde dadurch Sitz eines Bischofs, daß der von Erzbischof Peter III. von Spalato im J. 1185 auf einer Provinzialsynode in der Stadt Corbau gestiftete Bischofssitz, den die Türken 1460 zerstörten, hierher transferirt wurde. Aber auch von Modrus mußte sich 1493 der Bischof nach Novi im Fiumer Comitat flüchten. 1562 wurde das Bisthum unter die Administration des Bischofs von Zengg gestellt. Papst Urban VIII. (1623 bis 1644) unirte beide Bisthümer, und Gregor XVI. bestimmte 1836, daß sie mit ihren respectiven Kathedralen und dem Gebiete von Novi, Buccari und Bribir unter dem „Einen Bischof von Zengg und Administrator von Modrus" per aequalitatem unirt sein sollen. Dieß geschah unter Bischof Emerich Freiherr von Ostegowich von Barlabasevec (geb. 30. September 1775, präconisirt 23. Juni 1834, gest. 9. Januar 1869). Der gegenwärtige Bischof ist Georg Posilovic (geb. zu Ivanicgrand 24. April 1834, präconisirt 26. Juni 1876). Südwestlich von der Erzdiöcese gelegen, umfaßt der Sprengel das ganze Fiumaner sowie einen Theil des Agramer Comitats, dann den ganzen Ottochaner, Oguliner, Likaner und einen Theil des Sluiner Grenzregiments-Bezirks. Von den 325 000 Einwohnern sind 235 000 Katholiken, 100 unirte und 95 000 schismatische Griechen, etwa 100 Protestanten und 200 Juden. Das Domcapitel ad S. Georg. zu Zengg zählt 4 Dignitäten, 2 Residential- und 6 Ehren-Canonici; das an der Cathedrale S. Marci zu Modrus 9 Canonici, und zwar je 3 zu Novi, Buccari und Bribir, dazu 6 Ehren-Canonici. Das Collegiatcapitel zu Fiume zählt 1 Propst, 4 Residential- und 6 Ehren-Canonici. Außerdem gibt es neben 5 Titular-Abteien noch eine Real-Abtei. In 5 Archidiaconaten und 14 Decanaten finden sich 133 Pfarreien und 4 Curatien, in denen 240 Weltpriester wirken. Letztere erhalten ihre Erziehung in dem vom vorletzten Bischof gegründeten Knabenseminar und in dem Clericalseminar zu Zengg, mit welchem eine theologische Lehranstalt verbunden ist. Regularen: Kapuziner 2 Klöster, Franciscaner und Benedictinerinnen je 1 Kloster. Schulen: Außer den genannten Seminarien und der theologischen Lehranstalt finden sich noch Gymnasien zu Zengg — von dem vorletzten Bischof aus eigenen Mitteln zu einem Obergymnasium eingerichtet — und zu Fiume; in letzterer Stadt ist auch eine Mädchen-Erziehungsanstalt. (Vgl. Farlatti IV, 106 sqq.; Moroni XLVI, 6 sqq. und LXIII, 205 sqq.; besonders auch: Pověsti Biskupijah Senjske i Modruške Jli Krbavske trudon Manoila Sladovicá, Triest 1856.)

[Neher.]

Agreda, s. Maria von Agreda.

Agricius (Agroecius), Bischof von Trier im vierten Jahrhundert, war nach der Trierischen

Tradition, deren schriftliche Fixirung dem neunten oder zehnten Jahrhundert angehört, zuerst Patriarch von Antiochien und wurde durch Vermittlung der Kaiserin Helena von Papst Silvester auf den bischöflichen Stuhl von Trier erhoben. Da die historische Patriarchenreihe von Antiochien den Namen Agricius nicht aufweist, dürfte aus diesem Berichte nur die Herkunft des Agricius aus dem Orient, seine Verbindung mit dem kaiserlichen Hofe und sein Amtsantritt ziemlich gleichzeitig mit Papst Silvester festzuhalten sein. Er wohnte 314 dem ersten Concile von Arles bei und unterzeichnete die Acten unmittelbar nach dem vorsitzenden Bischofe von Arles. Die Aechtheit des Diploms, wonach Silvester ihn zum Primas von Gallien und Germanien bestellte, wird angefochten; gewiß ist indessen, daß schon im vierten Jahrhundert die Bischöfe von Trier dieses Primatialrecht ausgeübt haben. Wie Agricius zu Arles, so unterzeichnete sein Nachfolger Maximinus zu Sardica 344 an zweiter Stelle. Agricius trug eifrigst Sorge, die Christianisirung im Trierischen Gebiete weiterzuführen und den Einfluß heidnischer Sitte, zumal in der Residenz, zu beseitigen. Von der Freigebigkeit der Kaiserin Helena und ihres Sohnes unterstützt, erbaute Agricius mehrere Kirchen. Athanasius, welcher 335 oder 336 als Verbannter nach Trier kam, erzählt, daß er, wie zu Aquileja, so auch hier Kirchen im Bau begriffen fand, in welchen noch vor ihrer Einweihung wegen der Menge der Gläubigen Gottesdienst gehalten wurde. Auf Agricius und Helena führt die Trierische Tradition die Uebermittelung der in Trier verehrten kostbaren Reliquien, u. a. eines Nagels vom Kreuze, des heiligen Rockes und der Gebeine des Apostels Matthias, zurück. — Das Aufblühen der Residenz, in welcher hervorragende Schulen bestanden und gerade damals Lactantius als Lehrer des Crispus, des Sohnes Constantins, wirkte, und der Ruf des Agricius führten von selbst dazu, daß junge Männer auch aus weiter Ferne nach Trier sich begaben, und daß eine Art geistlicher Schule unter Agricius sich bildete. So kamen Maximinus und Paulinus aus Aquitanien nach Trier, wurden Schüler und später Nachfolger des Agricius auf dem bischöflichen Stuhle. Agricius soll auch aus dem Oriente den Mönch Johannes mitgebracht haben, welchen er an die Spitze einer Genossenschaft von Clerikern, die Armen Christi genannt, stellte. Nach einer zwanzigjährigen höchst segensreichen apostolischen Wirksamkeit entschlief Agricius im Herrn um das Jahr 332. (Vgl. Boll., Jan. I und Diel, Die hl. Maximinus und Paulinus, Bischöfe von Trier, 1875.) [Kraft.]

Agricola, Franz, Controversist des 16. Jahrhunderts, geb. im Dorfe Lohn bei Aldenhoven im Herzogthum Jülich. Geburtsjahr und Familienname, den er nach Sitte seiner Zeit latinisirte (ob Bauer, Ackermann, Feldmann? einmal, 1575, unterzeichnet er sich: Franciscus Agricola, alias Georgaeus), sind unbekannt. Zu Köln am Dreikronen-Gymnasium studirte er unter dem Jesuiten Petrus Busäus die Philosophie, dann zu Löwen unter Johann von Löwen und Jodocus Ravestein die Theologie. Bischof Gerhard von Lüttich (1563—1580) weihte ihn zum Priester. Herzog Wilhelm von Jülich verlieh um 1570 ihm die „herrliche und ansehnliche Pfarr" Rödingen, etwa drei Stunden von Jülich auf Köln zu. Hartzheim (Bibl. Colon. 79) irrt in der Angabe, er sei schon 1571 Pfarrer und Canonicus zu Sittard geworden; er wurde dieß zwischen 1581 und 1583, und 1599 auch Landdechant des Kapitels Süsteren. Bei den damaligen Zuständen im Herzogthum Jülich konnte es an Anfeindungen der strengkatholischen Geistlichen, unter denen Agricola hervorragte, nicht fehlen; das Lob, welches dieser in der Vorrede zu einer seiner ersten Schriften: „Gründtlicher Bericht Von dem hochwirdigsten Sacrament des Abendtmals" 1575 dem Herzog Wilhelm wegen seines Religionseifers ertheilt, soll wohl nur andeuten, was der Herzog sein sollte. Agricola starb in hohem Alter zu Sittard am 4. December 1624. Seine sehr zahlreichen Schriften haben Foppens (Bibl. Belgica I, 280) und Hartzheim a. a. O. meist statt mit dem deutschen mit latinisirtem Titel sehr unvollständig angeführt. Ich besitze von ihm folgende Schriften: Gründtlicher Bericht | Von dem hochwirdig | sten heiligsten Sacrament des Abendt | mals Christi Jhesu ꝛc. | Durch Herrn Franciscum Agricolam, | jetziger zeit Pfarrherrn zu Rodingen, in | dem Fürstenthumb Gülich. | Cölln, durch Dieterich Baum, | 1576. 631 S. 4°, Herzog Wilhelm gewidmet. — Bibl'sche Instruction | Von der Ca | tholischer Bapsti | scher Meß ꝛc., | dieser zeit vast nutzlich zu le | sen, gestellt durch | Franciscum Agricolam, Pfarrherren | zur zeit in Rodingen im Fürsten | thumb Gülich. Cöln durch | Maternum Cholinum | 1580. | 807 S. 8°, den Herzögen Wilhelm dem Aeltern und Johann Wilhelm dem Jüngern gewidmet. — De cvltv | et veneratio | ne Divorum, | Tractatus duo Catholici: | Quorum prior De Veneratione, | Posterior vero De Sacris Ima | ginibus Sanctorum etc. | pertractat: nunc primum | in lucem emissi: | Per | Franciscvm Agricolam, | Pastorem pro tempore Rodin | gensem, in Ducatu Ju | liacensi. | Coloniae. | Apud Maternum Cholinum. | 1580. 144 S. 8°. — Diatriba Evangelica | De Coniv | gio et coelibatv | Sacerdotvm etc. | in lucem edita per Franciscum Agricolam Pa | rochum Ecclesiae Rodingensis, in Duca | tu Juliacensi. | Coloniae | Apud Maternum Cholinum | 1581. | 285 S. 8°. — Tractatvs orthodoxvs, | De San | ctorvm SS. Re | liqviis: | Cum Indice: | In honorem qvidem om | nium SS. Reliquiarum: nominatim vero illa | rum, quas Aquenses pia industria D. Caroli Ma | gni possident, recens conscriptus et in lucem edi | tus: per Franciscum Agricolam Parochum Ec | clesiae Rodingensis in Ducatu | Juliacensi. | Coloniae | Apud

Maternum Cholinum | 1581. | 219 S. 8°. — Ketzerbrunn, | Oder Grundt | wurtzel aller Secten. | Das iſt, | Zwentzig Haupt vnd gewiſſe vrſachen, | aller jemals geweſener, vnd jetzo ſchwebender | Ketzereyen. | Nun erſtlich in Truck verfertigt, durch | Franciscum Agricolam, Pfarrherrn zu Sit | tart, im Fürſtenthumb Gülich. | Cölln | durch Maternum Cholinum. | 1583. | 836 S. 8°, den beiden Herzögen und ſeinen Pfarrkindern gewidmet. — Warhafftiger Bericht | Von Martini | Lutheri, vnd ſeiner Conſor | ten, in Glaubens vnd Religionſa | chen Handtgreifflicher vnbeſtendigkeit, | wanckelmuth vnd vneinigkeit ꝛc. | Geſprächs weyß anfenglich geſtellt von | dem weylandt Hochgelehrten Herrn Theodo | rum Malcotium Theologum Louaniensem: an je- | tzo aber ꝛc. in vnſer Hochteutſch | bracht, vnd mercklich gemehret, durch Franciscum Agricolam | Pfarherrn zu Sittart. | Zu Cölln. | Durch Maternum Cholinum. | 1583. | 352 S. 8°. — Catholiſcher Bericht | Von dem Chriſt | lichem Gebett ꝛc. | Mit gewiſſen vnd klaren zeugnuſſen der H. | Schrifft grundtlich bewehrt, vnd new | lich erſt in truck verfertiget. | Durch Franciscum Agricolam, Pfarrherr zur zeit | der Kirchen zu Sittart, im Fürſtenthumb Gülich. | Zu Cölln | Durch Maternum Cholinum. | 1585. | 244 S. 8°. — Grundtlicher Bericht, | Ob Zauberey die | argſte vnd grewlichſte ſünd | auff Erden ſey ꝛc. | Durch | Franciscum Agricolam Paſtorn zu Sittart im | Fürſtenthumb Gülich. | Zu Cölln. | Durch Henricum Falckenburg. | 1597. | 261 S. 8°, Herzog Johann Wilhelm gewidmet. — De | Verbo Dei | Scripto, et non | Scripto, | sev, | De Scriptvra Sacra, | et viva tantvm, sed | certo divina et | Apostolica traditione etc. | Opus ad cognoscendam atque illustrandam | ipsissimam veritatem perutile; concin | natum, et recens editum | Per | Franciscvm Agricolam, Pastorem | Ecclesiae Sittardiensis, in Ducatu Juliacensi. | Leodii | Apud Henricum Houium. | 1597. | 159 S. 8°. — S. Joannis | Baptistae | Evangelivm, | seu, Evangelica Do | ctrina, de Christo Sal | vatore, eivsque Regno Gra | tiae et gloriae etc. | Per | Franciscvm Agricolam, ecclesiae Sit | tardensis in ducatu Juliacensi Pastorem. | Coloniae | Apud Hermannum Hobergh. | 1599. | 72 S. 8°. — Tractatus | de Primatv S. | Petri Apostoli, | et Successorum eius | Romanorum Ponti | ficum etc. | Per | D. Franciscvm Agricolam. | Coloniae | Sumptibus Hermanni | Hobergen. 1599. | 516 S. 8°, Papſt Clemens VIII. gewidmet, befindet ſich auch in Rocaberti Bibl. Max. Pontif. XII, 1 ff. — Umbſtendlicher Bericht, | Vom Chriſtli | chem Gehorſamb, gegen | Gott, vnd von Gottes wegen | gegen die Menſchen ꝛc. | in Druck verfertiget: | Durch Franciscvm Agricolam, Landechanten deß Conciliums Susteren, vnd | Paſtoren zu Sittart, im Fürſten | thumb Gülich. | Gedruckt zu Cöllen, | In verlegung Herman Hoberg. | 1609. | 285 S. 8°. — Paralleli S. Bibliorvm, | Hoc est, | Demonstratio | ocvlaris, quod plvrima | quae vni solique Deo competvnt | etiam hominibus et aliis Cre | aturis per accommodationem recte tribui possint etc. | .. Per R. D. Francis | cvm Agricolam, Eccles. Sittard. Pastorem, | et Conc. Susterensis Decanum. | Coloniae Agrippinae, | Apud Joannem Kinckium, sub Monocerote. | 1614. | 338 S. 8°. — Außerdem finde ich von ihm erwähnt: Kurtzer Bericht vom waren auffrichtigen Gottesdienſt der hl. Meß. Cölln durch Maternum Cholinum 1574. — Demonstrationum Evangelicarum libri IV, quibus demonstratur, Christum secundum animam revera ad inferna descendisse, et piorum animas inde e limbo liberasse. Coloniae apud Maternum Cholinum. 1578. 8°. — Evangeliſcher Communionſpiegel. Cölln 1579. 8°. (Feuerlin, Catalogus II, 955.) — Decreta vnd Satzungen des general Concilii zu Trient. Cölln 1580. 8°. — Beichtſpiegel. Cölln 1582. 8°. — De aeterno et vero Deo, nec non indubitato Christo et Messia Christianorum libri III adversus Calvinistas. Coloniae typ. Gerh. Grevenbroich 1583, 242 S. 12°, und 1605. (Andreae Bibl. Belg. v. Agricola S. 220.) — De lectione Horarum canonicarum; de lectione S. Scripturae, eiusque interpretibus orthodoxis. Leodii 1600. 12°. — De periculoso et abominabili statu Concubinariorum impoenitentium. Coloniae ap. Hermann Hoberg. 1604. — Attestatio SS. Patrum, tam Graecorum quam Latinorum, quod S. Apostolus Petrus Romae fuerit, Romanos primus ad fidem converterit, ibique usque ad mortem episcopatum gesserit, collecta per Franciscum Agricolam, Coloniae ap. Herm. Hoberg 1605. 84 S. 12°, Papſt Paul V. gewidmet. — De amplissimis privilegiis et certissimis signis verae Christi in terris ecclesiae. Coloniae ap. Bern. Gualteri 1616. — Ehrenrettung Mariä, der Mutter Gottes. Cölln bei Bern. Walthers, 1616. 608 S. 12°. — Vitae Sanctorum, das iſt, Leben und Sterben der fürnehmſten Heiligen auff alle Tag durchs gantze Jahr, nach gemeiner Catholiſchen Kirchen Calender gerichtet. Cöllen, durch Joh. Kinckius, 1618. 636 S. 8°. Dazu kommt eine Widerlegung der Wiedertäufer, Betrachtungen über das Leiden und Sterben des Herrn, und katholiſche Gebete zur heiligſten Dreifaltigkeit. — Agricola ſchreibt geſchickt und friſch. Leider iſt man über ſein Leben faſt nur auf die ſpärlichen Angaben in ſeinen Schriften angewieſen, wie man überhaupt bei der Beſchäftigung mit der Reformationsperiode es bald ſchmerzlich empfindet, daß im 16. Jahrhundert in einzelnen Gegenden das Leben und Wirken katholiſcher Gelehrten viel zu wenig aufgezeichnet worden iſt. [Floß.]

Agricola, Georg, Arzt, Mineralog, Hiſtoriker und Controverſiſt, geb. 24. März 1490 zu Glauchau, geſt. 21. November 1555 zu Chemnitz. Nachdem er in Deutſchland und Italien

sehr umfassende Studien nicht minder in Philosophie und Philologie wie in Naturwissenschaften gemacht, ließ er sich als Arzt in Joachimsthal im Erzgebirge nieder, dessen zahlreiche Berg- und Hüttenwerke ihn zu bahnbrechenden Untersuchungen über Gesteine und Metalle führten. Sein Hauptwerk hierüber: De re metallica libri XII, wurde 1550 vollendet und erschien nach seinem Tode 1556 in Basel. Kurfürst Moriz von Sachsen berief ihn 1530 nach Chemnitz und gab ihm den Titel eines sächsischen Historiographen. Von seinen historischen Schriften sind zu nennen: Dominatores Saxonici a prima origine ad hanc aetatem, Fribergae, und Oratio de bello Turcis inferendo, Basil. 1538. Als Generalstabsarzt machte er den Zug der Sachsen gegen Karl V. in Böhmen mit. Von medicinischen Werken ist geschätzt: De peste libri III, Basil. 1554. — Freudig hatte Agricola Luthers *erstes* Auftreten begrüßt und ein auf Ablaßhandel bezügliches Epigramm in den Straßen von Zwickau anschlagen lassen. Allein die sittlichen Wirkungen der neuen Lehre und das Studium der Väter, aus welchem das Buch De traditionibus apostolicis (noch ungedruckt) entstand, schreckten ihn von der sogen. Reformation zurück. Mit Offenheit und Muth bekannte und vertheidigte er die Lehren der katholischen Kirche inmitten des Protestantismus bis zu seinem Tode, der ihn in Folge eines Fiebers, das er sich bei einer heftigen Disputation mit Protestanten zugezogen haben soll, ereilte. Da der Superintendent Tettelbach mit Zustimmung des Kurfürsten August das Begräbniß auf protestantischem Boden verweigerte, blieb Agricola's Leichnam fünf Tage lang unbestattet, bis Bischof Julius Pflug denselben abholen und in der Zeitzer Stiftskirche beisetzen ließ. Gesammtausgaben seiner Werke 1550—1558 und 1657 zu Basel. Die mineralogischen Schriften deutsch von Lehmann, Freiberg 1806—13, 4 Bde. (Vgl. Richter, Vita G. Agricolae, Annab. 1755; Becher, Die Mineralogen Agricola und Werner, Freiberg 1819; Döllinger, Reform. I, 580 f.) [Schlösser.]

Agricola, Ignaz, S. J., Historiker, geb. 31. Juli 1661 zu Zusamaltheim im Bisthum Augsburg, trat 1677 in die Gesellschaft Jesu ein, wirkte lange Jahre am Jesuiten-Gymnasium in München, wo er auch von 1719 bis 1723 Präses der größern marianischen Congregation war (Sattler, Gesch. der mar. Congr. in Bayern, 1864, 279), und starb 23. Januar 1729. Er schrieb: Historia Provinciae Societatis Jesu Germaniae superioris, 2 voll., August. Vind. 1727 und 1729, bis zum Jahre 1600 reichend, fortgesetzt von Flott und Kropf bis 1640. (Vgl. Backer I; Baader, Gelehrtes Bayern.) [Schlösser.]

Agricola (Schnitter, Sneider), Johann, genannt Magister Islebius, Urheber des antinomistischen Streites, geb. 20. April 1492 zu Eisleben, gest. zu Berlin 22. September 1566, studirte in Wittenberg unter Melanchthon und Luther, seinem Landsmanne, dessen Haus- und Tischgenosse er war, kam dann als Rector nach Eisleben, war 1519 Luthers Protocollführer auf der Leipziger Disputation, verheiratete sich 1520, ging 1525 auf Luthers Geheiß als zeitweiliger Prediger nach Frankfurt a. M. und wurde nach seiner Rückkehr Pfarrer an der Nikolaikirche seiner Vaterstadt. Als Prediger des Herzogs von Mansfeld begleitete er diesen auf den Reichstag nach Speier (1526) und ebenso nach Augsburg (1530). 1527 trat er gegen seinen alten Freund Melanchthon, der mit Luther lehrte, das mosaische Gesetz mit seinen unerfüllbaren Forderungen erschrecke im N. T. nur den Menschen, das Evangelium hingegen sei bestimmt, den Schrecken, den das Gesetz im Menschen erzeugt, zu entfernen und tröstend zu wirken, mit der Behauptung auf, im N. T. sei das Gesetz als Furcht erregend und Strafe androhend abgeschafft, und deßhalb dürfe sich der evangelische Prediger auf das Gesetz nicht einmal zu dem Zweck berufen, um die Sünder zu erschüttern und zur Buße zu bewegen, da diese in Wahrheit nur aus dem Evangelium komme. In diesem Sinne kann man Agricola den Stifter des Antinomismus nennen. 1536 verlangte er vom Herzog von Mansfeld seinen Abschied und erhielt denselben mit dem Bemerken, er sei ein undankbarer Mensch, nachlässig und faul in seinem Amte und dem Trunke ergeben. Er begab sich nach Wittenberg, wo er die Erlaubniß zu Vorlesungen erhielt. Da er aber es wagte, Luther und Melanchthon wegen ihrer Anschauung vom Gesetze abermals zu tadeln, trat Ersterer in sechs Abhandlungen (1538—1540) gegen ihn auf und nöthigte ihn zu einem Widerrufe. Agricola jedoch, erbittert durch einen Brief Luthers an Kaspar Guttelius, Prediger in Eisleben, verklagte Luther beim Kurfürsten von Sachsen. Nun wurde über ihn eine gerichtliche Untersuchung angestellt, und er entfloh nach Berlin zu Joachim II., Kurfürsten von Brandenburg. Dieser machte ihn zum Oberhofprediger, bewog ihn aber (1540) zur Veröffentlichung eines Widerrufes, worin Agricola versprach: „zu glauben und zu lehren, wie die Kirche von Wittenberg glaubt und lehrt". Luther, den er insbesondere um Verzeihung bat, schenkte ihm nie mehr sein Vertrauen, verfolgte ihn vielmehr mit Spott- und Schimpfnamen, z. B. Magister Grikel; und als Agricola 1545 mit einem Schreiben des Kurfürsten von Brandenburg nach Wittenberg kam, verweigerte er ihm die sehnlichst verlangte Audienz. 1547 verfaßte Agricola gemeinschaftlich mit dem Bischof Pflug von Naumburg und dem Mainzer Weihbischof Helding das Augsburger Interim; nun galt er als Verräther der lutherischen Kirche. An den Religions-Conferenzen der sächsischen Theologen betheiligte er sich (1548) im Auftrag des Kurfürsten, der ihn inzwischen zum General-Superintendenten der Mark Brandenburg ernannt hatte. Er starb an einer pestartigen Krankheit. Seckendorf sagt von ihm: „Er hatte ein hitziges, unruhiges Naturell und lebte auch nicht ordentlich." Er verfaßte u. A.:

Widerlegung von Münzers deutscher Erklärung des 19. Psalmes; Zwölf Artikel des christlichen Glaubens; Bericht, wie man die heilige Schrift lesen soll. (Ein Verzeichniß der Schriften bei Berenh. Kordes, Agricola's Schriften, Altona 1817.) Auch veröffentlichte er eine Sammlung von deutschen Sprichwörtern, zuerst Magdeburg 1528 in plattdeutscher Sprache, dann 1529 hochdeutsch, auf 750 vermehrt Hagenau 1534, Wittenberg 1582 u. ö. (Vgl. Seckendorf, Reformations-Gesch. III, 533 f.; Döllinger, Reform. III, 372 f.; Latendorf, Agricola's Sprichwörter, Schwer. 1862.) [Schlösser.]

Agricola, Rudolph, geb. 1442 in Baflo bei Gröningen, gest. 1485 zu Heidelberg, war einer der bedeutendsten Vertreter des älteren deutschen Humanismus. Unter dem Einflusse des Cardinals Nikolaus von Cues und im persönlichen Verkehr mit diesem und mit dem Scholastiker Heynlin von Stein, Rector der Pariser Universität, hatte er eine so begeisterte Liebe für die classischen Studien gewonnen, daß er deren Förderung und Pflege als seine eigentliche Lebensaufgabe ansah. Schon an der Universität zu Löwen, wo er die Magisterwürde erwarb, und später in Italien, wo er sieben Jahre lang meist zu Rom und Ferrara sich aufhielt, bewunderte man die Reinheit und Eleganz seines lateinischen Stiles und den Reichthum seiner Kenntnisse in der Philosophie. Niemand, glaubte Erasmus, habe diesseits der Alpen Agricola an gründlicher Wissenschaft übertroffen; er habe, sagte er, „in Italien der Erste sein können, aber er zog Deutschland vor". Gegen Ende 1480 kehrte Agricola aus Italien in seine Heimat zurück, lebte, von seiner Vaterstadt mit der Schlichtung eines Rechtsstreites betraut, eine Zeit lang am Hofe Kaiser Friedrichs III. und nahm im Jahre 1483 seinen Wohnsitz in Heidelberg. Dort hielt er philosophische und philologische Vorlesungen und stand in engster Freundschaft mit dem Universitätscurator Johann von Dalberg, Bischof von Worms, einem der großmüthigsten Gönner aller Gelehrten. Unter den philosophischen Arbeiten Agricola's ragt besonders sein Werk: „De inventione dialectica" hervor; unter den pädagogischen ein Sendschreiben: „De studio formando", worin er seinem Freunde Barbicianus die seiner Ansicht nach beste Methode wissenschaftlicher Ausbildung auseinandersetzt. Eindringlichst empfiehlt er dem Freunde das Studium der Classiker, warnt aber vor einer einseitigen Beschäftigung mit denselben, weil „die Alten den wahren Zweck des Lebens entweder gar nicht kannten, oder ihn nur dunkel ahnten". Das Studium des classischen Alterthums dürfe nicht Selbstzweck sein, sondern nur als Mittel dienen zu einer tieferen Auffassung der heiligen Schrift, zur Hebung und Förderung christlicher Bildung und Wissenschaft. Er war so wenig bloß für die Gelehrten besorgt, daß er darauf drang, man solle die alten Geschichtschreiber in's Deutsche übersetzen und in deutscher Sprache erklären, damit das Volk sie kennen lerne und man die Muttersprache vervollkommne. „Von meinem Lehrer Agricola," sagt Alexander Hegius, einer der verdientesten Schulmänner des 15. Jahrhunderts, „habe ich alles gelernt, was ich weiß, oder was Andere meinen, daß ich wisse." Im Bunde mit Johann Reuchlin betrieb Agricola das Studium der hebräischen Sprache und fertigte eine Uebersetzung des Psalters aus dem Urtext an. Auch besaß er gründliche Kenntnisse in der Musik und half beim Bau einer Orgel für die St.-Martinskirche in Gröningen. In seinen letzten Lebensjahren wendete er sich vorzugsweise den theologischen Studien zu, worüber insbesondere seine Briefe das Nähere enthalten. Tiefe Frömmigkeit athmet seine Rede: „De nativitate Christi". Kaum 43 Jahre alt, starb Agricola, tief betrauert von den Zeitgenossen, die ihn nicht bloß wegen seiner Gelehrsamkeit, sondern vor Allem wegen seines makellosen Wandels und seines christlich-demüthigen, leutseligen Wesens allgemein verehrten. Seine wahre Größe, rühmte ihm Wimpheling im Jahre 1507 nach, habe darin bestanden, daß ihm „alle Wissenschaft und Weltweisheit nur gedient habe, um sich von allen Leidenschaften zu reinigen und im Glauben und im Gebet mitzuarbeiten an dem großen Bau, dessen Baumeister Gott selbst ist". Alardus aus Amsterdam gab im J. 1539 in Köln Agricola's Werke in zwei Quartbänden heraus. Unter den Neuern sind über ihn zu vergleichen: Tresling, Vita et merita Rudolphi Agricolae, Groeningae 1830; Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung I, 374—415; Ritter, Gesch. der Philosophie IX, 261—267; Raumer, Gesch. der Pädagogik II, 77—86; Forkel, Gesch. der Musik II, 724—727; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 56—58; Geiger in der Allgem. deutschen Biographie I, 151—156. [Joh. Janssen.]

Agricola (Castenpaur), Steph., sen., Augustiner, gest. 1547 als lutherischer Hofprediger in Eisleben. Aus Bayern gebürtig, studirte er in Wien, Bologna und Venedig und wurde Lector im Augustinerkloster zu Regensburg. Anna von Ungarn, die Verlobte König Ferdinands, und der Erzbischof Matthäus Lang von Salzburg (seit Sept. 1519) sollen ihn zum Beichtvater gewählt, letzterer dem Agricola anfänglich großes Vertrauen geschenkt haben. Bald aber trat Agricola in Luthers Fußstapfen und predigte und schrieb in Luthers Sinne (1520), was ihm dreijährige Haft zu Mühldorf im Salzburgischen zuzog. Der Erzbischof ließ ihm durch Nikolaus Ribisen (Urbani Rhegii loci communes c. 53 de indulgentiis. Opp. 371, b.) eine Anzahl Fragenartikel vorlegen, die er mit seinen Antworten 1523 aus seinem Gefängnisse veröffentlichte. Der Cooperator Wolfgang Ruß zu Oetting hatte sich schon 1521 im Sinne der Neuerung bemerklich gemacht (Weller, Repertorium Nro. 1935 ff.); da er mit dem gefangenen Agricola persönlich und, wie es scheint, auch brieflich verkehrte, außerdem 1523 Predigten im lutherischen Sinne veröffentlichte (Weller, Nro. 2665 ff.), wurde er auf den

12. Sept. 1523 vor den Salzburger Official Andreas Drautensdorffer geladen, entwich jedoch in seine Vaterstadt Ulm und veröffentlichte von hier unterm 12. Sept. eine, Bürgermeister, Richter und Rath der Stadt Oetting gewidmete Predigt, und unter dem nämlichen Datum gegenüber dem Official eine freche „Entschuldigung" seines Nichterscheinens. Auch 1524 (Weller, Nro. 3128) und später erfolgten lutherische Kundgebungen des W. Ruß. Da Agricola an dem im Salzburgischen bereits entbrannten Bauernaufruhr nicht ganz ohne Schuld war, wollte man ihn in einen Thurm zu Salzburg einsperren, bis er widerrufen werde. Der Thurm aber flog zur Stunde, als man mit Agricola auf dem Wege war, durch Pulver in die Luft, und gegenüber der drohenden Haltung der Bauern sah man sich genöthigt, ihn 1524 freizulassen. Agricola ging zu Urban Rhegius nach Augsburg, heirathete und wurde Prediger zu Augsburg, in welcher Stellung er an fünf Jahre verblieb. 1529 war er statt des kranken Rhegius (Neudecker, Urkunden 138; v. Rommel, Gesch. v. Hess. IV, 44) auf dem Religionsgespräch zu Marburg und unterschrieb die 15 Artikel. Auf Verlangen des Kaisers beurlaubte der Rath zu Augsburg während des Reichstages 1530 die Prediger; nach Cölestin (Hist. Comitiorum a. 1530 Augustae celebratorum IV, 134 b.) befand auch Agricola sich unter den lutherischen Theologen des Reichstages. Mit dem nach Augsburg vordringenden Zwinglianismus konnte sich der strenglutherische Agricola nicht zurechtfinden; er nahm 1532 eine Predigerstelle zu Hoff im Voigtlande unter Markgraf Georg von Brandenburg (Ansbach) an. Im Februar 1537 weilte Agricola mit zu Schmalkalden und unterzeichnete als ecclesiastes Curiensis die Schmalkaldener Artikel. Pfalzgraf Otto Heinrich von Pfalz-Neuburg verwendete ihn (1542 und 1543) bei der Einrichtung des protestantischen Kirchenwesens in seinem Lande Neuburg und Sulzbach. Schließlich folgte Agricola einem Rufe des Grafen Albrecht von Mansfeld als Hofprediger nach Eisleben. Agricola soll ein weicher, sanfter Charakter gewesen sein. Schriften: Ein bedencken des agricola | Botus wie der warhafftig Gottes dienst | von Gott selbs geboten vnd außge | setzt, möcht mit besserung ge | meyner Christenheyt wi | derumb auffgericht | werden. | s. l. et a. [1520] 12 Bl. 4°. — Artickel | wider Doctor Stef | fan Castenpawr Eingelegt, | auch was er darauf geant | wort hat, auß seiner ge | fenckms, Newlich | von im auß | gangen. | M. D. XXIII. | 8 Bl. 4°. — Ain köstlicher gutter notwendiger Sermon, von Sterben, wie sich der mensch darzu schicken soll mit etlichen Schlußreden vom leyden Christi, Außgangen von Doctor Steffan Castenbauer Augustiner ordens in seiner gefänckнuß vmb gottes worts willenn, zu Müldorff s. l. 1523 bis 1524. 7 Bl. 4°. Vgl. Ayn entschuldigung ai- | nes Priesters, Wolffgang Ruß | Gesellpfaff zu Oting in Bay- | ern gewest, welcher von we | gen des Gotßworts, den | Gemaynen man für- | gehalten, nach | der ordnung | seynes | Ampts, gen | Saltzburg Citiert | worden ist, oder nit erschinen. | Am Schluß: Datum auff dem weg gen Effrem | im jar M. D. XXIII. | 7 Bl. 4°. Leben: C. Spangenberg, Wider die Bösen Siben ins Teuffels Karnöffelspiel, Frankfurt a. M. 1562; Schelhorn, De Religionis Evangelicae in Provincia Salisburgensi ortu progressu et fatis, Lips. 1732, 18 sqq.; Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, Francof. et Lips. 1692; Spalatini Chronicon a. 1523 bei Mencken, Scriptt. II, 627; Schelhorn, Amoenitates liter. IV, 411; Geschichte der Kirchenreformation in Regensburg, 1792, S. 12. 22; Löscher, Historia Motuum I, 147. [Floß.]

Agricola, Stephan, jun., Sohn des Vorgenannten, Convertit, gest. 1562, war zu Augsburg geboren und scheint in Wittenberg gebildet worden zu sein. Zu Eisleben schloß er 1546 mit dem später so fanatisch gegen ihn auftretenden Cyriacus Spangenberg, dem Sohne des damaligen Mansfelder Superintendenten Johann Spangenberg, enge Freundschaft. Agricola übersetzte geschickt aus dem Lateinischen in's Deutsche; 1549 bis 1551 übertrug er verschiedene Schriften von Cruciger, Brenz, Luther u. A. Melanchthon empfahl ihn nach dem Passauer Vertrage 1552 dem Rathe zu Augsburg, der einige von Karl V. entfernte Prediger ersetzen wollte; er nannte ihn „gottesfürchtig, wohlgelehrt, verständig, friedliebend und mit vielen schönen Tugenden geziert". Agricola überbrachte persönlich das Empfehlungsschreiben (Corp. Reform. VII, 1145). Allein das Kirchenwesen in Augsburg sagte ihm nicht zu, er kehrte zu Melanchthons großem Mißfallen zunächst, wie es scheint, nach Wittenberg zurück. Man trifft ihn dann 1553 als Pfarrer zu Helbra, einem Dorf im Mansfeldischen; der 1552 als Superintendent der Mansfelder Kirchen nach Eisleben berufene Georg Major mag ihm dazu verholfen haben. Major wurde jedoch auf die Klage der Mansfelder Prediger als Adiaphorist, und zumal wegen seiner Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke, durch die Grafen von Mansfeld ausgewiesen und kehrte 1553 nach Wittenberg zurück. Agricola war, in Uebereinstimmung mit Major, für die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit auf der Kanzel und in Thesen, die er veröffentlichte, eingetreten. Nun wurde nach dem Weggange Majors auch er von den Mansfelder Predigern in einer Schrift als „Majoristischer Schreier" heftig angegriffen. Die Grafen von Mansfeld ließen am 13. Februar 1554 eine Synode zu Eisleben unter dem Superintendenten Erasmus Sarcerius halten. Hier ließ sich Agricola zwar bereit finden, über den Gegenstand zeitlebens nie wieder zu lehren, zu reden und zu disputiren, auch sich an die Augsburgische Confession zu halten; weil er aber über seine und Majors Propositionen jede Aeußerung, ob sie recht oder unrecht seien, ablehnte, erklärte die Synode, sich mit ihm nicht vergleichen zu können, und er verlor sein Amt. Major half, daß er

in Wittenberg Magister wurde. Auch mochte er es Major, der 1547 kurze Zeit Hofprediger und Superintendent in Merseburg gewesen war, verdanken, daß ihm 1555 die Pfarrstelle St. Maximi zu Merseburg übertragen wurde. Dort übersetzte er wieder etliche Werke Luthers, nämlich die Commentare zu den Propheten Abdias, Nahum, Sophonias und Malachias, in's Deutsche. Diese Uebersetzungen stehen in der Altenburger (T. VII) und in der Leipziger Ausgabe (T. VIII) der Werke Luthers, nicht in der Jenaer Ausgabe, wahrscheinlich weil Agricola den Herausgebern verhaßt war. Um die Zeit mag er auch geheiratet haben (Cyprian, Tabularium eccles. Romanae 548 sqq.). Auch in Merseburg begann bald der erste Diaconus an der St.-Maximi-Kirche in Predigt und Schrift die Gemeinde vor den papistischen Irrthümern seines Pfarrers zu warnen. Es betraf wieder die guten Werke, auf deren Nothwendigkeit Agricola drang; die Protestanten erblickten aber in der Verwerfung der guten Werke das sie von den Katholiken unterscheidende Merkmal. Agricola war im Uebrigen indeß noch so wenig katholisch, daß er, wenn nicht jetzt erst jene Verdeutschung von Werken Luthers, so doch eine Synodalrede des protestantischen Fürsten Georg von Anhalt herausgab. Die Gemeinde stand auf der Seite des Diacons. Michael Helding, Bischof von Merseburg (28. Mai 1549 bis 30. Sept. 1561), scheint sich des Agricola angenommen zu haben und soll ausdrücklich erklärt haben, in der Lehre von den guten Werken stimme er mit dem lutherischen Pfarrer an der St.-Maximi-Kirche vollkommen überein. Auch Bischof Julius Pflug zu Naumburg (21. Febr. 1541 bis 2. Sept. 1564) machte aus seiner Uebereinstimmung mit Agricola im Punkte der guten Werke kein Hehl. Um so argwöhnischer wurde aber die lutherische Bürgerschaft; Agricola verließ schon nach Jahresfrist die Stelle und ging nach Naumburg, wo er 1557 Domprediger wurde. Bald darauf trat er zur katholischen Kirche zurück, wie es scheint, bei den Jesuiten zu Ingolstadt (Leben des P. Canisius von Dorigny, übersetzt von Schelkle, Wien 1837, II, 204). Der Cardinal und Bischof von Augsburg, Otto Truchseß, beglückwünschte ihn deßhalb in einem Briefe aus Rom vom 27. Juli 1560 und bestärkte ihn in dem Vorhaben einer Romreise (Pogiani Epistolae II, 91), meldete auch dem Bischof Pflug Agricola's Ankunft in Rom (Pogiani II, 182; Cyprian, Tabularium E. R. 550). Im Januar 1560 waren auch seine Frau und seine Kinder nebst seinem Bruder entschlossen, katholisch zu werden; der Cardinal nebst Julius Pflug sorgten für ihre Uebersiedelung nach Augsburg zu Canisius (Cyprian, Tabularium E. R. 548. 550. 551). Auf den Rath des Canisius zog sich Agricola in ein Kloster zurück, ohne jedoch irgendwie gebunden zu sein, und verlebte so still den Rest seiner Tage. Lutherische Eiferer sprengten aus, er habe sich aus Verzweiflung in's adriatische Meer gestürzt, oder er sei in der Tiber ertrunken. Vor seiner Rückkehr zur Kirche hatte Agricola manches veröffentlicht, was von Cyriacus Spangenberg in dem fanatischen Buche: Wider die Bösen Siben ins Teuffels Karnöffelspiel, 1562, in dem Abschnitte: „Wider den gottlosen Apostaten Stephanum Agricolam" erwähnt und aufgezählt ist. Seine Schriften nach der Rückkehr zur Kirche verzeichnet Veith (Bibl. August. IV, 197 ff.). Vgl. Der Prediger in | der herschafft Mansfelt antwort, | auff Stephani Agricole Pfarhers | zu Helbra außgegangene schlußreden | vnd schmeschrifften, die newen lere | in vnsern Kirchen, das gute | werck zur seligkeit nö | tig sein, belan | gende. | Anno 1553. | Gedruckt zu Magdeburgk bey | Michael Lotther. 12 Bl. 4°; Acta oder hand | lungen des Löblichen Synodi, in | der Stad zu Eisleben, in der Graff | und Herschafft Mansfelt, den XIII. | Febru. des Jars 1554 versamlet, wi | der etliche falsche Leren, darin | nen verdammet. Gedruckt zu Eisleben, durch Jakob | Berwalt. Anno. 1554. Den vierden | tag Aprilis. 20 Bl. 4°. (Salig, Historie der Augsburgischen Confession III, 43 ff.; A. Frauenstadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg, Leipzig 1843, 257 ff.) [Floß.]

Agrippa Castor, Kirchenschriftsteller unter Hadrian, schrieb um 135 eine Widerlegung des Basilides (κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος), von welcher jedoch nichts auf uns gekommen ist, als eine dürftige Inhaltsangabe bei Eusebius (H. E. 4, 7). Hiernach war es besonders Agrippa, welcher die Betrügerei jenes Irrlehrers enthüllte und seine Lehre aufdeckte; dieß war um so verdienstlicher, je mehr Basilides und seine Secte sich Mühe gaben, dieselbe geheim zu halten. (S. d. Art. Basilides.) [Streber.]

Agrippa, Heinrich Cornelius, von Nettesheim, wurde um 1487 zu Köln geboren, widmete sich zu Paris der Rechtswissenschaft und Medicin und gab sich zugleich den humanistischen Bestrebungen hin. Ganz besonders aber verlegte er sich auf die geheimen Wissenschaften und Künste und wurde zu einem der hervorragendsten Vertreter der kabbalistischen Richtung in der Philosophie, welche damals durch Reuchlin aus Italien nach Deutschland importirt worden war. Die Sucht, zu glänzen und Ruhm zu erwerben, bildete von Anfang an die Haupttriebfeder seiner Thätigkeit, und es waren eben jene geheimen, kabbalistischen Wissenschaften und Künste, durch welche er dieses sein Streben befriedigen zu können glaubte. Hierin hatte er nach dem ganzen Charakter seiner Zeit wohl nicht Unrecht. Schon auf der Universität Paris stiftete er eine geheime Gesellschaft, welche sich mit dieser „geheimen Philosophie" beschäftigte. Nach mancherlei Abenteuern und Reisen kam er endlich nach Dôle in Bourgogne und begann hier unter großem Beifall Vorträge über Reuchlins Werk De verbo mirifico zu halten. Er kam aber hierüber in den Ruf der Häresie und begab sich deßhalb nach England. In seine Heimat zurückgekehrt, besuchte er in Würzburg den Abt Trithemius, welcher einer der größten Adepten seiner Zeit war, und dieser weihte ihn noch tiefer in die

geheimen Wissenschaften und Künste ein. Sein wanderlustiges und abenteuerliches Leben setzte er fort: bald that er Kriegsdienste, bald trat er wieder als Lehrer auf, wie in Pavia, dann wurde er wieder Syndicus von Metz, nachmals Archivar und Historiograph in den Niederlanden bei der Regentin Margaretha, und überall verwickelte er sich ob seiner barocken Ansichten in Streitigkeiten, die ihn von Ort zu Ort trieben. Er starb im J. 1535 zu Grenoble. Dem äußeren Bekenntnisse nach blieb er Katholik, für Luther aber hegte er große Sympathien. Gegen die Kirche und deren Institutionen schlägt er den gleichen Ton an, wie dieser, und ist unerschöpflich an Schmähungen und Vorwürfen; dabei gibt er jedoch immer sich den Anschein, als eifere er nur gegen Mißbräuche, wolle aber die Sache selbst nicht angreifen. Diese Taktik war eben damals beliebt. Die scholastische Philosophie und Theologie sind ihm ein Greuel. Seine Hauptschriften sind: das Buch De occulta philosophia, in welchem er seinen kabbalistischen Ansichten Ausdruck gibt; dann die Schrift De triplici ratione cognoscendi Deum; ferner Dehortatio gentilis philosophiae, in welchen beiden Schriften gleichfalls der kabbalistische Mysticismus die Hauptrolle spielt, und endlich das Buch De vanitate et incertitudine scientiarum, worin er alle nicht auf dem kabbalistischen Mysticismus gegründete menschliche Wissenschaft mit dem Messer des Skepticismus zu tödten sucht. Für die Charakteristik seiner Lehrrichtung ist namentlich das erstgenannte Buch De occulta philosophia, welches er erst kurz vor seinem Tode vollendete, entscheidend. In der Theorie hat er einen originalen Gedanken nicht zu Tage gefördert. Sein ganzes System, insoweit es auf dem Boden der Theorie sich bewegt, ist nur eine Reproduction der jüdischen Kabbala, wie sie im Mittelalter bei den Juden als eine Art Geheimlehre fungirt hatte. Die Lehre vom Aniſoph, von den Sephirot, von den drei Welten und ihrem Verhältniß zu einander findet sich unverändert auch bei ihm. Ueberhaupt steht ihm die Theorie erst auf zweiter Linie; seine Thätigkeit richtet sich mehr auf das praktische Moment der Kabbala, auf die Magie oder auf die geheime Kunst. Der Magus sucht die verborgenen Kräfte, die in den drei Welten thätig sind, zu erforschen, um dann mittelst derselben wunderbare Wirkungen hervorzubringen. Je nach den drei Welten, der natürlichen, der himmlischen und der intelligibeln, sind auch drei Arten von Magie auszuscheiden: die natürliche, die himmlische und die religiöse oder ceremonielle. Die erstere lehrt, wie man die irdischen Kräfte zu gebrauchen habe, um mit ihnen wunderbare Wirkungen zu erzielen; die zweite beschäftigt sich mit den siderischen Kräften (Astrologie), und die dritte endlich besteht in der Kunst, die übersinnlichen Geister und die Dämonen durch gewisse Mittel herbeizuziehen, um durch sie wunderbare Erscheinungen zu erzielen. Welch große Stücke Agrippa auf diese Magie hält, ersieht man daraus, daß er dieselbe als die höchste und vollkommenste Wissenschaft, als die erhabenste Philosophie, als die Vollendung der edelsten Weisheit preist. Und doch ist es unglaublich, welch sinnlose und abergläubische Extravaganzen in dieser seiner magischen Wissenschaft fungiren. Da lesen wir in seiner occulta philosophia von Geomantie, Hydromantie, Aëromantie, Pyromantie; da erfahren wir die wunderbaren Wirkungen von mathematisch-astrologischen Formeln und Amuleten; da lernen wir kennen den Ritus und die Mittel der Geister- und Todtenbeschwörung; da werden uns beschrieben die Geheimnisse der Chiromantie; da werden vorgeführt die verschiedenen Arten, sowie die Bedingungen und Mittel der Wahrsagung; da erfahren wir die magische Kraft der göttlichen Namen, der göttlichen Sephirot, des Nomen tetragrammaton, des Namens Jesus u. s. w. Es ist unnütz, darauf weiter einzugehen. Nur sei noch erwähnt, daß Agrippa auch die Alchymie unter dem Gesichtspunkte der Magie auffaßt. Die Goldmacherkunst übte er fleißig. Man müsse, sagte er, den Weltgeist (spiritus) von dem Golde zu scheiden suchen: gelinge dieses, dann könne man mit diesem also separirten Weltgeiste alle Metalle in Gold verwandeln. Aufrichtig aber gesteht er, daß ihm wohl allerdings das Erstere, noch nie aber das Letztere gelungen sei. Dieß sind Ausgeburten jener allgemeinen geistigen Gährung, welche die charakteristische Signatur der Renaissancezeit bildet; die schwärmerische Begeisterung für die Antike trieb sonderbare Blüten zu Tage. — Die Werke Agrippa's sind zu Lyon 1550, auch 1600 und deutsch zu Stuttgart 1856 gedruckt worden. Biographien: Sommer von Sommersberg, Dissertatio de H. C. Agrippa, Lips. 1717; Ravius, Dissert. de Agrippae vita, factis, scriptis, Wittenb. 1726; Morley, The life of H. C. Agrippa, London 1856, 2 voll. [Stöckl.]

Agrippa, Herodes, s. Herodes Agrippa.

Agroecius, s. Agricius.

Aguirre, Joseph Saenz de, Cardinal und berühmter Theologe, geb. 24. März 1630 zu Logroño in Spanien, gest. zu Rom 19. Aug. 1699. Er trat früh in den Benedictiner-Orden, war 15 Jahre lang Studienpräfect und zweimal Abt des Klosters St. Vincenz in Salamanca, erhielt 1666 an der dortigen Universität auf Grund seiner Ludi Salmanticenses (Dissertationen über die guten und bösen Engel, und insbesondere über die Schutzengel, gedr. 1668) die Lehrkanzel der speculativen Theologie und rückte von dieser stufenweise bis zur ersten Professur des Bibelstudiums vor. Später wurde er auch Consultor der spanischen Inquisition und General-Oberer der spanischen Congregation seines Ordens. Nun veröffentlichte er Philosophia nov-antiqua, rationalis, physica et metaphysica ad mentem Aristot. et D. Thom., 3 voll., 1671—75; Philosophia morum, 1675 (Commentar zur Nicom. Ethik des Aristot.) und De virtutibus et vitiis, 1677, 2. verb. Aufl. Rom 1697 (rein philosophisch, nach Aristoteles). Sein dogmatisches Hauptwerk: Theologia s. An-

selmi commentariis et disputationibus illustrata, 3 voll., 1679—1685; 2. vermehrte Aufl. Rom 1688—1690, handelt im (ziemlich losen) Anschlusse an Anselms Monologium (bis cap. 68, al. 65 incl.) de Deo uno (t. I) et trino (t. II., der beste) und de natura hominis pura et lapsa (t. III., besonders gegen Bajus und Jansenius). Er verbindet positive Beweisführung mit scholastischen Erörterungen. In controversen Fragen vertheidigt er jedesmal diejenige Lösung, welche den Lehren Anselms am meisten conform zu sein scheint. Er betont jedoch oft die Uebereinstimmung Anselms mit Augustin und Thomas. Gegen die gallicanische Declaration vom J. 1682 schrieb Aguirre binnen sechs Monaten eine Defensio cathedrae s. Petri, Salm. 1683, welche dem Papste Innocenz XI. so sehr gefiel, daß er ihn 1686 zum Cardinal ernannte. In Rom wurde er Mitglied der Congregationen des Tridentinischen Concils, des Index und des heiligen Officiums. Im Rathe des Papstes zeichnete er sich durch Freimuth und kirchlichen Eifer aus. In freien Stunden arbeitete er an seiner Collectio maxima conciliorum Hispaniae et novi orbis (Romae 1693—1694, 4 voll.), welche er schon 1686 durch die kleine Schrift: Notitia concil. Hisp. et novi orbis angekündigt hatte. Die ersten Bände dieser bis 1604 reichenden Sammlung versah er mit umfangreichen kritischen, historischen und archäologischen Abhandlungen. Unter Anderem suchte er die Aechtheit der pseudo-isidorischen Decretalen durch die Annahme späterer Einschiebsel und Verfälschungen zu retten. Die zweite von Catalani mit neuen Zusätzen versehene Auflage (Romae 1753—55, 6 voll.) ist weniger correct. Auf seine Kosten wurde auch seines Freundes Nic. Antonio nachgelassene Bibliotheca hisp. vetus gedruckt (Romae 1696). An der Herausgabe mehrerer versprochener Werke, wie je eines weiteren Bandes der Lud. Salmant. und der Theologia s. Anselmi, Epistolae, Opuscula varia theologica etc., hinderte ihn der Tod. Seine bis 1688 erschienenen Werke recensirte er selbst in den Vorbemerkungen zur 2. Auflage der Theol s. Anselmi. (Vgl. Hurter, Nom. lit. II, 479; Ziegelbauer II, 98; Eggs VI, 99 u. Catalani in der zweiten Aufl. der Conc. Hisp. I.) [Stanonik.]

Agur (אָגוּר), ein alter Weiser Israels, der in den Sprichwörtern Salomons 30, 1 als Verfasser eben dieses Kapitels bezeichnet wird. Viele Ausleger fassen nach dem Vorgange des hl. Hieronymus den Namen als Bezeichnung Salomons selbst. Allein dagegen ist mit Recht bemerkt worden, daß Agur als ein Sohn Jakehs, Salomon dagegen sonst immer, auch im Koheleth, als ein Sohn Davids bezeichnet wird, und daß auch die Form der Sprüche und einzelne Aeußerungen in dem fraglichen Kapitel gegen Salomon sprechen. Agur ist daher ohne Zweifel ein sonst unbekannter israelitischer Weiser, dessen Sprüche man den salomonischen bei Sammlung der letzteren beizugeben für werth hielt. [Kaulen, Einl. in die heilige Schrift des A. und N. T. S. 269.] [Welte.]

Ahasverus, 1. als Königsname, Luthers Umschreibung für Achaschveroš (s. d. Art. Assuerus). 2. In der Volkssage Name des „ewigen Juden“ (s. d. Art. Jude, der ewige).

Ahiam, Ahia, Ahias (אֲחִיָּה, אֲחִיָּם), 1. einer von Davids Helden (2 Sam. 23, 33; 1 Par. 11, 34), dessen Name vermuthlich durch einen Schreibfehler (1 Par. 11, 36) noch einmal steht; 2. ein Schreiber Salomons (3 Kön. 3, 4); 3. ein Prophet aus Silo, welcher Jeroboam die Erhebung auf den Thron ankündigte (3 Kön. 11, 29; 12, 15; 14, 2; 15, 29. 2 Par. 10, 15); von ihm werden auch Geschichtsbücher erwähnt (2 Par. 9, 29); 4. der Vater des gottlosen Königs Baasa von Israel (3 Kön. 15, 27; 33, 21, 22. 4 Kön. 9, 9). [Kaulen.]

Ahicam (אֲחִיקָם), ein angesehener Staatsbeamte unter König Josias von Juda, Sohn des Staatssecretärs Saphan, Vater des nachmaligen babylonischen Statthalters Godolias (4 Kön. 22, 12; 25, 22. 2 Par. 34, 20. Jer. 26, 24).

Ahiman, einer von den semitischen Ureinwohnern Palästina's, welche Caleb ausrottete (Jos. 15, 14; Richt. 1, 10).

Ajalon, 1. Levitenstadt im Stamm Dan (Jos. 19, 42; 21, 24. 1 Par. 8, 13), jetzt ein Dorf Jalo. Letzteres liegt am Ende eines von Bethoron sich westlich hinziehenden Thales, unter dem das Thal Ajalon (Jos. 10, 12) zu verstehen ist. Zur Richterzeit war die Stadt noch in den Händen der Amoriter (Richt. 1, 35); später war das Thal Schauplatz einer Niederlage, welche Saul und Jonathan den Philistern beibrachten (1 Sam. 14, 31). Die Stadt blieb beim Reiche Juda und ward von Roboam befestigt (2 Par. 11, 10), unter Achaz aber von den Philistern genommen (2 Par. 28, 18). Bei Josephus steht für Ajalon Ἠλὼμ (Ant. Jud. 8, 10. 1), in der Vulgata (1 Par. 6, 69) Helon. — 2. Ein anderes Ajalon lag im Stamm Zabulon (Richt. 12, 12), so daß die Vulgata an dieser Stelle Zabulon schreibt. [Kaulen.]

Aichspalt, s. Petrus von Aspelt.

Aila, Ailath, Aelath, Elath (אֵילַת, auch אֵילוֹת, eigentlich „Baum, Bäume“, wegen des nahen Palmenhaines), in der LXX Αἰλών, bei Strabo 16, 759 Αἴλανα, Hafenstadt in Idumäa am älanitischen Busen des rothen Meeres, gewöhnlich mit Asiongaber (s. d. Art.) in Verbindung gebracht. Sie wird zuerst bei der Wüstenwanderung (Deut. 2, 8) erwähnt und kam in späterer Zeit mit dem ganzen Edomiterland unter Davids Botmäßigkeit (2 Sam. 8, 14). Salomon's Schiffe fuhren von hier aus nach Ophir (3 Kön. 9, 26. 2 Par. 8, 17). Nach 4 Kön. 8, 20 verlor Juda unter Joram diesen Hafen, doch ward er von Azarias wieder erobert und befestigt (4 Kön. 14, 22. 2 Par. 26, 2). Achaz verlor ihn zum zweiten Male, als Rasin „Aila wieder an Syrien brachte und die Juden

aus Aila vertrieb, und die Edomiter kamen nach Aila und wohnen daselbst bis auf diesen Tag" (4 Kön. 16, 6). Seitdem wird der Platz nicht mehr in der heiligen Schrift erwähnt. Von den Römern ward Aila auf's Neue befestigt und mit starker Besatzung versehen (Plin. 6, 11); später wurde ein Bischofssitz dortselbst aufgeschlagen. Jetzt liegt Akaba in der Nähe. (Theodor. qu. 44 ad 4. l. Reg.; Rüppell, Reisen, Frankfurt 1829, 248; Palmer, the desert of the Exodus, Cambr. 1871, 514. 523.) [Kaulen.]

Aileranus (Aireranus, Airecanus, Ereranus), irländischer Mönch, Schriftsteller im achten Jahrhundert. Er war Vorsteher der Klosterschule zu Cluainerard, welche von Tausenden von Schülern besucht war; wegen seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit erhielt er den Beinamen „der Weise". Von seinen Schriften, unter welchen Gesta s. Patritii erwähnt werden, ist uns allein erhalten: Interpretatio mystica de progenitoribus Christi; sie ist herausgegeben mit Schriften des hl. Columban von Patricius Flemming, Ord. Minor., Löwen 1667, in fol. und findet sich auch in der Biblioth. PP. Lugd. XII, 37; Migne, PP. lat. LXXX, 327. In sehr schöner, erbaulicher Weise werden in dieser Auslegung der Stammtafel des Herrn (nach Matth.) die einzelnen Namen der Stammväter zuerst mystisch auf Christus, dann im moralischen Sinne auf den einzelnen Christen angewendet. In St. Gallen pflegte man am Feste Mariä Geburt, an welchem die Stammtafel bei Matth. 1, 1—16 evangelische Perikope ist, im Chore auch diese schöne mystica interpretatio vorzulesen. [Otto Schmid.]

Ailly, Pierre d', auch Petrus de Aliaco, französischer Theologe und Bischof zur Zeit des großen päpstlichen Schisma. Er war 1350 in Nordfrankreich geboren, in Compiegne unter drückenden Verhältnissen erzogen, fand 1372 als Student der Theologie zu Paris im Collegium von Navarra Aufnahme und gewann bald Achtung und Vertrauen bei seinen Studiengenossen. Schon 1375 begann er seinen Cursus über die Sentenzen des Petrus Lombardus, der sehr großen Beifall fand und dem von ihm vertretenen Nominalismus immer zahlreichere Anhänger verschaffte (Quaestiones super libros sententiarum. Ed. Argentor. 1490). Am 11. April 1380 erhielt er den theologischen Doctorgrad; seine Habilitationsschriften verrathen schon die Einflüsse des großen Schisma und die immer mehr überhandnehmende Begriffsverwirrung (gedruckt in Dupin's Ausgabe der Werke Gerson's, I, 603 sq.). Bereits 1384 ward er Vorstand des Collegiums von Navarra; er war der Lehrer Gersons und Nikolaus' von Clamenges (s. d. Artt.). Mehrmals wurde er im Dienste der Universität an den Hof des Gegenpapstes in Avignon gesandt, einmal (1387), um dem von der Sorbonne verurtheilten Dominicaner Johann de Montson, der an den Papst appellirt hatte, entgegenzuwirken und mit einem von ihm ausgearbeiteten Tractat, der deutlich genug die Endgültigkeit der päpstlichen Lehrentscheidungen vertrat (Du Plessis d'Argentré, Collect. judic. I, P. 2, 76 sq.) diesen Hof zu gewinnen; dann 1389, um die Canonisation des in jugendlichem Alter verstorbenen Peter von Luxemburg (s. d. Art.) zu betreiben (Rede bei Bulaeus, Hist. Univ. Par. IV, 631 sq.). Sein Ruf stieg immer höher, zumal da er auch als Kanzelredner großen Erfolg hatte. Noch 1389 ward er Kanzler der Universität, Aumônier und Beichtvater des Königs Karl VI. Er hatte sich mehrfach gegen die von armen Licentiaten der Theologie durch den Kanzler geforderten Promotionsgebühren und gegen die Vernachlässigung der Doctoren bei Pfründebesetzungen erhoben; als der Papst von Avignon ihn aber zum Bischof von Laon erheben wollte, ließ ihn der König nicht ziehen, verlieh ihm 1394 noch das Amt eines Thesaurars der heiligen Kapelle und übertrug ihm öfter ehrenvolle Gesandtschaften. In der Wahl der Mittel zur Beseitigung des Schisma hatte er öfter geschwankt, früher bald einen Compromiß, bald ein allgemeines Concil, nachher die Abdankung beider Päpste vorgeschlagen; aber der Nachfolger des Clemens VII. von Avignon, der schlaue Benedict XIII. (de Luna), wußte ihn bald an sein Interesse zu ketten und ernannte ihn zum Bischof von Puy (1395), dann von Cambrai (1397). Nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten nahm er von diesem zum deutschen Reiche gehörigen und ansehnlichen Stuhle Besitz und wurde hervorragendes Mitglied der Gesandtschaft, die sowohl in Rom als in Avignon das Project der Cession zur Annahme bringen sollte. Diese Gesandtschaft hatte so wenig Erfolg als die späteren, die für den gleichen Zweck abgeordnet wurden. D'Ailly vermochte die Substractionserklärung vom 27. Juli 1398 nicht zu verhindern; sie ward in seiner Abwesenheit am 7. December in Cambrai selbst verkündigt. Aber auch ein neuer Versuch, den starrsinnigen de Luna zur Nachgiebigkeit zu bringen, scheiterte völlig. Als dann Frankreich die Nachtheile der beliebten Maßregel hart empfand und wieder zum Gehorsam seines Benedict zurückzukehren beschloß, ward d'Ailly abermals als Unterhändler gebraucht, und am 29. Mai 1403 hielt er zu Notre Dame in Paris die Festrede über die Herstellung der Obedienz und deren Bedingungen. Eine Zeit lang war er wieder bei Benedict, der im Sommer 1405 in Genua weilte; hier befürwortete er in einer Rede die allgemeine Einführung des Festes der heiligen Dreieinigkeit, die jener auch genehmigte. Auf der großen Pariser Versammlung von 1406 war d'Ailly unter den zur Vertretung der Sache Benedicts erkorenen Rednern; hier beleidigte er die Universität dermaßen, daß sie ihn nicht mehr als Mitglied anerkennen wollte und nachher, als er von einer neuen Gesandtschaftsreise zurückkehrte, 1408 seine Verhaftung stürmisch verlangte. Doch wollte der König ihn nicht dem Hasse seiner Geg-

ner preisgeben, und er selbst kam, nachdem er Benedicts Starrsinnigkeit erfahren, mehr und mehr auf andere Gedanken zurück. Im Januar 1409 trug er auf der Versammlung zu Aix mehrere „Propositionen" vor, des Inhalts: die kirchliche Einheit ruhe auf der Einheit ihres Hauptes Christi und hange nicht nothwendig von der Einheit des Papstes ab, so daß dieselbe auch ohne Papst bewahrt werde; unmittelbar von Christus habe die Kirche die Gewalt, sich behufs der Erhaltung ihrer Einheit zu einem allgemeinen, sie repräsentirenden Concil zu versammeln; sie habe dieselbe auch nach natürlichem Rechte, da jeder Körper seiner Trennung und Auflösung widerstrebe; die Beschränkung des Rechtes der ganzen Kirche, die später zu Gunsten des Papstes eingetreten, hebe das Recht selbst nicht auf, da kein positives Gesetz der Kirche eine ihr nach göttlichem und natürlichem Rechte zustehende Gewalt entziehen könne; daher könne die Kirche auch jetzt ohne den Papst ein allgemeines Concil abhalten, sogar unter Widerspruch der beiden Prätendenten (Martène et Durand VII, 912—918). Dieß waren die Präludien des Concils von Pisa, das aber nicht alle Rathschläge befolgte und namentlich den Rath mißachtete, nicht vor constatirter Zustimmung der beiden Obedienzen in ihrer Gesammtheit oder in ihrer Mehrheit zu einer neuen Papstwahl zu schreiten. Erst am 7. Mai 1409 kam d'Ailly nach Pisa, nachdem das Verfahren gegen die beiden Päpste bereits eingeleitet war; er übte aber keinen maßgebenden Einfluß. Dem Fürsten Malatesta von Rimini rieth er hier die Gefangennehmung des bisher von ihm beschützten Papstes Gregor XII. an, was dieser entrüstet zurückwies. Für die damals allgemein geforderte Reform der Kirche arbeitete er 1409—1411 mehrere Tractate aus. Der Nachfolger des zu Pisa erhobenen Papstes, Johann XXIII., ernannte ihn 1411 zum Cardinal von St. Chrysogonus; als solcher und als Deputirter Frankreichs wohnte er 1412 dem römischen Concil an, und als päpstlicher Legat bereiste er 1413 Deutschland und die Niederlande; während dieser Thätigkeit verfaßte er wieder mehrere Schriften. Am 17. November 1414 traf er in Konstanz auf dem Concil ein. Im December überreichte er zwei Denkschriften, in denen er einerseits die Legitimität des jetzigen Concils und des mit ihm wesentlich als Fundament zusammenhängenden Pisanums als unzweifelhaft darstellte, anderseits friedlichere Maßregeln gegen die beiden Prätendenten empfahl, wobei er in gefährlicher Weise die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien anfocht. Es war sodann der „Cardinal von Cambrai" an allen Verhandlungen betheiligt, namentlich in den Untersuchungen über die wiklif-hussitischen Irrlehren, wie über die Lehre des Jean Petit; er vertrat die Superiorität der Concilien über den Papst, führte in der dritten Sitzung vom 26. März 1415 das Präsidium, brachte im März 1417 seinen schon 1412 in Rom unterbreiteten Vorschlag über Verbesserung des Kalenders und im folgenden Mai Anträge über die neue Papstwahl vor; kurz, er entfaltete eine rastlose, wenn auch nicht immer glückliche conciliarische Thätigkeit. Er war es, der 1415 das entscheidende Stimmrecht auf die Doctoren der Theologie und der Rechte, sowie auf die Fürsten oder deren Gesandte ausgedehnt wissen wollte (Mansi XXVII, 561), der aber 1416 wieder der Abstimmung nach Kirchenprovinzen den Vorzug gab; der bald eine Johannes XXIII. feindselige, bald wieder günstige Stellung einnahm, bald in den Vordergrund der Verhandlungen trat, bald in den Hintergrund sich stellte. In seiner im Sept. 1416 verfaßten Schrift von der Kirchengewalt lehrte er: Die Fülle der kirchlichen Gewalt faßt zunächst in sich die Jurisdictionsgewalt; diese aber ruht im Papste im eigentlichen Sinne des Wortes, im uneigentlichen in der Kirche und im Concil. Es kann nämlich etwas in dreifachem Sinne einem Andern inhäriren: a) als seinem Subject — und so ist die Fülle der Gewalt im Papste; b) als seinem Object — und so ist sie in der Kirche, die sie causaliter et finaliter enthält; c) als seinem Bilde — und so ist sie in dem Concil (tamquam in exemplo ipsam repraesentante et regulariter dirigente). Um das Concil günstig für die Cardinäle zu stimmen, deren oligarchische Interessen er nicht aus dem Auge ließ, erklärte er im November desselben Jahres, die Reform der Kirche und insbesondere die der römischen Curie könne nur durch das Concil geschehen; aber am 25. August 1417 sprach er eindringlich gegen das verkehrte Beginnen, Reformen zu beschließen, bevor der größte Mißstand der Kirche beseitigt sei, der Mangel eines Oberhauptes. Die Engländer, gegen die er schon in Folge seiner Jugendeindrücke und noch mehr in Folge der Vorgänge in Frankreich tiefen Groll nährte, verfeindete sich der Cardinal von Cambrai in hohem Grade, indem er ihnen das Recht beanstandete, eine eigene Nation zu bilden, und seinen französischen Patriotismus stark zur Schau trug. Der Hader der Nationalitäten zeigte sich in der Reformfrage sehr stark; unser Cardinal trug wesentlich zu dem Compromiß bei, daß einige vereinbarte Reformdecrete publicirt, die übrigen bis zur neuen Papstwahl zurückgestellt wurden, und in dem Conclave vom 8. bis 11. November 1417 hatte er eine Zeitlang Aussicht auf die Tiara. Der neue Papst, Martin V., war ihm übrigens nicht abgeneigt und ernannte ihn zum Legaten in Avignon, in welchem Amte er am 9. August 1420 (andere Angaben 1419 und 1425) im 70. Jahre starb. D'Ailly war dialektisch gewandt, sehr belesen, klug und geschmeidig, aber rhetorisch gespreizt, in dogmatischen Fragen schwankend, nicht frei von Selbstsucht und durchaus Kind seiner Zeit. Er stellt oft verschiedene Ansichten zusammen, ohne sie bestimmt zu verwerfen, z. B. bezüglich des Ursprungs des kirchlichen Primates, wo er aber doch als seine Meinung ausspricht,

principaliter stamme die Auctorität der römischen Kirche von Christus, secundario vom Concil (Opp. Gers. II, 905). In der speculativen Theologie machte sich sein nominalistischer Scepticismus geltend, so daß er die aus der Vernunft geschöpften Beweise für das Dasein Gottes ansicht und solche Beweise für unmöglich hält (vgl. Stöckl, Gesch. der Philosophie II, 1029 ff.). Mit mehr Erfolg wandte er sich der Mystik und den verschiedenen Formen des religiösen Lebens zu; gegen den Dominicaner Matth. Grabon, der 1418 zu Konstanz behauptete, zwischen den vom heiligen Stuhl approbirten geistlichen Orden und dem Weltleben seien keine freien geistlichen Vereinigungen zu dulden, vertrat er die Existenzberechtigung der letzteren (Opp. Gers. I, 469). Seine Schriften sind noch nicht gesammelt und gesichtet (ein nicht ausreichendes Verzeichniß bei Fabricius-Mansi V, 224—227); seine Tractatus et sermones wurden 1490 gedruckt zu Straßburg, Anderes steht unter Gerson's Werken und in den Concilienſammlungen. Das Beste, was über ihn geschrieben ward, gab J. B. Schwab in seinem „Gerson" (Würzb. 1858), ihm folgte Hefele (Conc.-Gesch. VI u. VII); in neuester Zeit gab Paul Tschackert (Peter von Ailly, Gotha 1877) noch wesentliche Beiträge zur Kenntniß dieses Mannes und brachte in einem Anhange Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae mehrere seiner Schriften. Sein Hauptwerk Imago mundi, verfaßt 1410, wie auch seine astronomischen Schriften blieben nicht ohne Einfluß auf seine Zeitgenossen; ersteres gab Columbus mehrfache Anregung. Seine exegetischen Arbeiten haben geringen Werth; Vieles an seinen Werken ist für die Zeitgeschichte höchst wichtig. Doch das ruhmvolle Prädicat: Aquila Franciae et aberrantium a veritate malleus indefessus ist wohl als übertriebener Lobspruch zu bezeichnen. [J. Carb. Hergenröther.]

Aimoinus (Haymo, Anonnius), 1. gelehrter Benedictiner in der Mitte des zehnten bis in den Anfang des elften Jahrhunderts, geboren zu Villefranche (ad Francos) in Perigord aus einem edlen Geschlechte; im Kloster Fleury (Floriacum) an der Loire von Kindheit erzogen, wurde er um 970 daselbst Mönch. Er war ein Schüler des Abtes Abbo, den er auch auf dessen Reise nach La Reolle zu den Gascognern begleitete, wo Abbo, eifernd für die klösterliche Zucht, erschlagen und deßhalb als Martyrer verehrt wurde. Aimoin starb 1008. Er schrieb um 1005: Vita et miracula s. Abbonis, bei Joan. a Bosco Bibliotheca Floriac., Lugd. 1605, 299 sqq.; dann Mehreres über den hl. Benedict, nämlich: 1. De translatione reliquiarum s. Bened. in Galliam, bei Mab., Saec. II. Bened. 359 sqq.; 2. De miraculis s. Bened. libri II, bei Mab., Saec. IV, 2 und Boll. Mart. III; 3. Sermo in festivitatibus s. Bened., Mab. Saec. IV, 2, 366 sqq. Aimoins Hauptwerk ist aber seine Historia Francorum ll. V, welche er auf Abbo's Veranlassung schrieb und diesem auch widmete. Er wollte anfänglich die Geschichte der Franken von 252 bis zu Pipin d. Kleinen 752 schreiben, kam aber nur bis zur ersten Gründung des Klosters von Fleury (652). Obwohl Aimoins Werk vielfach nur Compilation aus früheren Schriften ist, so kann man es doch als eine nicht unwichtige Quelle für die ältere fränkische Geschichte betrachten. Der Schluß des vierten und das ganze fünfte Buch sind von einem Späteren hinzugefügt worden. Die Historia Aimoins ist herausgegeben worden von Badius, Paris 1514 sq.; Jac. du Breul, Par. 1603 sq.; am besten von Bouquet, Rerum Gallic. Scriptores III, 21—139. — 2. Ein anderer Aimoin, O. S. B., lebte im neunten Jahrhundert zu Paris und schrieb Lebensgeschichten von Heiligen, besonders zwei Bücher über die Wunder des hl. Germanus, Bischofs von Paris, zwei weitere über die Auffindung und Translation des Leibes des heiligen Martyrers Vincenz (die Uebertragung aus Valencia erfolgte 864). (Natal. Alex. H. E., ed. Bing. XI, 448.) [Otto Schmid.]

Aix (Aquae Sextiae), Erzbisthum im südöstlichen Frankreich. Die Stadt war die erste römische Colonie in Gallia Narbonensis, später Hauptstadt der Provence, bis Marseille durch seine kaufmännische Betriebsamkeit das Scepter an sich brachte. Als Bischofssitz reicht es wohl in das erste christliche Jahrhundert hinauf, indem der hl. Maximin, Schüler und Begleiter des hl. Lazarus von Marseille, als erster Bischof angesehen werden darf (vgl. Hist. litt. de la France II, 147—152). Der dritte Bischof, Lazarus, flüchtete sich, von seinem Stuhl vertrieben, zu Anfang des fünften Jahrhunderts nach Palästina, war 415 bei der Synode zu Diospolis und richtete an die afrikanischen Bischöfe ein Schreiben gegen Pelagius. Nach dem Tode des elften Bischofs Protasius beim Ausgang des sechsten Jahrhunderts trat eine 200jährige Sedisvacanz ein. Während noch zur Zeit Karls d. Gr. das Bisthum zur Metropole Arles gehörte, wurde es im Laufe des neunten Jahrhunderts Erzbisthum. Auf der Synode zu Mantala (879) unterschrieb sich Rothertus zum erstenmal als Archiep. Aquensis (vgl. die Epist. 191 des Papstes Johann VIII. bei Mansi XVII, 130). Als Suffraganstühle zählt die Notitia Coelestini auf: Riez, Apt, Forojulium, Gap, Sisteron. In Folge des Concordates vom J. 1801 wurden die Suffraganate Apt, Riez und Sisteron aufgehoben und die früheren Metropolen Arles und Embrun mit Aix unirt, weßhalb die Erzbischöfe den Titel: Archiep. Aquensis, Arelatensis et Ebredunensis führen. An Stelle der aufgehobenen Suffraganate wurden der Metropole noch Nizza, Avignon, Ajaccio und Digne unterstellt. — Berühmte Erzbischöfe waren: Wilhelm de Vicedominis, der 1261 die erste Provinzialsynode abhielt; er starb als Cardinalbischof von Palestrina 1276. Wilhelm de Filastre (s. d. Art.), Cardinal 1411, Erzbischof 1421 bis

1428. Laurentius Strozzi, Cardinal 1557, Erzbischof 1568—1571. Sein Nachfolger Alexander Canigiani (1576—1591) hielt 1585 eine Provinzialsynode, auf welcher in Rücksicht auf die Neuerungen des 16. Jahrhunderts sehr nützliche Vorschriften über kirchliche Disciplin ausgearbeitet wurden. Es folgte der gelehrte Benedictiner Gilbert Genebrard (1591—1596; s. d. Art.). Ferner Cardinal Hieronymus de Grimaldi (1655—1685). Der gegenwärtige 119. Erzbischof ist Theodor Forcade (geb. 1816, apostol. Vicar von Japan 1846, Erzbischof seit 1873). Das Metropolitancapitel zu St. Salvator mit römischem Ritus zählt 10 Titular-Canonici, darunter Decan, Theologus, Archipresbyter, Pönitentiarius und Ceremonienmeister. In der ganzen Erzdiöcese, welche das 2. und 3. Arrondissement des Departement der Rhonemündungen mit 207 856 Seelen umfaßt, gibt es 10 Pfarreien erster und 13 zweiter Klasse, 106 Succursalen, 73 Vicariate, 25 Aumonerien, d. i. Pfarr- und Vorsteherstellen an den Hospitälern, Collegien und geistlichen Genossenschaften. Der Curatpriester sind 140—150. Das theologische Seminar ist den Sulpicianern anvertraut; außerdem besteht eine theologische Facultät an der Akademie zu Aix. Das bischöfliche Colleg wird durch Diöcesanpriester geleitet. An geistlichen Orden fanden sich vor der Austreibung: Jesuiten mit Residenz und Noviciat, Kapuziner, Oblaten Mariä, Priester der geistlichen Exercitien — alle diese zu Aix selbst; Prämonstratenser zu Frigolet (Gemeinde Tarascon); an verschiedenen Orten Schulbrüder, Brüder der heiligen Familie, Brüder des heiligen Herzens und Maristen. Außer Hospitaliterinnen und Lehrerinnen U. L. Fr. von der Gnade (letztere mit Mutterhaus zu Aix und mehr als 30 Niederlassungen) gibt es Lehrschwestern von Mariä Opferung und Schwestern des hl. Joseph, dann Ursulinerinnen, Carmelkterinnen, Kapuzinerinnen, Augustinerinnen, Damen des heiligen Herzens Jesu, Visitantinnen u. s. w., welche nicht so weit verbreitet sind wie die erstgenannten. (Vgl. J. Scolast Pitton, Annales de l'église d'Aix, Lyon 1668; P. Jos. de Haitze, L'épiscopat métrop. d'Aix, Aix 1867; Gall. christ. I, 299 sqq.; Hugues du Tems I, 1 sqq.; Necrolog. eccl. Aquensis, Paris. 1830; Moroni I, 171 sqq.; H. Fisquet, Métropole d'Aix, Paris 1868.) [Neher.]

Akademien, römische, als Verbindungen von Gelehrten zu verschiedenartigen wissenschaftlichen Zwecken, entstanden im 15. Jahrhundert, als der gelehrte Cardinal Bessarion um das Jahr 1440 Versammlungen von Gelehrten in seinem Hause veranlaßte, bei welchen Besprechungen und Vorträge über griechische und lateinische Literatur gehalten wurden. Eine ähnliche Einrichtung finden wir in Florenz und am Hofe Alphons' V. von Aragonien zu Neapel, die später den Namen „Akademie Pontano's" erhielt. Wenn nicht vielleicht schon unter Papst Cölestin V. der Name „Akademie der Kirchenräthe" hierher zu rechnen ist, erhielt kein Institut den Namen der Akademie eher, als 1. die von Pomponio Leto für Literatur und Archäologie gegründete Akademie (Accademia di storia ed archeologia), mit der gleichzeitig eine ähnliche zu Florenz entstand. Die Mitglieder dieser römischen Akademie änderten ihren Namen, wie es einstens am Hofe Karls d. Gr. der Fall war. Diese Vertauschung der christlichen Taufnamen mit heidnischen, verschiedene Leichtfertigkeiten einiger Genossen und die Anklage eines Attentates gegen das Leben des Papstes Paul II., der sonst ein Beförderer der Kunst und Wissenschaft war, veranlaßten eine umfangreiche Untersuchung, bei welcher Viele in Haft genommen wurden. Auf die Vertheidigung des Bartol. Platina hin setzte der Papst, der sich auch persönlich Ueberzeugung zu verschaffen suchte, Alle in Freiheit und wieder in ihre früheren Ehren ein. Nun begann neues, reges Leben: Pomponio Leto, Administrator der antiken classischen Denkmale, machte in seinem Hause am Fuße des Quirinal den Anfang zu einem Museum von Marmorsculpturen. Die so gegründete Akademie hatte große Verdienste um Erhaltung und Erklärung der Antiken, Veröffentlichung der Inschriften und Purificirung der lateinischen Sprache und war durch ihre Mitglieder und Correspondenten in allen Ländern thätig. Pomponio Leto veranlaßte auch, daß von da an der Tag der Gründung Roms (natale di Roma) am 21. April in der Kirche zu Araceli gefeiert wurde, welcher Feier sich eine Festrede und ein Banket auf dem Capitol anreihte. — 1482 verlieh Friedrich III. der Akademie große Privilegien. Unter Julius II. und noch mehr unter dem kunstliebenden Leo X. gelangte sie zu ihrer höchsten Blüte und zählte die hervorragendsten Männer zu ihren Gliedern. Nach Verwüstung der Stadt 1527 stellte die Akademie ihre Thätigkeit ein; erst 200 Jahre später erneuerte sie Clemens XI., der seinen Neffen Albani ihr zum Präsidenten gab. Benedict XIV. verlieh ihr das Attribut einer päpstlichen Anstalt, gab ihr neue Statuten und das Capitol zum Sitze. Er selbst wohnte öfter ihren Sitzungen bei. Mit seinem Tode hörte sie abermals auf; die französische Republik rief sie wieder in's Leben. Pius VII. wies ihr nach seiner Rückkehr Staatszuschüsse zu; Leo XII. eximirte sie von der Studien-Congregation; Gregor XVI. gab ihr als Local die Universität (Sapienza) und gestattete, daß ihre Acten und Karten in der apostolischen Druckerei unentgeltlich gedruckt wurden. Die Zahl der ordentlichen Mitglieder ist 30, dazu kommen 10 außerordentliche (soprannumerarii), 40 correspondirende, 30 Ehrenmitglieder. Alle zwei Jahre wird eine Preisaufgabe im archäologischen Gebiete mit einer goldenen Medaille beehrt; jährlich erscheinen ein bis zwei Bände Acten. — Im 16. Jahrhundert schossen eine Menge Akademien wie Pilze auf mit den verschiedensten Zielen und oft bizarren Na-

men; manche von ihnen verfielen in's Lächerliche oder Frivole. Ernster Natur war die Akademie genannt Notti vaticane, vom hl. Karl Borromäus gestiftet; auch fehlte es nicht an einer Acc. degli Umoristi. — Besonders bekannt ist 2. die Acc. dei Lincei, gegründet 1603 vom Fürsten Friedrich Cesi von Acquasparta und dem Holländer Johann Eck. Der Luchs (lynx) ist wegen seines scharfen Gesichtes das Symbol des Scharfsinnes im Aufspüren der Geheimnisse der Natur und der philosophischen Subtilitäten. Ihr Hauptgegenstand sind die Naturwissenschaften; sie ist die älteste Akademie dieser Art. Galilei, Fabio Colonna und andere berühmte Männer gehörten zu ihren Mitgliedern. Cesi bot die reichsten Mittel, legte einen botanischen Garten an, schuf ein Naturalien-Cabinet und eine reiche Bibliothek. Später sank sie herab von ihrer Höhe, bis die Thätigkeit Benedicts XIV. sie unter dem Namen Acc. dei nuovi Lincei regenerirte; auch diese Blüthe überdauerte ihren Förderer nicht lange. Leo XII. wies ihr als Versammlungsort einen Theil des Senatorenpalastes auf dem Capitol an; dort besitzt sie ein physikalisches Cabinet und eine besonders durch den Fürsten Torlonia reich ausgestattete Sternwarte. Bis zum Jahre 1870 zählte sie 25 wirkliche, 40 italienische und 70 außeritalienische correspondirende Mitglieder. Seit der Besitznahme Roms durch die Piemontesen zog die Akademie es vor, das Prädicat „päpstlich" in „königlich" zu verwandeln und sich wieder einfach lincei statt nuovi lincei zu heißen. Sie publicirt jährlich eine Revue ihrer Leistungen. — 3. Accademia degli Arcadi, hauptsächlich für die Pflege der Poesie. Dieselbe verdankt ihren Ursprung der edlen Königin Christina von Schweden, welche nach ihrer Rückkehr zum katholischen Glauben im Palazzo Riario, jetzt Corsini, wohnte: jedoch bildete sich dieselbe formell für Poesie nach ihrem 1689 erfolgten Tode und hatte ihre Zusammenkünfte erst im farnesischen Garten, dann im Garten Parrasio, den Gregor XVI. mit großer Freigebigkeit herstellen ließ. Sie besitzt eine eigene Zeitschrift, Giornale Arcadico. Goethe wurde 1788 feierlich in diese Akademie aufgenommen. — 4. Accademia delle belle arti di S. Luca. Schon Gregor XI. hatte den Entwurf einer Künstler-Akademie gemacht und in's Werk gesetzt, worin jedoch auch das Kunstgewerbe vertreten war. Girolamo Muziano regte bei Gregor XIII. eine Akademie der freien Künste an; der Gedanke wurde aber erst realisirt durch Sixtus V. 1588 unter Leitung des Malers Federico Zuccari. Zuerst bestand sie als Bruderschaft, die ihren Sitz früher in der Kirche S. Luca, später in der Kirche der hl. Martina hatte und in der Nachbarschaft der letzteren verschiedene Gebäude erwarb. Daselbst wurde unter Clemens VIII. am 14. November 1593 die neue Akademie eröffnet, welche drei Abtheilungen (Klassen) enthält mit entsprechenden Schulen für Malerei, Sculptur und Architektur. Zu den Lehrstühlen für diese drei Künste wurden später noch solche für Geometrie, Perspective, Optik, Anatomie, Geschichte, Mythologie und Costümkunde hinzugefügt. Jährlich finden zwei Preisvertheilungen statt. Die Akademie hat eine reiche Gemäldegallerie und eine Sammlung von gekrönten Arbeiten der Schüler. — 5. Die Artistica Congregazione dei Virtuosi al Pantheon vereinigt in sich Künstler jeder Art. Sie wurde nach dem Plane Rafael Sanziös zugleich als religiöse Vereinigung 1543 errichtet. Von Gregor XVI. erhielten die Mitglieder ein eigenes Costüm nach Art der Ritterorden. Die Mitglieder zerfallen in 40 virtuosi residenti, in 30 corrispondenti und in virtuosi d'onore, deren Zahl unbeschränkt ist. Diese Akademie hat sich zur Aufgabe gemacht, alles Anstößige zu meiden, auch unterstützt sie hülfsbedürftige Künstler. — 6. Die Acc. di Religione cattolica wurde 1801 durch die Bemühungen des Monsignore Fortunato Zamboni gegründet, um mit den Waffen der Wissenschaft die katholische Religion zu vertheidigen; sie besitzt ein eigenes Organ, Annali, in welchen Dissertationen veröffentlicht werden. Die Sitzungen haben statt in der römischen Universität (Sapienza). — 7. Die regsame Acc. Tiberina verdankt ihren Ursprung (1812) einem wissenschaftlichen Streite von Helleniſten gegen römische Literatur; sie beschäftigt sich namentlich mit Poesie und Reinerhaltung der Sprache, schließt jedoch andere Gegenstände, z. B. landwirthschaftliche, nicht aus. Alle Monate sind zwei Versammlungen im Palazzo Sabine. Das Organ ist Il Tiberino. — 8. Die von Clemens XI. gegründete Acc. pontificia de' Nobili Ecclesiastici, gewöhnlich Acc. Ecclesiastica genannt, ist die Prälaten- und Diplomatenschule Roms und besitzt eine reiche Bibliothek. In dem damit verbundenen Liceo bestehen Lehrstühle für kirchliche Diplomatie, Staatsökonomie, biblische Controversen und für neuere Sprachen. — 9. Die Acc. Latina beschäftigt sich mit der Pflege der lateinischen Sprache. Sie wurde 1814 gegründet und zählte viele Gelehrte, darunter Cardinäle, zu den Ihrigen. — Ferner sind noch zu erwähnen die Acc. teologica an der Sapienza, die 1790 gegründete Pia Unione degli Ecclesiastici di S. Paolo Apostolo, die Acc. liturgica, die Acc. filarmonica für Gesang und Instrumentalmusik, die Acc. filodrammatica, die Pontificia Congregazione ed Accademia de' Maestri e Professori di Musica in Roma sotto l'invocazione di S. Cecilia, die Acc. de' Quirini, und die Acc. dell' Immacolata Concezione di Maria Vergine. — Außerdem wurden noch zwei ausländische Akademien gegründet: 1. die Acc. di Francia, vorzüglich für bildende Künste und auch für die Musik, gegründet von Ludwig XIV. Dieselbe besitzt die ehemals dem Großherzog von Toscana gehörige, auf dem Monte Pincio herrlich gelegene Villa Medici, wo alle Jahre eine Ausstellung der Arbeiten ihrer Schüler abgehalten wird; sie

hat eine herrliche Sammlung von Gypsabgüssen der Antiken. — 2. Die Acc. di Napoli, von Karl III. entworfen; sie hatte ihren Sitz im Palazzo Farnese. Auch haben fast alle Nationen für die Ausbildung ihrer Künstler in Rom in ähnlicher Weise gesorgt. Seit der Invasion 1870 haben sich in den Verhältnissen der Akademien verschiedene Aenderungen ergeben. (Vgl. Moroni, Diz. I.) [Stahl.]

Akazie ist derjenige Baum, den die Vulgata (Ex. 25, 5; 26, 15 u. s. w.) mit dem hebräischen Namen setim (שִׁטִּים von שִׁטָּה), Is. 41, 19 aber mit spina bezeichnet. Gemeint ist eine der 230 Arten von Schotendorn, welche zur Ordnung der Mimosen gehören, am wahrscheinlichsten die Species Acacia vera Willd., die Spina aegyptiaca des Plinius. Der Stamm dieses Baumes wird oft so hoch und stark, als der eines Nußbaumes; die Aeste breiten sich weit aus, die Rinde ist bräunlich und mit paarweis stehenden langen schwarzen Dornen besetzt; durch Einschnitte in dieselbe gewinnt man das bekannte Gummi arabicum. Ihr Holz ist sehr schön und dauerhaft, nimmt nach und nach eine schwärzliche Farbe an, so daß es dem Ebenholz ähnlich wird, und ist dabei von außerordentlicher specifischer Leichtigkeit. Vermöge dieser Eigenschaften war es zum Bau der mosaischen Stiftshütte, als eines wandernden Heiligthums, ganz besonders geeignet und wurde daher um so mehr zu derselben benützt, als die Akazie fast der einzige große starke Baum ist, der in der Gegend des Sinai, wo die Stiftshütte errichtet wurde, häufig wächst. Aus Akazienholz bestanden die Bohlen der Stiftshütte, die Säulen des Abtheilungs- und Eingangsvorhauses, die Bundeslade, der Schaubrodtisch, der Rauch- und Brandopfer-Altar und die Säulen an der Umgrenzung des Vorhofes, also überhaupt alles Holzwerk, was zu derselben gebraucht wurde. (S. Plin. Hist. nat. 13, 19; 24, 67; Jos. Antt. 3, 6, 1. 5; Theoph. Hist. plant. 4, 3; Celsii Hierobot. I, 499.) [Kaulen.]

Akephaler, Kopflose, 1. ein Spottname der strengen Partei der Monophysiten. Petrus Mongus, der monophysitische Patriarch von Alexandrien, hatte im Vereine mit Acacius von Constantinopel den Kaiser Zeno vermocht, behufs Wiedervereinigung der Monophysiten mit den Orthodoxen das berüchtigte Henotikon zu erlassen (482), welches nur eine unklare und schwächliche Mischpartei befriedigen konnte. Wie Papst Felix das Edict verwarf, so sagten sich die strengen Eutychianer von Mongus, ihrem bisherigen Haupte, als einem Abtrünnigen los und erhielten nun den Namen ἀκέφαλοι. In der Folge schlossen sie sich an den eutychianischen After-Patriarchen Severus von Antiochien (seit 513) an. — 2. Der Name kommt sonst noch vor für Geißler (s. d. Art.) und 3. für Autokephaler (s. d. Art.). [Bardenhewer.]

Akiba, Rabbi ben Joseph, berühmter jüdischer Lehrer am Ende des 1. und am Anfange des 2. Jahrhunderts n. Chr., Vorsteher der Schulen zu Lydda und zu Jabne. Er ist eine der im Talmud vorzugsweise citirten Autoritäten; man sagte von ihm: „was Moses nicht offenbart erhielt, das wurde dem Akiba offenbart", und: „wer sich von Akiba trennt, der handelt, wie wenn er sich von seinem Leben trennte". Er hatte eine außerordentliche Menge von Schülern; nach Irenäus (Adv. haer. 3, 24) soll er auch der Lehrer Aquila's, des Bibelübersetzers, gewesen sein. Seine Hauptbedeutung liegt darin, daß er zuerst die traditionelle Auslegung des Gesetzes aufzuschreiben begann und so den Grund zu der nachmaligen Mischna (s. d. Art. Talmud) legte. Außerdem gilt er als Verfasser des berühmten Buches Jezira (s. d. Art. Kabbala). Später vertauschte er seine wissenschaftliche Thätigkeit mit einer politischen. Er schloß sich an den Aufstand des Bar Cochba an, welcher durch sein Ansehen am meisten getragen wurde, und ward in Folge davon durch die Römer im Alter von 120 Jahren qualvoll hingerichtet. (Vgl. J. H. Otho, Hist. doctorum Misnicorum, Amstelod. 1699, 129 sq.; Rossi, Diz. stor. degli aut. ebrei, Parma 1802, I, 41; Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, 42 ff.; Ersch und Grubers Encyclopädie II, 32 ff.) [Kaulen.]

Akindynus, Gregor, griechischer Mönchspriester um die Mitte des 14. Jahrhunderts, dessen Name mit der Geschichte des Hesychasmus enge verknüpft ist. Einst gehörte er zu den Schülern des calabrischen Mönches Barlaam, welcher in den Profanwissenschaften zu Constantinopel Unterricht ertheilte und sich wegen seiner bewiesenen Kenntnisse und Lehrtüchtigkeit großen Zulaufs erfreute. Allein dieser Calabrese erregte noch durch ein anderes Vorkommniß großes Aufsehen. Eines Tages gefiel er sich nämlich darin, gewisse Ungeheuerlichkeiten und fremdartig klingende Lehren der Hesychasten (s. d. Art.) aus ihrer bisherigen Verborgenheit an's Licht zu ziehen und sie tagtäglich vor dem Byzantiner Publikum mit beißendem Spotte mündlich und schriftlich zu erörtern. Darob entstand im Lager der Hesychastenmönche große Unruhe und Erbitterung. Als nun Barlaam im Kampfe gegen die Abgeschmacktheiten der Hesychasten dem Akindynus Bundesgenossenschaft anbot, lehnte dieser ab; denn Barlaams Behauptungen schienen ihm theils übertrieben, theils vorwitzig. Allein es dauerte nicht lange, so stellte er sich wenigstens in den Hauptfragen ganz auf den Standpunkt Barlaams, und als dieser wegen seiner fortgesetzten Angriffe auf die Hesychasten verurtheilt wurde und sich in Folge dessen zur Flucht nach Italien gezwungen sah, faßte Akindynus Muth und trat an die Spitze einer Schaar ernster Männer, welche sich mit den widersinnigen Anschauungen der Hesychasten nicht befreunden konnten. Er bekämpfte in ruhiger und bedächtiger Weise durch Wort und Schrift seine Gegner. Natürlich zog er sich jetzt den Haß der ganzen Secte zu. Sie erklärten ihn auf mehreren Synoden der Häresie schuldig, entsetzten ihn seines Priesteramtes und drohten ihm

bei fernerer Renitenz mit den härtesten Strafen. Akindynus entzog sich jedoch glücklich jedesmal ihren Machtsprüchen und blieb bis zu seinem Lebensende ihr gefährlicher Gegner. Jahr und Ort seines Todes sind unbekannt. Die Anhänger des Akindynus schieden sich in strengere, sog. Akindynianer, und in minder strenge, sog. Halbakindynianer. — Wir besitzen aus dem schriftlichen Nachlaß Akindyns: 1. Zwei Bücher De essentia et operatione Dei, lat. herausgegeben von dem Jesuiten J. Gretser (Opp. XV, 476—492); 2. ein jambisches Gedicht über die Häresien des Palamas, abgedruckt bei Leo Allatius (De eccles. occid. et orient. perp. consens. lib. 2); 3. andere theologische Abhandlungen in der griechischen Handschrift n. 223, fol. 14 sqq. der Münchener Staatsbibliothek. [Stein.]

Akoimeten (die Schlaflosen), eine Art Mönche im Orient, die, in mehrere (drei bis sechs) Chöre sich theilend, Tag und Nacht abwechselnd die Tagzeiten in der Kirche beteten oder sangen, also eine ewige Anbetung hielten. Ihr Stifter, der heilige Alexander (gest. um 430), gründete gegen das J. 400 das erste Kloster am Euphrat, nicht lange nachher ein anderes in Constantinopel. Ein größeres, genannt das Kloster Irenarion, stiftete der Nachfolger, Abt Johann, eine halbe Stunde von der Kaiserstadt entfernt. Unter dem dritten Abte, dem hl. Marcellus (gest. vor 484), gründete 463 Fl. Studius, ein ehemaliger Consul, das berühmte Kloster Studium in Constantinopel selbst, worin zeitweise 1000 Mönche gelebt haben sollen, und woher die Akoimeten bisweilen auch Studiten genannt wurden. Während des acacianischen Schisma's (484—519) waren die Akoimeten unter der Leitung ihres Abtes Cyrill die vorzüglichsten Stützen der katholischen Sache gegen den gewaltthätigen Patriarchen Acacius und gegen die Befestigung des Eutychianismus unter dem Deckmantel des Henotikon, so zwar, daß einige aus ihnen dem Patriarchen das päpstliche Anathem, welches er nicht empfangen wollte, an den Mantel hefteten und dadurch das Leben verloren. — Nachhaltigeres, aber weniger rühmliches Andenken ist ihnen aus dem Streit mit den scythischen Mönchen und aus der Hinneigung zum Nestorianismus geblieben. Der Hergang ist folgender. Schon der hl. Proclus, Patriarch von Constantinopel (434—446), hatte gegen Nestorius gesagt: „Einer aus der Trinität ist dem Fleische nach gekreuzigt worden." Peter Fullo aber, eingedrungener Patriarch von Antiochia (s. d. Art.), fügte im monophysitischen Interesse dem Trisagion die Worte bei: (Heiliger Gott) „der du für uns gekreuzigt worden bist", oder auch mit Beschränkung auf die zweite göttliche Person: „Einer aus der Trinität hat gelitten", immer mit Weglassung des in carne. Nach dem hierin nicht ganz verlässigen Victor Tununensis sprach unter dem monophysitisch gesinnten Kaiser Anastasius im J. 499 eine Synode das Anathem über diejenigen aus, welche nicht bekannten: „Einer aus der Trinität sei gekreuzigt worden". Sicherer ist, daß ein hinterlistiger Versuch, diese Formel in den öffentlichen Gottesdienst einzuführen, am 4. November 512 einen blutigen Aufstand in Constantinopel bewirkte. Der zweideutige Satz war indessen dogmatisch richtig, wenn er von dem menschgewordenen Gott ausgesagt wurde, monophysitisch aber, wenn der Gottheit selbst das Leiden zugeschrieben werden sollte. Als im J. 519 päpstliche Legaten zur Beilegung des Schisma's nach Constantinopel kamen, verlangte der Mönch Joh. Maxentius und einige scythische Mönche, um mit den Nestorianern kurz abzuschneiden, daß Christus Einer aus der Trinität genannt werde. Die Legaten hatten nichts gegen den Satz als solchen, weigerten sich aber, eine neue Formel einzuführen. Viel weiter gingen die Akoimeten als Gegner der Scythen, indem sie geradezu läugneten, daß Christus Einer aus der Trinität genannt werden dürfe, daß folglich Einer aus der Trinität gelitten habe, daß weiterhin die selige Jungfrau wirklich und eigentlich Gottesgebärerin sei. Die Scythen wandten sich durch Abgeordnete an den Papst Hormisdas; ebendahin sandte auch Justinian, der nachmalige Kaiser, einen Brief gegen sie, bald darauf jedoch, umgestimmt, mehrere andere Schreiben zu ihren Gunsten. In Rom fanden die Scythen nicht so schnelle Erledigung ihrer Angelegenheit, als sie wünschten, darum sannen sie auf Flucht, aber Hormisdas hielt sie zurück. Inzwischen gewannen sie zwar eine Stütze in den damals nach Sicilien verbannten afrikanischen Bischöfen, worunter der hl. Fulgentius von Ruspe der bedeutendste war. Nach Jahresfrist ging aber den Mönchen die Geduld aus, und da sie überdieß die bevorstehende Rückkehr des ihnen feindlich gesinnten päpstlichen Legaten Dioscorus von Constantinopel fürchteten, so entflohen sie von Rom in einer für den Papst höchst beleidigenden Weise. Diese und andere Maßlosigkeiten, besonders eine unwürdige Schmähschrift des Joh. Maxentius gegen den Papst, konnten ihre Sache nicht fördern; auch Justinian erhielt auf sein wiederholtes Drängen nur abschlägigen Bescheid (26. März 521), weil die früheren Bestimmungen, besonders von Chalcedon, genügten, und weil die Anregungen von „Streitsüchtigen" ausgingen. Besseren Erfolg hatte eine Gesandtschaft mit Briefen des Kaisers Justinian (6. Juni 533) an Papst Johannes II., worin er denselben um Entscheidung der oben erwähnten, von den Akoimeten geläugneten Thesen ersuchte. Aber auch die Akoimeten schickten Cyrus und Eulogius als Gesandte nach Rom, um einen ihnen ungünstigen Entscheid zu verhindern; der Papst jedoch versagte ihnen die Kirchengemeinschaft und excommunicirte sie, weil sie offenbare Nestorianer seien. Die gestellten Fragen aber entschied er dahin: Christus sei Einer aus der Trinität, Gott habe im Fleische gelitten, die selige Jungfrau sei wirklich Gottesgebärerin. Der Kaiser nahm diese Entscheidungen in seinen am 29. Mai 534 publicirten Rechts-

coder auf. Papst Agapet bestätigte auf erneuertes Gesuch des Kaisers am 18. März 536 die Sentenz seines Vorgängers, verurtheilte die hartnäckigen Akoimeten und sprach gegen alle das Anathema aus, welche der Entscheidung sich nicht fügen wollten. Papst Vigilius wiederholt in seinem berühmten Constitutum vom 14. Mai 553 den von den Akoimeten und Nestorianern angefochtenen Hauptsatz und nennt Christus „Einen aus der heiligen Trinität". Endlich anathematisirte das fünfte allgemeine Concil in seiner achten Sitzung vom 2. Juni 553 im 10. Canon denjenigen, „der nicht bekennt, daß der im Fleische gekreuzigte Herr Jesus Christus wahrhafter Gott sei, Einer aus der Trinität". Die Akoimeten jedoch verharrten bis über diese Zeit hinaus, von der Kirche getrennt, in ihrem Widerstande. (Vgl. Bolland., 15. Jan.; Natal. Alex., Saec. 6, c. 3, a. 4; Helyot, Hist. des ordres monast. I, 29; Noris, Diss. de Uno ex Trinit. passo, opp. omnia III, Bassani 1769, 1.) [Bauer, S. J.]

Akoluthen (Acolythen), die am Altare dienenden Cleriker, welchen den vierten der ordines minores (s. Ordo) innehaben. Papst Cornelius bemerkt in einem im J. 251 geschriebenen Briefe: „Novatian wußte, in Rom seien 7 Diaconen und ebensoviele Subdiaconen, 42 Akoluthen, 52 Exorcisten und Lectoren mit den Ostiariern." Da Cornelius nicht nur sagt: er wußte es, sondern noch beifügt: „und wie hätte er es nicht wissen können?" so waren im J. 250 offenbar und offenkundig die genannten Cleriker in der römischen Kirche in Thätigkeit. Ferner berichtet der sogen. Anastasius, Papst Fabian, der Vorgänger des Cornelius, habe 7 Subdiaconen gemacht, eine Nachricht, die mit dem Obigen übereinstimmt und insofern nicht nur auf Glaubwürdigkeit Anspruch hat, sondern auch zeigt, daß sich Fabian mit der Organisation des Clerus beschäftigte. Weil endlich vor dem J. 250 die Akoluthen nirgends erwähnt werden, ist es wahrscheinlich, daß sie Papst Fabian (236—251) eingeführt hat. Nach Cornelius gedenkt ihrer Cyprian, der sie mit den Subdiaconen zur Uebersendung von Almosen verwendet. Während es Ein Subdiacon ist, sind es drei Akoluthen, die dem ersten vermuthlich untergeben waren. Dieses Zahlenverhältniß stimmt mit der Angabe des Cornelius überein, der sie zudem unmittelbar auf die Subdiaconen folgen läßt. Wegen der spärlichen Nachrichten, die wir über sie besitzen, muß es dahingestellt bleiben, ob sie schon im dritten Jahrhundert zu anderen kirchlichen und besonders liturgischen Verrichtungen beigezogen wurden. Die Erzählung von dem Akoluthen Tharsicius, der die Eucharistie den Gläubigen in das Haus brachte und dabei das Martyrium erlitt, beweist an sich wenig, da dieses auch den Laien gestattet war, erhält aber eine Bedeutung, wenn man diesen Vorgang in Verbindung mit den Worten des Papstes Innocenz I. an den Bischof Decentius bringt. Der Papst schreibt nämlich: „Da die Presbyter wegen der Sorge für das Volk am Sonntage nicht mit uns zusammen sein können, so erhalten sie das von uns vollzogene Ferment (von uns consecrirte Eucharistie) durch die Akoluthen, damit sie nicht glauben, sie seien von unserer Gemeinschaft getrennt." Diese Worte zeigen, wozu man die Akoluthen zu Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts verwendete. Der sechste Canon der angeblich vierten Synode von Carthago, der vor Ende des sechsten Jahrhunderts abgefaßt wurde, spricht von der Ordination der Akoluthen, bei der sie vom Bischofe über ihre Pflichten belehrt wurden. „Vom Archidiacon erhielt er den Leuchter mit Wachskerze, zum Zeichen, sein Amt sei, die Lichter der Kirche anzuzünden, und ein leeres Gefäß, um den Wein zur Eucharistie des Blutes Christi herbeizubringen." Worte, unter welchen diese Uebergabe erfolgte, sind keine angegeben und, wie Martène meint, wohl auch nicht gesprochen worden. Muratori hat hingegen in seiner Liturgia Romana vetus II, 407 unter der Aufschrift Sacramentarium Gregorianum einen vaticanischen Codex aus dem zehnten Jahrhundert veröffentlicht, in welchem nach Anführung des sechsten Canon des vierten carthaginensischen Concils zwei Gebete verzeichnet sind. Das erste stimmt völlig mit dem des römischen Pontificales: Domine sancte pater, omnipotens aeterne Deus, qui ad Moysen et Aaron locutus es etc., das zweite aber mit dem, welches dem genannten unmittelbar vorhergeht, von der zweiten Hälfte an (ut ad accendendum lumen etc.) überein. Da diese Gebete mit dem genannten Canon des carthaginensischen Concils verbunden sind, läßt sich vermuthen, der afrikanische Ordinationsritus sei später in Rom adoptirt worden. Diese Vermuthung wird durch Nachfolgendes gestützt. Unter der Aufschrift: „Wie in der heiligen römischen Kirche die Akoluthen ordinirt wurden", enthält der achte von Mabillon edirte Ordo Romanus einen von dem Obigen abweichenden Ordinationsritus. Während der Feier der Messe wird der angehende Akoluth mit der Planeta (Dalmatica) und dem Orarium (Stola) bekleidet. Wenn der Bischof oder Papst zur Communion gekommen ist, tritt der Betreffende zu ihm hin und erhält eine Tasche auf die Arme gelegt. Hierauf wirft er sich mit der Tasche zur Erde nieder, und der Bischof betet über ihn: „Unter der Fürbitte der heiligen, glorreichen und immerwährenden Jungfrau Maria und des heiligen Apostels Petrus bewahre, behüte und schütze dich der Herr. Amen." Mabillon glaubt, daß dieser Ordo den älteren und darum ächteren (puriorem) Ordinationsritus wiedergebe (Museum italic. II, 84). Denn er steht nicht nur mit den citirten Worten des Papstes Innocenz I., sondern auch mit dem zweiten römischen Ordo im Einklang, demgemäß die Akoluthen die in der Messe geopferten Oblaten in einer Tasche den Presbytern zum Zerbrechen brachten (l. c. 49). Als dieser Gebrauch aufhörte, gab man ihnen als Symbol

ihres Dienstes nicht mehr die Tasche, sondern den Leuchter und einen Becher. Später gingen die Verrichtungen der Akoluthen meistens auf Laien über. Das Concil von Trient (Sess. XXIII, c. 17 de Ref.) verlangt, daß die niederen Kirchendienste wieder von eigentlichen Clerikern besorgt werden sollen, die Verordnung trat jedoch nicht in's Leben. [Probst.]

Akominatos, Familienname zweier in der späteren griechischen Literatur berühmt gewordener Brüder, die von ihrer Vaterstadt Chonä in Phrygien (das alte Colossä) auch Choniaten genannt werden. Michael Akominatos, der ältere der beiden nach dem Willen des sehr vermöglichen Vaters in Constantinopel studirenden Brüder, hatte den erst neunjährigen Bruder Niketas in den Anfangsgründen des Wissens zu unterrichten und zu leiten, während er selbst seine in der Heimat erhaltene Bildung zu vervollkommnen suchte. Zu seinen Lehrern gehörten Johannes und Isaak Tzetzes, die von 1130 bis 1160 blühten. Er wählte den geistlichen Stand, hatte aber nur eine untergeordnete Stellung, bis sein jüngerer Bruder, der neben der Theologie besonders Geschichte und Jurisprudenz studirte und eine Anstellung im kaiserlichen Secretariate erhielt, zu hohen Würden emporstieg. Niketas wurde nacheinander Logothet, Oberrichter, Oberschatzmeister, Statthalter der Provinz Philippopolis; als letzterer hatte er 1189 aus Anlaß des dritten Kreuzzuges, namentlich bei dem Durchmarsche des Kaiser Friedrich des Rothbarts, viele Beschwerden und Sorgen zu tragen. Durch seinen Einfluß erhielt der ältere Bruder Michael das Erzbisthum Athen unter dem Patriarchen Charitos um das Jahr 1175. Vielfach suchte er die Stadt zu fördern und Bedrängnisse von ihr abzuhalten: er verwandte sich für sie bei Isaak Angelus III., bei dem Tyrannen Leo Sgurus von Nauplia, dann bei den Lateinern; aber er mußte die Eroberung Constantinopels durch die Lateiner und die Einverleibung Athens in das Gebiet des Markgrafen Bonifaz, des Königs von Thessalonich, sowie die Einsetzung des Burgunders Otto de Rupe als Vasallen in Athen erleben. Schließlich mußte er die Stadt verlassen und auf der Insel Keos im Exil bleiben, während sein Bruder Niketas mit Frau und Kindern von Constantinopel nach Nicäa floh, wo er schon 1206 verstarb. Tief erschüttert ward Michael durch den Tod des geliebten jüngeren Bruders, den er in einer schwungvollen Monodie verherrlichte; er selbst scheint noch bis 1215 gelebt zu haben. Er hinterließ viele Reden, Gedichte und Briefe, wovon aber nur sehr Weniges gedruckt ist: namentlich eine Homilie auf den Palmsonntag, die Gedächtnißreden auf den Erzbischof Eustathius von Thessalonich und auf seinen Bruder Niketas, sechs Briefe an den genannten Erzbischof, eine Bittschrift an den Kaiser Alexius Comnenus, Jamben auf den früheren Glanz Athens (Migne, PP. gr. CXL, 323—384). Dagegen schrieb Niketas Akominatos zwei größere, sehr werthvolle Werke, ein historisches und ein dogmatisch-polemisches. Ersteres behandelt in 21 Büchern die byzantinische Geschichte von Johannes Comnenus bis zur lateinischen Eroberung (1118—1204), dann die Vorgänge nach derselben, woran sich eine Abhandlung über die von den Franken in Constantinopel zerstörten Statuen anschließt (M. CXXXIX, 319—1058); den Geschmack seiner Zeit verläugnet auch dieses Geschichtswerk nicht, aber es zeigt Besonnenheit des Urtheils und Gelehrsamkeit, gibt über viele Vorgänge interessante Aufschlüsse und ergänzt die sonstigen Quellen über jene Zeit vielfach. Das dogmatisch-polemische Werk, der Thesaurus orthodoxae fidei in 27 Büchern, schließt sich an mehrere frühere ähnliche Compilationen, wie an die Panoplia des Euthymius und die „Hiera Hoplotheke" des Andronikus Kamaterus, eines hohen Staatsbeamten unter Manuel Comnenus (s. darüber m. Schrift Photius III, 810 ff.), an, sucht sie aber an Vollständigkeit und Reichhaltigkeit zu überbieten. Von den fünf ersten Büchern, die gegen die Juden, Heiden und die ältesten Häretiker gerichtet sind, gab Petrus Morellius (Paris 1561, Genev. 1629; Bibl. PP. Lugd. XXV, 54 sq.) die lateinische Uebersetzung (Migne l. c. 1101—1444). Fragmente aus dem 6., 8., 9., 10., 12., 15. Buche (gegen Macedonius, Nestorius, Eutyches, die Aphthartodoketen und Monotheleten), dann aus dem 17. gegen die Armenier, dem 22. (al. 20) gegen die Muhammedaner veröffentlichte auch im griechischen Texte Cardinal Mai (Spicil. Rom. IV; Bibl. PP. IV; Migne CXL, 9—122). Ein von Sylburg (Saracenica. Colon. Agr. 1595, 12°) herausgegebenes Stück über die Aufnahme eines Saracenen in die Kirche (Migne l. c. 123—136) gehört vielleicht auch unter diesen Titel. Aus dem 24. Buche gab Mai (Spic. Rom. X) den Text der byzantinischen Synode von 1156 gegen Soterichus heraus (Migne l. c. 137—282). Buch 21 ist gegen die Lehre der Lateiner vom Ausgange des heiligen Geistes gerichtet; es werden Photius, Leo von Achrida, Eustratius, Nikolaus von Methone, Theophylakt und Euthymius wie patristische Autoritäten angeführt. Das sehr umfangreiche Werk ist nur zu einem kleinen Theile gedruckt; schwerlich würden aber die bedeutenden Kosten einer vollständigen Ausgabe durch den inneren Werth des Ganzen aufgewogen, obschon darin viele interessante Materialien sich finden. (Vgl. Allat., Diatr. de Nicetis; Mai, Nov. PP. Bibl. VI, 2, 25—35; Migne CXXXIX, 287 sq.; Ad. Ellisen, Mich. Akominatos v. Chonä, Göttingen 1846.) [J. Card. Hergenröther.]

Aktisteten, eine unter den vielen Secten der Monophysiten, ein Zweig der Aphthartodoketen (s. d. Art.). Ueber sie besitzen wir nur einige kurze Notizen bei Timotheus, dem Verfasser des Libellus synodicus (abgedruckt bei Cotelier, Monum. eccl. Graec. III, 398 sqq.), und zwar beziehen sich dieselben bloß auf die Lehrsätze, nicht aber auf die äußere Geschichte der Secte.

Sie verfolgten die monophysitischen Vorstellungen der Aphthartodoketen noch weiter und behaupteten nicht nur mit diesen, daß der Leib des Herrn durch die Vereinigung mit dem Logos in der Incarnation ein unverweslicher, sondern auch, daß er ein unerschaffener (ἄκτιστον) geworden sei. Der monophysitische Gedanke von einer Verwandlung der menschlichen Natur des Herrn trat also bei dieser Secte mit einer ganz absurden Folgerung zu Tage, über deren Widersprüche sich nur eine schwärmerische religiöse Richtung hinwegsetzen konnte, wie sie dem Monophysitismus überhaupt zu Grunde lag. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie VIII, 640 ff.) [Schwane.]

Ala, Ordo Alae St. Michaelis, portugiesischer Ritterorden. Alphons-Henriquez hatte mit großer Kühnheit und Tapferkeit den Kampf gegen die Mauren von Sevilla unternommen und siegreich zu Ende geführt. Zur Erinnerung an diese Siege und aus Dankbarkeit gegen den hl. Michael, an den er sich mit großem Vertrauen im Gebete gewandt hatte, und dessen Hülfe er den Sieg bei Santarem zuschrieb, gründete er, wie die Acten besagen 1167, oder nach den Meisten 1171, in der Abtei von Alcobaça den obengenannten Ritterorden. Seine Bestimmung war Vertheidigung des katholischen Glaubens und des Landes, sowie Beschützung der Wittwen und Waisen. Nur Adelige konnten in denselben aufgenommen werden; die Zahl war dem Belieben des Königs anheimgegeben. Die Ritter schwuren Treue gegen Gott, Papst und König. Der Cistercienser-Abt von Alcobaça überreichte ihnen die Ordensinsignien. Ueber einer rothen reichgestickten Uniform trugen sie einen faltigen weißen Mantel, auf dessen linker Seite ein mit Strahlen umgebener rother Flügel prangte: dasselbe Emblème trugen sie an einer Schleife auf der linken Brust. Ihr Banner zeigte auf der einen Seite den heiligen Erzengel Michael im Kampf mit dem Drachen, auf der anderen ein Kreuz und die Inschrift: Quis ut Deus? Die Ritter mußten täglich das Officium beten, wie die Cistercienserbrüder, und zur Erhaltung der St. Michaelskapelle in der Abteikirche beitragen. Das Fest des hl. Michael wurde von ihnen daselbst als Ordensfest begangen. Sie durften sich verehelichen, jedoch nach dem Tode der ersten Frau keine zweite Ehe eingehen, wenn aus der ersten Kinder vorhanden waren. Der Abt von Alcobaça konnte sie, wenn ihr Wandel nicht sittlich war, mit der Excommunication belegen. — Der Orden erlosch beim Tode Sanchez' I., des Sohnes Alphons-Henriquez. (Angel. Manrique, Annal. cist. II; Chrysost. Henriquez, Regul. Constit. et Privil. Ord. Cist.; Helyot VI.) [Stahl.]

Alacoque, s. Margarethe Alacoque.

Alamannen und ihre Christianisirung. Herkunft und Name dieses germanischen Stammes sind in Dunkel gehüllt, und es wurden die verschiedensten Ansichten darüber ausgesprochen. (Vgl. Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme, 1837, 305 f.; Hermann, Die deutsche Sprache im Elsaß, Progr. v. Mülhausen i. E., 1872, 29; J. Grimm, Gesch. d. deutschen Sprache I, 498.) Die beste Deutung gibt Baumann (Forschungen z. d. G. XVI, 217 ff.). Ala als eine Verkürzung von alah auffassend, sieht er in den Alamannen „Leute der alah, des Götterhaines", näherhin des Haines des Nationalgottes Ziu im Semnonenland, und glaubt, daß die Hermunduren ihnen diesen Namen beilegten; denn die Hermunduren sind sicher das nicht genannte Volk, welchem Kaiser Caracalla nach Dio Cassius (77, 13) gegen die Alamannen zu Hülfe zog. Den früheren Wohnsitz der Alamannen sucht Baumann ostwärts an der Spree und faßt sie als identisch mit den hier wohnenden Semnonen, dem bedeutendsten der zahlreichen Suevenstämme, der nach dem Markomannenkrieg aus der Geschichte verschwindet, schwerlich, als ob er untergegangen wäre, sondern um an einem anderen Wohnsitze und mit anderem Namen wieder zum Vorschein zu kommen. Der Name Alamannen war aber nicht der einzige, den das Volk fortan führte, und er war nicht einmal derjenige, den es sich selbst beilegte. Schon Ausonius und Ammianus Marcellinus nennen die Alamannen auch Suevi; seit dem achten Jahrhundert begegnet uns häufiger die Form Suavi, Schwaben. Da nun der Name Alamannen von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr aus der Uebung kommt; da er zugleich seine ursprüngliche Bedeutung verliert, indem er später nicht mehr einen einzelnen deutschen Stamm, sondern, wie im Französischen und Spanischen noch heute, das gesammte deutsche Volk bezeichnet; da er durch den andern schließlich ganz verdrängt wird: so ist es an sich schon wahrscheinlich, daß er nicht so fast der eigene Name des Stammes, als der ihm von den Fremden beigelegte war. Walafrid Strabo von Reichenau, selbst ein Schwabe, sagt ausdrücklich: Cum duo sint vocabula unam gentem significantia, priori (Alamannorum) nomine nos appellant circumpositae gentes, quae latinum habent sermonem, sequenti (Suevorum) usus nos nuncupat barbarorum (Vita s. Galli, Praef. c. 3; vgl. Baumann a. a. O). Die Alamannen erscheinen am Anfang des dritten Jahrhunderts in den Maingegenden. Diese Wohnsitze verblieben ihnen indessen nicht immer. Bald, ohne Zweifel nach dem Tode des Kaisers Maximin, durchbrachen sie den römischen Grenzwall, um das römische Zehentland im südwestlichen Germanien in Besitz zu nehmen und selbst verheerende Einfälle in Gallien und Italien zu machen. Der Kaiser Probus warf sie zwar über den Neckar und die Alb zurück und schloß wieder den Grenzwall gegen sie. Aber nach seinem Tode (282) setzten sie sich auf's Neue in den agri decumates fest, und fortan wurden sie nicht mehr daraus vertrieben. Sie breiteten sich im Gegentheil immer mehr aus, und im Anfang des fünften Jahrhunderts ließen sie sich in Helvetien und im Elsaß nieder. Ein

Theil, wahrscheinlich der bisher an der Donau ansässige Stamm der Juthungen, drang sogar in das Land der Sequaner in Gallien ein, wurde aber im J. 430 durch Aëtius geschlagen und verschwindet nun beinahe spurlos aus der Geschichte. Als die Burgunder den Mittelrhein verließen, besetzten die Alamannen vom Elsaß und vom Main aus in Massen die Rheinlande und drangen bis Köln, Jülich, Aachen und Maastricht vor. Durch eine große Schlacht am obern Rhein im J. 496 ging indessen der nördliche Theil ihres Gebietes an die siegreichen Franken verloren, und die Nordalamannen zogen nun in die durch die letzten Wanderungen entvölkerten Stammlande am Neckar und an der Donau zurück. Als diese ihre Zahl nicht mehr zu fassen vermochten, siedelten sie sich mit Genehmigung des Ostgothen Theodorich in dem bisher römisch gebliebenen rhätischen Gebiet bis zum Lech an, und damit waren die Grenzen ihres Landes festgestellt. Dieselben sind im Osten der Lech, im Süden die Alpen, im Westen die Vogesen, im Norden das fränkische Gebiet (vgl. Baumann, a. a. O. 229 ff.; Stälin, Wirtemb. Gesch. I, 115 ff.). — Indem die Alamannen nach dem Süden zogen, kamen sie dem Christenthum näher, und sowohl ihre Niederlassung auf römischem Boden, als ihre theilweise freundlichen, vorherrschend aber feindlichen Beziehungen zu den Römern gaben ihnen Gelegenheit, mit demselben bekannt zu werden. Wir dürfen nach allem, was wir von der Ausbreitung des Christenthums im römischen Reich wissen, wenigstens als höchst wahrscheinlich betrachten, daß die neue Religion frühzeitig auch in dem Zehentland zwischen Rhein und Donau einige Bekenner fand, und ebenso dürfen wir annehmen, daß mit den anderen Bewohnern dieser Gegend auch Christen zurückblieben, als die römischen Legionen vor den eindringenden Alamannen zurückweichen mußten. Die Alamannen konnten so in Folge ihrer Wanderung nach dem Süden das Christenthum frühzeitig kennen lernen, und einige von ihnen nahmen dasselbe bald an. Denn schon Arnobius (Adv. nat. 1, 16) spricht von Christen unter ihnen, und Sozomenus (H. E. 2, 6), auf dessen Zeugniß indessen wegen seiner Allgemeinheit weniger Gewicht zu legen ist, bemerkt, daß von Constantins Zeit an auch die Völker am Rhein den christlichen Glauben bekannten. Immerhin waren christliche Alamannen noch vereinzelte Erscheinungen, und die Bekehrung des Volkes läßt sich erst von seiner Unterwerfung unter die Herrschaft der Franken im J. 496 herleiten. Sie ging zwar nicht so rasch von statten, wie die der Franken selbst; es erklärt sich dieß daraus, daß ihre neuen Herrscher wie ihr Recht, so auch ihre Religion bestehen ließen, und daß deren Beispiel für sie nicht so maßgebend wie für ihre unmittelbaren Unterthanen war. Der byzantinische Historiker Agathias (gest. c. 582) unterscheidet sie in religiöser Beziehung ganz ausdrücklich von den Franken, während er sie in politischer Hinsicht der fränkischen Staatsverwaltung folgen läßt, und fügt bei, daß sie Bäume, Gewässer, Hügel und Schluchten verehren und ihnen Pferde, Ochsen und viele andere Thiere zum Opfer darbringen (Histor. 1, 7). An einem andern Orte (2, 1) bemerkt er, daß die Alamannen, als sie unter den Franken die Ostgothen in ihrem Krieg gegen Ostrom unterstützten, die christlichen Kirchen schonungslos plünderten und verwüsteten, während die (bereits christlichen) Franken sie schonten; die Masse des Volkes hing somit bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts dem Heidenthum an. Immerhin aber war für eine weitere Verbreitung des Christenthums durch die Unterwerfung unter die Franken bereits der Grund gelegt, und Agathias (1, 7) bezeugt nicht nur, daß die Vernünftigeren in Folge der Verbindung beider Völker bereits die Religion der Herrscher angenommen, sondern er spricht auch die Hoffnung aus, daß in nicht langer Zeit alle ihre Stammesgenossen ihnen folgen würden. Der regere Verkehr, der sich nunmehr zwischen beiden Völkern entspann, mußte die Besiegten in der That von selbst allmählich den Siegern in religiöser Beziehung näher bringen, und die Folge trat naturgemäß zuerst bei denjenigen hervor, die in engeren Beziehungen zu dem fränkischen Hofe standen, bei den Herzogen und dem Adel überhaupt. Ferner kamen dem Christenthum zu statten die Maierhöfe, genannt Villen und Curten, welche die fränkischen Könige nach der Unterwerfung des Landes an sich zogen, indem dieselben wohl in den meisten Fällen Kapellen erhielten und so gewissermaßen zu einer Missionsstation unter den Alamannen wurden. Dasselbe gilt von den Besitzungen der alamannischen Großen, nachdem sie einmal dem Christenthum sich zugewendet. Sicher haben auch die benachbarten Bischöfe die Bekehrung des Volkes sich angelegen sein lassen. Im J. 599 oder 600 gedenkt der Alamannen selbst Gregor d. Gr. (Ep. 10, 29), freilich ohne daß wir wüßten, in welcher Richtung. Wenn Vindonissa, das nachmalige Windisch, zu Alamannien gehörte (s. Stälin, Wirtb. Gesch. I, 187 Anm.), so hat sich ein Bisthum sogar im Lande selbst erhalten; denn in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erscheinen Bischöfe dieser alten Römerstadt wiederholt auf Synoden, Bubulcus 517 zu Epaon, Grammaticus 535 zu Auvergne, 541 und 549 zu Orleans. Wenn das Bisthum aber je zu Burgund gehört haben sollte, so wurde es immerhin bald (wahrscheinlich durch Bischof Maximus, der in den Bischofscatalogen als erster Bischof von Konstanz erscheint), in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts nach Alamannien, näherhin nach Konstanz verlegt. In beiden Fällen, mochte Vindonissa burgundisch oder alamannisch sein, haben wir in der Translocation des bischöflichen Stuhles ein Zeugniß für die bereits erfolgte und noch mehr für die ernstlich beabsichtigte weitere Verbreitung des Evangeliums unter den Alamannen. Auch für das Bisthum

Basel-Augst hat man die Behauptung gewagt, daß die Succession daselbst durch die Alamannen keine dauernde Unterbrechung erlitten habe. Mit Bestimmtheit läßt sich indessen nur als wahrscheinlich bezeichnen, daß dasselbe im Anfang des siebenten Jahrhunderts wieder existirte. Sicher aber tritt um dieselbe Zeit das Bisthum Straßburg wieder in die Geschichte ein, und etwas früher begegnet uns an der Ostgrenze des Alamannengebietes das Bisthum Augsburg. Das Christenthum machte somit, wie diese Daten zeigen, nicht unbeträchtliche Fortschritte, und außer anderen Orten wird es am Anfang des siebenten Jahrhunderts zu Tuggen am Zürichersee und zu Arbon (Arbor Felix) am Bodensee ausdrücklich geschichtlich bezeugt, indem dort neben den Heiden auch Getaufte, hier ein Pfarrer Willimar und ein Diacon Hiltibold erwähnt werden (Jonas, Vita Columb. c. 53; Walafr. Strabo, Vita s. Galli c. 5. 10). In dem alamannischen Gesetz, dessen Aufzeichnung schon im sechsten Jahrhundert begonnen und unter Dagobert I. (gest. 638) vollendet wurde, erscheint es bereits als herrschende Religion. Das Heidenthum wird in demselben als unter den Alamannen vorkommend gar nicht mehr erwähnt. Wo die Religion berührt wird, ist es die christliche, und welches Ansehen der Kirche zu Theil wurde, erhellt ebenso wohl daraus, daß den kirchlichen Angelegenheiten der erste Platz im Gesetz eingeräumt wurde (tit. 1—22. 37, ed. Goldast, Rerum alam. script. II, 1, 11—25; tit. 1—23. 38, ed. Baluze, Capit. reg. Franc. I, 53—86), als aus dem hohen Wergeld, mit welchem Vergehen gegen die Kirche und ihre Diener gesühnt werden mußten. Der Bischof stand in dieser Beziehung auf gleicher Linie mit dem Herzog. Das Wergeld, das im Falle der Tödtung eines Pfarrers erlegt werden mußte, überstieg das Wergeld des Adeligen um das Zweiundeinhalbfache. Auch die Entheiligung des Sonntags wurde streng geahndet (tit. 37, al. 38). Dagegen hatte sich der Einfluß des Christenthums auf die Ehe weniger geltend gemacht, indem die Scheidung bei gegenseitiger Uebereinkunft ohne Weiteres erlaubt war und die Frau unter gewissen Bedingungen sogar wider ihren Willen entlassen werden konnte (Cap. add. 29 et 30; Baluze l. c. I, 88 sq.). Ganz verdrängt war überhaupt das Heidenthum damals noch keineswegs. Die christliche Mission hatte immer noch eine beträchtliche Arbeit vor sich, und die lex alamannica war nicht wenig dazu angethan, sie in ihrer Aufgabe zu unterstützen und zu fördern. Eine weitere Hülfe empfing dieselbe vom sechsten Jahrhundert an durch auswärtige Geistliche. Wahrscheinlich schon im Anfang dieses Jahrhunderts, noch unter Chlodwig I., baute der Irländer Fridolin (s. d. Art.) zu Straßburg und zu Säckingen am Rhein Kirchen zu Ehren des hl. Hilarius. An letzterem Orte errichtete er noch überdieß ein Frauenkloster, und sicherlich verdankt ihm auch das Mannskloster daselbst seine Entstehung. Am Anfang des siebenten Jahrhunderts erschien der hl. Columban (s. d. Art.) mit zwölf Genossen zu Tuggen am Zürchersee und bald darauf in Bregenz, wo er drei Jahre wirkte und insbesondere die Aureliakirche wieder dem christlichen Cult zurückgab, nachdem sie durch die Alamannen in einen Götzentempel verwandelt worden war. Während er selbst nach Oberitalien zog, als ihn der in Ueberlingen residirende Herzog Gunzo des Landes verwies, blieb der hl. Gallus, einer seiner Gefährten (s. d. Art.), zurück und errichtete im J. 613 im Arboner Forste die Gallenzelle; seine Schüler Theodor und Magnus gründeten die Klöster Kempten und Füßen. Die Gallenzelle erweiterte sich alsbald zum Kloster St. Gallen, und daß die Stiftung dem Beruf des Stifters treu blieb und gleich ihm die Ausbreitung des Evangeliums in weiteren Kreisen sich angelegen sein ließ, zeigen ebenso die zahlreichen Kirchen in Alamannien, welche den hl. Gallus als Schutzheiligen verehren, wie die Schenkungen, die dem Kloster nachweisbar vom Ende des siebenten Jahrhunderts an zu Theil wurden. Wahrscheinlich um dieselbe Zeit, vielleicht einige Decennien später, erschien im Breisgau der hl. Trudpert (s. d. Art.); von seiner Thätigkeit zeugt das Benedictinerkloster St. Trudpert, das nach seinem Tode (613, nach anderer Annahme 643) an der Stelle seines Bethauses sich erhob. In der benachbarten Ortenau entstanden die Klöster Schuttern und Ettenheimmünster. Letzteres verdankt seinen Namen dem Bischof Heddo von Straßburg im achten Jahrhundert, der sich um dasselbe große Verdienste erwarb, reicht aber in seinen Anfängen an den Anfang des siebenten Jahrhunderts zurück, wo der Irländer Landelin in der dortigen Gegend das Evangelium verkündet haben soll. In der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts endlich wirkte unter den Alamannen der hl. Pirminius (s. d. Art.). Im J. 724 gründete er das Kloster Reichenau, und als er drei Jahre später durch den Alamannenherzog Theutbald von da vertrieben wurde, begab er sich an andere Orte, namentlich in's Elsaß, wo mehrere Klöster, wie Murbach, Weißenburg, Maursmünster, Gengenbach u. a., ihren Ursprung auf ihn zurückführen. Um diese Zeit war die Christianisirung der Alamannen bereits ihrem Ende nahe, und schon die Stiftungen des hl. Pirminius scheinen mehr die Aufgabe gehabt zu haben, das Evangelium zu befestigen, als das Heidenthum zu verdrängen. Vollendet wurde das Werk durch den hl. Bonifatius. Wie das Schreiben beweist, in dem Papst Gregor III. die bayerischen und alamannischen Bischöfe auffordert, ihn als seinen Gesandten ehrerbietig aufzunehmen und bei den Synoden zu erscheinen, die er an der Donau oder zu Augsburg oder an einem andern Ort veranstalten werde (Migne, PP. lat. LXXXIX, 580), dehnte er seine Hirtensorge auch auf das südwestliche Deutschland aus, und als er im J. 745 mit Besteigung des Stuhles von Mainz eine Metropolitanverfassung für Deutschland herstellte,

nahm er auch das alamannische Hauptbisthum Konstanz in den Verband auf. — Zur Literatur s. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, Tüb. 1837; Stälin, Wirtemb. Geschichte I (1841), 185 bis 221; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II (1848), 1—170; Sauter, Kirchengeschichte Schwabens, 1864; Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands II (1869), 392—670; Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz, Luzern 1871, 267 bis 301. [Funk.]

Alania, ehemalige Metropole der Alanen. Die Alanen waren ein rohes Volk scythischer Abkunft in Kaukasien, am linken Ufer des Don bis zum kaspischen Meere. Durch die Hunnen gedrängt, zogen die meisten an die Ufer der Donau und fielen zur Zeit der Völkerwanderung in Verbindung mit den Vandalen in Gallien und Spanien ein, waren später auch Bundesgenossen des Hunnenkönigs Attila, verschwinden aber bald darnach ganz aus der Geschichte. Zur Zeit des Kaisers Justinian nahmen viele Alanen mit den Abasgern (s. d. Art.) die christliche Religion an und erhielten bald Bischöfe. Es blieben aber auch viele noch lange Heiden. Den can. 28 des Concils von Chalcedon (s. d. Art.), demgemäß die Bisthümer unter den Barbaren zum Patriarchat Constantinopel gezogen werden, beziehen die griechischen Canonisten Zonaras und Balsamon auch auf die Bischöfe der Alanen (Binterim, Denkw. I, 2, 557). Die Notitia Leo's des Weisen führt Alania als besondere Diöceſe auf. Die Bischöfe dieser Provinz standen von Anfang an unter Constantinopel; sie erscheinen nur zu Constantinopel auf Concilien; ihre Lebens- und Regierungszeit wird nach dem Pontificate der Patriarchen von Constantinopel angegeben. Nikolaus Mystikus sandte zu den Alanen Geistliche, correspondirte mit ihrem Erzbischof Petrus, ermunterte ihn in seinen Beschwerden und gab ihm an Euthymius einen Gehülfen; denn noch war die christliche Gesittung nicht zur Herrschaft gekommen (Nicol. Myst. Epp. ed. Mai in Spicileg. Rom. X; Hergenröther, Photius I, 538 f.). Die Reihe der näher bekannten Metropoliten beginnt erst unter Patriarch Michael Orita (1143—1146); der Sitz des Metropoliten wird aber nie genannt. Auf Concilien unterschrieb sich derselbe stets als „Alaniae Metropolita"; der letzte wird um 1347 erwähnt. Unter ihm standen zwei Suffraganate: 1. Bitzina (Bizenes). Der erste Bischof, Metropolit titulirt, wurde von den Alanen als Gesandter an Kaiser Andronikus Palälogus (1283—1328) geschickt; der letzte lebte um 1341 (Moroni, Dizion. V, 254). 2. Kaukasus-Gebirg. Der einzige Ep. Montis Caucasi, Basilius, war ebenfalls bei der Gesandtschaft an den genannten Kaiser (Moroni X, 278). Ueber die ganze Kirchenprovinz vgl. noch Evagrius, H. E. 4, 19 (al. 22) sq. u. Le Quien I, 1347 sqq. [Neher.]

Alanus, abbas S. Mariae, nennt sich ohne weitere Angabe der Zusammensteller einer Homiliensammlung, welche sich in zwei gleich alten, aus dem Ende des 8. oder dem Anfange des 9. Jahrhunderts stammenden Handschriften erhalten hat. Die eine gehörte dem Kloster Tegernsee (jetzt Cod. lat. Monacens. 18091. 18092), die andere Benedictbeuern, wohin sie vermuthlich durch die Königin Gisela geschenkt wurde (jetzt Cod. lat. Monacens. 4564). Das vollständige Werk, von welchem auch noch spätere Abschriften vorhanden sind (Cod. lat. Monac. 7953), besteht aus zwei Theilen, von welchen der eine Homilien aus den Vätern, und zwar hauptsächlich aus Augustin, auf die Sonn- und Festtage von Advent bis Ostern, der andere solche für die übrige Hälfte des Kirchenjahres enthält. (Vgl. Pez, Thes. III, 3, 630; Migne, PP. lat. LXXXIX, 1197; Halm, Catal. cod. lat. Bibl. Monac. I, 2, 175; 3, 211.) [Stamminger.]

Alanus Anglicus, ein englischer Canonist am Anfang des 13. Jahrhunderts, verfaßte eine Sammlung von päpstlichen Decretalen aus dem 12. Jahrhundert, welche die seines Landsmannes Gilbert ergänzte und auch bald mit ihr vereinigt ward, aber gleich dieser keinen Eingang fand (Phillips, K.-R. IV, 223 f.; Schulte, K.-R. I, 335; Lehrbuch, 2. Aufl. 28, n. 6), ferner Glossen zu der als Compilatio I bekannten Sammlung des Bernhard von Pavia (s. d. Art. und Compilationes decretal.). Diese Glossen haben oft die Siglen Al. oder Ala., auch hie und da den ganzen Namen (Laurin im Archiv f. kath. K.-R., XII, 1864, 361). Er ist wohl zu unterscheiden von dem späteren englischen Cardinal Alanus (s. d. Art. Allen). [J. Card. Hergenröther.]

Alanus (Flandrensis), Bischof von Auxerre, O. Cist., Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Nach dem Vorgange von Oudin (Script. eccl. II, 1338) haben sehr Viele Alanus von Auxerre und Alanus von Ryssel für Eine Person gehalten; Buläus (Hist. Univ. Par. II, 432 sq.), Cave (Script. eccl. 586. 624) und namentlich die Hist. litt. de la France (Nouv. éd. XIV, 354 sq.), welche sich hierbei auf die Gallia christiana (XII, 293) stützt, haben dagegen nachgewiesen, daß beide unterschieden werden müssen. Nach ihren Ausführungen wurde dieser Alanus im Anfange des 12. Jahrhunderts in Flandern geboren. War auch Lille nicht, wie Buläus will, der Ort, an dem er das Licht der Welt erblickte, so wurde er doch nach dem Todtenbuch und der Grabschrift zu Clairvaux dort erzogen. Er trat in das Cistercienser-Kloster Larivour und erscheint bereits im J. 1140 als dessen Abt. Nachdem er zwölf Jahre dem Kloster vorgestanden, wurde er im J. 1152 auf den Bischofsstuhl von Auxerre erhoben. Es war der hl. Bernhard, welcher seine Wahl gegenüber dem Widerspruche des Grafen von Nevers und des Königs Ludwig VII. durchzusetzen und zu behaupten wußte. Alanus leitete sein Bisthum mit großer Umsicht und wurde sowohl von dem Papste, wie dem Könige mit den wichtigsten Sendungen betraut. Im Jahre 1167

jedoch resignirte er und zog sich zuerst nach Larivour, dann nach Clairvaux zurück; hier starb er um 1185. Neben fünf Briefen, einigen Urkunden mit seinem Namen und seinem Testamente, welche zuletzt Migne (PP. lat. CCI, 1383) abgedruckt hat, besitzen wir von ihm eine Vita S. Bernardi, welche sich in der Ausgabe der Werke dieses Kirchenlehrers von Mabillon (II, 1252 sq.) und bei Migne (PP. lat. CLXXXV, 469 sq.) findet. Der Commentar zu den Prophezeiungen Merlin's gehört ihm, so oft er ihm auch zugeschrieben wurde, nicht an. [Stamminger.]

Alanus Guillelmus, s. Allen, Cardinal.

Alanus ab Insulis, so genannt nach seiner Vaterstadt Lille in Flandern (vlämisch Ryssel), gehört zu den berühmtesten Schriftstellern und Gelehrten aus der ersten Periode der Scholastik (Doctor universalis). Geboren wurde er wahrscheinlich im zweiten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts (nach gewöhnlicher Annahme 1114); gestorben ist er um den Anfang des 13. Jahrhunderts, vielleicht 1202. Von seinem Leben wissen wir nichts. Die Angaben, daß er Cistercienser zu Clairvaux gewesen und von dem hl. Bernhard gebildet worden, daß er dann zu Paris als Lehrer aufgetreten, hierauf Bischof von Auxerre gewesen sei und den Rest seines Lebens wieder als Mönch verbracht habe, sind theils an sich schwach begründet, theils treffen sie nicht ihn, sondern einen gleichnamigen Zeitgenossen (s. o.). Die Sagen über ihn aus dem späteren Mittelalter sind ohne geschichtlichen Werth. Der Vermuthung, daß er in England gelebt habe, liegt allein die Thatsache zu Grunde, daß sich dort die meisten Handschriften seiner Werke befinden. — Von seinen zahlreichen Schriften hat Charles de Visch einen Theil, darunter auch bereits vorher Gedrucktes, herausgegeben (Antwerpen 1654) und dazu in seiner Bibliotheca scriptorum ordinis Cisterciensis, Colon. 1656, Nachträge geliefert. Eine Sammlung des Gedruckten bei Migne, PP. lat. CCX. — Am berühmtesten war im Mittelalter das allegorische Lehrgedicht Anticlaudianus. Im Gegensatze zu einer Satire Claudians, worin die Laster sich verschwören, um durch Rufinus, ihr Werkzeug, die Tugend aus der Welt zu vertreiben, schildert Alanus, wie die Natur, nachdem Gott eine völlig reine Seele geschaffen, im Verein mit allen Tugenden einen vollkommenen Menschen ausgestaltet. In Erfindung und Ausdrucksweise ist die Anlehnung an Marcianus Capella überall sichtbar; die Natur, die Vernunft, die Klugheit, die fünf Sinne, die sieben freien Künste, die Theologie werden eingeführt, und jedesmal bei der Einführung längere Erörterungen über Aufgabe und Bedeutung eingeflochten. Hierdurch, wie durch die Schilderung der Reise, welche die Klugheit, von der Eintracht beredet, durch das Universum mit seinen Planetensphären zu Gott unternimmt, um seine Mitwirkung zu erbitten, gestaltet sich das Gedicht zu einer Encyklopädie des damaligen Wissens, welche als solche von culturgeschichtlichem Interesse ist. In der himmlischen Sphäre angelangt, versagen der Klugheit ihre bisherigen Diener und Werkzeuge; die auf den Glauben gestützte Theologie wird nunmehr ihre Führerin. Das speculative Element tritt wenig hervor; mit der traditionellen Auffassung der Schullogik verbinden sich Anklänge an die platonische Ideenlehre. Als Dichtung betrachtet, wird der Anticlaudianus den besseren Erzeugnissen der lateinischen Poesie des Mittelalters zugezählt. Geringeren Werth hat ein kürzeres Gedicht: De planctu naturae, worin die Natur dem Dichter im Traume erscheint und über die Lasterhaftigkeit der Menschen klagt. Unter den theologischen Werken ist der Tractatus de fide catholica contra haereticos sicherlich dem Alanus de Podio zuzuschreiben. Als ächt gelten die durch speculative Haltung und systematische Anlage hervorragenden Regulae de sacra Theologia, zuerst edirt von Mingarelli (Anecdotorum fasciculus, Rom. 1756). In 125 „Regeln", kurzen Sätzen von formelhaftem, theilweise geradezu paradoxem Klange (z. B. Monas est alpha et omega sine alpha et omega), an welche sich eine gedrängte, zumeist dem Boethius folgende Exposition anschließt, wird hier ein Inbegriff der Theologie mit Einschluß der Moral gegeben. Große Aehnlichkeit mit dieser Schrift zeigt die Abhandlung De arte sive de articulis catholicae fidei, welche zuerst von Pez (Thesaurus anecdotorum, I) veröffentlicht und Alanus zugeschrieben wurde. Dieselbe behandelt in fünf Büchern die Lehre von Gott, der Schöpfung, der Erlösung, den Sacramenten und den letzten Dingen und befolgt gleich der vorigen eine Art von mathematischer Anordnung und Vortragsweise. Auf Definitionen folgen Postulate und Axiome, womit der Grund für die nachfolgende Argumentation gelegt wird. Der erste Satz besagt: quidquid est causa causae, est causa causati. Das Werk stellt sich als eine Summe dar, welche weit kürzer, aber auch systematischer, als die Sentenzen des Petrus Lombardus, die Ergebnisse der vorausgegangenen Forschung und Speculation zusammenfaßt. Es war bisher üblich, in den Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie aus ihm zumeist die Charakteristik des Alanus zu schöpfen. Neuerdings aber hat Hauréau (Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 502) mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß die dem Alanus zugeschriebene Schrift De arte identisch sei mit der von Hauréau in der Biogr. génér. XXXVII, 983 und bereits weit früher von einem der Fortsetzer der Histoire littér. de la France im 17. Bande analysirten Abhandlung, welche nach guter handschriftlicher Beglaubigung Nikolaus von Amiens, vermuthlich einem Zeitgenossen, zugeschrieben werden muß. — Alanus ist der erste abendländische Schriftsteller, welcher unter dem Namen Liber de essentia summae bonitatis das in der zweiten Periode der Scholastik viel citirte und commentirte pseudoaristotelische Buch De causis erwähnt. [v. Hertling.]

Alanus Linnensis, O. Carm., Schriftsteller;

geb. zu Lynn in der Grafschaft Norfolk, lehrte er um 1480 zu Grantham die Theologie. Ausgezeichnet als Prediger, nahm er auch an den Kämpfen gegen Wiclef Theil und that sich als Schriftsteller hervor. Als seine Werke werden genannt: 1. De quadruplici sacrae scripturae sensu; 2. Moralia Bibliorum; 3. Elucidarium scripturae; 4. Elucidarium Aristotelis; 5. Sermones notabiles, zu denen Einige noch 6. Praelectiones theologicae und 7. Aequatorium zählen. Seiner Gewohnheit, aus den Büchern, welche er las, sich Auszüge zu machen, verdankten außerdem die zahlreichen Indices ihre Entstehung, welche sich über fast alle Hauptwerke der damaligen Literatur erstreckten. (Vgl. Trithemius, Bibl. Carmelit. Monachii 1746, 112; Fabric.-Mansi, Bibl. lat. I, 36.) [Stamminger.]

Alanus de Podio, O. Cist., Schriftsteller, der im 12. Jahrhundert, und zwar, wie sich mit Wahrscheinlichkeit schließen läßt, im südlichen Frankreich lebte. Von ihm hat F. Ravaisson (Rapport sur les biblioth. de l'Ouest de la France, Paris 1841, 157) erst in neuerer Zeit in einer Handschrift zu Avranches einen moralischen Tractat aufgefunden, und von den sonstigen unter dem Namen von Alanus vorhandenen Werken darf ihm die Summa quadripartita de fide catholica contra Valdenses, Albigenses et alios hujus temporis haereticos (I und II gedruckt 1654, III und IV aber 1656 in der Biblioth. script. ord. Cisterciens., 2. ed.), welche dem Grafen Wilhelm von Montpellier gewidmet ist, sowie das unter verschiedenen Titeln, wie: Summa quot modis oder Oraculum scripturae sacrae oder Oculus oder Tractatus de diversis verborum significationibus secundum ordinem alphabeti oder Compendium utriusque testamenti oder Anima proprie spiritus rationalis oder Aequivoca bezeichnete Werk, welches „Alanus dictus magister" dem Abt Ermengald von St. Gilles (1179—1195) dedicirt, zugeschrieben werden. (Vgl. noch Oudin II, 1405; Hist. litt. de la France XVI, 421.) [Stamminger.]

Alanus de Rupe (de la Roche), O. Pr., stammte aus der Bretagne, in welcher er um 1428 geboren ward. Nachdem er zu Dinant das Kleid des hl. Dominicus genommen, wurde er zu seiner weiteren Ausbildung nach Paris geschickt, hierauf an verschiedenen Schulen des Ordens verwendet und im J. 1470 zu Rostock als Lehrer der Theologie angestellt, worin er sich auch ebenda 1473 das Doctorat erwarb. 1475 zu dem Ordenscapitel nach Ryssel gerufen, starb er noch in demselben Jahre am 8. September zu Zwolle. Er ist als hervorragender Marienprediger berühmt und war besonders für die Verbreitung des Rosenkranzes thätig. Die bedeutendsten seiner Schriften behandeln deßhalb auch diesen Gegenstand. Sie sind: 1. Apologia seu responsio ad Ferric. ep. Tornac. sup. plur. quaestion. de rosario; 2. Relationes, revelationes et visiones de rosario; 3. Sermones S. Dominici Alano revelati — die beiden letzteren so genannt, nicht weil sie wirkliche Offenbarungen enthalten, sondern nur, weil sie in die Form solcher gekleidet sind —; 4. Sermones et tractatuli; 5. Exempla seu miracula rosarii. Diese fünf Schriften wurden unter dem Titel Alanus redivivus zu Freiburg 1619, Köln 1624, Neapel 1630 und 1665 gedruckt. 6. La confrairie du psautier de Notre Dame, welches nebst dem letztgenannten von Dominicus Riera erweitert und commentirt und zwar jenes Majorca 1689, dieses ebendort 1670 herausgegeben wurde; 7. Expositio in regul. S. August.; 8. Speculum peccatricis animae, das von L. Loumans, Antwerpen 1635, veröffentlicht und unserm Alanus zugeschrieben wurde; 9. Monasticae vitae excellentiae XXX, in den Werken des Karthäusers Dionysius Rickel gedruckt, in Wirklichkeit aber kein selbständiges Werk, sondern nur das 8. Kapitel der Sermones et tractatuli. Ob 10. die Sermones varii, welche von Einigen ihm zugeschrieben werden, aber noch nicht aufgefunden wurden, ihm wirklich angehören, ist mindestens zweifelhaft. (Vgl. Quetif et Echard I, 850; II, 502. 778; Fabricius-Mansi I, 36; Gräße II, 2, 398.) [Stamminger.]

Alanus de Solminihac, s. Solminihac.

Alanus, Abt von Tewkesbury, Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Engländer von Geburt, reiste er nach Italien, wurde Canonicus in Benevent, kehrte aber um 1174 wieder in sein Vaterland zurück und trat in das Salvatorkloster zu Canterbury. Im J. 1179 daselbst zum Prior gewählt, hielt er standhaft die Freiheiten seines Klosters auch gegen die mächtigsten Gegner aufrecht, weßhalb man auf seine Entfernung dachte. Diese erfolgte durch seine Wahl zum Abte von Tewkesbury, als welcher er 1202 gestorben ist. Er schrieb als Ergänzung zu Johanns von Salisbury Biographie des hl. Thomas und zugleich als Einleitung zu der von ihm selbst veranstalteten Sammlung der Briefe dieses Heiligen Libellus de vita S. Thomae Cantuarensis, welches indessen nur die Zeit von 1163—1170 umfaßt. Außerdem hinterließ er noch mehrere Briefe und zwei unbedeutende Reden. Seine sämmtlichen Schriften, mit Ausnahme dieser letzteren, wurden von A. J. A. Giles (Alani prioris Cantuar. postea abbat. Tewkesberiensis scripta quae extant, Oxonii 1846), sein Leben Thomas Beckets außerdem noch von demselben (Patres eccl. Angl. I, Oxon. 1845, 316) und neuerdings von J. Cr. Robertson (Materials for the history of Thomas Becket, Lond. 1876, II, 299) herausgegeben. (Vgl. Wharton, Angl. Sac. I, 138; Luard, Annal. monastic. I, 53. 56.) [Stamminger.]

Alarcon, Didacus, S. J., theologischer Schriftsteller, geb. 1584 zu Albacete in der Diöcese Cartagena, trat, erst 15 Jahre alt, 1599 in das Noviziat und lehrte nach Vollendung seiner Studien mit Beifall Philosophie und scholastische Theologie an der berühmten Hochschule zu Alcala. Auch war er Censor der Inquisition. Später wurde er nach Madrid an die

neue Akademie des königlichen Collegiums als Professor der Moraltheologie berufen. Er starb zu Madrid am 28. October 1634. Zu Alcala schrieb er einen geschätzten Commentar zu den meisten Quästionen des ersten Theiles der Summa des hl. Thomas, welcher 1633 zu Lyon herauskam (Prima pars theologiae scholasticae. Auctore P. Diego Alarcon, Albazetano, e Soc. Jesu theologo, Lugduni 1633, fol.). Auch stammt von ihm ein Werkchen: De Noe et arca sacra relectio (Salamanticae 1635); ferner gab er während seiner Wirksamkeit zu Alcala den Commentar seines Ordensgenossen P. Diego Daza über den Jacobusbrief heraus und fügte eine Lebensskizze des Verfassers hinzu (Exegetica iuxta ac paraenetica commentatio in epistolam B. Jacobi apostoli, Opus posthumum a P. Didaco Daza, Compluti 1626). (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. Hispana nova I, 265; Hurter, Nomencl. I, 530; Backer I, 47.) [Cornely S. J.]

Alard, Humanist aus Amsterdam, gelehrt und vielbelesen, mit den schönen Wissenschaften vertraut, des Griechischen kundig, Freund des Ruard Tapper, Latomus, Erasmus u. A., blühte zu Köln und Löwen. Schwerhörig von Geburt aus, war er gleichwohl in der Rede sehr gewandt; daher pflegte Erasmus zu sagen, was Alard an den Ohren abgehe, ersetze er mit der Zunge. Er schrieb gut, versuchte sich auch nicht ohne Glück in der Poesie. Den reformatorischen Bewegungen feind, äußerte er sich sonst wohl frei im Sinne des Erasmus. Ueber seinen Streit mit dem Amsterdamer Reformator Johannes Sartorius steht Einiges bei Gerdes. Ihn preist als Gegner Luthers Henning Pyrgallus (Encomium in Fabricii Centifolium Lutheranum, Hamb. 1728, 707). Alard starb zu Löwen 1544 und vermachte den Amsterdamer Waisen seine Bibliothek. Sein Grab in der Franciscanerkirche zu Löwen schmückt die von ihm selbst verfertigte Inschrift: Tota tegit tellus qui tellus tota vocatur, anspielend auf seinen Familiennamen Al-aerdt. Ein Brief aus Utrecht, vom 5. Februar 1542, an den Kölner Buchdrucker Melchior Novesianus, über ein Werk des Albertus Pighius, steht bei Gabbema (Epistolae clarorum virorum, Harlingae 1669, p. 96 sq.), ein Brief Melanchthons an Alard vom 28. März 1539 im Corp. Reform. (III, 673 sqq.). Sein Bild in Reusneri Icones (113) gibt irrig als sein Todesjahr 1541, sein Bild bei Foppens auch irrig 1551 an. Seine Schriften verzeichnet Foppens; ist eine gedruckt Salingiaci 1539 typis Joannis Soteri, so ist nicht Seligenstadt, wie man gemeint hat, sondern Solingen zu verstehen, wo der zweifelhafte Kölner Buchdrucker Johann Heiland (gräcisirt Soter) Manches drucken ließ, wovon er befürchtete, daß es in Köln verboten würde. (Vgl. Gerdes, Hist. Reform. sive Annales Evangelii ref. III, 177 sq.; Foppens, Bibl. Belg. I, 38 sq.) [Floß.]

Albada, Aggäus, protestantischer Theologe von der Partei Schwenkfeld's (s. d. Art.). Entsprossen aus altfriesischem Adelsgeschlechte, studirte er in Bourges die Rechte, fand eine Stelle am friesischen Gerichtshof und erhielt 1561 als Assessor für den burgundischen Kreis eine Anstellung am Reichskammergerichte in Speier, die er 1570 niederlegte. Als berühmter Jurist ward er nach Würzburg als Rath berufen, entsagte aber, um seinen religiösen Speculationen obliegen zu können, 1576 diesem Amte und ließ sich in Köln nieder. Er ward von vielen Seiten um Rechtsgutachten angegangen, spielte auf dem Kölner Pacificationscongreß von 1579 eine hervorragende Rolle, nahm aber kein Amt vom Hause Oranien an und starb zu Köln um 1584 als einfacher Privatmann. In theologischer Beziehung war er ebenso dem herrschenden Protestantismus als dem Katholicismus feindselig, in politischer dem spanischen Regiment in den Niederlanden ebenso wie den Koryphäen der dortigen Rebellion abgeneigt. Er schrieb eine Prüfung der Anmerkungen Beza's zum Neuen Testamente und sammelte biblische Collectaneen aus den Werken Schwenkfelds und Krautwalds. Er hoffte auf eine neue baldige Ausgießung göttlicher Gnade und Erleuchtung und sah in Schwenkfeld den Elias, der dem Zeitalter des heiligen Geistes vorausgehe. Für die Zeitgeschichte sind seine Briefe von mehrfachem Interesse. (Vgl. Döllinger, Die Reformation I, 275—278; Van der Aa, Biographisch Woordenboek, Haarlem 1852, I, 133 sqq.; E. Friedländer, Briefe des Aggäus de Albada an Rembert Ackema u. A. aus den Jahren 1579—1584, Leeuwarden 1874; dazu M. Lossen im Bonner Theol. Lit.-Bl., 1875, Nro. 10.) [J. Card. Hergenröther.]

Alban, der hl., erster Martyrer Englands, stammte von vornehmem römischem Geschlechte ab und lebte als angesehener Bürger zu Verulam in Britannien (jetzt St. Albans in Hertfordshire). Der hl. Amphibalus, ein durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichneter Geistlicher, der bei dem Beginne der diocletianischen Verfolgung nach England gekommen war, und den er in sein Haus aufgenommen hatte, gewann ihn für Christus. Als es bekannt wurde, daß in seinem Hause ein Glaubensbote verborgen sei, wechselte Alban mit ihm die Kleidung, um ihm Flucht und Leben zu sichern. Alban ward hierauf vor Gericht gebracht, und da er sich weigerte, den Götzen zu opfern, zuerst gegeißelt, dann in Bande gelegt und nach einem halben Jahre mit dem Schwerte hingerichtet. Wunder verherrlichten seinen Tod und bewogen sehr Viele zum Glauben. Diese Neubekehrten, sowie auch Amphibalus starben gleichfalls bald darauf den Tod für den Glauben. Ueber dem Grabe des hl. Alban erstand schon nach zehn Jahren (313) eine Kirche, die eine vielbesuchte Wallfahrtsstätte wurde. Alban starb 303, 22. Juni. (Vgl. Boll. Junii IV; Potthast, Bibl. hist. 588 u. Suppl. 124.) [R.]

Alban, ein Heiliger der Mainzer Kirche, und das St.-Albans-Kloster daselbst. Albans Martertod und Cultus ist bezeugt durch das Martyrologium des hl. Rhabanus Maurus (XI. cal.

Jul.). Darnach kam Alban unter Kaiser Theodosius (gest. 395) von der Insel Namsia (And. Naxos) mit den hl. Theomnest und Ursus über Mailand nach Gallien. Ursus starb unterwegs, Theomnest setzte seine Missionsreise fort, während Alban in Mainz den Martertod erlitt und bei der Stadt begraben ward. Die Zeit des Todes fällt zusammen mit der Stadtzerstörung durch die Vandalen 405 oder 406. (Vgl. Friedrich, Kirchen-Gesch. Deutschlands I, 314; Falk, Das erste Jahrtausend christlicher Bau- und Kunstthätigkeit, in den Annalen für Nassauische Gesch., XII, Wiesbaden 1873, 4.) Die Geschichte des hl. Alban, Patrons gegen die Pest und Bisthumspatrons von Namur, schrieb im 11. Jahrhundert der Mönch Gozwin. (Vgl. Boll. zum 21. Juni; Chevalier, Répert. I, 50. Ueber Albans Verhältniß zu Alban von England vgl. Serario-Joannis I, 177; Adonis martyrol., Romae 1745, 646; Winhem, Sacr. Agripp., 141.) — Eine Albanskapelle bei Mainz kommt in den Fuldaer Urkunden der Jahre 758 und 765, also lange vor Rhabanus Maurus vor. Im J. 787 begann Erzbischof Richolf auf Karls d. Gr. Wunsch den Bau einer prachtvollen Kirche und eines Benedictinerklosters. Die Einweihung der Kirche, worin schon 794 Karls Gemahlin Fastrada beerdigt wurde, fand am 1. December 805 statt. Das St.-Albans-Kloster erblühte bald zu einer besonderen Stätte der Frömmigkeit und Wissenschaft. Wir finden hier als gelehrte Mönche Altwin um 850, Probus um 860; Adalbero war daselbst bis 921 mit vielem Ruhm als Lehrer thätig; mit ihm lebten Rupertus und Johannes (Schunk, Gelehrtes Mainz in Beyträge zur Mainzer Gesch. III, 1800, Register 58). Um 965 lebte hier der wenig bekannte Wunibald aus Hirschau (Würtemb. Jahrbb. für Statistik, 1863, 237); um 980 Theodoricus, Bernhelm, Goswin, Sigehard, Arnold; im 14. Jahrhundert der Mönch Stero. Kostbare Handschriften aus der Karolinger Zeit haben sich erhalten. (Vgl. W. Schum, Die Jahrbücher des St.-Albans-Klosters zu Mainz, Göttingen 1872; Wattenbach II, 94.) Den Ruhm des Klosters erhöhten die dort gehaltenen Kirchen- und Reichsversammlungen der Jahre 813, 847, 1084 und 1182, die Taufe des Dänenkönigs Heriold 826. Das fromme Leben bekunden die Inclusen, das Doppelkloster und der Wunsch, dort beerdigt zu sein, wie denn während zweier Jahrhunderte die Erzbischöfe von Mainz von Richulf bis Hatto II. hier ihre Ruhestätte fanden (Falk, Erstes Jahrtausend, 12—15). Von hier aus gründeten oder erneuerten Mönche die Klöster in Osnabrück (unter Bischof Bruno) und Sponheim; von hier sollte Libutius, zum Bischofe geweiht, die Rugier christianisiren (960). Weil allmählich der Klostergeist schwand, trat 1419 Umwandlung in ein Ritterstift ein. Das Stift besaß Münz- und Wappenrecht, Lehenhof und Vasallen, auch Orden. Im Verheerungszuge des Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach 1522 ging das Stift zu Grunde. (Geschichte des Klosters und Stifts bei Serario-Joannis, Rerum mog. II, Mogunt. 1722, 713. 798. 919—928; Reuter, Albansgulden, Mainz 1790; Schaab, Geschichte von Mainz, II, Mainz 1843, 361—374.) [Falk.]

Albani, Cardinäle. Die reiche und angesehene Familie Albani stammte wahrscheinlich aus Albanien, aus welchem sich dieselbe vor den Osmanen im 15. Jahrhundert nach Italien geflüchtet hatte. Hier theilte sie sich in zwei Linien, in die von Bergamo und die von Urbino. Die Albani gaben der Kirche einen Papst, Clemens XI., und mehrere Cardinäle. Eine kurze Erwähnung verdienen hier folgende. 1. Johannes Hieronymus (geb. 1504, gest. 1591), der sich dem Rechtsstudium gewidmet hatte, ward von Pius V., der ihn als Inquisitor zu Bergamo kennen gelernt, gleich nach dessen Thronbesteigung mit dem Purpur geehrt (1570). Albani war Wittwer und hatte Kinder, ein Umstand, der die im Conclave versammelten Cardinäle allein abhielt, ihn nach Gregors XIII. Tod zum Papste zu wählen. Er hinterließ mehrere Schriften, als: De donatione Constantini, Coloniae 1535; De cardinalatu, Romae 1541; De potestate Papae et Concilii, Venet. 1544; De immunitate Ecclesiarum, Romae 1553; diese vier Werke wurden öfter gedruckt und sind gesammelt in Tractatus universi juris XIII und XV; ferner schrieb er Disputationes ac consilia, Romae 1553; Lucubrationes in Bartoli lecturas, Venet. 1559—1561, 2 voll. 2. Hannibal, 1682 zu Urbino geboren, ward von seinem Vetter, dem Papste Clemens XI., frühzeitig zu den wichtigsten kirchlichen Geschäften verwendet, als Nuntius nach Wien, Dresden und Frankfurt a. M. gesandt und 1711 mit dem Cardinalshut geschmückt. Er übte bedeutenden Einfluß bei mehreren Papstwahlen, so bei der Wahl der Päpste Innocenz XIII. und Benedict XIV., starb 1752, nachdem er sich zuvor von den Geschäften zurückgezogen hatte. Er edirte ein Menologium Graecorum, Urbini 1727, 3 voll., ferner die Homilien, Briefe und Breven des Papstes Clemens XI., Rom 1724, 2 Bde., erließ Synodalconstitutionen für die Diöcese Sabina, Urbino 1737, und veranlaßte die Herausgabe der Memorie concernenti alla Città di Urbino, Roma 1724. Bei seinem Tode hinterließ er eine prächtige Bibliothek, eine Kunstsammlung, ein Münzcabinet, das später in das vaticanische überging (beschrieben von Rud. Venuti, Rom 1739). Ueber beide vgl. Mazzuchelli, Gli Scrittori d'Italia, I, 1, 270 sq. 3. Alexander, des Vorigen Bruder, geboren zu Urbino 1692, war nur auf Anbringen Clemens' XI. in den geistlichen Stand getreten und bereitete dem Papste durch seine weltliche und ungebundene Lebensweise manches Herzeleid. Von Innocenz XIII. erhielt er 1721 den römischen Purpur. Er war am päpstlichen Hofe Protector Sardiniens und unter Benedict XIV. Comprotector der kaiserlich österreichischen Staaten. Von Kaiser Joseph II. ward Albani bei der Anwesenheit dieses Monarchen in Rom besonders ausgezeichnet. Seine Anhänglichkeit an die Jesuiten

entzweite ihn mit Clemens XIV., und er stellte sich an die Spitze der mißvergnügten Cardinäle. Er war ein großer Kunstkenner, unermüdeter Sammler von Alterthümern und ein eifriger Mäcen fähiger Köpfe. In der von ihm angelegten Villa Albani sammelte er mit erstaunlichem Aufwande die kostbarsten Antiken. Winckelmann (s. d. Art.) hat viele Seltenheiten in der Villa Albani angeführt und beschrieben. Dieser Gelehrte, auf dessen Rücktritt zur katholischen Kirche Albani ohne Zweifel nicht unbedeutenden Einfluß hatte, erfreute sich der vertrautesten Freundschaft des Cardinals. Seit 1761 war Albani Bibliothekar im Vatican und schenkte dem dortigen Museum seine sehr reiche Münzsammlung. Erblindet starb er 1779. (Strocchi, De vita Alex. Albani, Romae 1790.) 4. Johann Franz, ebenfalls ein Neffe Clemens' XI., geb. 1720, wurde sehr jung Cardinalbischof von Ostia. Sein gewandter Geist gewann vielen Einfluß auf die geistlichen Geschäfte. Er starb zu Rom 1803. 5. Joseph, Neffe des Vorigen, war geboren zu Rom 1750 und 1801 zum Cardinal ernannt. In seiner Jugend den ernstern Beschäftigungen abhold, besaßte er sich fast nur mit Musik, wußte aber trotzdem späterhin seine großen Talente glänzend zu entfalten. Im Geiste seiner Familie war er dem Hause Oesterreich ergeben und hielt sich 1796 im Interesse des päpstlichen Stuhles zu Wien auf. Mehrere Briefe, die er von dort aus schrieb, wurden aufgefangen und gaben den Franzosen einen Vorwand, den Waffenstillstand zu brechen und Rom zu besetzen. Albani verlor seine Pfründen und sein Vermögen bei der Plünderung seines Palastes; er lebte von da an in Wien, seit 1814 aber wieder in Rom. Leo XII. ernannte ihn zum Staatssecretär der Breven und zum Legaten von Bologna, Pius VIII. zum Staatssecretär. Gregor XVI. sandte ihn während der Unruhen in den Legationen 1831 als Commissar nach Bologna; dort aber scheiterten seine Bemühungen. So sah er sich veranlaßt, den Schutz Oesterreichs anzurufen, und kehrte sodann nach Rom zurück. Albani war auch Protector der österreichischen Nation und Sardiniens. Er starb als Legat von Urbino und Pesaro am 3. December 1834. Sein sehr bedeutendes Vermögen hatte er theils dem heiligen Stuhle, theils frommen Stiftungen vermacht. — Die Familie erlosch mit seinem Bruder 6. Philipp; der Name und ein Theil des Besitzes ging an die Chigi über. (Vgl. Moroni, Diz., I, 179 sq.) [Dür.]

Albania, ehemaliges autokephales Bisthum der gleichnamigen kaukasischen Provinz am kaspischen Meer, das heutige Schirwan und Daghestan. Hier soll der heilige Apostel Bartholomäus das Evangelium verkündet haben (Baron. ad ann. 44, n. 34); sicher ist, daß von Iberien und Armenien aus das Christenthum hierher verbreitet wurde (s. d. A. Mesrop). Zu Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts erscheint der erste Bischof von Albania, der sich „Katholikos" nannte und wahrscheinlich in der Hauptstadt dieser Provinz, dem uralten Albana, heute Derbend (?), residirte. Der letzte Katholikos lebte zur Zeit des fünften allgemeinen Concils. Um diese Zeit scheint das Christenthum in Albania von den persischen Königen, zu deren Reich diese Provinz damals gehörte, ganz und für immer unterdrückt worden zu sein, und ein katholisches Bisthum hier bald wieder aufleben zu sehen, ist um so weniger Hoffnung vorhanden, als die Perser diese Provinz im J. 1812 an Rußland abtraten. [Neher.]

Albe (alba sc. tunica oder vestis, auch camisia, roccus, talaris, poderis, griechisch ποδήρης, bei Neuern στοιχάριον), 1. das weiße bis auf die Füße herabwallende Linnengewand mit anschließenden Aermeln, welches der Celebrant und die Ministranten bei der heiligen Messe tragen. Es war ursprünglich ein bürgerliches Kleid, mit einer oder mehreren purpurfarbenen Fransen umsäumt, daher A. monoloris, diloris, triloris (Flav. Vopiscus in vita Aureliani; vgl. Binterim, Denkw. IV, 1, 191); auch die römischen Soldaten trugen eine linnene camisia, die der freien Bewegung wegen eng anschloß und ohne Falten war. Hieronymus (Ep. 44 ad Fabiol. n. 11, ed. Vallars. I, 1, 361, alias Ep. 68) vergleicht mit ihr den linnenen Leibrock der jüdischen Priester, mit engen Aermeln, nur bis an die Schenkel reichend. Nach Hegesippus bei Eusebius (H. E. 7, 17) wäre Jacobus, der Bruder des Herrn, stets mit einem linnenen, nie mit einem wollenen Gewande (ohne Zweifel ist die priesterliche Tunica gemeint) bekleidet gewesen; darum sei er allein in das Heiligthum zugelassen worden. Auf der alten Darstellung der Eucharistie im Cömeterium des Callistus erscheint indessen der (consecrirende) Priester mit dem bloßen Pallium bekleidet, und zwar so, daß beim Ausstrecken seiner Hand die Brust und eine ganze Seite des Körpers unverhüllt hervortreten. In der ältesten Zeit scheinen die christlichen Lehrer und Priester die strenge Einfachheit der Kleidung, wie sie bei den bessern Philosophen üblich, vielfach nachgeahmt zu haben; das Pallium (den Philosophenmantel) trugen Aristides von Athen, Justin, Tertullian (der in seiner Schrift De pallio diese Kleidung als die einzig passende für Priester vertheidigt), der alexandrinische Priester Heraklas, Gregor der Wunderthäter u. A.; doch tadelt schon Cyprian (De bono patientiae c. 1—2) an den Philosophen die exerti ac seminudi pectoris inverecunda jactantia (s. hierüber Kraus, Roma Sotterranea, 2. Aufl., 314. 315). Hieronymus (Comment. in Ezech. l. 13, c. 44, ed. Vall. V, 548) bemerkt: Religio divina alterum habitum habet in ministerio et alterum in usu vitaque communi, ut honestas decorque servetur, ne scilicet ascendentes altaris gradus et in ministerio discurrentes rovelent turpitudinem. Der weißen, aus dem bürgerlichen Leben entnommenen Tunica als Gewandung der Cleriker beim Meßopfer thut derselbe Dial. c. Pelag. 1, 17

(ed. Vall. II, 727; vgl. auch die Note daſelbſt) Erwähnung: Quae sunt inimicitiae contra Deum, si tunicam habuero mundiorem? si episcopus, presbyter et diaconus et reliquus ordo ecclesiasticorum in administratione sacrificiorum cum candida veste processerint? Als ſpecifiſch liturgiſche Kleidung iſt dieſelbe ſeit dem vierten Jahrhundert nachweislich. Als ſolche erſcheint ſie zuerſt bei Gregor von Nazianz (ed. Maurin. I, 241, Or. 10, n. 4, alias Or. 5) und im vierten Canon der angeblichen vierten Synode von Antiochien vom Jahre 398 (Hefele, Conc.-Geſchichte II, 33), wo dem Diacon unterſagt iſt, zu einer andern Zeit als tempore oblationis vel lectionis die Albe zu tragen. In Italien und Frankreich trugen indeſſen nicht nur die Prieſter, ſondern auch die niedern Cleriker bis in's neunte Jahrhundert die Albe als Auszeichnung auch im bürgerlichen Leben (Leo IV., Hom. de cura past.; Statut. Riculphi c. 7; Regino, De vita et convers. cleric. c. 66), in Mönchsklöſtern zur Zeit Lanfranc's auch Laien. (Ep. 13: in coenobiis monachorum etiam laici cum Albis induuntur). In Frankreich kam im ſechſten Jahrhundert, zunächſt für die Subdiaconen und niedern Cleriker, eine kürzere Albe in Gebrauch, aus welcher die Rochete und Superpellicien hervorgegangen ſind. Albas gerere, esse in Albis, albatos esse ſind häufig vorkommende Ausdrücke, welche die Cleriker als in Function befindlich bezeichnen (ſ. die Stellen bei Ducange s. h. v.). Die Albe iſt nach dem römiſchen Miſſale als Meßgewand vorgeſchrieben. Nach dem Rit. celebr. tit. 1, n. 1, dem Decr. S. R. C. vom 13. März 1664 und Decr. gen. vom 15. Mai 1819 darf dieſelbe nur aus Leinen oder Hanf angefertigt ſein. Die Gewohnheit, die Enden der Alben mit koſtbaren Spitzen und Stickereien zu verzieren, iſt nicht unterſagt, doch verbot die S. R. C. unter dem 17. Auguſt 1833 die Anbringung von Spitzen auf rothem Grund. Die myſtiſche Bedeutung der Albe ſpricht ſich in dem bei Anlegung derſelben zu verrichtenden Gebete aus: ſie weiſt hin auf die innere Herzensreinheit, welche den Prieſter auszeichnen, und mit welcher er namentlich das heilige Opfer darbringen ſoll (Thom. Suppl. qu. 40, ad 7: Alba significat puritatem vitae; Bened. XIV., Sacrif. M. 1, 57), damit er „weiß gewaſchen im Blute des Lammes“ (vgl. Off. 7, 14) einſt auch Theil habe am ewigen Hochzeitsmahle. Sie erinnert zugleich an das Spottkleid, in welchem Herodes den Heiland verhöhnte.

2. Albe (ἐσθὴς φωτινή, ſpäter auch cappa [Conr. Urspergens. a. 1124] und chrismale) heißt ferner das lange, weiße Gewand, welches dem Täufling nach der Taufe, und zwar im Occident vor, im Orient nach Spendung der heiligen Firmung von dem Taufenden oder auch einem eigenen Prieſter oder Diacon angelegt wurde (ſ. Ducange, und Kraus, Realencykl. der chriſtl. Alterthümer s. h. v.; Abbildungen auf einem Fresco im Cömeterium von S. Ponziano, Bosio 131, und auf einem Sarkophag aus Neapel vom ſechsten Jahrhundert, Ciampini, Vet. Mon. II, tab. 5; Kraus l. c.). Die damit Bekleideten (λευχειμονῶντες, in albis positi, albati) trugen es acht Tage hindurch, oft ununterbrochen bei Tag und Nacht (Greg. Turon., Hist. Franc. 5, 2). Dann wurden die Alben abgelegt und in dem Sacrarium des Baptiſteriums in einem hierzu benedicirten Waſſer (ſ. im Ordo Rom. die Oratio de bened. aquae ad albas deponendas) gewaſchen. Unbemittelten wurden dieſe Kleider auf Koſten der Kirche beſchafft; namentlich zeigte ſich Gregor d. Gr. hierin großherzig und ſandte ſogar in entlegene Diöceſen den Täuflingen ihren Taufſchmuck oder das dazu nöthige Geld (Ep. 5, 3: Vestem ei, quae baptizanda est, direximus; Ep. 8 etc.). Es blieben dann auch dieſelben hernach der Kirche als Eigenthum; ja es erſcheint nach der Erzählung bei Victor Utic., De persec. Vandal. 5, 8, nicht unwahrſcheinlich, daß überhaupt die Alben als Taufzeugniſſe und zur Warnung vor Apoſtaſie in den Baptiſterien zurückbehalten wurden. Die Anlegung erfolgte nach dem Sacram. Gregor. unter den Worten: Accipe vestem candidam, quam perferas sine macula ante tribunal Dom. N. J. Chr. Amen. Jetzt erſetzt durchgehends ein weißes Häubchen die Stelle des ehemaligen Taufkleides.

3. Vom Tragen der Taufkleider hieß auch die auf Oſtern folgende Woche Albae (Albae paschales, Gelas. ep. 9. „Incipiunt totius albae orationes et preces“, Sacram. eccl. Rom. 1, 47) oder albaria Hebdomada (Miracula S. Walburgis 4, 11); ebenſo die auf Pfingſten folgende Woche Albae Pentecostes (Theod. Cantuar. Poenitent. c. 13). Ducange führt ein altes ungedrucktes Pönitentiale an, nach welchem auch der auf Oſtern folgende Sonntag Albae genannt worden ſei („a pascha usque in Albas“); die ambroſianiſche Liturgie (nach der Ausgabe Pamels I, 365) nennt dieſen dom. in Albis depositis, das Gregorianum (Muratori II, 75) dom. post Albas; die galliſchen Sacramentarien mittelalterlicher Liturgiker und die römiſchen Ordines ſprechen gleichfalls für den Samstag als Schluß der achttägigen Tauffeier und Termin für die Ablegung der Gewänder. Daher ſcheint die vor dem neunten Jahrhundert einzig durch das Gelaſianum bezeugte Sitte, die Octav von Oſtern als Octav der Neophyten am Sonntag zu feiern, nur vereinzelt beſtanden zu haben (J. Mayer, Geſch. des Katechumenats 178). Später führt der betreffende Sonntag allgemein den Namen: Dominica in Albis, weißer Sonntag. [Wildt.]

Alber, proteſtantiſche Theologen. 1. Erasmus Alber, in der Nähe von Frankfurt a. M. geboren, in Nidda und Mainz vorgebildet, ſtudirte 1520 und 1521 in Wittenberg Theologie, übernahm 1525 ein Schulamt in Urſel, führte

die neue Lehre in dem Ländchen Drei-Eichen ein und kam in die Mittelmark, wo er Prediger zu Neubrandenburg ward. Hier machte er sich bei Joachim II. wegen seiner heftigen Opposition gegen die mehrfache Besteuerung der ohnehin schlecht besoldeten Prediger verhaßt. Er war überhaupt ein unruhiger Kopf mit giftiger Zunge, wollüstig, verschwenderisch, betrügerisch gegen seine Gläubiger, so daß er oft seinen Aufenthalt wechseln mußte, aber nicht ohne Dichtertalent, witzig, satirisch. Er verfaßte Kirchenlieder, schrieb gegen Karlstadt, Georg Wizel, Andreas Osiander, besonders gegen das Interim, und verfaßte eine boshafte Spottschrift gegen die Minoriten aus Anlaß einer Schrift von Barth. Albizzi (s. d. Art.). Voll Ingrimm sind auch sein Judicium de Spongia Erasmi und die Schrift „Vom Basilisken zu Magdeburg" (1550 s. l.). Persönlich machte er die bittersten Erfahrungen, und 1553 klagte er, daß ihm von den Papisten nicht so viele große und schlimme Bubenstücke widerfahren seien, wie von den evangelischen Brüdern. Luther war ihm die höchste Auctorität; Karlstadt, Zwingli, Calvin, die Wiedertäufer waren ihm ebenso gut Werkzeuge des Satans, wie die katholischen Theologen. Culturgeschichtlich interessant ist seine Schrift: „Das Buch von der Tugendt und der Weißheit, nemlich 49 Fabeln, des mehreren Theils aus Esopo gezogen" (Ausg. von 1534, 1550, 1565). Er starb 5. Mai 1553, nachdem er kurz zuvor das Amt eines mecklenburgischen Generalsuperintendenten angetreten hatte. (Vgl. W. Strieder, Grundlage zu einer hess. Gelehrten- u. Schriftsteller-Gesch., I, Göttingen 1781, 24 ff.; Döllinger, Reformation II, 68—72; Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung III, 52 ff.; J. J. Körber, Beitr. zu der Lebensbeschreibung Erasmi Alberi, eines der ersten Reformatoren in der Wetterau, Hanau 1754.) — Während 2. Justus Alber, Pfarrer in Gladenbach bei Marburg, von dem eine „merkliche Predigt des hl. Augustin an die Richter mit einer christlichen Vermahnung" (Nürnberg 1545), voll der Klagen über das herrschende Verderben, vorliegt, minder bedeutend ist (vgl. Döllinger a. a. O. 208), wurde 3. Matthäus Alber als Reformator seiner Vaterstadt Reutlingen berühmt. Als Sohn eines Goldschmieds 1495 geboren, erbettelte er sich, weil sein Vater inzwischen verarmt war, durch Singen vor den Häusern die Mittel zum Studium, ward um 1511 Cantor und Lateinlehrer, studirte dann in Tübingen und wurde 1518 Magister der Philosophie. Darauf betrieb er die theologischen Studien in Freiburg und Tübingen und erhielt zu Konstanz die Priesterweihe. Als Prediger seiner Vaterstadt und vom Magistrate unterstützt, schaffte er die alten Gebräuche ab, trotzte der Vorladung des Bischofs von Konstanz, nahm ein Weib, verfaßte 1530 eine Kirchenordnung und begründete sein Ansehen auch im Kampfe gegen die Wiedertäufer und die Zwinglianer immer fester, bis das Interim 1547—1548 ihm seine Stellung verleidete. Er wurde pastor primarius an der Stuttgarter Stiftskirche und Mitglied der obersten Kirchenbehörde, nachher (1563) Abt von Blaubeuren, und starb dort am 2. December 1570 mit Hinterlassung einer zahlreichen Nachkommenschaft. (Julius Hartmann, Matthäus Alber, Tüb. 1863; Hist. pol. Blätter, LXI, 33 ff. [J. Card. Hergenröther.]

Albergati, Nikolaus, Cardinal und Bischof von Bologna, geb. zu Bologna 1375, gest. 9. Mai 1443 zu Siena. Nach nahezu vollendeten Rechtsstudien trat er 1394 in den Carthäuserorden, wurde Prior in verschiedenen Klöstern und 1417 trotz seines Sträubens Bischof von Bologna. Als solcher behielt er die strenge Lebensweise des Mönches bei, reformirte den Welt- und Ordensclerus, schränkte die Spielsucht des Volkes und den Wucher der Juden ein. Die Einkünfte des Bisthums verwandte er zu Werken der Barmherzigkeit und Förderung der Wissenschaft. Er war ein großer Gönner der Gelehrten, wie des Thomas von Sarzana, Aeneas Sylvius, Franz Philelphus, Poggio u. A. Als das nach Unabhängigkeit strebende Bologna mit Papst Martin V. in Streit gerieth, suchte Albergati vergebens zu vermitteln. Jetzt, wie auch bei einem neuen Aufruhr 1428, mußte er verkleidet entfliehen und die Stadt durch geistliche und weltliche Waffen zur Pflicht zurückführen lassen. Aber fortan verwendeten Martin V. und sein Nachfolger Eugen IV. ihn zu wichtigen Gesandtschaften. Dreimal (1422, 1431, 1435) mußte er nach Frankreich, dreimal (1426, 1427, 1430) in die Lombardei reisen, um dort zwischen Frankreich und England, hier zwischen dem mit Florenz verbündeten Venedig und dem Herzoge von Mailand Frieden zu stiften. Aber dort gab das siegreiche England dem Friedensboten kein Gehör, hier brach Philipp Visconti immer wieder das gegebene Wort. Nur die Aussöhnung Frankreichs mit Burgund gelang 1435 auf dem Congreß zu Arras. Hier soll er das in der ihm geweihten Kapelle in S. Maria degli Angeli zu Rom dargestellte Brodwunder gewirkt haben. Inzwischen hatte er 1426 den Cardinalshut erhalten, zu dessen Annahme er genöthigt werden mußte. Auf seiner zweiten Rückreise aus Frankreich 1432 kam er zum ersten Male auf kurze Zeit zum Basler Concil. 1434 und 1436 schickte ihn Eugen IV. als seinen Legaten dahin. Für seine Person äußerst nachgiebig, aber die Rechte des Papstes wahrend, mühte er sich erfolglos ab, eine gütliche Verständigung herbeizuführen. Als Eugen IV. die Synode endgültig nach Ferrara transferirte, eröffnete sie Albergati hier am 8. Januar 1438 als päpstlicher Legat. Auch an den Verhandlungen mit den Griechen nahm Albergati als Mitglied des Ausschusses zur Vorbereitung der Union hervorragenden Antheil. Eine im September 1438 ihm vom Papste übertragene Sendung nach Deutschland scheint nicht zur Ausführung gekommen zu sein, denn im October war er schon wieder beim Concil und folgte diesem auch nach Florenz. Eugen IV. er-

nannte ihn noch zum Großpönitentiar der Kirche, doch Albergati starb bald darnach zu Siena, wohin er im Gefolge des nach Rom zurückkehrenden Papstes gekommen war. Ohne förmliche kirchliche Gutheißung wird er seit unvordenklichen Zeiten als Seliger verehrt (Ben. XIV., De serv. Dei beatif. 2, 18, 16). Er hinterließ: Recollecta multae lectionis; De inexcusabili peccatoris nequitia; Orationes pro pace, pro abolendo schismate; Sermones sacri; Elegiae sacrae; Epistolae; Apologia pro Eugenio IV. — Sein Leben wurde schon von den Zeitgenossen Poggio und Jak. Zeno und später von Sigonius, Bonav. Caballus, Garneselt, Donius d'Attichy u. A. beschrieben. (Vgl. Bened. XIV. l. c.; Eggs III, 14; Bolland. Maji II; Ruggeri, Testimonia de Nic. Alb., Romae 1744.) Ueber einen späteren gleichnamigen Cardinal (1604—1687) vgl. Moroni, I, 196; Eggs, Supplem. Purp. doctae. [(Dük) Stanonik.]

Alberich, O. Cist., Chronist des 13. Jahrhunderts, im Kloster Trium fontium in der Champagne. Er vollendete um 1250 eine sehr ausführliche Weltchronik, von der Schöpfung bis zum J. 1241 reichend. Dieselbe ist werthvoll sowohl durch Auszüge aus mehreren jetzt verlorenen Schriften, durch chronologische Berechnungen, genealogische Tabellen französischer und deutscher Geschlechter, als auch durch eigene Mittheilungen aus den letzten 20 Jahren. Früher verlegte man (Boehmer, Regesta Imp. 68 und Wilmanns, Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtskunde X, 174) die Abfassung des Werkes in's Augustinerkloster Neumünster bei Huy. Die neuen Untersuchungen von Scheffer-Boichorst (Mon. Germ. SS. XXIII) kommen aber zu dem Ergebniß, daß in Neumünster wohl Einschaltungen über die eigene Hausgeschichte vorgenommen wurden, die Chronik selbst aber nur bei Cisterciensern in der Champagne entstanden sein kann. (Vgl. Wattenbach, Gesch.-Quellen II, 354.) [Streber.]

Alberich de Rosate, s. Rosate.

Albero von Montreuil, Erzbischof von Trier 1131—1152, stammte aus einer vornehmen Familie Lothringens, deren Erbsitz Montreuil bei Toul lag. Er war um 1080 geboren, und seine Jugend fiel in eine sturmbewegte Zeit. Albero wurde eifriger Anhänger der Ideen, welche Gregor VII. vertreten hatte; als Archidiacon in Metz trat er an die Spitze der strengkirchlichen Partei, welche Abschaffung der dort herrschenden Mißbräuche verlangte. Mit großem Muth und seltener Thatkraft setzte er die Absetzung des Metzer Bischofs Adalbero IV. durch; es gelang ihm jedoch nicht, den neugewählten Theoger (früher Abt von St. Georgen im Schwarzwald) zur Anerkennung zu bringen. Nach dessen Tode, 1120, wurde Stephan, Cleriker der Diöcese Vienne, Bischof; Albero ward wegen seiner großen Verdienste zum Primicerius gewählt. Als 1130 der Trierer Erzbischof Meginher starb, wurde Albero zu seinem Nachfolger erkoren. Zwar weigerte er sich, die damals besonders schwierige Stellung anzutreten; allein der Papst zwang ihn zur Annahme. Der neue Erzbischof begann alsbald mit der ihm eigenthümlichen Energie das schwere Werk der Reform und Restauration der Trierer Kirche. Die Klosterreform wurde ihm besonders durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu dem hl. Norbert und dem hl. Bernhard erleichtert. Von hervorragenden Ereignissen aus der Zeit seiner Regierung sind namentlich zu nennen: 1. seine Betheiligung an dem Zug Lothars nach Italien 1136/37; 2. seine Ernennung zum päpstlichen Legaten in Deutschland durch Innocenz II., 2. October 1137; 3. seine Theilnahme an der Königswahl Konrads III., 7. März 1138. Innerhalb seiner Diöcese war Albero nach den verschiedensten Seiten hin unermüdlich thätig; besonders den Klöstern wandte er große Sorge zu. Sein Palast in Trier ward der Mittelpunkt eines Kreises gelehrter Männer, mit welchen er sich in heiterer Weise zu unterhalten pflegte. Ein zweiter Mäcenas, ging er in der Freigebigkeit sogar über seine Mittel hinaus; auf sein Epitaph ward u. A. geschrieben: Largus et hospes eras, largus et humanus. Als Albero am 18. Januar 1152 starb, hatte er nicht allein Ruhe, Frieden und Zucht in seiner Diöcese hergestellt, sondern auch seine Kirche zu einer der angesehensten des Reiches emporgehoben. Die wichtigste Quelle für Albero's Leben sind neben den Gesta Trevorum die Gesta Adalberonis des Trierer Domscholasticus Balderich (Mon. Germ. SS. VIII, 243 bis 260, ed. Waitz); dieselben zeichnen uns das Bild des großen Trierer Erzbischofes mit vieler Wärme, lassen jedoch in Bezug auf Genauigkeit und Objectivität Manches zu wünschen übrig. (Ramers, Kurfürst (sic) Albero, Progr. der Bürger- und Gewerbeschule zu Trier, 1852/53; F. v. Walde, De Alberone Trevirorum archiepiscopo, Monasterii 1855; Prümers, Albero von Montreuil, Erzbischof von Trier, Göttingen 1874. Letztere Arbeit wird in vielen Punkten berichtigt durch die treffliche Arbeit von B. Huyskens, Albero von Montreuil, Erzbischof von Trier, 1. Theil, Doctordissert., Münster 1879.) [Pastor.]

Alberoni, Julius, Cardinal und Premierminister Philipps V. von Spanien, war einer der merkwürdigsten Männer seiner Zeit. Aus dem niedersten Stande im Gebiete von Parma 1664 geboren, zeigte er als junger Geistlicher ganz eminente diplomatische Talente und wurde darum zuerst von dem Herzoge von Parma zur Unterhandlung mit Frankreich gebraucht. Dadurch kam er selbst in französische Dienste und war außerordentlich thätig, dem französischen Prinzen Philipp (V.) den Thron von Spanien zu sichern. Noch fester setzte er sich dadurch, daß er im J. 1714 die Verehelichung des neuen Königs Philipp V. von Spanien mit der Erbprinzessin Elisabeth Farnese von Parma bewerkstelligte. Von ihm geleitet, regierte diese von nun an den König und ganz Spanien, und unter Alberoni's Administration begann Spanien durch

Handel und Industrie zu blühen, während dagegen die alten Freiheiten unterdrückt und die königliche Macht immer absolutistischer wurde. Zum Dank erhob ihn der König zum Granden erster Klasse und Bischof von Malaga, erzwang auch für ihn von dem Papste die Cardinalswürde 1717. Gleich darauf stieß Alberoni den Utrechter Frieden um, wollte seinen Herrn Philipp V. auch auf den Thron von Frankreich erheben und rief so fast ganz Europa gegen Spanien in die Waffen. Natürlich mußte Spanien unterliegen, und da die siegenden Mächte die Entfernung Alberoni's zur ersten Friedensbedingung machten, wurde dieser den 5. December 1719 entlassen. Papst Clemens XI. stellte ihn sofort vor Gericht, starb jedoch 1721, bevor ein kirchliches Urtheil über Alberoni gefällt war. Unter Innocenz XIII. aber wurde er 1723 freigesprochen. Später wurde er päpstlicher Legat von Ravenna und machte sich um diese Provinz sehr verdient, worauf ihn Benedict XIV. zum Legaten von Bologna ernannte. Die letzten Jahre seines Lebens brachte er in der Ruhe des Privatstandes zu und starb 1752, 88 Jahre alt. (Vgl. Stefano Bersani, Storia del Cardinale Giulio Alberoni, Piacenza 1861.) [v. Hefele.]

Albert von Aachen (Albertus Aquensis), Verfasser einer Geschichte der Kreuzzüge bis 1121 unter dem Titel: Chronicon Hierosolymitanum de bello sacro, abgedruckt bei Bongars, Gesta Dei per Francos I, 184—381 und neuerdings im vierten Band des Recueil des historiens des croisades; Uebersetzung: Collect. des mémoires XX, XXI, Paris 1824. Nach Bock, Niederrhein. Jahrbuch v. Lersch, 1843, 42 ff. gehört der canonicus ecclesiae Aquensis nicht dem französischen Aix, wie Manche geglaubt haben, sondern der Kaiserstadt Aachen an. Alberts Werk, das in zwölf Bücher zerfällt, ist mit feuriger Begeisterung, aber mit wenig Kritik geschrieben; auch ein Versuch pragmatischer Darstellung wird in demselben nicht gemacht. Die chronologischen Angaben Alberts sind ungenau, die Namen der Personen und Städte vielfach sehr entstellt. Das Buch zeigt uns das ideale Ritterthum im höchsten Glanze; die Darstellung ist brillant, voll Farbe und Leben. Die von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs (Düsseldorf 1841) 72—108 gegen dieß Buch geübte zersetzende Kritik und viele ähnliche Vorwürfe werden theilweise hinfällig, sobald man den poetischen Untergrund der Chronik beachtet und den Werken Alberts mit geringerer Voreingenommenheit entgegentritt. (Vgl. B. Kugler, Peter der Eremite und Albert von Aachen in Sybels hist. Zeitschr., N. F. VIII, 1880, 22 f.) [Pastor.]

Albert von Behaim oder Bohemus, päpstlicher Legat und Dombecan zu Passau (gest. 1259 oder 1260), entstammte einer adeligen Familie von Kager bei Cham an der böhmischen Grenze und erhielt wahrscheinlich im Kloster Niederalteich seine Erziehung. Nachdem er Magister geworden, war er an der römischen Curie als Anwalt thätig und bekam 1212 durch Papst Innocenz III. eine Canonicatsstelle in Passau. Später wurde er auch Archidiacon von Lorch und betrieb als solcher die Absetzung des wegen seiner Herrschsucht verhaßten Bischofs Gebhard von Passau und die Ernennung Rudigers von Radeck an dessen Stelle. Papst Gregor IX., welcher sich von der hohen geistigen Begabung und seltenen Geschäftsgewandtheit Alberts überzeugt hatte, ernannte ihn 1237 zum judex delegatus, um zunächst die Streitigkeiten des bayerischen Herzogs Otto des Erlauchten mit dem Bischofe von Freising zu entscheiden, dann aber besonders, um als geheimer päpstlicher Agent in Deutschland eine Coalition gegen Kaiser Friedrich II., welcher nach der Schlacht von Cortenuova den Papst auf's Aeußerste bedrängte, zu bewirken. Albert, welcher am herzoglichen Hofe zu Landshut gastliche Aufnahme gefunden hatte, ließ sich diese politische Mission sehr angelegen sein. Seiner Klugheit und Ausdauer gelang es 1238, zwischen Herzog Otto, dessen Gevatter er wurde, dem Böhmenkönige Wenzel und Herzog Friedrich dem Streitbaren von Oesterreich, welch letzterer freilich bald wieder abtrünnig wurde, ein Bündniß zu Stande zu bringen, wodurch die mächtigsten Fürsten Süddeutschlands für die päpstliche Sache gewonnen waren. Eine neue noch schwierigere Aufgabe fiel Albert zu, als der Papst 1239 über Friedrich II. zum wiederholten Male den Bann aussprach: es wurde ihm der Vollzug der Excommunicationsbulle für Deutschland übertragen. Von den dießbezüglichen umfassenden Vollmachten machte er den weitgehendsten Gebrauch, verkündete furchtlos vor Allem in Bayern, Böhmen und Mähren die gegen Friedrich gefällte Sentenz, excommunicirte ohne Unterschied die widerstrebenden geistlichen und weltlichen Herren, Capitel und Klöster, namentlich die Erzbischöfe von Salzburg und Mainz, die Bischöfe von Passau, Freising und Regensburg, sowie die Fürsten von Thüringen, Meißen und Oesterreich, und übte solchen Einfluß auf das südliche und östliche Deutschland, daß Friedrichs Sohn Konrad als deutscher König daselbst keine Anerkennung finden konnte; ja er arbeitete sogar an der Wahl eines neuen Königs aus der Welfenpartei. Aus Rache ließ nun besonders Bischof Rudiger von Passau einen förmlichen Kreuzzug gegen Albert predigen, und um ihm jede Verbindung mit Rom abzuschneiden, sperrte Erzbischof Eberhard von Salzburg die Alpenpässe. Letzteres wußte jedoch Albert illusorisch zu machen. Als aber auch der Böhmenkönig die päpstliche Sache verließ, als die bayerischen Bischöfe den Herzog Otto wankend zu machen wußten, als selbst die Domcapitel sich gegen ihn erhoben, weil er sie besteuern wollte, kam Albert in große Bedrängniß, mußte, all seiner Pfründen beraubt, 1241 von Landshut fliehen und zog sich auf die Burgen seiner Verwandten Pernstein und Zirberg im bayerischen Walde zurück. Da er bald auch dort vor Verrath nicht mehr sicher war, suchte er bei Graf

Konrad von Wasserburg Aufnahme und Schutz. Später ging er nach Mainz zu dem ihm befreundeten Erzbischof Siegfried, um mit ihm das Concil zu Lyon zu besuchen. An den Verhandlungen desselben nahm er dann regen Antheil. Erst jetzt (1245) wurde er zum Priester geweiht und zugleich von Papst Innocenz IV. zum Domdecan in Passau ernannt. Mit den auf dem Concil anwesenden Procuratoren des Bischofs Rudiger brachte er einen für ihn günstigen Vergleich zu Stande, nach welchem ihm alle früher besessenen Pfründen zurückgegeben werden sollten. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß Albert außer dem Archidiaconate Lorch noch das Archidiaconat und ein Canonicat zu Olmütz, die Propsteien Neustadt in Oesterreich und St. Michael in Mainz und noch elf Pfarreien inne hatte, eine Häufung von Pfründen, welche selbst damals auffällig erscheinen mußte. Von Lyon aus machte Albert neue Versuche, den Herzog Otto und den Erzbischof Eberhard von Salzburg auf die päpstliche Seite zu bringen, aber vergebens, und als er 1247 nach Passau kam, verweigerte ihm auch Rudiger, uneingedenk seiner frühern Versprechungen, den Eintritt in die Stadt, so daß er abermals genöthigt war, sich nach Wasserburg zu flüchten. Hier sah er sich bald sammt seinem Schutzherrn durch Herzog Ludwig, Otto's Sohn, eingeschlossen, entkam aber mit knapper Noth bei dunkler Nacht, begab sich zunächst nach Böhmen und ging von dort wieder nach Lyon, um bei Papst Innocenz IV. Hülfe zu suchen. Nun griff Albert mit erhöhter Energie in die Passauer Kirchenangelegenheiten ein, erlangte alsbald die Absetzung Rudigers (1250) und bewirkte, nachdem der durch seine Vermittlung zum Bischof ausersehene schlesische Prinz Konrad, Propst von Glogau, sofort wieder zurückgetreten war, die Ernennung des Grafen Berthold von Sigmaringen. Hierauf kehrte er für immer nach Passau zurück. Während aber Bischof Berthold mit dem Herzog Otto, der sich des abgesetzten Rudiger annahm, in Fehde lag, wurde Albert durch Verrath seines Castellans in der Passauer Burg Ort, wohin er sich während der Abwesenheit des Bischofs zu seinem persönlichen Schutze zurückgezogen hatte, gefangen gesetzt, in Fesseln geschlagen und dem König Konrad sowie dem Herzog Otto gegen eine hohe Geldsumme zur Auslieferung angeboten, aber durch den inzwischen herbeigeeilten Bischof noch rechtzeitig befreit. Fortan nahm Albert auch in Passau eine angesehene und einflußreiche Stellung ein und versah in Abwesenheit oder Verhinderung des Bischofs die Regierungsgeschäfte. Hierbei erwarb er sich großes Vertrauen und war auch reformatorisch thätig, indem er strenge auf Einhaltung der Residenzpflicht der Canoniker, sowie auf Verbesserung der Ordensdisciplin in den Klöstern drang. Nach Bertholds Tode aber gerieth er wieder in verschiedene Conflicte, besonders auch mit den übrigen Domherren, so daß ihm seine letzten Lebenstage noch sehr verbittert wurden. Der neue Bischof Otto ließ ihn 1258 sogar gefangen setzen, mußte ihn jedoch auf Befehl des Papstes Alexander IV. wieder freigeben. Gegen Ende des Jahres 1259 oder zu Anfang des Jahres 1260 beschloß dieser merkwürdige Mann sein vielbewegtes, wechselvolles Leben, in welchem sich Licht- und Schattenseiten so ziemlich die Wage hielten. Was Aventin von seiner Wegführung nach Regensburg und Hinrichtung daselbst, sowie Schreitwein gar von seiner Skalpirung durch die Passauer Bürger (woher das Bild des geschundenen Wolfes im Passauer Stadtwappen stammen soll) erzählen, gehört in das Bereich der Fabeln und beruht zum Theil auf Verwechselung mit andern ähnlichen Vorkommnissen. (Vgl. Aventins Excerpte der Acta Alberti bei Oefelius, Rerum boicarum scriptores I, 785—800; Höfler, Albert von Behaim, in der Bibl. des liter. Vereins zu Stuttgart XVI; Boehmer, Regesta Imperii a. 1198—1254, Stuttg. 1849; Ratzinger, Albert der Böhme, in Histor.-pol. Bl. LXIV, LXXXIV u. LXXXV; Schirrmacher, Albert von Possemünster, genannt der Böhme, Weimar 1871; Winkelmann in Sybels hist. Zeitschr. XXVII, 1872; Frhr. v. Lerchenfeld in Histor.-pol. Bl. LXXIV.) [Seidl.]

Albert der Große, sel., O. Pr., Philosoph und Theolog, geb. 1193 zu Lauingen an der Donau aus dem ritterlichen Geschlechte von Bollstätt, gest. zu Köln am 15. Nov. 1280. Seine wissenschaftliche Ausbildung scheint er namentlich in Padua erhalten zu haben. Ebenda trat er 1222 oder 1223 in den kürzlich gestifteten Dominicanerorden ein, veranlaßt, wie es heißt, durch eine Predigt des zweiten Ordensgenerals Jordanus. Nicht lange darnach von seinen Oberen nach Deutschland gesandt, wirkte er in einer Reihe von Städten als Lehrer an den neubegründeten Klosterschulen, so in Hildesheim, Freiburg, Regensburg, Straßburg, besonders aber in Köln, wo der hl. Thomas von Aquin sein Schüler war. Die letztere Thatsache ist im Allgemeinen gut verbürgt; wann aber und wie lange der Engel der Schule zu den Füßen Alberts saß, ist bisher nicht mit Sicherheit festgestellt. Im J. 1248 erscheint er, mit der Würde eines Magisters der Theologie bekleidet, in Paris, wohin er vermuthlich drei Jahre früher gekommen war. Auch hier trat er als Lehrer auf; die Biographen der späteren Zeit wissen Unglaubliches von dem Zulauf zu berichten, den seine Vorträge fanden. Nicht lange darnach scheint er nach Köln zurückgekehrt zu sein. Im April 1252 versah er dort zum ersten Male das Amt eines Schiedsrichters zwischen der Bürgerschaft und dem Erzbischofe. 1254 erwählte ihn ein zu Worms abgehaltenes Ordenscapitel zum Provinzial für Deutschland. Wahrscheinlich im Frühjahr 1256 traf ihn der Ruf Alexanders IV., in Anagni vor dem päpstlichen Hofe die Sache der Bettelorden in ihrem Kampfe mit der Pariser Universität, insbesondere gegen die Angriffe Wilhelms von St. Amour, zu vertreten. Auch der Verlauf dieser Angelegenheit ist

nicht hinreichend aufgeklärt. Je nachdem wir den Bericht bei den Biographen Alberts oder bei denen des hl. Thomas, welcher gleichfalls in Anagni zugegen war, nachlesen, finden wir bald dem Einen, bald dem Andern die Führung und das Verdienst des Sieges zugeschrieben. Während seines Aufenthaltes an der Curie wurde Albert das Amt eines Magister sacri palatii übertragen, welches, auf Anregung des hl. Dominicus entstanden und von ihm selbst zuerst verwaltet, seitdem immer bei seinen Ordensgenossen verblieben ist. In dieser Stellung erläuterte er nach dem Berichte des Thomas von Cantimpré, eines Zeitgenossen, unter großem Beifalle das Johannes-Evangelium und die canonischen Briefe und widerlegte ausführlich, wie er selbst gelegentlich bemerkt, die pantheistische Doctrin des arabischen Philosophen Averroes, die im christlichen Abendlande nicht wenige Anhänger gefunden hatte. Nach Köln zurückgekehrt, war er dort, März 1258, wiederum als Friedensstifter thätig. Nachdem er von seinem Amte als Ordens-Provinzial auf dem Generalcapitel zu Valenciennes (1259) zurückgetreten war, berief ihn bereits im folgenden Jahre trotz seines Widerstrebens der ausdrückliche Befehl Alexanders IV. auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg. Nach kurzer, aber erfolgreicher Regierung genehmigte Urban IV. seine Resignation, März oder April 1262. Auch jetzt hörte sein unruhiges Wanderleben nicht auf. Nach den Biographen aus dem Ende des 15. Jahrhunderts hätte er in Köln seinen eigentlichen Wohnsitz genommen, wo ihn bei seiner Rückkehr von Regensburg die Bürgerschaft festlich empfing, und wo er nach Urkunden im August 1263, im März 1265, im August 1267 u. s. anwesend war. Allein daneben erscheint er in andern Urkunden an zahlreichen andern Orten in mannigfachen Functionen, so bis 1267 in verschiedenen bayerischen und fränkischen Städten. Eine Urkunde vom Mai 1263 nennt ihn neben den üblichen Bezeichnungen: Prediger des Kreuzes in Deutschland und Böhmen. Trotzdem erscheint die Behauptung Späterer wenig glaubhaft, als sei der siebenzigjährige Greis in jugendlicher Begeisterung von Ort zu Ort gezogen, um den Eifer für einen neuen Kreuzzug zu entzünden. In der Kölner Erzdiöcese scheint er förmlich die Geschäfte eines Weihbischofs wahrgenommen zu haben. Aber auch darüber hinaus berief man ihn, um Kirchen oder Altäre zu consecriren, so nach Konstanz, Basel, Freiburg, Straßburg, Colmar, Antwerpen, Utrecht, Maastricht. Im J. 1271 soll der Chorbau der Dominicanerkirche zu Köln begonnen worden sein, den Albert, welchen der Papst bei seiner Erhebung zum Bischof vom Gelübde der Armut entbunden hatte, aus eigenen Mitteln aufführen ließ. Spätere lassen ihn auch den Plan entwerfen und den Bau leiten, doch gibt weder das historische Beweismaterial ein Recht, den vielseitigen Gelehrten zugleich für einen kundigen Architekten zu halten, noch ist die Sache an sich wahrscheinlich. Ob er der Kirchenversammlung zu Lyon 1274 beigewohnt habe, wie die Biographen des 15. Jahrhunderts, Petrus de Prussia und Rudolph von Nymwegen, ohne genügendes Zeugniß und ohne Unterstützung durch die Geschichtschreiber des Concils melden, ist äußerst fraglich. Gut beglaubigt scheint dagegen eine andere, von den Genannten übergangene, aber in den Canonisationsacten des hl. Thomas aufbewahrte Nachricht zu sein, derzufolge Albert einige Jahre später, sein hohes Alter nicht scheuend, eine Reise nach Paris unternommen habe, um dort vor einer Versammlung von Universitätslehrern in rührendem Eifer und mit durchschlagendem Erfolge die angegriffene Rechtgläubigkeit seines vor ihm verstorbenen berühmten Schülers zu vertheidigen. — Zwischen allen diesen Unterbrechungen haben wir ihn als Lehrer, sowie mit der Abfassung seiner Schriften beschäftigt zu denken, bis ihn etwa zwei Jahre vor seinem Tode der Verlust des Gedächtnisses nöthigte, beides einzustellen und sich ausschließlich frommen Uebungen hinzugeben. Die Legende führt seine hohe geistige Erleuchtung und seinen schließlichen Rücktritt vom Lehramte auf eine Erscheinung der hl. Jungfrau zurück; als er im Anfange seines Ordenslebens wegen geistiger Schwerfälligkeit schon im Begriff gewesen, den Orden zu verlassen, habe diese ihm ihren Beistand bei den Studien verheißen, zugleich aber vorausgesagt, alle weltliche Wissenschaft werde kurz vor seinem Ende von ihm genommen werden, damit der Tod ihn wieder in kindlichem Glauben finde. Er starb, 87 Jahre alt, und wurde in dem Chor seiner Klosterkirche begraben. Seit der Zerstörung derselben zu Anfang dieses Jahrhunderts ruhen seine Gebeine in der benachbarten Pfarrkirche zum hl. Andreas. Die kirchliche Verehrung begann sehr frühe, namentlich in Köln und Regensburg; der im 17. Jahrhundert aufgenommene Canonisationsprozeß führte indessen nur zur Seligsprechung. Dieselbe erfolgte 1622 durch Gregor XV., der auch auf Bitten des Bischofs Albert IV. von Regensburg die öffentliche Feier der Messe und des Officiums von dem Seligen gestattete. — Alberts Werke füllen in der 1651 zu Lyon erschienenen, von dem Dominicaner Petrus Jammy besorgten Gesammtausgabe 21 Foliobände. Sie bestehen zu einem großen Theile aus Commentaren zu Aristoteles, zu verschiedenen Büchern des Alten und Neuen Testaments, zu den Schriften des vermeintlichen Dionysius vom Areopag und zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Die systematischen Hauptwerke sind die Summa theologiae und die Summa de creaturis. Dazu kommen endlich Predigten und Schriften erbaulicher Art. Jammy's Edition leidet an großen Mängeln: der Text ist durch zahlreiche Flüchtigkeitsfehler und willkürliche Correcturen oft bis zur Unverständlichkeit entstellt, die Vollständigkeit ebenso wenig gesichert wie die Aechtheit einzelner zur Aufnahme gelangter Abhandlungen. — Fälschlich der Autorschaft Alberts unterschoben und in zahlreichen Drucken unter seinem Namen

verbreitet, sind: Liber aggregationis seu liber secretorum Alberti M. de virtutibus herbarum, lapidum et animalium quorundam, De mirabilibus mundi und De secretis mulierum. Während man die ächten Werke vernachlässigte, war es der geschmacklos-abergläubische Inhalt dieser Bücher, welcher einer späteren Zeit den Anlaß zu ihrer geringschätzigen Beurtheilung Alberts darbot. — Die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts bezeichnet einen bedeutungsvollen Wendepunkt in der Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft. Sie hatte sich von Anfang an unter Anlehnung an den aus dem Alterthum überkommenen Stoff entwickelt, dessen dürftige Beschaffenheit sie nach Gehalt und Richtung wesentlich mit beeinflußte. Als aber nunmehr sämmtliche Schriften des Aristoteles bekannt wurden, von dem man bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts nur logische Schriften besessen hatte, mußte die große Bereicherung des wissenschaftlichen Materials nach Inhalt und Umfang auf sie einen tiefgreifenden Einfluß ausüben. Die Einarbeitung dieses, wie an Ausdehnung so an Werth im höchsten Maße gesteigerten Materials in den Gedankenkreis des christlichen Abendlandes war die Aufgabe, welche der Zeit zufiel, und durch deren bewußte Erfassung und nachdrückliche Verwirklichung Alberts Stellung in der Geschichte der Wissenschaft sich bestimmt. Wissen und Lehre des Aristoteles sammt den Zuthaten seiner Erklärer bedeutet ihm das Ganze der weltlichen Wissenschaft überhaupt, welche für das Gebäude der christlichen Theologie den Unterbau zu liefern hat. Ausdrücklich spricht er es in der Einleitung zur Physik als seine Absicht aus, durch eine das Verständniß erleichternde Reproduction der einschlagenden aristotelischen Schriften zugleich ein Lehrbuch umfassender Naturkunde zu liefern. Seine Belesenheit ist geradezu staunenswerth. Sie erstreckt sich, abgesehen von den heiligen Schriften, auf die alten Auctoritäten, von denen ziemlich am häufigsten Boethius, dann Augustinus und Gregor von Nyssa citirt werden, auf die scholastischen Vorgänger, Anselmus, Gilbertus Porretanus, die Victoriner und viele Andere, nicht minder auf die umfassende Literatur der arabischen und jüdischen Aristoteliker. Die Meinungen des Alkendi, Alfarabi, Algazel und Abubacer, vorzüglich aber des Avicenna und Averroes, werden eingehend gewürdigt, ebenso die des Isaak Israeli und des Moses Maimonides. Selbst der fremden Sprachen nicht mächtig, war er unablässig bemüht, sich Uebersetzungen zu verschaffen, theils solche, die aus arabischen Uebertragungen, theils solche, die direct aus den griechischen Originalien gefertigt waren, und er wußte sich in den daselbst vorgefundenen Gedankenkreis so innig hineinzuleben, daß ihm darüber die großen sprachlichen Mängel kaum mehr fühlbar blieben. Bei alledem ist er kein bloßer Compilator. Er ist es darum nicht, weil er den phantastischen Ausdeutungen und mannigfachen Umgestaltungen, welche die aristotelische Doctrin bei den Arabern gefunden hatte, an den wichtigsten Punkten ein reineres Verständniß entgegensetzt. Ohne Frage war ihm dabei das christliche Dogma ein sicherer Maßstab, so beispielsweise bei der Beseitigung der Emanationslehre und dem strengen Festhalten an der Einheit der menschlichen Persönlichkeit. Aber er schlägt doch nicht einfach nur die eine Auctorität durch die andere, sondern er weiß der auctoritativen Entscheidung zahlreiche und nicht selten treffende Vernunftgründe beizufügen. Weiter aber zeigt er seine Selbständigkeit, wenn er in den naturwissenschaftlichen Schriften die überkommenen Beschreibungen durch zahlreiche eigene Beobachtungen, namentlich aus der deutschen Pflanzen- und Thierwelt, zu ergänzen weiß: hier legt er nach dem Urtheile moderner Fachmänner einen offenen Blick und ein entschiedenes Talent für die Erfassung des Charakteristischen an den Tag. Freilich wird man sich hüten müssen, Alberts Bedeutung für die Naturwissenschaft zu überschätzen; von einer klar erfaßten Methode der Naturerklärung, einem mit deutlichem Bewußtsein seines Ziels und seiner Tragweite angestellten Experimente findet sich keine Spur. Aber auch zu dem Rufe eines Meisters der schwarzen Kunst, den die Volkssage der nächsten Jahrhunderte an seinen Namen heftete, bieten die ächten Werke keinen Anlaß. Im directen Gegensatze zu seinen arabischen Quellen erklärt er sich wiederholt und nachdrücklich gegen allen astrologischen Aberglauben. — Auffallend, aber für die gesammte Geistesrichtung der Zeit charakteristisch ist die Unzulänglichkeit seines historischen Wissens. — Wiederholt gibt Albert in seinen Paraphrasen der aristotelischen Schriften — Commentare im gewöhnlichen Sinne kann man sie mit einziger Ausnahme seiner Bearbeitung der Politik nicht nennen, da sie Text und Erklärung nicht einander gegenüberstellen, sondern beides miteinander verschmelzen — die Versicherung, daß er in ihnen überall nur die Ansichten der Peripatetiker, nicht seine eigenen zur Darstellung bringen wolle. Diese letzteren wird man hiernach in den schon genannten systematischen Werken zu suchen haben, zu welchen sich jene Paraphrasen gleichsam als Vorarbeiten verhalten. Die Summa de creaturis umfaßt zwei Theile, deren erster unter dem Titel De quatuor coaequaevis von der Materie, der Zeit, dem Himmel und den Engeln, der zweite vom Menschen handelt. Die theologische Summa ist vermuthlich Alberts spätestes Werk; jedenfalls blieb sie unvollendet: die Lehre von der Erlösung und Heiligung, sowie die Eschatologie sind darin nicht mehr behandelt. In dem eingeschlagenen Gange der Darstellung und der Auswahl der Fragen schließt sie sich den Sentenzen des Petrus Lombardus an. Inhaltlich zeigen beide Werke den unter dem Einflusse des Christenthums und durch Aufnahme neuplatonischer, durch die Patristik vermittelter Elemente modificirten Aristotelismus, sowie die Verwerthung desselben für den Aufbau des theologischen Lehrgebäudes, wie dieß beides von nun an,

unbeschadet einzelner Divergenzen, für die Scholastik maßgebend blieb. Für die Geschichte der letzteren sind die Schriften Alberts von um so größerem Werthe, als sie die Elemente, aus denen die scholastische Philosophie hervorwuchs, und welche bei den Späteren mehr und mehr zu einem einheitlichen Ganzen zusammengehen, vielfach noch in deutlich erkennbarer Sonderung nebeneinander zeigen. Wir ersehen daraus unter Anderem, wie auch die Form des Vortrags, welche von jetzt ab die übliche blieb, jenes Einrahmen der positiven Darlegung durch Objectionen und deren Lösungen, durch die Auctorität eines aristotelischen Gebotes gefordert schien. — Albert besitzt nicht die geniale Klarheit, die Knappheit und Schärfe seines Schülers Thomas, aber die Universalität seiner Forschung und sein unermüdeter Fleiß haben dem Thomismus die Wege geebnet und das Material beschafft. — Literatur: J. Sighart, A. M., sein Leben und seine Wissenschaft. Nach den Quellen dargestellt. Regensburg 1857; Ernst Meyer, Geschichte der Botanik, IV, Königsb. 1857, 9—84; Alberti Magni de vegetabilibus libri VII, edd. E. Meyer et C. Jessen, Berol. 1867; v. Hertling, A. M., Beiträge zu seiner Würdigung. Festschrift. Köln 1880. A. M. in Geschichte und Sage. Festschrift zur sechsten Säcularfeier seines Todestages. Ebend. 1880. [v. Hertling.]

Albert, sel., Patriarch von Jerusalem, ermordet 14. Sept. 1214. Aus der Diöcese Parma gebürtig, zuerst Canonicus regularis an der Kirche zu Mortara, dann zum Bischof von Bobbio gewählt, wurde er 1185 auf den bischöflichen Stuhl von Vercelli erhoben. Diesen hatte er 20 Jahre lang mit großer Auszeichnung inne, da er seine Kirche von ihren Schulden befreite, ihre Rechte eifrig vertheidigte und ihre Besitzungen vermehrte. Als getreuer Vermittler zwischen dem römischen Stuhle und dem Reiche in schwierigen Zeiten erwarb er sich das Vertrauen sowohl Friedrichs I. und seines Sohnes Heinrich VI., als der Päpste Clemens III., Cölestin III. und Innocenz III. Nach dem Tode des Patriarchen Monaco wurde er, da der Ruf seiner Heiligkeit, Gelehrsamkeit und praktischen Tüchtigkeit weithin gedrungen war, von Clerus und Volk in Palästina zum Patriarchen von Jerusalem gewählt, während der Cistercienser-Abt Petrus von Locedio, welcher 1201 zugleich mit ihm im päpstlichen Auftrage in Mailand einen Streit zwischen dem Abte von St. Ambrosius und den dortigen Canonikern geschlichtet hatte, in demselben Jahre 1204 zu einem der zwölf Wähler ernannt wurde, welche den Grafen Balduin auf den Thron des lateinischen Kaiserthums zu Constantinopel erhoben. Von Innocenz III. wurde er dringend aufgefordert, er möge, obwohl er wegen Besorgung schwieriger Geschäfte in der Lombardei sehr nothwendig sei, wegen der dringenden Noth der ganzen orientalischen Provinz dem Willen Gottes nicht widerstreben. Albert folgte der Aufforderung des Papstes und erhielt von demselben nicht bloß das Pallium, sondern auch die päpstliche Legation auf vier Jahre sammt vielen Privilegien. Er schiffte sich zu Genua nach dem durch die Uneinigkeit der Christen zerrütteten, von Erdbeben, Hunger und Pest heimgesuchten und von den Angriffen der Saracenen bedrohten heiligen Lande ein, in welchem ihm ein überaus mühe- und martervolles Leben in Aussicht stand. Er führte zu Acco, wohin sich die Patriarchen nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin zurückgezogen hatten, ein so lobenswürdiges Leben, daß er nicht bloß von den Christen als ihr heiligster Vater geliebt, sondern auch von den Saracenen in hoher Verehrung gehalten wurde. Von dem Papste wurde er eingeladen, sich in Begleitung einiger erfahrener Männer, mit denen er sich wegen Befreiung des heiligen Landes Raths erholen könnte, zu dem allgemeinen Concil nach Rom zu begeben. Da wurde er zu Acco im J. 1214 am Feste Kreuzerhöhung, als er mit seinem Clerus eine feierliche Prozession abhielt, in der Kirche von einem Italiener, dem er wegen seiner Ausschweifungen Vorwürfe gemacht hatte, mit einem Dolch ermordet. — Große Bedeutung hat sein Name in der Geschichte des Carmeliter-Ordens (s. d. Art.), da er den Eremiten auf dem Berge Carmel, welche der Patriarch Aimerich bereits 1180 zu einer Gesellschaft gesammelt und unter die Leitung Bertholds gestellt hatte, auf ihre Bitte 1209 eine kurze Regel gab, welche von den Päpsten approbirt und später vermehrt und gemildert wurde. Seine Verehrung im Carmeliter-Orden begann im 16. Jahrhundert und wurde 1672 bei Revision des Ordensbrevieres bestätigt. Fest 8. April. (Vgl. Ughelli IV, 757; Boll. April I, 769 sq.) [J. Nep. Brischar.]

Albert (Albrecht), gest. 1229, Apostel der Livländer. Diese Apposition ist kein willkürlicher Ehrentitel; sie ist aber auch nicht in dem Sinne zu nehmen, als wäre er der erste gewesen, der den Samen des Evangeliums in Livland ausgestreut und das Christenthum dort eingeführt hätte. Sein Verdienst besteht vielmehr hauptsächlich darin, daß er den schwachen Anfängen desselben in Livland kräftig zu Hülfe kam und durch mehrere Institutionen dessen Existenz sicherte. Schon zu den Zeiten Hadrians IV. (gest. 1159) hatten mercantilische Interessen Kaufleute aus Bremen und andern sächsischen Städten zu den heidnischen Völkern an der Ostsee und auch nach Livland geführt. Nachdem diese Kaufleute dort durch Gewalt und Geschenke ihre Zulassung erkämpft hatten, begründeten sie mehrere Niederlassungen, und ein lebhafter Verkehr trat in's Leben. Ihnen hatte sich schon im J. 1186 der Augustinermönch Meinhard angeschlossen. In Livland angekommen, entfaltete er, von apostolischem Geiste getrieben, durch Belehrung über das Christenthum bald eine segensreiche Wirksamkeit; zugleich gewann er aber auch durch Unterricht in Gewerben und Künsten viele Einwohner für die Kirche. Zu Ykeskola an der Düna erbaute er das erste Gotteshaus, und um die

neue Pflanzung mit kirchlicher Autorität zu pflegen und zu überwachen, wurde er 1191 zu Bremen von dem Erzbischof Hartwig auf Geheiß des Papstes zum Bischof der neuen Kirche in Livland geweiht. Bei der Wankelmüthigkeit der Liviänder, die sich oft wieder den heidnischen Gebräuchen und Sitten ihrer Voreltern zuwandten und sich des Christenthums dadurch wieder zu entledigen suchten, daß sie die erhaltene Taufe in den Fluthen der Dwina abwuschen, war es Meinhard nicht gegönnt, einen seinem Streben entsprechenden Erfolg zu sehen. Auch sein Nachfolger, der sächsische Cistercienser-Abt Berthold, aus dem kurz zuvor gestifteten Kloster Loccum, konnte sich durch Belehrung, Freundlichkeit und Gaben an Speise und Trank bei den Liviändern nicht gar großen Eingang verschaffen und suchte daher Waffengewalt anzuwenden; allein er war mit den dem Christenthum treu Gebliebenen der Masse der Liviänder nicht gewachsen und wußte nur durch Flucht sein Leben zu retten. Nachdem er im J. 1198 mit einem durch den Ruf des Papstes versammelten Kreuzheere zurückgekehrt war, wurden zwar die Liviänder besiegt und ließen sich taufen, um nach Abzug des Kreuzheeres ihre Taufe in der Düna (Dwina) wieder abzuwaschen; Berthold selbst aber besiegelte, durch sein wild-muthiges Pferd in das Gedränge der fliehenden Feinde hineingerissen, unter deren Todesstreichen seinen Glaubensmuth mit dem Leben. Sollte nun das Christenthum in Livland nicht untergehen, sollten die im Lande wohnenden Christen nicht bis zur Ausrottung verfolgt werden, so mußte kräftige Hülfe dahin geschickt werden. Dieß geschah unter dem neuen Bischof Albert von Appeldern, einem sehr thätigen und gewandten Manne. Mit 23 Schiffen voll Kreuzfahrern kam er im J. 1200 nach Livland, und vor der Uebermacht verstanden sich bald die Einwohner, nach einigen vergeblichen Gewaltthätigkeiten, zum Frieden und zur Annahme des Christenthums. An der Düna wurde alsbald die Stadt Riga mit einigen Klöstern gegründet. Dann aber ward zur bleibenden Vertheidigung der Christen und der Kirchen in dem bereits gewonnenen Gebiete (1202) der Schwertorden (fratres militiae Christi) gestiftet, also genannt von dem rothen Schwert, womit die Ritter ihre Mäntel schmückten. Diesen Schwertbrüdern wies Albert den dritten Theil der Einkünfte seiner Kirche zum Unterhalte an und wußte bis zum Jahre 1229 auf seinen Reisen nach Deutschland und Rom immer wieder Cleriker und neue Kreuzfahrer für die Mission nach Livland zu gewinnen. Inzwischen hatte der große, Alles wohl berechnende Papst Innocenz III. auf die Bitte des Bischofs Albert diesen Orden bestätigt und empfohlen. Er ließ auch im ganzen Erzsprengel von Bremen bekannt machen, daß er allen Geistlichen, welche das Kreuz nach Jerusalem genommen hätten, gestatte, zur Verkündigung des Evangeliums nach Livland zu gehen, und daß alle Laien, welche zu arm oder zu schwach sich fühlten, in's heilige Land zu ziehen, ihr deßfallsiges Gelübde durch Bekämpfung der dortigen Heiden erfüllen könnten. Auf diese Weise erlangte der Orden bald zahlreiche Mitglieder, das Land Ruhe, die Verbreitung des Christenthums gesicherten Fortgang; der Versuch der noch unbekehrten Liven, mit Hülfe der Esthen, Kurländer, Semgallen und Russen die Deutschen aus dem Lande zu vertreiben und das Christenthum zu vertilgen, scheiterte an dem kräftigen Auftreten der Schwertbrüder so sehr, daß das Christenthum rasche Fortschritte machen konnte. Dadurch, daß die Schwertbrüder im heidnischen Lande vordrangen und das Gewonnene ihrer Herrschaft unterwarfen, entstanden freilich bald auch Streitigkeiten zwischen den Geistlichen und Laien, zwischen dem Orden und dem Bischof von Riga über Rechte und Besitzthum; doch konnten diese der Ausbreitung des Christenthums kein Hinderniß mehr bereiten. (S. d. Artt. Livland und Riga.) [Fritz.]

Albert II., Bischof von Lübeck 1466 bis 1489, stammte aus dem holsteinischen Geschlechte Krummendik und war von Natur aus freigebig und prachtliebend. Nachdem er mehrere Jahre in Rom die Stelle eines Notars bei der Rota bekleidet hatte, wurde er 1466 einstimmig zum Nachfolger des Lübecker Bischofs Arnold Westfal gewählt. Obgleich er diese Stellung mit den besten Vorsätzen antrat, so machten sich doch bald seine Hauptfehler — seine Prachtliebe und Verschwendung — in der schlimmsten Weise geltend. Er hielt einen großen und glänzenden Hof, baute viel, verschönerte zahlreiche Kirchen, förderte Kunst und Wissenschaft, stürzte sich aber hierdurch, wie durch seine allzugroße Freigebigkeit, in große Schulden. Ein Versuch, auf bescheidenerem Fuße zu leben, mißlang: vetuit probitas liberalitasque innata, sagt eine alte Chronik. Von seinen Gläubigern arg gedrängt, verfiel der Bischof zuletzt in tiefe Schwermuth. Am 27. October 1489 befreite ihn der Tod von seinen Sorgen; seine sterblichen Reste wurden in der Lübecker Kathedrale beigesetzt. Zu erwähnen ist noch, daß Albert auch zu den Geschichtschreibern des 15. Jahrhunderts gehört. Von ihm stammt die bis 1465 reichende Chronica episcoporum Lubecensium, abgedr. bei Meibom, Scriptt. rer. germ. II, 393—403; diese Chronik, verfaßt 1476, stützt sich namentlich auf die bischöflichen Copialbücher. (Vgl. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A. II, Berlin 1877, 161 ff. und die ebenfalls bei Meibom II, 403 sq. abgedruckte Continuatio chronicae episcop. Lubec.) [Pastor.]

Albert (Albrecht) **II.**, der 18. Erzbischof von Magdeburg, 1205 bis 15. Oct. 1232, Sohn des Grafen Günther III. von Kevernburg, erhielt schon als Jüngling eine Präbende an der Cathedrale von Magdeburg und wurde im J. 1200 durch Innocenz III. Propst des Magdeburger Domcapitels. Nach dem Tode des Erzbischofs Ludolf (gest. 17. August 1205) wurde er unter dem Einflusse des Bischofs von Halberstadt zu dessen Nachfolger erwählt. Obgleich er

schon vor seiner Wahl in dem Streite zwischen Otto IV. und Philipp von Schwaben im Gegensatze zu Innocenz III. auf der staufischen Seite stand, erhob doch der Papst keinen Einspruch gegen seine Erhebung, und so erhielt er am 24. December 1206 die bischöfliche Consecration. Als dann Philipp von Schwaben ermordet war, trat er in der Ueberzeugung, auf diese Weise am besten das Wohl des Reiches zu fördern, zu Otto über und wirkte auf's Eifrigste für die allgemeine Anerkennung desselben. Im J. 1209 war er im Gefolge Otto's auf dessen Romfahrt, aber Unzufriedenheit mit demselben, wahrscheinlich wegen seines Auftretens gegen den Papst, veranlaßte ihn, noch in demselben Jahre zurückzukehren. Als Innocenz am 18. November 1210 die Bannbulle gegen den Kaiser erließ, zögerte Albert Anfangs mit der Publicirung derselben, überzeugte sich dann aber doch von der Rechtmäßigkeit des päpstlichen Vorgehens und wurde nun der entschiedenste Gegner Otto's IV. Von dieser Zeit an bis zu seinem Tode gehörte er zu den thätigsten Verfechtern der Sache des letzten Staufen, Friedrichs II., von dessen Partei ihn selbst die schreckliche Verwüstung der Magdeburger Stiftslande durch Otto nicht abziehen konnte. Seine hervorragende Bedeutung brachte es mit sich, daß er in dieser Zeit vielfach mit hohen Aufträgen im Interesse des Reiches und Friedrichs beehrt wurde. War auf diese Weise die Thätigkeit Alberts zum großen Theil eine weit über seine Diöcese hinausreichende politische, so vernachlässigte er aber auch andererseits seinen bischöflichen Sprengel nicht. Er ist der Erbauer der noch jetzt stehenden schönen Domkirche von Magdeburg, zu der er, nachdem die alte am Charfreitage 1207 abgebrannt war, im J. 1208 den Grundstein legen ließ. Freilich wurde die Cathedrale erst nach 156 Jahren vollendet. Ueberdieß hat er fast den dritten Theil Magdeburgs erbaut. Für die Hebung des Gottesdienstes sorgte er durch Erwerbung berühmter Reliquien. Auch den klösterlichen Instituten galt seine Fürsorge; so kamen unter ihm die Minderbrüder und Dominicaner nach Magdeburg, und er errichtete ein Nonnenkloster zur hl. Maria Magdalena. Er starb, bevor die Spannung zwischen Friedrich II. und dem heiligen Stuhle den Höhepunkt erreicht hatte, von seinen Unterthanen hoch verehrt und geliebt. Daß sein Todesjahr 1232 gewesen sei, ist nachgewiesen von Mülverstedt (Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg, 1867, 72 f.). (Vgl. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig, I, Leipzig 1873, 377 ff.) [Fechtrup.]

Albert (Albrecht), Erzherzog von Oesterreich, geb. zu Wiener-Neustadt 13. November 1559, gest. 13. Juli 1621, war ein Sohn Kaiser Maximilians II. und der Maria von Oesterreich, der Tochter Kaiser Karls V. Der junge Erzherzog ward zuerst von dem berühmten Busbeck erzogen; dann kam er an den Hof Philipps II., wo er eine streng katholische Erziehung genoß. Albert machte in den Wissenschaften überraschend schnelle Fortschritte; mit 15 Jahren sprach er bereits fertig lateinisch, deutsch, spanisch, italienisch und französisch. Die große Frömmigkeit Alberts ließ glauben, daß er Beruf zum geistlichen Stande habe, und wohl in Anbetracht derselben verlieh ihm Papst Gregor XIII. bereits im J. 1577 den Purpur. Im J. 1584 erhielt Albert das Erzbisthum Toledo; von 1583—1596 bekleidete er die Stellung eines Vicekönigs von Portugal. Hier bot sich ihm eine sehr günstige Gelegenheit zur Entfaltung seiner großen Eigenschaften. Albert zeichnete sich in der That so aus, daß Philipp II. ihn nach dem Tode des Erzherzogs Ernst (21. Februar 1595) zum Statthalter der Niederlande ernannte. Bereits am 11. Februar 1596 hielt er seinen glänzenden Einzug in Brüssel. Der neue Statthalter brachte, wie Philippson (Heinrich IV. und Philipp III., III, Berlin 1876, 68) treffend bemerkt, aus seinem früheren geistlichen Stande in seine unter glänzendem Scheine überaus schwierige und dornenvolle Stellung eine Friedfertigkeit des Wesens hinüber, die ihn während einer zwölfjährigen Thätigkeit zu allen Opfern für die Herstellung des Friedens zwischen Spanien und den Niederlanden bereit machte. Zu diesen gehörte auch, daß er mit päpstlicher Dispens den Purpur ablegte und Philipps II. Tochter Isabella heiratete; es sollten dieser die nördlichen Niederlande, falls sie wieder zu gewinnen seien, als Brautschatz zufallen, und so ein unabhängiges Königreich der Niederlande gestiftet werden. Trotzdem mußte Albert wieder gegen die aufständischen Provinzen die Waffen ergreifen, und erst am 9. April 1609 kam zwischen Spanien und den freien Niederlanden ein zwölfjähriger Waffenstillstand zum Abschluß. (Ueber diese Friedensverhandlungen vgl. die actenmäßige Darstellung bei Philippson a. a. O. III, 69—252.) Albert und Isabella waren von nun an eifrig bestrebt, die Wunden zu heilen, welche der lange, furchtbare Bürgerkrieg dem unglücklichen Lande geschlagen hatte. Der Erzherzog wandte indessen nicht allein dem materiellen Wohl der ihm untergebenen Provinzen seine Aufmerksamkeit zu; er beförderte nicht minder auch die idealen Güter des Volkes. Kunst (Rubens, van Dyck) und Wissenschaft blühten unter seiner Regierung wieder auf's Neue empor. Ganz besondere Fürsorge widmete Albert der Hebung des kirchlichen Lebens in den ihm untergebenen Provinzen. Guido Bentivoglio (s. d. Art.), seit 1607 Nuntius in Brüssel, konnte den kirchlichen Eifer Alberts nicht genug loben. Albert führte neue Orden in seinem Lande ein und bemühte sich gleichzeitig für die Reform der alten; gegen 300 Kirchen, welche die Neugläubigen geplündert oder zerstört hatten, wurden von ihm reich beschenkt oder wieder aufgebaut. Das Privatleben Alberts war über jedes Lob erhaben; insbesondere zeichnete er sich durch tiefe Frömmigkeit und große Mildthätigkeit aus. Der heiligen Jungfrau widmete

er eine ganz besondere Verehrung; in dem Wallfahrtsorte Montaigu ließ er eine glänzende Marienkirche erbauen, die er reich beschenkte; auf allen Fahnen ließ er das Bild der Gottesmutter anbringen mit der Inschrift: Sainte Mère de Dieu, nous avons recours à votre assistance. Im J. 1621, am 13. Juli, wurde Albert durch den Tod seiner segensreichen Wirksamkeit entrissen; er starb, geliebt und betrauert von den meisten seiner Unterthanen, in einem Augenblicke, in welchem ihn dieselben am meisten nothwendig hatten; denn eben war der Waffenstillstand abgelaufen und der Krieg mit den Nordstaaten auf's Neue ausgebrochen. Alberts Leiche wurde seiner Anordnung gemäß mit dem Gewande des hl. Franciscus bekleidet und in der Kirche St. Gudula zu Brüssel beigesetzt. Merkwürdigerweise hat indessen dieser in so vieler Hinsicht ausgezeichnete Regent bisher einen würdigen Biographen weder in Belgien noch anderswo gefunden; ungedrucktes Material über seine Regierung findet sich namentlich in Brüssel. (Von den gedruckten Werken vgl. außer den bereits genannten und Bentivoglio's Schriften: A. Lemire, Vita Alberti Pii principis Belgii, Antw. 1622; Adrien Campan, Abrégé hist. du règne d'Albert et Isabelle, Brux. et la Haye 1867; Histoire de l'archiduc Albert, gouverneur général, puis prince souverain de la Belgique, par M. de Montpleinchamp, annotée par A. L. P. de Robaulx de Soumoy, Brux. et la Haye 1870 (bildet einen Theil der großen Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de Belgique); ferner die Briefe, welche Gachard nach den Handschriften der Vaticana und Barberiniana in den Bulletins der belgischen Akademie 1874 herausgegeben hat. Briefe von Albert finden sich in den Documentos ineditos para la historia de España, XLIII, Madrid 1863.) [Pastor.]

Albert von Stade, Chronist des 13. Jahrhunderts. Albert Krantz (Metropolis 8, 4) und die allerdings neueren Ueberschriften in den Codices der Annales Stadenses bezeichnen als Verfasser dieser Chronik den Abt Albert von Stade. Die Chronik selbst scheint die Angabe zu bestätigen, indem die verhältnißmäßig reichlichen Bemerkungen, die der Verfasser über das Marienkloster zu Stade (ad ann. 1240, 1242, 1243, 1255) und den Abt Albert macht, auf die Verfasserschaft des Letzteren hinweist, so daß sie demgemäß allgemein angenommen wird. Wie aus den Annalen hervorgeht, wurde Albert noch im 12. Jahrhundert geboren. Er widmete sich dem Mönchsstande und wurde im Marienkloster zu Stade Prior und 1232 Abt (ad a. 1232). Der Zerfall der Disciplin bestimmte ihn 1236 zu dem Versuch, die Benedictinerregel mit der Cistercienserregel zu vertauschen, und da ihm dieses trotz päpstlicher Unterstützung nicht gelang, trat er 1240 in das Haus der Franciscaner zu Stade ein (a. 1240). In demselben Jahr begann er nach der Vorrede seine Chronik und führte sie bis 1256 fort. Ihr Papstcatalog nennt sogar noch Urban IV. (1261—1264). Wie Weiland (Forschungen z. d. G. XIII, 163 bis 187) nachwies, gab es ehemals eine reichere Redaction derselben, sowie eine Fortsetzung bis 1265, die in Anbetracht der Ausdehnung des Papstcataloges noch Albert selbst zugesprochen werden dürfte. Die Schrift beginnt mit der Erschaffung der Welt und erlangt in der Zeit des Verfassers eine quellenmäßige Bedeutung. Das Frühere ist anderen Werken, hauptsächlich Beda's Libellus de VI aetatibus mundi und der Chronik Eckehards entnommen. Die erste und einzig vollständige Ausgabe veranstaltete 1587 Reineccius zu Helmstädt, 1608 in Wittenberg nachgedruckt; in Mon. Germ. SS. XVI ist der Text von 1165 an vollständig gegeben. Außer diesem Hauptwerk werden dem Abt Albert noch zwei weitere Schriften zugeschrieben. Die eine, Auriga (bezw. Quadriga) super quatuor evangelia, ging verloren. Die andere, Troilus, ist ein um 1249 geschriebenes Epos in 5320 Versen über den trojanischen Krieg (Th. Merzdorf, Troilus Alberti ex unico Guelf. cod. editus, Lips. 1875) und findet sich handschriftlich in der Wolfenbüttler Bibliothek (s. M. G. SS. XVI, 272 sqq.). Ueber den Tod Alberts haben wir keine Nachrichten; er ist aber sicher noch in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts erfolgt. — Zur Literatur siehe Lappenberg in dem Archiv von Pertz VI (1838), 326—356; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl. II, 336. [Funk.]

Albert von Straßburg, Chronist. Unter diesem Namen veröffentlichte Cuspinian als Anhang zu seiner Schrift De consulibus Romanis, bezw. zu seiner Austria, die selbst ein Anhang jener Schrift ist (Basel 1553), eine Chronik, die die Jahre 1273—1349 umfaßt. Pithöus ließ diesen Text als Anhang zu seiner Ausgabe der Chronik Otto's von Freisingen (Basel 1569) wieder drucken, und Urstisius gab die Chronik sammt den Fortsetzungen bis 1378 und der Vita Bertholdi episcopi (Germ. illustr. histor., Francof. 1585, II) heraus. Eine kritische Ausgabe mit Zugrundelegung der Berner Handschrift (14. Jahrh.) veranstaltete 1866 G. Studer, schrieb sie aber Matthias von Neuburg zu, der in der Handschrift selbst als Verfasser genannt wird, und der auch schon von Busse (Grundriß der christl. Lit. § 1691) als solcher erklärt wurde. Demselben wird die Chronik auch in einer vaticanischen Handschrift zugeeignet, und er gilt, da für die Autorschaft des Albertus Argentinensis keine andere Gewähr als jene Angabe Cuspinians vorhanden ist, jetzt beinahe allgemein als Verfasser. Auch A. Huber, der neueste Herausgeber (Boehmer, Fontes rerum german. IV, 1868), ist dieser Ansicht, während Hannde (Forschungen z. d. G. VII, 197 f.) noch an dem Augustiner Albrecht von Straßburg festhält. In der Berner Handschrift wird Matthias als clericus Bertholdi de Buchegge episcopi Argent. (1328—1353) bezeichnet; er war in-

dessen, wie die Erwähnung eines Sohnes Heinzmann zeigt, Mitglied eines geistlichen Gerichtshofes, nicht Priester. Aus der Chronik selbst erfahren wir, daß er zweimal, in den Jahren 1335 und 1338, an der päpstlichen Curie zu Avignon sich einfand. Einen wirklichen Werth hat seine Arbeit erst vom J. 1334 an, wo er Selbsterlebtes erzählt, und hauptsächlich der die Jahre 1346 bis 1350 umfassende Abschnitt, der für die allgemeine Reichsgeschichte und für die Vorfälle am Oberrhein zu den Quellen ersten Ranges gehört. Der Verfasser scheint die hier mitgetheilten Ereignisse beinahe gleichzeitig aufgezeichnet zu haben, da er streng chronologisch verfährt und nicht selten im Präsens spricht. Die Continuationes umfassen die Jahre 1350—1355, 1356, 1365 bis 1368, 1373—1374, 1376—1378. Die vier letzten Abschnitte sind sicherlich eine spätere Zuthat; bezüglich der Geschichte von 1350—1355 läßt sich vermuthen, daß sie noch von Matthias herrühre. Doch besteht keine Gewißheit darüber. — Zur Literatur siehe die Einleitungen zu den Ausgaben von Studer und Huber; Hegel, Die Chroniken d. d. Städte VIII, 58—62; O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen, 2. Aufl. I, 1876, 32—38. [Funk.]

Albert von Straßburg (Argentinensis), O. Pr., Theologe des 13. Jahrhunderts. Eine bedeutende Anzahl von Handschriften nennt als Verfasser des Compendium theologicae veritatis, welches sowohl unter den Werken des sel. Albertus Magnus (ed. Jammy, Lugd. 1651, XIII), als auch des hl. Bonaventura (Opp. ed. Lugd. 1668, VII, 687) gedruckt ist und beiden Autoren vindicirt wird, den Albert von Straßburg, einige wenige den Hugo von Straßburg. Sicher ist, daß der Verfasser des genannten trefflichen Werkes Dominicaner war und um das Jahr 1270 in Straßburg gelebt hat. [Ein Referat im Liter. Handweiser 1880, 231 ff. über einen neuen Abdruck des Büchleins (Freiburg 1880) bringt indeß sehr gewichtige Gründe für die Autorschaft des hl. Bonaventura bei.] [Bach.]

Alberti, Aloysius, Provinzial der Augustiner-Eremiten, theologischer Schriftsteller, geb. zu Padua 1560, gest. daselbst 1628. Er war der erste in seinem Orden, dem eine Lehrstelle für biblische Fächer an der Universität Padua übertragen wurde. Ossinger (Bibl. August. s. v.) erhebt seine schriftstellerische Thätigkeit mit außerordentlichen Lobsprüchen. Von seinen speculativ-theologischen Werken sind gedruckt: Disputatio, an rerum aeternarum detur efficiens causa, et de creatione tum nova, tum aeterna, Patav. 1594; De reali praesentia Christi in Eucharistiae Sacramento, ib. 1613; De praedestinatione et reprobatione, Venet. 1622 et 1623; De nutritione, augmento et generatione, ib. 1627. Von seinen zahlreichen exegetischen Arbeiten erschien nur De operibus sex dierum et de terrestri paradiso, Venet. 1618 (2. Aufl. 1619). Außerdem schrieb er 1610 das Leben des hl. Nikolaus von Tolentino und der hl. Clara von Montefalco. (Vgl. Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia I, Brescia 1753, 317.) [Streber.]

Albertini, Franz, S. J., Theologe. Geboren um 1542 zu Catanzaro im Königreich Neapel, wurde er zuerst Abt von St. Leonard, zog sich dann aber auf eine kleine Pfründe in der Nähe seiner Vaterstadt zurück, bis er endlich in die Gesellschaft Jesu eintrat und als Professor der Philosophie und Theologie in Neapel wirkte. In letzterer Stadt starb er 1619. Sein Hauptwerk, in welchem er besonders die Philosophie für die theologische Speculation zu verwerthen sucht, führt den Titel: Corollariorum seu quaestionum theologicarum tomus I., continens corollaria deducta ex principiis philosophicis complexis praecipue in 1am et 3iam partem Summae S. Thomae (Neapoli 1608, fol.). Tomus II., continens corollaria seu quaestiones theologicas de Trinitate, Incarnatione Verbi et de Eucharistia etc. (Lugd. 1616, fol.). Außerdem schrieb er: Explicatio I et II posteriorum analyticorum (Venetiis 1606) und einen kurzen Tractat über den Schutzengel, der in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Auch mehrere seiner Predigten wurden gedruckt. (Vgl. Backer, III, 1885; Hurter, Nomenclator I, 255.) [Cornely, S. J.]

Albertinus, Aegidius, fruchtbarer Schriftsteller, geb. 1560, gest. zu München am 9. März 1620. Nach der Unterschrift seines von Lucas Kilian gestochenen Porträts war er aus Deventer gebürtig. Er kam in bayerische Dienste und bekleidete am Hofe zu München die Stellen eines Hofkanzlisten (1593), Hofraths-secretarius (1597) und herzoglichen Bibliothekars (1604). Im J. 1605 machte er in einer Angelegenheit des Angerklosters eine Reise nach Rom, mit Reisegeld von Maximilian I. versehen, dessen Gunst er sich erfreute. Seit 1618 endlich erscheint er auf den Titeln seiner Bücher als „Fürstl. Durchlaucht in Bayrn Hof- und Geistlicher Raths-Secretarius". Albertinus zeigt sich in seinen Schriften als ein Mann von ernster Denkweise und streng sittlichem Charakter. Er besaß eine vielseitige Bildung und verfügte über eine ungemein leichte Darstellungsgabe, vermöge der er mit rascher Feder eine große Anzahl moralisch-theologischer und volksthümlich ascetischer Werke verfaßte, welche zwischen 1594 und 1618 zu München gedruckt wurden. Ein guter Theil davon besteht in Uebersetzungen, bezw. Bearbeitungen aus dem Spanischen, Italienischen, Lateinischen ꝛc., die sehr viel gelesen und wiederholt aufgelegt wurden. Aber auch seine Originalarbeiten erfreuten sich allgemeiner und verhältnißmäßig lange dauernder Beliebtheit, wie die vielfältigen, theilweis bis an den Anfang des 18. Jahrhunderts erneuerten Auflagen beweisen. Die meisten seiner Werke zählen zu jener damals beliebten Klasse von Schriften, welche praktische Lebensweisheit lehren und Vorschriften für besondere Lebensverhältnisse und Stände ertheilen. In Ernst und Scherz nimmt er die Sitten und Unsitten, die

Mißbräuche und Verkehrtheiten ſeiner Zeit vor und ſucht durch lebendige Schilderung oder derben Spott, oft auch in ſymboliſcher Einkleidung zu wirken. Einzelne Schriften leiden an trockener Weitſchweifigkeit, an geſuchter Symbolik und Allegorie; immerhin aber wußte er den für ſeine Zeit angemeſſenen populären Ton zu treffen. Es fehlt ihm keineswegs die innerliche Wärme des Ausdrucks; eine volksmäßige Lebendigkeit des Stils, die gelegentlich auch zur humoriſtiſchen Reimproſa greift, ſicherte dem moraliſirenden Autor den Erfolg. Auf ſittliche Veredlung iſt das Hauptſtreben ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit gerichtet, und in dieſer Hinſicht, als Proſaiſt in der Gattung des Lehrſtils, hat er offenbar einen ziemlich weitreichenden Einfluß in Süddeutſchland ausgeübt. — Von ſeinen Schriften iſt vor Allem zu nennen: „Haußpolicey“ (München 1602), ein nach vielen Seiten hin Ausbeute bietendes Buch über häusliches Leben, Braut- und Eheſtand, Kinderzucht ꝛc. (Auszüge daraus in Hormayr-Rudharts Taſchenb. f. vat. Geſch. 1856); „Der Kriegsleut Weckuhr“ (München 1601); „Der Welt Tummel- und Schauplatz“ (München 1612), eine Art Naturgeſchichte, worin alle Gegenſtände nach ihren phyſiſchen und „moraliſchen“ Eigenſchaften in Vergleich gezogen, d. h. ſymboliſch ausgedeutet werden. Eine trockene Compilation iſt „Des Teutſchen Recreation oder Luſthaus, darinnen das Leben der allerfürnembſten und denkwürdigſten Manns- und Weibsperſonen, Reden und Thaten begriffen“ (München 1612—1613), eine Weltgeſchichte in Biographien. Sittengeſchichtlich intereſſant iſt „Lucifers Königreich und Seelengejaid“ (München 1616), welches in acht Theilen von den ſieben Todſünden und „der Verdammten Herberg“ handelt; Bibel und Naturlehre, Mythologie und Geſchichte, die Spruchweisheit der alten Dichter und Redner müſſen Stoff und Beleg liefern. Als Gegenſtück folgte 1618 „Chriſti unſers Herrn Königreich und Seelengejaid“, mit der Widmung an den Fürſtbiſchof Albrecht von Regensburg. Im ſelben Jahr 1618 erſchienen noch zwei andere, ihrer Zeit beſonders gern geleſene Schriften: „Der Hirnſchleiffer“, ein illuſtrirtes Büchlein mit zierlichen allegoriſchen Bildchen, an die der Verfaſſer ſein buntes Allerlei von erbaulichen Betrachtungen knüpft, und: „Newes unerhörtes Kloſter- und Hofleben“, ebenfalls mit moraliſcher Tendenz, dabei trotz mancher Auswüchſe voll Poeſie und Leben. — Unter ſeinen Ueberſetzungen finden ſich Werke der verſchiedenſten Auctoren, als: Ant. de Avila, Beſſäus, Petrus Bleſenſis, Boterus, Gallonius, Hulſtius, Malvenda, P. de Medina, Alf. de Orosco, F. de Ofuna, Luc. Pinelli, Fl. Remundus, Aug. Vivus, Zamora. Vornehmlich aber war es Antonio de Guevara (geſt. 1544), der ſpaniſche Biſchof und Hofprediger Karls V., deſſen Werke Albertinus in den Jahren 1598—1603 überſetzte; von dieſen haben insbeſondere die culturgeſchichtlich auch jetzt noch verwerthbaren Schriften über das Hofleben ungewöhnliche und nachhaltige Popularität erlangt. Nicht geringeren Erfolg erzielte Albertinus durch ſeine Bearbeitung von Mateo Alemans berühmtem ſpaniſchen Roman „La vida del picaro Guzman de Alfarache“, den er unter dem Titel „Der Landſtörtzer Gußman von Alfarachie“ 1615 herausgab. Dieſer war das Urbild der Schelmenromane, dem auch der ſpätere Simpliciſſimus entkeimte. Ein Verzeichniß der zahlreichen Schriften und Ueberſetzungen findet ſich am vollſtändigſten in Kobolts bayer. Gelehrtenlexikon von 1795 und den Nachträgen von 1824. [Binder.]

Albertinus, Edmund, ſ. Aubertin.

Albicius, ſ. Albizzi.

Albigenſer werden alle während des 12. und 13. Jahrhunderts in Südfrankreich lebenden Ketzer, namentlich die Katharer, genannt. Der großen Mehrzahl nach gehörten dieſelben der manichäiſchen Richtung an. Ihren Namen führten ſie wahrſcheinlich von dem Gebiet von Albi, unter welchem man den größten Theil der Provence verſtand. Sie huldigten dem abſoluten Dualismus und dem Doketismus, verwarfen die ſieben Sacramente, läugneten die Auferſtehung des Fleiſches, hielten die Seelen für gefallene Geiſter und nahmen wahrſcheinlich eine Seelenwanderung an. Es befanden ſich bei ihnen die Ordnungen der Glaubenden und Hörenden (Exoteriker), und andererſeits die der Getröſteten, der Vollkommenen und Bekleideten, aus welchen die Biſchöfe und Diaconen gewählt wurden. Dieſen erwieſen ſie große Ehrfurcht und bedachten ſie mit Geſchenken und Vermächtniſſen. Die Stelle der Taufe und der letzten Oelung vertrat die „Tröſtung“ (consolamentum), eine Art von Geiſtestaufe durch Gebet und Handauflegung, welche gewöhnlich erſt am Ende des Lebens ertheilt wurde. Die mit der Tröſtung Verſehenen waren die eigentlichen Katharer, welche auch Freunde Gottes, gute Leute, gute Chriſten, Auserwählte, Getröſtete, oder, weil ſie die Kraft, Anderen das Conſolamentum zu ertheilen, beſaßen, Tröſter genannt wurden. Ein ſolcher, durch die Häretiſirung zu „einem guten Chriſten“ Umgewandelter mußte geloben, ſich alles deſſen zu enthalten, was ihn verunreinigen könnte, alſo weder Fleiſch, noch Eier und Käſe zu genießen, nicht zu lügen, nicht zu ſchwören, nicht zu tödten und kein Weib zu berühren. Um der Gnade der Tröſtung nicht wieder verluſtig zu gehen, ſchritten viele der Aufgenommenen zur ſog. Endura, d. h. ſie ſuchten den Tod durch Enthaltung von Speiſe und Trank, durch Verblutung, Vergiftung ꝛc. zu beſchleunigen oder ließen ſich gar erwürgen. Während die Vollkommenen zu einem ſtrengen Leben, ſowie zum Feſthalten an ihrem Irrglauben ſelbſt mit Todesgefahr entſchloſſen waren, erhielten die Glaubenden Dispenſation, äußerlich in der katholiſchen Kirche bleiben zu dürfen. Uebrigens galt ihnen dieſe als durch und durch verdorben, als Synagoge des Teufels, innerhalb der Niemand ſelig werden könne. Auch verwarfen ſie die Tempel, da Gott nicht in Ge-

häuden von Holz und Stein, sondern in guten und heiligen Menschen, worunter sie sich selbst verstanden, wohne. In ihren Conventikeln dagegen bestand der Gottesdienst im Vorlesen und Erklären der Evangelien, von welchen das Evangelium des hl. Johannes (wenn sie nicht etwa ein bloß apocryphes, ähnlich wie die apocryphe Vision des Isaias, gebrauchten) besonders eines großen Ansehens genoß, da ihnen dasselbe bei seinem mehr spiritualistischen Charakter für ihre mystischen Speculationen und willkürlichen Deutungen eher zur Grundlage dienen konnte. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts waren diese Häretiker sich ihrer Zusammengehörigkeit von den Ufern des Schwarzen Meeres an durch Bulgarien, Bosnien, Slavonien, Dalmatien, Italien und Frankreich bis über die Pyrenäen hin bewußt und stellten sich der Kirche als förmlich organisirte Gemeinschaft gegenüber. Ihrer Verbreitung wurde dadurch neuer Vorschub geleistet, daß fast sämmtliche Grafen und Barone Südfrankreichs offen als Beschützer derselben auftraten und als zur Ordnung der Glaubenden gehörend betrachtet werden konnten. Bei völliger Vernichtung der katholischen Kirche durften diese hoffen, sich die reichen Stifter und Klöster anzueignen. Auch mochte es für sie immerhin etwas Verführerisches haben, ohne Rücksicht auf die Gebote Gottes und das christliche Sittengesetz ein zügelloses, üppiges Leben im Stande der Glaubenden zu führen, als dessen Schlußstein das der ewigen Seligkeit theilhaftig machende Consolamentum in Aussicht genommen wurde. Dieser Haltung der weltlichen Großen stand zur Seite die sträfliche Nachlässigkeit und der schlechte Lebenswandel vieler Geistlichen und selbst mehrerer Bischöfe. Namentlich in dem Sprengel des Erzbischofs Berengar II. von Narbonne war eine solche Sittenverderbniß eingerissen, daß Mönche und regulirte Chorherren ihr Ordensgewand ablegten, öffentlich Concubinen, die sie theilweise deren Ehegatten entrissen, hielten, Wucher trieben, sich dem Würfelspiel und der Jagd ergaben, um zeitlichen Gewinns willen in weltlichen Angelegenheiten Prozesse führten und sich mit Possenreißerei und Arzneikunde befaßten. Dadurch erhielt der Spott und die Verachtung der Geistlichen auf Seiten der Ketzer Nahrung, und es kam so weit, daß sich die Cleriker nicht mehr öffentlich zu zeigen wagten. Andererseits wurden die Ketzer von den Adeligen in solchen Ehren gehalten, daß diese ihnen ihre Schlösser zur Ertheilung der Tröstung und zur Abhaltung von Predigten einräumten, ihnen besondere Begräbnißplätze zur öffentlichen Beerdigung ihrer Anhänger ertheilten, auf dem Todbette ihnen Vermächtnisse zuwandten und ihnen sogar Befreiung von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern bewilligten. — Den Mittelpunkt der Katharer im südlichen Frankreich bildete die Stadt Toulouse. Hier hielten die Häupter ihre Versammlungen; von hier aus sandten sie ihre Missionare in die benachbarten Provinzen und bis nach Catalonien, Aragonien, Leon und Castilien. Die reichsten Bürger hingen der Ketzerei an und trotzten in ihren festen, mit Thürmen versehenen Häusern den Angriffen ihrer Gegner. So sehr war daselbst der Einfluß der Katholiken gebrochen, daß ihr Bischof sich nicht einmal ohne Lebensgefahr öffentlich auf den Straßen und in der Umgebung der Stadt blicken lassen durfte. — Wohl fehlte es nicht an Bemühungen der kirchlichen Organe, dem Umsichgreifen der Ketzerei in diesen Gegenden Einhalt zu thun. Im J. 1145 begab sich der päpstliche Legat Alberich in Begleitung des hl. Bernhard und einiger Bischöfe dahin. Aber der Erfolg der durch Wunder unterstützten Beredsamkeit des großen Heiligen war nicht nachhaltig, so wenig als die strengen Maßregeln gegen die Ketzer, welche auf dem Concil zu Tours (1163) beschlossen wurden. Obwohl die Ketzer 1166 auf einem in Beisein vieler Großen zu Lombers abgehaltenen Religionsgespräch ihres Irrthums überführt wurden, verblieben die Bewohner von Albi und Lombers doch in ihrer Anhänglichkeit an denselben. Ja zwei Jahre später konnten diese in der Nähe von Toulouse ein allgemeines Concil zur Organisirung ihrer religiösen Genossenschaften und zur Einweihung von Bischöfen für verschiedene Provinzen in Frankreich und in der Lombardei abhalten. — Auf ein dringendes Schreiben des Grafen Raymund V. von Toulouse an das Generalcapitel der Cistercienser um kriegerische Hülfe gegen die furchtbar um sich greifende Häresie sandten die Könige Ludwig VII. von Frankreich und Heinrich II. von England im Einverständnisse mit Alexander III. den Cardinallegaten Petrus mit einigen englischen und französischen Bischöfen auf den Schauplatz der Häresie ab, um vor Ergreifung von kriegerischen Maßregeln noch einmal den Weg friedlicher Erörterungen zu versuchen. Sie wurden jedoch in Toulouse mit Hohngelächter aufgenommen. Ihre Bemühungen waren vergeblich, und so sah sich das allgemeine Concil im Lateran (1179) genöthigt, die Bestimmungen des Concils zu Tours zu erneuern. Schlimmer wurde noch der Zustand nach dem Tode des soeben genannten Grafen, da sein gleichnamiger Sohn und Nachfolger Raymund VI., ein sinnlicher Mensch, sich ganz offen als Anhänger der Ketzer zu erkennen gab. Derselbe hatte stets Katharer der höheren Ordnung um sich, welche ihm die Hand auflegen sollten, wenn ihm etwas Menschliches begegnete. — Als Innocenz III. den päpstlichen Stuhl bestieg, wandte er alsbald seine Thätigkeit der vielköpfigen Ketzerei sowohl im Kirchenstaate und in der Lombardei als auch im südlichen Frankreich zu. Er sandte nochmals mehrere Bevollmächtigte dahin, unter welchen besonders Peter von Castelnau sich hervorthat. Wirklich gelang es, den Grafen von Toulouse (1206) zu dem eidlichen Versprechen zu bewegen, die Ketzer aus seinem Gebiete zu verjagen und daselbst den Frieden wieder herzustellen. Auch die Wahl des feurigen, energischen Fulco zum Bischof von Toulouse, welcher vordem sich an den Höfen der Großen als Sänger berühmt gemacht hatte, dann mit

seiner Gemahlin und zweien seiner Söhne in den Cistercienserorden getreten war, war für die Sache der Kirche glückverheißend. Im Juli desselben Jahres trafen zwei glaubenseifrige Spanier, Diego, Bischof von Osma, und der Subprior seiner Kirche, Dominicus Guzman, auf ihrer Rückreise von Rom bei den päpstlichen Legaten in Montpellier ein. Sie ermunterten dieselben zur Ausdauer und machten ihnen den Vorschlag, demüthig zu Fuß einherzugehen und nach dem Vorbild der Apostel weder Gold noch Silber bei sich zu tragen. In der That durchzogen sie auch barfuß die vom Gift der Häresie angesteckten Gegenden und hielten zu Montreal ein vierzehn Tage lang dauerndes Religionsgespräch mit verschiedenen Ketzerhäuptern. Merkwürdig war, daß die Entscheidung über dasselbe vier Laien übertragen wurde, welche selbst zur Häresie hinneigten. Ein ebenfalls wichtiges Religionsgespräch fand bald darauf zu Palmiers statt. Der auf demselben von den waldensischen Irrthümern bekehrte Durand von Huesca gründete im folgenden Jahre den Verein der katholischen Armen, welcher von Innocenz III. genehmigt und gegen die über ihn besonders von dem Erzbischof von Narbonne erhobenen Klagen wegen unkirchlicher Gesinnung seiner Anhänger in Schutz genommen wurde, übrigens nach kurzem Bestand wieder einging. Besonders großen und anhaltenden Eifer legte der hl. Dominicus an den Tag. Neben unermüdlicher Predigt rief er auch, weil viele arme Edelleute ihre Töchter Häretikern zur Erziehung übergaben, im J. 1207 einen klösterlichen Verein für Jungfrauen in's Leben. Da aber im Allgemeinen die kirchliche Lage sich nicht besserte, forderte der Papst im November 1207 den König von Frankreich und dessen Vasallen auf, der immer weiter um sich greifenden Pest mit bewaffneter Hand entgegenzutreten. Sein Eifer wurde noch entzündet durch die Nachricht, daß der Legat Peter von Castelnau meuchlings erworbet worden sei. Das Dienstverhältniß des Mörders zu Raymund VI., sowie die Bedrohung des Legaten, welcher ihn mit dem Bann belegt hatte, mit dem Tode, mußte den Verdacht der Urheberschaft dieser Frevelthat auf den genannten Grafen lenken. Innocenz III. forderte den König von Frankreich auf's Neue auf, die Ketzer, die noch schlimmer als die Saracenen seien, mit starker Hand zu bekämpfen. Es wurden Kreuzpredigten gehalten, um eine zahlreiche Armee zusammen zu bringen. Auf der andern Seite wurde, da das Bedürfniß nach tüchtigen Missionaren nach dem Tode des Bischofs von Osma und der Legaten Peter von Castelnau und Radulph sehr dringend war, von dem Papste beschlossen, eine ständige Missionsanstalt unter der Leitung des hl. Dominicus zur friedlichen Eroberung des Landes zu errichten. — Um dem herannahenden Sturm auszuweichen, wandte sich Raymund nach Rom mit der Bitte um Aussöhnung mit der Kirche. Der Papst sandte seinen Secretär Milo als Legaten in dieser Angelegenheit ab. In der That unterwarf sich Raymund zu Valence unter harten Bedingungen und nahm selbst das Kreuz gegen die Ketzer. Seine erste Waffenthat war die blutige Eroberung von Béziers, dessen Vicegraf Raymund Roger dem Legaten vergeblich seine Unterwerfung angeboten hatte. Bald darauf wurde auch Carcassonne, einer der festesten Plätze des südlichen Frankreich, eingenommen. Das eroberte Land wurde dem Grafen Simon von Montfort übertragen, welcher durch seine Abkunft und Schwägerschaft mit Montmorency, sowie durch eine Reihe vortrefflicher Eigenschaften am meisten befähigt erschien, sich in einer so überaus schwierigen Stellung zu behaupten. Bald jedoch brachen Mißhelligkeiten zwischen ihm und Raymund aus. Auf einem Concil zu Avignon wurde sogar über den Letzteren der Bann und über die Stadt Toulouse das Interdict ausgesprochen. Der Bericht des Legaten und ein Schreiben von Simon von Montfort an den Papst hatte mildere Maßregeln von Seiten des römischen Stuhles zur Folge. Da begab sich Raymund selbst nach Rom und erhielt die Lossprechung von dem Papste. Aber der zum päpstlichen Delegirten in Sachen Raymunds ernannte Meister Thedisius hatte eine feindselige Gesinnung gegen denselben. Auf einem Concil zu St. Gilles wurde seine Unterwerfung nicht angenommen. Auf dem bald darauf zu Arles stattfindenden Concil erschien außer dem Grafen auch der dazu eingeladene König Pedro II. von Aragonien. Da aber die hier gestellten Bedingungen überaus hart waren, verließen Beide voll Unwillen die Versammlung. Raymund traf Anstalten zur Gegenwehr gegen den in Aussicht stehenden Angriff des Kreuzheeres. Dieses lagerte vor der überaus festen Stadt Lavaur, welche für einen Hauptsitz der Ketzerei galt, und in welche die Albigenser sich von allen Seiten geflüchtet hatten. Ein neuer Versuch zur Aussöhnung mit Raymund mißlang abermals. Die Erbitterung gegen denselben wurde verstärkt durch die Nachricht, daß eine seiner Heeresabtheilungen einen 6000 Mann starken Haufen deutscher Kreuzfahrer, welcher im Anzug gegen Lavaur begriffen war, in der Nähe von Toulouse überfallen und niedergehauen habe. Auch mit dem Bischofe Fulco zerfiel Raymund damals gänzlich. Den 3. Mai 1211 wurde Lavaur zum Falle gebracht. Mit furchtbarer Grausamkeit wurde von den Kreuzfahrern gewüthet. Keines Alters und Geschlechts wurde geschont und eine große Anzahl Ketzer von der Ordnung der Vollkommenen wurde, nachdem sie die Annahme des katholischen Glaubens verweigert, unter dem Jubel des Heeres lebendig verbrannt. — Mit der Eroberung von Lavaur beginnt ein neuer Abschnitt in dem Albigenserkriege. Bisher hatte derselbe einen vorherrschend religiösen Charakter an sich getragen; die Ausrottung der Ketzerei und die Aufrechthaltung und Wiederherstellung des katholischen Glaubens war überall als Motiv vorangestellt worden. Nunmehr trat der Eroberungskrieg in seiner ganzen Nacktheit hervor. Nachdem Simon das ganze Gebiet des Vicegrafen von Carcassonne sich unterworfen, erklärte er dem

Grafen von Toulouse den Krieg, weil derselbe das Kreuzheer vor Lavaur verlassen und den Einwohnern von Toulouse Kriegs- und Mundvorräthe in das Lager zu bringen verboten habe, besonders aber, weil er von dem Legaten mit dem Bann belegt und seines Landes für verlustig erklärt worden sei. In seiner Unentschlossenheit und aus Besorgniß, er möchte seinem Gegner nicht gewachsen sein, machte Raymund wieder einen Versuch zur Aussöhnung. Doch war dieser vergeblich; die bereits begonnenen Feindseligkeiten wurden fortgesetzt. Raymunds eigener Bruder Balduin ging zu Simon über, und dieser erfocht bei Castelnaudary einen großen Sieg. Während er aber auf einem Ende November 1212 nach Pamiers berufenen Parlament die nöthigen Einrichtungen treffen ließ, um das mit dem Schwerte eroberte weite Ländergebiet zu einem geordneten Staatswesen zu vereinigen, suchte Raymund seinen Rückhalt bei seinem Schwager König Pedro II. von Aragonien. Als dieser sich bei dem Papste für ihn verwandte, erließ derselbe ein energisches Schreiben an Simon und befahl dem inzwischen zum Erzbischofe von Narbonne erwählten Arnaud, die Kreuzfahrten gegen die Ketzer einzustellen. Aber während der Papst, darauf bedacht, das Unternehmen gegen die Albigenser auf den ursprünglichen Zweck zurückzuführen, von seinem erhabenen Standpunkte aus sich von Mäßigung und Gerechtigkeitsliebe leiten ließ, athmeten seine Legaten trotz aller Weisungen des Papstes in einer von persönlicher Leidenschaftlichkeit, Vorurtheil, Haß und Argwohn erfüllten Atmosphäre und hielten fortwährend den Plan fest, das Haus des Grafen von Toulouse gänzlich zu stürzen. Noch vor Ankunft des päpstlichen Schreibens wurde von den Legaten auf Verlangen des Königs von Aragonien eine Versammlung zuerst nach Avignon und sodann nach Lavaur berufen. Als das Concil die Bitten Pedro's um Gnade für Raymund zurückwies, erklärte sich derselbe öffentlich als Beschützer seines Schwagers und der Verbündeten des Letzteren und appellirte an den römischen Stuhl. Das Concil sowohl als der König ordnete eine Gesandtschaft an den Papst ab, um ihn für sich zu gewinnen. Pedro suchte Simon von dem eigentlichen Frankreich abzuschneiden und erklärte ihm bald darauf förmlich den Krieg. Umsonst befahl Innocenz III., durch die Gesandten des Concils gegen Raymund gestimmt, dem Könige, seine Verbündeten zu verlassen. In der Gegend von Muret stieß Simon mit seinen Gegnern zusammen. Nachdem Pedro wiederholte Anerbietungen Simons zu Unterhandlungen schnöde abgewiesen, fand bei der genannten Stadt die berühmte Schlacht statt, in welcher Pedro und seine Verbündeten mit einem Verluste von 15—20 000 Mann geschlagen wurden (12. September 1213). Der König selbst fiel, nachdem er Wunder der Tapferkeit verrichtet, unter den Schlägen feindlicher Ritter. Der Tod des sonst glaubenseifrigen, dem römischen Stuhle anhänglichen Königs von Aragonien, nicht herbeigeführt im oft erprobten Kampfe mit den Glaubensfeinden, sondern in Beschützung seines unter dem Bann stehenden Schwagers, vernichtete die Hoffnungen der Verbündeten, deren Sache von Gott selbst so offenbar gerichtet schien, während er ihren Gegnern ein vollständiges Uebergewicht verschaffte. In Narbonne wurde in Anwesenheit der päpstlichen Legaten (18. April 1214) die an sehr harte Bedingungen geknüpfte Unterwerfung des Grafen von Toulouse, welcher kurz vorher in leidenschaftlicher Erregtheit seinen in seine Gewalt gekommenen Bruder Balduin durch den Grafen von Foix und dessen Sohn an einem Nußbaum hatte aufknüpfen lassen, sowie die seiner Verbündeten angenommen. Simon aber dehnte seine Eroberungen mit Hülfe neu angekommener Kreuzfahrer noch weiter aus. Auf einem von dem Cardinallegaten Robert Curzon berufenen Concil zu Montpellier (Januar 1215) wurde derselbe zum Herrn über alles eroberte Land und auch über das Gebiet von Toulouse ernannt. Die Bürger von Toulouse unterwarfen sich aus Furcht vor dem päpstlichen Legaten und zwangen die beiden Grafen (Vater und Sohn) nebst ihren Gemahlinnen, sich in die Wohnung eines Privatmannes zurückzuziehen. Auch Innocenz III., an welchen das Concil Abgesandte geschickt hatte, übertrug Simon provisorisch den Besitz von Toulouse. Da brach zwischen diesem und Arnaud wegen einer rein persönlichen Frage des Ehrgeizes und der Herrschsucht ein häßliches Zerwürfniß aus. Nach seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl erhob Arnaud Ansprüche auf das Herzogthum Narbonne. Da aber dasselbe bisher den Grafen von Toulouse gehört hatte, machte Simon, als ob ihm die ganze Beute des Letzteren zugefallen wäre, es ihm streitig. So hatte nun das bisherige gute Einvernehmen zwischen den beiden anfänglichen Häuptern des Kriegsheeres ein Ende. Der Papst, an welchen sich beide Parteien gewandt hatten, entschied sich für den Erzbischof. Auch der König Philipp August von Frankreich zeigte sich mit den höchsten Baronen des Reichs über das Verfahren gegen den Grafen von Toulouse, sowie darüber, daß unter dem Deckmantel der Religion so umfangreiche herrliche Landstriche dem thatkräftigen und herrschsüchtigen Simon von Montfort zugefallen seien, unzufrieden. Auf dem allgemeinen Concil zu Rom (1216) sollte über die von den Kreuzfahrern besetzten Gebiete des Grafen von Toulouse und seiner Schicksalsgenossen endgültige Entscheidung getroffen werden. Die Grafen von Toulouse, von Foix und Comminges erschienen selbst vor dem Concil. Zwar war Innocenz III. ihnen günstig, aber die Mehrzahl der Väter entschied gegen sie. Simon nahm trotz entschiedenen Widerspruchs Arnaud's, welcher ihn zu wiederholten Malen mit Bann und Interdict belegte, von dem Herzogthum Narbonne Besitz und ließ sich von den Einwohnern der Stadt Toulouse huldigen. Auch gelang es ihm, von dem Könige von Frankreich die persönlich nachgesuchte Belehnung zu erhalten. Nur ein Theil der Provence, welche das

Haus Toulouse unter dem Titel einer Markgrafschaft besessen hatte, war von dem Concil für Raymund VI. und seinen Sohn zurückbehalten worden; sie ließen daher zu Marseille ihre Herrschaft von den Provençalen anerkennen. — Der Krieg der Kreuzfahrer war nunmehr beendigt. Simon von Montfort war auf seine eigenen Kräfte angewiesen. Der Krieg zwischen Letzterem einer- und Raymund VI. und dem Grafen von Foix andererseits wurde fortgesetzt. Toulouse wurde von Raymund erobert, und allenthalben erhob sich ein Aufstand zu dessen Gunsten. Im Juni 1218 fiel Simon bei der Belagerung der genannten Stadt, und sein Sohn Amalrich mußte einen Monat später wieder von derselben abziehen. Der Kreuzzug nach dem heiligen Lande machte Raymund Lust, da die kriegerischen Elemente ihre Kräfte nach dem Orient richteten. Doch wußte Amalrich den Papst Honorius III. für sich zu gewinnen, so daß durch die Bewilligung des Zwanzigstels für die Kreuzfahrt gegen die Albigenser neue Kriegsschaaren herbeigezogen wurden. Auch der König von Frankreich betheiligte sich eine Zeit lang an dem Unternehmen (1219). Raymund jedoch, für den sich, bei der großen Abneigung der Provençalen gegen die eigentlichen Franzosen, viele Städte und Adelige erhoben, war so glücklich, daß 1221 Carcassonne fast der einzige Platz war, der Amalrich von allen Eroberungen seines Vaters geblieben war. Der Eifer für die Bekämpfung der Albigenser erlahmte immer mehr, so daß im J. 1222 die ihres Glaubens wegen vertriebenen Ketzer wieder in ihre Heimat zurückkehrten. Hier hielten bald hundert der Vornehmsten eine Zusammenkunft, auf welcher die Häupter der verlassenen Kirchen ordinirt wurden. Amalrich war so entmuthigt, daß er Philipp August die Abtretung aller von den Kreuzfahrern eroberten Lande anbot; diese nahm derselbe jedoch trotz der Ermahnung des Papstes nicht an. Inzwischen war Raymund VI. gestorben. Sein Verbündeter Raymund Roger von Foix folgte ihm gleich darauf nach. Die Söhne und Nachfolger Beider, Raymund VII. und Bernhard, waren fest entschlossen, Amalrich gänzlich zu vertreiben. Dieser trat in Friedensunterhandlungen mit Raymund und bot ihm sogar seine Schwester zur Frau an. In derselben Zeit berief der Cardinal Konrad ein Provinzialconcil nach Sens, um wegen der Angelegenheit der Albigenser zu berathschlagen. Es war nämlich die Nachricht verbreitet worden, die Ketzer hätten sich ein Oberhaupt gegeben, welches an der Grenze von Bulgarien, Dalmatien, Kroatien und Ungarn seinen Sitz habe, und zu welchem die zerstreuten Albigenser ihre Zuflucht genommen hätten. Philipp August, welcher den 14. Juli 1223 starb, vermachte aus dem reichen Schatze, den er hinterließ, Amalrich die Summe von 20 000 Livres zur Vertilgung der Ketzerei der Albigenser. Amalrich war jedoch in seinem Unternehmen gegen dieselben so wenig glücklich, daß er im Januar 1224 einen Waffenstillstand schloß, nach dem nördlichen Frankreich zog und Ludwig VIII. alle Rechte auf die eroberten Lande gegen die Würde eines Connetable von Frankreich abtrat. Doch sollte der Vertrag erst dann Gültigkeit haben, wenn er von dem römischen Stuhle genehmigt worden wäre. Der König wandte sich nun an den Papst mit der Bitte um Eröffnung eines neuen Kreuzzugs gegen die Albigenser. Da kam die beabsichtigte Kreuzfahrt Friedrichs II. dazwischen. Da Honorius III. befürchtete, der Zug gegen die Albigenser möchte dem schon längst gewünschten Unternehmen gegen die Saracenen Eintrag thun, versagte er zum großen Unwillen des Königs dem Abkommen Amalrichs mit diesem die Bestätigung. Raymund benutzte diese Umstände zu seinen Gunsten, wirkte für seinen Sohn zu Rom, suchte den Erzbischof von Narbonne, der gegen seinen Vater so feindlich gesinnt gewesen war, für sich zu gewinnen und versprach, die Ketzerei in seinem Gebiete auszurotten. Der Papst zog die Sache in die Länge. Inzwischen starb Arnaud. Ende November 1225 wurde zu Bourges unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten ein großes Concil gehalten, auf welchem außer vielen Bischöfen der König von Frankreich, Amalrich und Raymund VII. erschienen. Dem Letzteren wurde die verlangte Aussöhnung mit der Kirche verweigert und von dem Legaten ein Vertrag mit Ludwig VIII. gegen die Albigenser abgeschlossen. Ein gleich darauf zu Paris stattfindendes Parlament versprach, den König mit aller Macht gegen die Albigenser zu unterstützen. Auf der anderen Seite wurden die Könige von England und Aragonien durch den Papst abgehalten, sich der Sache Raymunds anzunehmen. Es wurde ein Heer von 50 000 Reitern und unzähligem Fußvolk aufgebracht. Nach einer dreimonatlichen Belagerung, während welcher sehr viele Leute am Fieber starben, wurde Avignon von Ludwig VIII. erobert. Das Kreuzheer zog nun in die Nähe von Toulouse. Die umliegenden Städte und Herren unterwarfen sich aus Furcht vor der Uebermacht, während Raymund und der ihm verbündete Graf von Foix jedes Treffen vermieden. Nachdem ein Ketzer, der Alters halber nicht hatte entfliehen können, verbrannt worden war, kehrte Ludwig VIII. wieder in das nördliche Frankreich zurück, starb jedoch bereits den 8. November 1226 und hinterließ als seinen Nachfolger Ludwig IX., für welchen dessen Mutter Blanca die Vormundschaft führte. Raymund führte nun die nächsten zwei Jahre den Krieg eifrig fort, wobei er große Grausamkeit gegen die Gefangenen an den Tag legte. Aber seine Gegner verstärkten sich wieder durch zahlreiche Kreuzfahrer. Toulouse wurde belagert und, nachdem die ganze Umgegend verwüstet worden war, durch Schrecken überwältigt, so daß sich Raymund gezwungen sah, mit der Königin Mutter in Unterhandlung zu treten. Er war so entmuthigt, daß er zu Allem sich bereitwillig erklärte und auf alle seine Besitzungen verzichtete. Nur einen kleinen Theil, welcher die Aussteuer seiner siebenjährigen Tochter bilden sollte, behielt er

sich vor. — Um nun das Wiederaufleben der Ketzerei zu verhindern, wurde zufolge eines Beschlusses des im J. 1229 zu Toulouse versammelten Concils ein Inquisitionsgericht angeordnet. Auch wurde von demselben festgesetzt, daß die Knaben im vierzehnten, die Mädchen im zwölften Jahre die Häresie abschwören sollten. Zwei Jahre später wurde den Laien alles Disputiren über religiöse Gegenstände untersagt. Nachdem Raymund im April 1229 und bald darauf auch der Graf von Foix sich durch Uebernahme einer sehr harten und demüthigenden Buße Lossprechung vom Bann erwirkt hatten, durfte man hoffen, daß endlich Ruhe und Frieden in den durch so langwierige Kämpfe zerrütteten Gegenden eintreten werde. Doch fehlte viel, daß die Ketzerei wäre erloschen gewesen. Wie sie an zahlreichen Orten in Italien, in der Gegend von Stettin und Deutschland, in der unter dem Könige von England stehenden Gascogne sich zeigte, so glomm sie auch in der Languedoc immer noch fort. Im J. 1233 wurde von Gregor IX. die Inquisition an die glaubenseifrigen Dominicaner übertragen. Raymund VII., zu großer Lauigkeit in Sachen der Ketzerei beschuldigt, wurde gezwungen, zu Melun vor einer von Ludwig IX. und Blanca, sowie von vielen Bischöfen besuchten Versammlung (im Herbst 1233) zu erscheinen und die gegen die Ketzer erlassenen strengen Statuten zu unterzeichnen. Die Nothwendigkeit dieser Strenge geht daraus hervor, daß ein von den Erzbischöfen von Narbonne, Arles und Aix geleitetes Concil zu Narbonne an die Inquisition dieser drei Kirchenprovinzen ein Umlaufsschreiben richtete, in welchem erklärt wurde, daß die Ketzerei auf's Neue ausgebrochen sei. Als die Inquisitoren im November 1235 Toulouse verlassen mußten, wurde die Stadt sammt dem Grafen Raymund mit dem Bann belegt. Doch wurde der Letztere von demselben im folgenden Jahre wieder befreit. Er genoß jetzt einige Jahre Ruhe. Aber das Zerwürfniß des Kaisers mit der Kirche eröffnete ihm Aussicht, wieder zu Macht zu gelangen. Er schloß sich an Friedrich II. an, trat gegen den mit der Kirche verbündeten, mit der Reichsacht belegten Grafen Raymund Berengar von der Provence auf und bemächtigte sich verschiedener fester Plätze. Aber bald änderte sich die Lage. Eine große Anzahl wegen Verdachts der Ketzerei verbannter Edelleute war, nachdem sie gegen die Mauren in Spanien gekämpft hatten, zurückgekehrt, und ein allgemeiner Aufstand hatte sich zu ihren Gunsten erhoben; da ergriff Ludwig IX. kräftige Maßregeln, um denselben mit Waffengewalt zu unterdrücken. Als Raymund sah, daß die Dinge eine für die Franzosen günstige Wendung nahmen, trat er mit dem Cardinallegaten Jakob in Unterhandlung. Er versprach nicht bloß, von dem mit dem Bann belegten Kaiser abzustehen, sondern sogar die Kirche mit allen Kräften gegen denselben zu vertheidigen, und machte sich dem Könige von Frankreich gegenüber eidlich verbindlich, alle wegen des Glaubens Geächteten aus dem Lande zu vertreiben (1241). Aber schon im folgenden Jahre, als zwischen Frankreich und England Krieg ausbrach, änderte er sein Benehmen, hielt am Fuße der Pyrenäen eine Zusammenkunft mit einer großen Menge seiner Vasallen und mit mehreren Grafen, erklärte Ludwig IX. den Krieg und eroberte einen Theil der ehemaligen Besitzungen seines Hauses. Die Einwohner erhoben sich für ihn; einige Albigenser, welche in dem Schlosse Mirepoix eine Zufluchtsstätte gefunden hatten, überfielen die Burg Avignonet, wo sich damals das Glaubensgericht befand, und hieben die Inquisitoren sammt deren Dienern in Stücke. Als ihn jedoch alle seine Verbündeten nach und nach im Stiche ließen, rief er die Gnade Ludwigs IX. an, deren er, von Blanca's Fürbitte kräftig unterstützt, auch theilhaftig wurde (1243). Im J. 1247 nahm er abermals, und zwar in Gegenwart des französischen Königs, das Kreuz gegen die Ungläubigen, starb jedoch, ehe er sein Vorhaben hatte ausführen können. Seine Nachlassenschaft wurde für seinen Schwiegersohn Alphons eingezogen. Wenn nun auch, nachdem die Lande der Dynastie Toulouse in den Besitz des französischen Königshauses gekommen, die katholische Kirche in jenen Gegenden sich eines großen Schutzes erfreute, so hörten doch die blutigen Kämpfe mit den Albigensern, welche in dem Hasse der Provençalen gegen die eigentlichen Franzosen Nahrung fanden, während des 13. Jahrhunderts nicht auf, und die Inquisition war bis zum Anfange des 15. Jahrhunderts beschäftigt. Von da an schien der Katharismus erloschen zu sein; da erhob sich im 16. Jahrhundert der Calvinismus, welcher die langwierigen und blutigen Hugenottenkriege im Gefolge hatte. (Die Literatur über die Albigenser findet sich bei C. Schmidt, Hist. et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, Paris 1849, 2 voll.; Hefele, Conc.-Gesch. V; Hergenröther, K.-Gesch. III, 300 ff.) [J. Nep. Brischar.]

Albizzi, Anton, ein italienischer Priester, geb. 25. Nov. 1547 zu Florenz aus angesehener Familie, gest. als Apostat und Protestant zu Kempten 17. Juli 1626. Er machte zu Venedig, zu Padua unter dem berühmten Sigonius, zu Pisa und zu Bologna seine Studien, besonders im Recht, und hielt nach seiner Rückkehr nach Florenz für die Großherzogin Johanna, eine Tochter Kaiser Ferdinands I., Vorlesungen über die Rhetorik des Aristoteles. Durch Vermittlung derselben trat Albizzi 1576 in den Dienst des Cardinals Andreas, Erzherzogs von Oesterreich. Er verweilte mit dem Cardinal zu Rom und zu Innsbruck und wurde von ihm zu verschiedenen wichtigen Geschäften und Gesandtschaften benutzt, bis derselbe im J. 1591 starb. Albizzi, der in der Theologie keine tiefen Kenntnisse besaß, hatte sich inzwischen mit den Irrlehren der Protestanten befreundet, und nach dem Tode des Cardinals fiel er völlig vom katholischen Glauben ab. Er wurde infolge dessen aus dem österreichischen Dienste entlassen und lebte nun von seinem Privatvermögen zuerst zu Augsburg und dann 20 Jahre zu Kempten. Die Bemühungen, ihn

zur Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen, waren vergeblich. Außer einem Werke über die Genealogie der Fürstenhäuser, Principum christianorum stemmata, 1600, schrieb Albizzi: Sermones in Matthaeum, 1609; De principiis religionis christianae, 1612; Exercitationes theologicae, 1616. (Vgl. F. D. Haeberlin, Commentatio de A. Albizio, Gotting. 1740.) [Jungmann.]

Albizzi (Albicius), Bartholomäus, geb. zu Rivano in Toscana, vom Orte, wo er in den Franciscaner-Orden trat, Barth. de Pisis oder Pisanus genannt, kirchlicher Schriftsteller des 14. Jahrhunderts. Weder sein Geburtsjahr, noch das Jahr seines Eintrittes in den Orden ist bekannt. Von 1342 an wirkte er als Prediger, Schriftsteller und Lector der Theologie in verschiedenen Klöstern, meist in Pisa, zeichnete sich durch frommen Wandel und Eifer für die Armut aus und starb am 10. December 1401. Eine eigenthümliche Berühmtheit erlangte er durch seinen Liber conformitatum vitae s. Francisci cum vita D. N. Jesu Christi (1385 begonnen, 1399 von den Ordensoberen auf dem Generalcapitel zu Assisi approbirt, 1510 und 1513 zu Mailand gedruckt). Für die Ordensgeschichte jener Zeit ist das Werk die Hauptquelle. So hat Wadding gerade ihm die vielen Notizen über die geographische Ausbreitung des Ordens in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts entnommen. Durch Aufzählung der Provinzen und Custodien sammt den einzelnen Klöstern, selbst in Deutschland und Frankreich, ist hier ein Material geboten, welches bei anderen Orden durch mühsame Detailforschung in Archiven kaum annähernd erreicht werden kann. Dagegen wird Mangel an Kritik über die vorhergehende Zeit, Spitzfindigkeit, Uebertreibung und Geschmacklosigkeit der Darstellung mit Recht getadelt. Zwar gibt Albizzi auch von den paradoxesten Behauptungen (z. B. Franciscus fuit Deus, adoratur u. dgl.) im Contexte eine unverfängliche Erklärung (Fr. divina gratia fuit Deus sequela et imitatione, f. 215, ed. 1510), so daß man ihm Unrecht thut, wenn man ihm Abgötterei, Gotteslästerung, Gleichstellung des hl. Franz mit Christus u. dgl. zur Last legt. Allein die Protestanten gaben seinen naiven Ueberschwänglichkeiten die schlimmste Deutung. Dieses that zuerst Erasmus Alber (s. d. Art.), indem er 1531 und 1542 unter dem Titel: „Der barfüsser Mönche Eulenspiegel und Alcoran, mit einer Vorrede D. M. Luthers" einen deutschen Auszug drucken ließ, wovon bis 1734 noch mehrere Auflagen in deutscher, lateinischer, französischer und holländischer Sprache erschienen sind. Die lateinisch-französische Genfer Ausgabe vom Jahre 1560 und die meisten späteren sind mit einem zweiten Buche und sehr boshaften Anmerkungen von Conrad Badius vermehrt. Von katholischer Seite wurden in neuen Auflagen die am meisten angefochtenen Stellen modificirt oder weggelassen, so in der Ausgabe von Jerem. Bucchius, Bolog. 1590 u. 1620 (Tit.-Ausg.), in den Antiquitates Franciscanae, Colon. 1623, u. s. w. Eine förmliche Vertheidigung schrieb H. Sedulius, Apologeticus adv. Alcoranum Franciscanorum pro libro conformitatum, Antv. 1607. (Vgl. über die verschiedenen Ausgaben: Graesse, Trésor de livres rares I, 64. IV, 196 sq., und dessen Lehrb. d. allg. Lit.-Gesch. II, 2, 231 f.; Baumgarten, Nachr. von einer Hallischen Biblioth. I, 286 ff., und zur Beurtheilung: Acta Sanct. Octob. II, 552 sq. 868 u. ö.) Außerdem schrieb Albizzi: De vita et laudibus B. Virg. LL. VI, Venet. 1596 (hiervon unterscheidet Wadding wohl mit Unrecht: Conformitates B. Virg. cum D. N. Jesu Chr.); Quadragesimale de contemptu mundi sive de triplici mundo, Mediol. 1498, Venet. 1503; Sermones quadragesimales dubiorum et casuum conscientiae elucidativi, Lugd. 1519. Ungedruckt blieben: Vita b. Gerardi laici; De laudibus sanctorum; De verbis Domini; De verbis Dominae; De vita et laudibus s. Benedicti; De laudibus s. Dominici; De laudibus s. Pauli. Seine Declaratio super regulam s. Franc. ist nur dem Lib. conform. entnommen. Ob ihm die Nomenclatoren des Franciscaner-Ordens eine Summa casuum conscientiae wirklich nur durch Verwechselung mit dem Dominicaner Barth. de Pisis (s. d. Art.) zuschreiben, könnte nur durch handschriftliche Forschungen klargestellt werden. — Literatur: Wadding, Annales Ord. Min. ad ann. 1343, n. 19. 1399, n. 8 s., und dessen Scriptores Ord. Min. 48; Joann. a. S. Ant., Biblioth. Francisc. I, 190; Oudin III, 1175 sq. [Stanonik.]

Albizzi (Albizi), Franz, Cardinal und canonistischer und theologischer Schriftsteller, geb. zu Cesena am 3. Oct. 1593, gest. 5. October 1684. Er war erst zu Cesena Advokat, siedelte aber, wegen eines verlorenen Processes von einem Edelmanne mißhandelt, nach Rom über, und da seine Frau, von der er mehrere Söhne hatte, gestorben war, trat er in den geistlichen Stand. Bald erlangte er eine Prälatur, wurde apostolischer Nuntius in Neapel, Auditor in Spanien. Aus Spanien nach Rom zurückgekehrt und zum Assessor S. Officii ernannt, begleitete er den Cardinal Ginetti, Legaten für Deutschland, als Consultor. Er war der Concipient der Bulle In eminenti, durch welche Urban VIII. (16. März 1642) den „Augustinus" des Jansenius verbot. Die Jansenisten verdächtigten ihn grundlos, daß er wider den Willen des Papstes den Namen des Jansenius in der Bulle wiederholt eingesetzt habe, während Urban VIII. nur die Bullen Pius' V. und Gregors XIII. habe erneuern wollen (Schill, Constitution Unigenitus 5 u. n. 3). Ueberhaupt kämpfte er im Verein mit den Jesuiten vorzüglich gegen die fünf Sätze des Jansenius. Deßhalb und wegen seiner großen Gelehrsamkeit und Geschäftskenntniß wurde er 1654 von Innocenz X. mit dem Purpur bekleidet. Er verfaßte ein sehr berühmt gewordenes Werk De inconstantia

in jure admittenda vel non (Amstelod. 1683), einen Tractat De jurisdictione, quam habent Cardinales in ecclesiis suorum Titulorum (Romae 1666), eine Beantwortung der Geschichte der Inquisition von Paul Sarpi (Rom 1678), sowie viele wichtige Referate in kirchlichen Angelegenheiten, die ungedruckt sind. Auch wird ein Band Predigten und Briefe von ihm aufgeführt. Die Sessorianische Bibliothek in Rom bewahrte von ihm eine Rede gegen das prätendirte Recht weltlicher Fürsten, einen Cardinal von der Papstwahl auszuschließen. (Lämmer, Zur K.-Gesch. des 16. und 17. Jahrh. 28; Mazzuchelli I, 1, 341; Eggs, Purp. docta VI, n. 59.) [Göpfert.]

Albo, Joseph, ein spanischer Rabbiner, genannt der göttliche Philosoph, geb. zu Soria in Altcastilien in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, gest. 1428. Er war neben Vidal ben Venisti (Ferrer) der Hauptsprecher der Juden auf dem großen Religionscongreß zu Tortosa, welcher auf Veranlassung des Neophyten Geronimo de Santa Fé (früher Rabbi Josua Lorqui) von Februar 1413 bis November 1414 in Gegenwart des Gegenpapstes Benedict XIII. abgehalten wurde, um die Juden aus ihrer eigenen Literatur von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen. In 69 Sitzungen wurde zwischen Geronimo und einigen ihm beigegebenen Theologen einerseits und Albo, Vidal und ihren rabbinischen Collegen andererseits disputirt. Die von Geronimo verlesenen Tractate Contra perfidiam Judaeorum und Contra Talmud (beide in der Bibliotheca maxima Patrum XXVI) und die Reden der Theologen waren, einzelne Schwächen ausgenommen, von durchgreifender Beweiskraft, so daß die Rabbinen das Feld räumen mußten, und daß an 5000 Juden zur Kirche übertraten. Die lateinischen Protocolle der Verhandlungen liegen noch vollständig im Escurial und wurden auszüglich von Rodriguez de Castro und Geronimo Zurita (Anales de Aragon III, 108 sqq.) mitgetheilt. Um die Juden über die erlittene Niederlage zu trösten und in ihrem Irrwahn zu bestärken, verfaßte Albo um 1425 den Sepher Ikkarim, das Buch der Grundlehren, worin er die 13 jüdischen Glaubensartikel des Maimonides auf 3 Fundamentallehren, die Einheit Gottes, den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes und die jenseitige Vergeltung, zurückführt. So geschätzt nun auch dieses Buch bei den Juden wegen seiner Vertheidigung des Judenthums ist, so hat doch Albo's Glaubensbekenntniß wegen seiner Allgemeinheit und insbesondere, weil die Erwartung des Messias in dasselbe nicht ausdrücklich aufgenommen ist, keinen großen Beifall gefunden. Das Bekenntniß des Maimonides blieb bei allen rechtgläubigen Juden in Geltung und wird beim täglichen Morgengebet gebraucht. (Vgl. De Rossi, Dizion. stor. I, 43; Depping, Les Juifs dans le moyen-âge 388, Paris 1834; Grätz, Gesch. des Judenth. VIII, 124 ff.) [Rohling.]

Albornoz, Aegidius Alvarez, berühmter Cardinal (gest. 14. August 1367), war in Cuença von vornehmen Eltern geboren; sein Vater, Don Garzia, stammte von Alfonso V., König von Leon, seine Mutter, Teresia de Luna, von dem königlichen Hause von Aragonien ab. Nachdem er seine glücklichen Anlagen auf der Schule zu Toulouse glänzend entwickelt, zeichnete er sich durch ritterliche Tapferkeit aus. Dadurch gewann er das Vertrauen Alfonso's XI., der ihn zu seinem Staatsrath und Fahnenträger ernannte. Im J. 1337 wurde er zum Erzbischofe von Toledo gewählt. Von seinem kirchlichen Eifer legen die Provinzialconcilien Beweis ab, die er 1339 und 1347 hielt. Uebrigens hinderte ihn seine hohe kirchliche Stellung nicht, im Interesse des Glaubens und des Vaterlandes sich an den kriegerischen Unternehmungen gegen die Ungläubigen zu betheiligen. Im J. 1340 schloß er sich auf Bitten des Königs von Castilien an den berühmten Feldzug gegen die Mauren in Afrika an und trug nicht wenig zum Siege bei Tarifa und zur Eroberung der Festung Algesiras bei. Anders gestaltete sich das Verhältniß des Albornoz zu Alfonso's Nachfolger Pedro dem Grausamen. Als er demselben wegen seines ausschweifenden Lebenswandels Vorstellungen machte, zog er sich dermaßen den Zorn des Tyrannen zu, daß er es für gut hielt, Spanien zu verlassen und bei Clemens VI. zu Avignon eine Zuflucht zu suchen. Der Papst, welcher den Werth des vortrefflichen Mannes bereits kannte, ernannte ihn am 18. December 1350 zum Cardinal. Albornoz aber gab sein Erzbisthum auf, indem er bemerkte, daß er, wenn er eine Kirche, an der er nicht residire, behielte, ebenso tadelnswerth sein würde, als der König Pedro, der bei Lebzeiten seiner rechtmäßigen Gemahlin Blanca die Padilla bei sich behalte. — Es wurde ihm nun eine Stellung angewiesen, welche ihm Gelegenheit gab, seine hohen Fähigkeiten als Staatsmann und Feldherr geltend zu machen. Innocenz VI., Clemens' VI. Nachfolger, faßte den Plan, den bereits so gut wie verlorenen Kirchenstaat unter Anwendung von Waffengewalt wieder herzustellen, und beauftragte mit dessen Ausführung den Cardinal Albornoz: eine Aufgabe, welche um so schwieriger war, als der päpstliche Schatz erschöpft war und die um Geldbeiträge angegangenen Mächte Europa's mit Ausnahme Deutschlands keine Hülfe leisteten. Doch gelang es der Tapferkeit des Cardinals, im Verlaufe von vier Monaten den größten Theil des eigentlichen Patrimoniums sammt dem Herzogthum Spoleto in seine Gewalt zu bringen. Den vom Kaiser Karl IV. an den Papst ausgelieferten, aber von Innocenz VI. wieder freigelassenen Cola di Rienzo (s. d. Art.) ernannte Albornoz zum Senator von Rom, in der Hoffnung, er werde, durch die Erfahrung gewitzigt, nunmehr mit kraftvoller Mäßigung regieren. Doch ging derselbe bald, wegen seiner Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit und Grausamkeit in Verachtung gekommen, bei einem Volksaufstande elend zu Grunde. — Nach vielen Anstrengungen wurde

nach und nach auch die Mark Ancona und die Romagna zur Unterwerfung gebracht. Nur Forli widerstand noch. Da wurde Albornoz unerwartet nach Avignon abgerufen. Doch bewies der überaus ehrenvolle Empfang und der Titel eines Vaters der Kirche, der ihm zu Theil wurde, daß nicht, wie vielfach angenommen wurde, Unzufriedenheit des Papstes die Ursache seiner Zurückberufung war. Wahrscheinlich wollte sich Innocenz VI. seiner gegen die unter dem Namen raptuarii bekannten Freibeuter bedienen, welche damals in großen Schaaren das südliche Frankreich furchtbar verwüsteten und auch Avignon bedrohten. Da aber der an seiner Stelle mit der Legation im Kirchenstaate betraute Abt von Clugny, Androin de la Roche, sich seiner Aufgabe nicht gewachsen zeigte, wurde Albornoz wieder nach Italien geschickt, wo er mit gewohnter Energie eingriff. Nach dem Tode Innocenz' VI. hatte er alle Aussicht, zu dessen Nachfolger gewählt zu werden; doch lehnte er das Anerbieten ab und erschien auch nicht im Conclave. Der neugewählte Papst Urban V. verlängerte seine Legation; da derselbe jedoch sein Hauptaugenmerk auf die Veranstaltung eines neuen Kreuzzuges richtete, so änderte er die Politik hinsichtlich Italiens. Hier hatte sich Visconti von Mailand als gefährlichsten Gegner der Päpstlichen erwiesen, und gegen ihn hatte Albornoz seine ganze energische Thätigkeit gerichtet, so daß er der Vernichtung nahe war; da ließ der Papst durch den inzwischen zum Cardinal erhobenen Androin de la Roche mit Hintansetzung des Albornoz einen nicht besonders ehrenvollen Frieden schließen. Albornoz beschäftigte sich nunmehr nur noch mit der Verwaltung des Patrimoniums sammt der Mark Ancona. Seine staatsmännische Begabung erwies er durch Abfassung der berühmten Gesetze, welche unter dem Namen der Aegidischen Constitutionen bekannt sind, und deren Weisheit eine Jahrhunderte lange Dauer erprobt hat. Sein letztes Werk war ein Schutz- und Trutzbündniß zwischen dem Papste, dem Kaiser, der Königin von Neapel, mehreren italienischen Herren und den Republiken von Siena und Perugia, um der Macht des Visconti das Gleichgewicht halten zu können. Die hohen Verdienste als Feldherr und Staatsmann haben ihm eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte des Papstthums erworben. (Vgl. Sepulveda, De vita et rebus gestis Albornotii L. III, Rom. 1521; Lescale, Vie du grand Cardinal Albornoz, Paris 1629; Francesco Stefano [Rector des Coll. hispan. in Bologna], Historia della vita e gesti del Card. Eg. Albornoz, Bolog. 1590; Christophe, Geschichte des Papstthums während des 14. Jahrh., übersetzt von Ritter, II, Paderb. 1853.) [J. Nep. Brischar.]

Albrecht V., Herzog von Bayern, geb. am 29. Februar 1528, gest. 24. October 1579, Sohn des Herzogs Wilhelm von Bayern und der Jakobäa von Baden, empfing eine streng katholische Erziehung und eine sorgfältige Ausbildung auf der Universität Ingolstadt. Am 4. Juli 1546 vermählte er sich mit Anna, der Tochter des römischen Königs Ferdinand. Seinem Vater folgte er in der Regierung am 6. März 1550. Bei den Verhandlungen, welche zum Abschlusse des sogen. Augsburger Religionsfriedens führten, entwickelte der Herzog eine große Thätigkeit; später bereute er seine damalige Nachgiebigkeit gegen die Protestanten. Seit 1553 war Albrecht mit Würtemberg, Jülich, Mainz und Trier verbündet (Heidelberger Verein). Das Hauptresultat dieses Bundes war der passive Widerstand, welchen er dem Successionsplane des Kaisers hinsichtlich seines Sohnes Philipp entgegensetzte. An Stelle des Heidelberger Bundes trat 1556 der Landsberger Schirmverein, dessen Hauptzweck wechselseitiger Schutz gegen Störungen des Landfriedens war. Albrecht versah sein ganzes Leben hindurch die Stelle des obersten Bundeshauptmannes. Dieser Bund, welcher fast ein halbes Jahrhundert lang Frieden und Ruhe in Süddeutschland erhielt, war die erste Veranlassung zur Haltung stehender Truppen in Bayern. Einen Gebietszuwachs erhielt Bayern 1566 und 1567 durch die Grafschaften Haag und Hohenschwangau, welche nach dem Aussterben der Besitzer von dem Kaiser als Reichslehen dem Herzog Albrecht verliehen wurden. In religiöser Beziehung war Albrecht nicht aus fanatischem Glaubenseifer, sondern aus lebendiger innerer Ueberzeugung ein entschiedener Gegner des Protestantismus. Dem Eindringen der neuen Lehre wehrte er mit der größten Energie; es ist ihm in der That gelungen, Bayern vom Protestantismus rein zu erhalten. Albrecht verhehlte sich jedoch keineswegs die Gebrechen, an welchen die alte Kirche damals krankte; er erkannte im Gegentheil klar, daß ohne eine gründliche Reform des Clerus die katholische Kirche in Bayern nicht mehr lange aufrecht zu erhalten sei. Auf sein Drängen wurde daher 1558 und 1559 in Bayern durch bischöfliche und landesfürstliche Commissare eine allgemeine Kirchenvisitation vorgenommen. Auch auf dem Trienter Concil, an welchem er sehr lebhaften Antheil nahm, ließ Albrecht namentlich auf die Herstellung der verfallenen Kirchenzucht dringen. Außerdem bat sein Gesandter Baumgärtner um die Zulassung von Verheirateten zur Priesterweihe und um die Gestattung der Communion unter beiden Gestalten; hierzu hatte der Herzog auf Drängen seiner Landstände 1556 sich verstanden. Allein die Absendung des päpstlichen Nuntius Ormanetti, ein eigenhändiges Schreiben Papst Pius' IV., die Einwirkung der Jesuiten und vor Allem das revolutionäre Gebahren der Protestanten bewirkten eine bedeutende Sinnesänderung Albrechts. Die damals durch ganz Deutschland gehende Gährung des Adels hatte sich nämlich auch in Bayern gezeigt; der Graf von Ortenburg stand an der Spitze einer Adelsverschwörung, welche die Einführung der neuen Lehren auch gegen den Willen des Herzogs bezweckte. Hier ließ der Herzog Milde walten: er strafte die Schuldigen vornehmlich durch Ausschließung von den bayerischen

Landtagen. Gegen das Eindringen des Protestantismus dagegen trat Albrecht sehr nachdrücklich auf. Den Protestanten widerfuhr jetzt dasselbe, was sie bis dahin allenthalben den Katholiken angethan: sie mußten auswandern. Sämmtliche Professoren in Ingolstadt, sowie alle Beamten mußten das katholische Glaubensbekenntniß ablegen. Ferner wurde ein Index verbotener Bücher angelegt. Bei diesen Maßregeln zur Erhaltung des katholischen Glaubens wurde Albrecht am meisten durch die Jesuiten unterstützt, welchen er schon 1556 in Ingolstadt ein Colleg errichtet hatte. (Näheres bei Fl. Rieß, Der selige Petrus Canisius, Freiburg 1865.) Die Beschlüsse des Trienter Concils wurden von Albrecht mit großem Eifer in Bayern durchgeführt. Man darf wohl behaupten, daß Albrechts unermüdlicher Thätigkeit vorzugsweise die Erhaltung und Neubelebung des Katholicismus in Bayern zu verdanken ist. — Auch die Künste und Wissenschaften wurden von Albrecht wie kaum von irgend einem anderen Fürsten seiner Zeit gefördert. Der Niederländer Roland de Lattre (Orlando di Lasso) hob die Münchener Kapelle zur ersten der Welt empor. Gelehrte und Künstler aller Art wurden von Albrecht in sehr bedeutendem Maße unterstützt. In München errichtete er die Kunstkammer und bereicherte dieselbe durch den Ankauf kostbarer Münzsammlungen. Ferner legte er in München den Grund zum Antiquarium, zur Gemäldesammlung und zur Hofbibliothek. Wegen solcher opferwilliger Thätigkeit befand sich Albrecht nicht selten in großen finanziellen Verlegenheiten. Wie für Kunst und Wissenschaft, so war Albrecht auch für die Bildung des Volkes in sehr erfolgreicher Weise thätig. Im J. 1560 ließ er ein Gymnasium eröffnen, welches den am 21. November 1559 zu München angekommenen Jesuiten übergeben wurde. In Verbindung hiermit errichtete er 1574 ein Seminar für arme Gymnasiasten, das im J. 1646 von der daneben angebauten Kirche den Namen domus Gregoriana erhielt (Lipowsky, Urgesch. von München II, 367). Daneben entstand im J. 1578 durch Albrechts Unterstützung das sog. Contubernium St. Michaelis für Adelige; dieß Convict stand unter Aufsicht der Jesuiten, welche überhaupt immer mehr den höheren Unterricht leiteten. Auch für die niederen Schulen wurde gesorgt; Schulvisitationen wurden abgehalten und eine „Schulordnung der Fürstenthümer Ober- und Niederbayern" (München 1569) veröffentlicht. In derselben war der religiöse Unterricht als Grundlage der gesammten Erziehung betrachtet. Für die Aufrechterhaltung und Verbreitung des katholischen Glaubens war Albrecht auch außerhalb seines eigenen Landes thätig. Baden, dessen künftiger Regent Philipp in München erzogen wurde, ward 1570 und 1571 durch Albrechts Bemühungen für die katholische Kirche wiedergewonnen. Durch Possevin ließ er die Wiederherstellung des Katholicismus in Schweden unterstützen. Auch auf die religiösen Gesinnungen Kaiser Maximilians II. suchte Albrecht einzuwirken. Ueber seinen Charakter haben die Franzosen und Venetianer ungünstig geurtheilt; ein anderer Zeitgenosse nennt ihn dagegen mit Recht einen „gottesfürchtigen, stattlichen und gar vernünftigen Herren, der gelehrte und kunstreiche Leute fast lieb hatte und Bayern zieren wollte von innen und von außen". (Vgl. F. Beck, Leben und Wirken Albrechts V., München 1842; M. Jungermann, Albrecht V., der Großmüthige, Herzog von Bayern, München 1843.) Die sehr bedeutsame Correspondenz Albrechts ist theilweise veröffentlicht von Wimmer in Steichele's Beiträgen zur Geschichte des Bisthums Augsburg II, 1—134, Augsb. 1852; von Baader in Steichele's Archiv f. d. Gesch. d. Bisth. Augsburg II, 1 u. 2, Augsb. 1858 (beide die mit Cardinal Otto Truchseß von Waldburg gewechselten Briefe enthaltend); ferner von A. v. Druffel, Briefe und Acten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Bayerns Fürstenhaus I u. II, München 1873 bis 1880. [Pastor.]

Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz seit 1514 und von Magdeburg seit 1513, Administrator von Halberstadt seit 1513, Cardinalpriester s. Chrysogoni, später s. Petri ad vincula seit 1518, war geboren 28. Juni 1490 und starb 24. Sept. 1545. Er war schon 1509 am Mainzer Dom präbendirt und vollendete seine Studien zu Frankfurt a. d. O., wo er mit Ulrich von Hutten bekannt ward. Er gelangte schon im 23. Lebensjahre zur bischöflichen Würde und Regierung; daraus erklärt es sich, daß der mehr weltlich als geistlich gesinnte, mehr humanistisch als theologisch gebildete Fürst in den ersten Jahren seiner Regierung des für die Beurtheilung seiner Zeit so nöthigen scharfen Blickes wie auch der Willenskraft entbehrte. In der zu einem wahren Geldhandel herabgesunkenen Wahlangelegenheit Karls V. spielte Albrecht mit seinem Bruder Joachim nicht die rühmlichste Rolle (Janssen, Gesch. des deutsch. Volkes, 4. Aufl. I, 581; Karls Verschreibungen bei Spieß, Aufklärungen 255—258; Fink, Geöffnete Archive III, 110). Wenn es auch unrichtig ist, daß Albrecht Beziehungen zu einer Bäckerstochter Redinger gehabt habe (Hennes, Albr. v. Br., Mainz 1858, 220, Note), so waren dennoch Luther und die Humanisten zu der Annahme berechtigt, die Sache der Neuerer könne an Albrecht den stärksten Rückhalt gewinnen (Janssen II, 207 ff.). Kann ihm auch der Zeitströmung wegen die Gönnerschaft der Gelehrten und Künstler nicht verdacht werden, so durfte er gleichwohl so lange Zeit nicht in Berührung mit dem frivolen Ulrich von Hutten bleiben, auch nicht die Prediger Hedio und Capito in so hohen Würden und unmittelbarer Nähe dulden. Mußte doch Leo X. 1520 eine Mahnung nach Mainz senden, weil von hier rom- und kirchenfeindliche Schriften ausgingen (Münch, Ulr. v. Hutten III, 567). Unverkennbar ist in Albrecht später

eine veränderte Gesinnung und Handlungsweise eingetreten. Welchem Umstande dieselbe zuzuschreiben, bedarf noch der Aufklärung (Hennes 220 Note; Bodmann, Rheingau. Alterth. 419 d.). Vielleicht läßt sich die Sinnesänderung auf die Haltung des damals aus tüchtigen Männern bestehenden Domcapitels zurückführen, wofür die Briefe des Cochläus (s. d. Art.) an den Domdecan Laur. Truchseß von Bommersfeld (bei Riederer, Nachr. zur Kirchen- u. s. w. Gesch. 1764, I, 330) sprechen. Wir sehen später in der Metropole die bedeutendsten Gelehrten als Vorkämpfer für die katholische Sache thätig: so die Kanzelredner Fr. Nausea, Helding und J. Ferus, die schlagfertigen Vertheidiger J. Cochläus und G. Wicelius, daneben Dietenberger u. A. Die Presse des Behem arbeitete unermüdet für ganz Deutschland. Albrecht trug sich ernstlich mit dem Gedanken eines vollkommeneren religiösen Unterrichts, wohin sein auf dem Nürnberger Reichstage eingebrachter Vorschlag bezüglich des Katechismus hinzielte (vgl. Mousang, Mainzer Katechismen, Mainz 1877, 56 ff.); er mahnte zum Festhalten an der alten Lehre (vgl. Weller, Repert. typogr. 3904), ließ die von den Vorgängern begonnenen Klöster- und Stiftsvisitationen fortsetzen (Serario-Joannis, Rer. mog. 825. 839). Auf den Reichstagen zu Speier und Regensburg hatte er den Gefährten des hl. Ignatius, Peter Lefevre (Faber), kennen gelernt; diesen hielt er in seiner Nähe (1542 bis 1543) und pflegte seinen Umgang, bei welcher Gelegenheit Peter Canisius die Exercitien machte (Hennes 324). Es gelang Albrecht, die Mainzer Kurlande dem katholischen Glauben zu erhalten, jedoch nicht die Sprengel Magdeburg und Halberstadt (vgl. W. Schum, Cardinal Albrecht und die Erfurter Kirchenreformation, Halle 1878; Die Reformation in Halle, im Katholik 1878 I, 415 ff.). In den ihm als weltlichen Fürsten unterstehenden Landen ließ Albrecht es nicht fehlen an heilsamen Verordnungen über Gerichtswesen, Polizei, Verwaltung, Handel, Zunft- und Gewerbewesen u. s. w., wie sie den geänderten Anforderungen der Zeit entsprachen. (Vgl. J. May, Der Kurfürst u. s. w. Albr. II. von Mainz u. Magdeb., München 1865—75, 2 Bde; Katholik N. F. V, 212. VI, 1 ff. VII, 1 ff., auch IV, 169—178; Pastor, Correspondenz des Card. Contarini, im histor. Jahrb. der Görres-Gesellschaft [1880] I, 344.) — Albrechts irdische Reste ruhen im Dome zu Mainz. Ein künstlerisch vollendetes Denkmal stellt ihn in der ganzen Pracht seiner äußeren Würden dar. [Falk.]

Albrecht, Markgraf von Brandenburg-Ansbach, letzter Hochmeister des deutschen Ordens und erster Herzog in Preußen, geb. zu Ansbach 16. Mai 1490, war der Sohn des Markgrafen Friedrich; seine Mutter war die jagellonische Prinzessin Sophie, eine Schwester Sigismunds I. von Polen und Wladislaws von Ungarn. Für den geistlichen Stand bestimmt, kam er noch als Knabe an den Hof des Kurfürsten Hermann von Köln. Im J. 1511 wurde Albrecht trotz seiner Jugend und seines sinnlichen und herrschsüchtigen Charakters zum Hochmeister des deutschen Ordens erwählt. Bei dieser Wahl entschieden politische Gründe: Albrecht sollte mit Hülfe seiner mächtigen Verwandten das Ordensland der polnischen Lehensobrigkeit entziehen. Gleich die ersten Schritte des neuen Hochmeisters zeigten indessen, wie sehr man sich verrechnet hatte. Er verwarf die Friedensvorschläge des Königs von Polen unbedingt; ohne die Vermittlung von Kaiser und Papst wäre es schon damals zum Kriege gekommen. Die weiteren Schritte Albrechts waren nicht nur ganz willkürlich, sondern auch so unklug, daß die Schwäche des Ordens Allen offenbar wurde. Er erließ nämlich dem Meister von Livland, Walther von Plettenburg, gegen eine Tonne Goldes die jährliche Abgabe an den Hochmeister und verzichtete eigenmächtig auf alle Rechte des Hochmeisters und des Ordens über Livland. Ferner verzichtete Albrecht auf das Recht, die an Brandenburg verpfändete Neumark wieder einzulösen. Alle diese Schritte waren, wie Baczko (Gesch. Preußens IV, 80) sehr richtig bemerkt, Vorboten des völligen Umsturzes der Ordensmacht in diesen Provinzen. Albrecht stand übrigens schon damals mit dem revolutionären Sickingen in Verbindung. Im J. 1519 brach der Krieg mit Polen aus, welchen der ehrgeizige Albrecht ohne Wissen der meisten Ordensmitglieder vorbereitet hatte. Das Kriegsglück schwankte hin und her, das Ordensland litt furchtbar: ein großer Theil desselben wurde von den wilden Söldnerbanden völlig verwüstet. Zur Aufbesserung seiner Finanzen tastete Albrecht schon damals die Kirchengüter an. Gleichzeitig drückte er das Volk durch sehr bedeutende Abgaben. Wie mag das arme Volk aufgeathmet haben, als durch des Kaisers Vermittlung im April 1521 ein Waffenstillstand auf vier Jahre zu Stande kam; bis zu diesem Termin sollte ein Schiedsgericht die polnisch-preußische Frage entscheiden. Um auf die Schiedsrichter persönlich einzuwirken, begab sich Albrecht 1522 nach Deutschland. In Nürnberg machte er die Bekanntschaft des Andreas Osiander. „Dieser entriß ihn," wie Albrecht später zu sagen pflegte, „der Finsterniß des Papstthums und brachte ihn zu göttlicher, wahrer, rechter Erkenntniß." Im folgenden Jahre besuchte Albrecht Luther, welcher ihm rieth, „die alberne und tolle Regel" (des Ordens) abzulegen, zu heiraten und Preußen in ein weltliches Herzogthum zu verwandeln (de Wette, Luthers Briefe II, 526). Albrecht lächelte zwar über diesen kühnen Vorschlag, befolgte ihn aber nichtsdestoweniger auf das Pünktlichste. Luther entwarf einen genauen Plan, wie das Volk zu täuschen sei, und empfahl die allergrößte Klugheit und Vorsicht. Außerdem erließ er im März 1523 ein Sendschreiben „an die Herrn deutschen Ordens, daß sie falsch Keuschheit meiden und zur rechten ehelichen

Keuschheit greifen". Gleichzeitig begann die Revolutionspropaganda unter dem Schutz des Hochmeisters ihr unheilvolles Werk; in Königsberg wurde eine Druckerei eingerichtet, welche das Land mit lutherischen Schriften überschwemmte. Die Folgen zeigten sich sehr bald: in den meisten Städten begannen bereits die wüsten Kloster- und Bilderstürmereien. Verhängnißvoll, ja geradezu entscheidend wurde es für das arme Land, daß zwei seiner Bischöfe, Erhart Queis, Bischof von Pomesanien, und Georg Polenz, Bischof von Samland, sich an die Spitze der neuen Bewegung stellten. Albrecht selbst war unterdessen in eine sehr kritische Lage gerathen. Die katholischen Fürsten, und vor Allem der Papst, blickten mit Argwohn auf das Treiben in Preußen. Viele Ordensritter traten aus und verheirateten sich. Albrecht mußte hier einschreiten, damit der Orden sich nicht noch vor Durchführung seines Planes auflöse. Er schränkte daher das revolutionäre Treiben seiner Königsberger Druckerei ein. Gleichzeitig wandte er sich an den Papst und versicherte denselben seiner Ergebenheit. In Rom ließ man sich dagegen nicht täuschen (vgl. Lämmer, Mon. Vat. 11. 13); schon wurde in einem Consistorium von Albrechts Absetzung gesprochen. In dieser kritischen Zeit erschienen bei Albrecht Abgesandte des Königs von Polen und knüpften im tiefsten Geheimniß mit dem Hochmeister Unterhandlungen an. Albrechts Plan war bald gefaßt: mit Hülfe Polens mußte er sich zum weltlichen Herrn des Ordensstaates machen, es koste, was es wolle. Es gelang ihm. Während er noch fortwährend heuchlerische Versicherungen über seine Katholicität verbreitete, schickte er sich zur Reise nach Krakau an. Am 2. April 1525 traf er dort ein; am 8. wurde der Friede unterzeichnet, der das Ordensland Preußen als ein von Polen lehnbares Herzogthum Albrecht und seinen männlichen Nachkommen, darnach dreien seiner Brüder und deren männlichen Nachkommen übertrug. Am 10. April, dem zweiten Osterfeiertage, fand die feierliche Belehnung und Erbhuldigung statt. Die widerstrebenden Ordensritter wurden durch den schmählichsten Terrorismus zum Abfall von der Kirche und zum Verrath am Reich gezwungen. (Vgl. die Aufzeichnungen der Ritter Gregor Spieß und Philipp von Kreutz in den Scriptores rer. Prussicarum V, Leipzig 1874, 348—384.) Albrecht schritt indessen muthig auf der Bahn des Verrathes (denn einen solchen hatte er an Kirche und Reich begangen) fort. Er erließ eine Kirchenordnung, durch welche die neue Lehre allenthalben eingeführt wurde. Einen Aufstand seiner Bauern schlug er nieder. (Vgl. hierüber Simon Grunau's Preußische Chronik, herausgeg. von Perlbach, Leipzig 1877.) Karl V. erklärte Albrecht in die Acht und entsetzte ihn des Landes Preußen. Allein zur Ausführung dieser Maßregel kam es nicht; die Klagen und Drohungen des deutschen Ordens blieben erfolglos. Zur festeren Begründung des Protestantismus stiftete Albrecht im J. 1544 die Königsberger Universität (Töppen, Die Gründung der Universität Königsberg und das Leben des ersten Rectors Georg Sabinus, Königsberg 1844). Im J. 1526 hatte Albrecht sein Keuschheitsgelübde gebrochen und Dorothea, die Tochter des Dänenkönigs Friedrich I., geheiratet; allein Glück und Zufriedenheit fand er nicht. Mit seinen Unterthanen lebte er fast in beständigem Zwiespalt. An der neuen Universität entstanden auch bald höchst unangenehme Streitigkeiten. Urheber derselben war Albrechts Hofprediger Osiander, der eine neue Theorie über die Rechtfertigung aufstellte; an der Spitze der gegen ihn kämpfenden Theologen stand Joachim Mörlin. Die Prediger, sagt der Protestant Stenzel (Gesch. des preußisch. Staats I, Hamburg 1830, 337), verketzerten und schmähten einander ohne Maß auf den Kathedern und Kanzeln, zogen durch Druckschriften und öffentliche Anschläge das Volk in den Streit, belegten einander und alle Anhänger der Gegner mit dem Banne, versagten denselben das Abendmahl auf dem Sterbebette und verfuhren ärger, als die Inquisition. Um nicht nur mit Worten zu strafen, suchten sie sich des Herzogs zu bemächtigen, und dieser schwache Mann wurde nun mißbraucht, diejenigen, welche unterlagen, ihrer Aemter zu entsetzen, sie einzukerkern und des Landes zu verweisen, wie er denn bei Leibes- und Lebensstrafe verbot, des heftigen Osianders schwärmerische Lehrsätze zu widerlegen oder zu verdammen. Kaum war ein Streit beigelegt oder entschieden, so entstand ein neuer. Ueber den Kurfürsten selbst hatte inzwischen der Abenteurer Paul Skalich große Gewalt erlangt (vielleicht unterstützt von der zweiten Gemahlin Albrechts, Anna Maria von Braunschweig). Skalich hielt zusammen mit Albrechts Beichtvater, dem Magister Funk. Als Beide daran gingen, die Stände völlig zu unterdrücken, erhob sich eine heftige Opposition: die Günstlinge wurden gestürzt, Funk hingerichtet, Skalich für vogelfrei erklärt. Die Gewalt des altersschwachen Herzogs wurde jetzt so beschränkt, daß er nichts ohne Zuziehung der Regimentsräthe unternehmen, daß der Kanzler, wenn er es für gut hielt, ihm das fürstliche Siegel versagen durfte! Von den übermüthigen Regimentsräthen mußte sich das fürstliche Haus manche Kränkung und Demüthigung gefallen lassen; so begnügte sich der stolze Landhofmeister Truchseß von Waldburg, den die Herzogin durch einige Worte beleidigt hatte, nicht mit einer mündlichen Abbitte, sondern nöthigte die Herzogin, dieselbe urkundlich auszufertigen und eigenhändig zu besiegeln. (Stenzel I, 340 f.) Körperliche und geistige Schwäche, vielfache Kränkungen durch die Polen und durch seine eigene Gemahlin, vielleicht auch Gewissensbisse, machten die letzten Jahre Albrechts tief unglücklich. Am 20. März 1568 starb er mit Hinterlassung eines einzigen Sohnes, Albrecht Friedrich (geb. 29. April 1553). Es ist vielfach behauptet worden, er sei vor seinem Tode zur ka-

tholischen Kirche zurückgekehrt. In foro externo hat er sich, wie feststeht, mit der Kirche nicht ausgesöhnt (Räß, Die Convertiten I, 465); ob ihm im Geheimen diese Gnade zu Theil wurde, wird wohl nie mit Sicherheit entschieden werden können. (Vgl. Pastor, Katholik, 1876, I, 259 ff.) Albrecht unterhielt einen sehr ausgedehnten Briefwechsel, aus dem Manches bereits publicirt ist. (Vgl. J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen, Königsberg 1841; J. Voigt, Briefwechsel des Freihrn. Hans Ungnad mit Herzog Albrecht von Preußen, im 20. Bande des Archivs f. österr. Gesch.; Sixt, P. P. Vergerius, Braunschweig 1871 [im Anhang die Correspondenz Vergerius' mit Herzog Albrecht]; F. A. Wichert, Aus der Correspondenz Herzog Albrechts von Preußen mit dem Herzog Christoph von Württemberg, Königsberg 1878. Ueber das Leben Albrechts und die Reformation in Preußen vergleiche außer dem schon Angeführten F. S. Bock, Leben und Thaten Herzog Albrechts des Aelteren, Königsberg 1745; Voigt, Gesch. Preuß. IX, Königsberg 1839; Christoph Falks Elbingisch-Preußische Chronik, Publication des Vereins für die Geschichte der Provinzen Ost- und Westpreußen, herausgegeben von Töppen, Leipzig 1879; Hase, Albrecht von Preußen und sein Hofprediger, Leipzig 1879. Die wichtigsten Quellen liegen indessen noch im Königsberger Staatsarchiv. Dieselben sollen von Dr. Philippi unter dem Titel: „Geschichte Herzog Albrechts von Preußen und der Säcularisation des Ordenslandes", in nächster Zeit veröffentlicht werden.) [Pastor.]

Albrechtsleute, Albrechtsbrüder, Evangelische Gemeinschaft von Nordamerika (Evangelical Association of North-America), oder einfach Evangelische Gemeinschaft (Evangelical Association, kurz Evangelicals) heißt eine in ihrer Lehre und Verfassung im Wesentlichen mit den Methodisten (s. d. Art.) übereinstimmende, in Nordamerika, Deutschland und der Schweiz bestehende protestantische Secte. Ihr Stifter, Jacob Albrecht, ein Ackerbauer und Ziegelbrenner, war von deutscher Abkunft und wurde am 1. Mai 1759 in Pennsylvanien geboren. Von Hause aus Lutheraner, schloß er sich um 1791 den bischöflichen Methodisten an, gründete aber 1800 zunächst für Deutsche eine eigene methodistische Gemeinschaft und leitete sie bis zu seinem Tode am 18. Mai 1808. 1810 erhielt die Secte eine gedruckte Glaubenslehre und Kirchenzucht-Ordnung, und 1816 nahm sie den Namen Evangelische Gemeinschaft von Nordamerika an. Seit 1816 ruht die oberste Leitung der Gemeinschaft in einer Generalconferenz, welche alle 4 Jahre zusammentritt; seit 1839 hat sie auch Bischöfe, die indeß nur eine sehr beschränkte Gewalt haben. 1808 zählte sie etwa 220, 1845 15 015, 1876 aber 100 000 volle Mitglieder. Bezüglich dieser Zahlen ist zu bemerken, daß in ihnen, den methodistischen Grundsätzen entsprechend, die noch nicht zur vollen evangelischen Gemeinschaft gelangten Kinder von Gliedern der Secte nicht mit einbegriffen sind. Während bis 1843 die Secte fast nur aus deutschen Amerikanern bestand, besteht sie gegenwärtig wohl zur Hälfte aus englischen. Im J. 1876 zählte sie 4 Bischöfe, 780 Reiseprediger, 520 Localprediger, 1600 Sonntagsschulen mit 1800 Lehrern und 93 000 Schülern, und zerfiel in folgende „Conferenzen" oder Districte: Ost-Pennsylvanien, Central-Pennsylvanien, Pittsburg, Ohio, Illinois, New-York, Indiana, Wisconsin, Iova, Canada, Kansas, Minnesota, Michigan, Deutschland, Californien und Oregon. Die „Conferenz Deutschland" zählte 1871 3 Kirchen, 24 Reiseprediger, 3 Localprediger, 50 Sonntagsschulen mit 220 Beamten und Lehrern und 3130 Schülern, und 3071 volle Glieder, im J. 1875 aber 15 Kirchen, 45 Reiseprediger, 9 Localprediger, 120 Sonntagsschulen mit 396 Beamten und Lehrern und 6178 Schülern, und 6083 volle Glieder. Von diesen 6083 kamen 3097 auf Würtemberg, 283 auf Baden, 2425 auf die Schweiz, 251 auf den Elsaß und 27 auf die Stadt Essen. In Cleveland im Staate Ohio besitzt die Evangelische Gemeinschaft ein großes kirchliches Verlagshaus, welches 5 deutsche und 6 englische Blätter herausgibt. Diese Blätter sind, zugleich mit Angabe der Abnehmerzahl, im J. 1876: der Christliche Botschafter (20 500), das Evang. Magazin (7500), der Christliche Kinderfreund (27 000), das Evang. Lectionsblatt (30 000), die Lämmerweide (5200), The Evangelical Messenger (10 000), The living Epistle (2500), The Evangelical Sunday-School Teacher (3800), The Evangelical Sunday-School Messenger (30 000), My Lesson (6500), Evangelical Lesson Leaf (40 000). Der Christliche Botschafter, das Hauptorgan der Secte, wurde 1836 gegründet und ist das älteste religiöse Blatt Amerika's in deutscher Sprache. Auch von Reutlingen in Würtemberg aus werden zwei Blätter der Secte, der Evang. Botschafter und der Evang. Kinderfreund, stark verbreitet. Der erstere zählte 1871 4632, 1875 aber beinahe 11 000, der zweite 1871 3196, 1875 aber 7330 Abonnenten. Im J. 1875 hat die in Philadelphia versammelte Generalconferenz beschlossen, auch eine Heidenmission, und zwar in Japan, zu gründen. (Literatur: Orwig, Katechismus, Cleveland 1876; Derſ., Pastoraltheologie, ebd. 1876; Derſ., Geschichte der Evang. Gemeinschaft. I, ebd.; Jüngst, Amerikanischer Methodismus und Robert Pearsall Smith, Gotha 1875; Derſ., Wesen und Berechtigung des Methodismus, ebd. 1876; Geß, Der Methodismus und die evang. Kirche Würtembergs, Ludwigsburg 1876; Plitt, Die Albrechtsleute oder die Evang. Gemeinschaft, Erlangen 1877; Rael, Culturgeographie der Vereinigten Staaten von Nordamerika, München 1880, 535.) [Hundhausen.]

Alcala de Henares. Unter den sieben spanischen Städten, welche den Namen Alcala tra-

gen, ist Alcala de Henares (am Flusse Henares) weitaus die berühmteste. Sie liegt in der Provinz und im Bisthum Toledo, nicht ferne von Madrid, und war und ist häufig die Residenz der Erzbischöfe von Toledo. In der Zeit der Römerherrschaft hieß die Stadt Complutum (Plin. 3, 3, 4); ganz besonders blühend war sie im Mittelalter, wo sie 60 000 Einwohner zählte. Dieselben sind jetzt auf weniger als 8700 herabgeschmolzen, und auch die großen herrlichen Anstalten, welche Cardinal Ximenes hier gegründet, sind jetzt eingegangen. Nachdem nämlich Ximenes (s. d. Art.) im J. 1495 Erzbischof und Primas von Toledo geworden, faßte er den Plan, aus seinen wahrhaft königlichen Einkünften in seiner Diöcese eine neue große Universität für Spanien zu gründen, weil das alte Salamanca bei dem damals so regen Eifer für Wissenschaft dem Bedürfnisse allein nicht mehr genügen konnte. Zum Orte wählte er Alcala, das sich durch gesunde Luft, lieblichen Himmel und schöne Lage an den Ufern des Henares empfahl. Schon im J. 1498 traf er die ersten Vorkehrungen zu seinen großartigen Planen und legte im J. 1500 persönlich den Grundstein des Collegiums von St. Ildephons, welches die Hauptanstalt der neuen Universität bilden sollte. Gegen Ende des Jahres 1503 oder im Anfange von 1504 kamen auch von Rom die Bestätigungsbreven für die neue Hochschule, und im J. 1508 oder 1510 wurde das Collegium von St. Ildephons eröffnet, dessen 33 „Mitglieder", lauter Theologen, die meisten academischen Lehrstühle inne hatten. Andere dieser Collegiaten glichen mehr den englischen Fellows und präparirten sich zur Uebernahme wichtiger Aemter. Wieder einige endlich waren vorherrschend für Administration bestimmt, da dem Collegium von St. Ildephons die Verwaltung der ganzen Universität übergeben war. Alle diese Collegiaten hatten eine imposante Amtstracht, bestehend aus einem röthlichen Talare und einer Art Stola von derselben Farbe, die fast auf die Knöchel reichte und auf dem Rücken in Falten gelegt war. Außer den 33 Collegiaten zählte St. Ildephons noch 12 Priester, die ohne allen Antheil am Lehramte bloß mit Chordienst und Almosenpflege, wohl auch mit Pastoration beschäftigt waren. Neben diesem Hauptcollegium von St. Ildephons gründete Ximenes noch eine Reihe anderer Institute für Bedürfnisse aller Art. Für arme Studirende der Philologie insbesondere errichtete er die zwei Convicte oder Contubernien zu St. Eugen und zu St. Isidor, worin 42 junge Männer drei Jahre lang freie Verpflegung genossen. Zwei andere Collegien, zu St. Balbina und St. Catharina, jedes zu 48 Zöglingen berechnet, waren für die Studirenden der Philosophie bestimmt. Wieder andere Anstalten waren für junge Mönche, eine auch für kranke Studirende bestimmt, und die Aufsicht über alle diese Collegien führte der Rector mit seinen drei Räthen. Zum Rector aber bestellte Ximenes den jeweiligen auf ein Jahr gewählten Rector von St. Ildephons, und ebenso mußten die drei Universitätsräthe alle Jahre aus dem Collegium von St. Ildephons genommen werden. Die wichtigeren Angelegenheiten mußten dem Gesammtcollegium von St. Ildephons und den Universitätslehrern vorgelegt werden. Neben dem Rector erhielt Alcala auch einen Kanzler, und es war dazu stiftungsgemäß der jeweilige Abt von St. Justus und Pastor in Alcala bestimmt. Die ersten Lehrer berief Ximenes theils aus Salamanca, theils aus Paris, und es war ihre Zahl auf 42 bestimmt: 6 für Theologie, 6 für das canonische Recht (das bürgerliche Recht blieb unberücksichtigt, weil schon zu Salamanca hinlänglich vertreten), 6 für Medicin und Chirurgie, 8 für Philosophie, 1 für Moralphilosophie, 1 für Mathematik, 4 für die griechische und hebräische Sprache, 4 für Rhetorik und 6 für Grammatik (lateinische Sprache). Die Anstellung eines Lehrers geschah, um den Eifer anzuregen, nur auf 4 Jahre, nach deren Verlauf eine neue Bewerbung statthaben sollte. Wer keine Zuhörer hatte, erhielt auch die besondere Lehrerbesoldung nicht und bezog nur den Gehalt seiner sonstigen Pfründe oder seiner Stelle in St. Ildephons. Die Einkünfte, welche Ximenes der Universität zuwies, betrugen anfangs jährlich 14 000 Ducaten, später aber stiegen sie auf 30 000 Ducaten, und Ximenes liebte diese seine Stiftung so sehr, daß er die Kirche am Collegium von St. Ildephons auch zu seiner Grabstätte wählte. Einige Jahre nach seinem Tode (am 8. November 1517) besuchte König Franz I. von Frankreich die Universität Alcala und äußerte voll Anerkennung: „Euer Ximenes hat da ein Werk unternommen und ausgeführt, welches ich selbst zu vollbringen nicht gewagt hätte. Die Pariser Universität, der Stolz meines Landes, ist das Werk vieler Könige; Ximenes aber hat allein Aehnliches gegründet." Diese einst so blühende Hochschule wurde im J. 1807 aufgehoben. — Der zweite Grund des alten Ruhmes von Alcala ist die hier ebenfalls auf Befehl und auf Kosten des Ximenes entstandene Complutenser Polyglotte (s. d. Art. Polyglottenbibel). — Endlich ist Alcala höchst wahrscheinlich auch der Geburtsort des berühmten Cervantes. (Vgl. über Alcala meine Schrift: „Der Cardinal Ximenes", 100—146.)

[v. Hefele.]

Alcantara, geistlicher Ritterorden (militia S. Jacobi de Alcantara), der jüngste der drei spanischen Ritterorden (s. d. Artt. Calatrava und Compostella), wurde von den Brüdern Don Suarez und Don Gomez Fernandes in der Mitte des zwölften Jahrhunderts gegründet. Er war ursprünglich eine Waffenverbrüderung mit dem Hauptsitze in St. Julian del Pereiro, einem Castell auf der Nordgrenze zwischen Portugal und Castilien. Als Protector des Ordens trat der Bischof von Salamanca, Ordoño aus dem Cistercienser-Orden, auf. Die Bestätigung ertheilte Papst Alexander III., welcher dem Or-

den die gemilderte Benedictiner-Regel gab. Cölestin III. erkannte denselben als geistlichen Ritterorden an. Als im J. 1213 Alcantara den Mauren abgenommen worden war, vertraute man die Stadt dem Schutze der Ritter von Calatrava. Diese übergaben sie aber fünf Jahre später der Waffenbrüderschaft von St. Julian del Pereiro unter der Bedingung, daß die Ritter sich der für den Orden von Calatrava angepaßten Cistercienser-Regel unterwärfen und dem Großmeister von Calatrava das Visitationsrecht einräumten. So ward der Ordenssitz im J. 1218 von Pereiro nach Alcantara verlegt, und diese Stadt gab seitdem dem Orden den neuen Namen. Die Ordensmitglieder zerfielen in drei Klassen: Ritter, Geistliche und Conversbrüder. Die Geistlichen legten die drei gewöhnlichen Ordensgelübde ab und zwar das Gelübde des Gehorsams dem Großprior; sie lebten gemeinsam in den Klöstern des Ordens, hatten die Seelsorge für den Orden im Kriege wie im Frieden und betheiligten sich anfangs sogar manchmal selbst an den kriegerischen Unternehmungen. Die Ritter lebten anfänglich gleichfalls in Conventen beisammen und zogen von da aus gemeinsam in die Schlacht. Die friedlichen Tage waren der ernsten Vorbereitung auf die Stunde des Kampfes und des Todes gewidmet. Nur Montags, Dienstags, Donnerstags und an Festtagen war ihnen der Genuß von Fleischspeisen, jedoch nur Eines Gerichtes derselben, gestattet. Von Kreuzerhöhung bis Ostern hatten sie dreimal in der Woche Fasten, worin der Großmeister einige Milderung eintreten lassen konnte, wenn der Orden im Felde stand und die Verhältnisse es erheischten. Am Tisch, im Schlafsaal und in der Kirche herrschte das tiefste Stillschweigen. Ihre Kleidung war das weiße Gewand der Cistercienser nebst einem kurzen im Gürtel befestigten Scapulier sammt Kapuze, doch Alles in einem bequemen Schnitt, der die leichte Handhabung der Waffen nicht hinderte. Beim Schlafen wie bei der Arbeit waren sie stets mit dem Schwerte umgürtet. Der Großmeister wurde auf dem Generalcapitel von Rittern und Mönchen gemeinsam auf Lebenszeit gewählt. Ihm zur Seite stand ein aus der Zahl der mit Commenden bedachten Ritter gewählter Ausschuß zur Besorgung aller Angelegenheiten. Die Vergebung der Würden und Güter des Ordens lag in der Hand des Großmeisters allein. Die Hauptämter waren außer den schon genannten die des Großschlüsselbewahrers und des Großsacristans, welcher letztere die heiligen Reliquien und Kleinodien zu bewahren hatte. — Während die Ritter vom hl. Jacobus zu Compostella verehelicht sein durften, legten die Ritter von Alcantara das Gelübde der jungfräulichen Keuschheit ab. Erst 1540 gestattete Paul III. eine einmalige Verheiratung und milderte den bisherigen Mitgliedern das Gelübde (Azor, Inst. mor. 13, 3). Anfänglich bestand auch für die Ritter das Gelübde der persönlichen Armut. Später behielten sie aber ihr Privatvermögen und theilten die Ordensgüter unter sich zur Verwaltung, mußten aber aus deren Erträgnissen jährlich eine festgesetzte Summe an die Ordenskasse abführen; überdieß besaßen sie den Genuß der Ordenspfründen nur auf Ruf und Widerruf. Durch fromme Schenkungen und durch die Kriege gegen die Mauren erwarb der Orden große Güter. Er besaß 37 Ritterpfründen (Commenden), 53 Burgen und feste Plätze. Der Großmeister hatte Ende des 15. Jahrhunderts ein jährliches Einkommen von 45 000 Ducaten. Die Leistungen der Ritterorden in den Kriegen gegen die Mauren sind allbekannt; sie standen stets in vorderster Reihe auf den gefährlichsten Posten, thaten den ersten Streich und hemmten die Verfolgung des siegenden Feindes. Nach Vernichtung der Maurenherrschaft verlor aber der Orden seine hohe Bedeutung für Spanien. Innere Streitigkeiten, zwiespältige Wahlen und die daraus hervorgehenden blutigen Fehden, Theilnahme der Ritter an den Bürgerkriegen schwächten das Ansehen des Ordens. Ferdinand der Katholische bewirkte bei Innocenz VIII., daß ihm 1492 die Administration der Großmeisterstelle auf Lebensdauer übertragen ward. Unter dem Vorwande, daß die Güter des Ordens nur für die Kriege gegen die Mauren bestimmt gewesen seien, versuchten bald darauf geistliche und weltliche Herren, Universitäten und Stadtverwaltungen, die Einkünfte zu andern Dingen zu verwenden. Solchen Versuchen traten die Päpste energisch entgegen, und Julius II. schützte 1508 durch die Constitution Romani Pontificis die Immunität und die Privilegien des Ordens, ebenso Leo X. 1521 in der Constitution In Apostolicae Dignitatis. Karl V. aber erlangte von Hadrian VI., daß die Großmeisterwürde mit allen Rechten und Einkünften für immer der spanischen Krone, selbst in weiblicher Erbfolge, verbleibe. Die Könige führten die Verwaltung der Ordensgüter unter Beirath einer Commission von Rittern. Der Orden selbst sollte in Zukunft dem Könige in den Türkenkriegen Hülfe leisten und zum Kampfe gegen Häresie, wie zum Schutze der Kirche, bereit sein. Seit 1652 legten die Ritter das Gelübde ab, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß zu vertheidigen. Als auf Andringen Philipps II. Papst Gregor XIII. die oft erbetene Testirfreiheit der Ritter genehmigte (Const. Romani Pontificis providentia vom J. 1575), verlor der Orden seinen geistlichen Charakter. Die Ordenseinkünfte wurden allmählich adelige Präbenden, die Ordensauszeichnung zuletzt ein militärischer Verdienstorden. Das Zeichen desselben war ein Kreuz, sowohl am grünen Bande in Gold um den Hals getragen, als auf Kleid und weißem Mantel in Seide gestickt. Die im J. 1808 durch König Joseph entzogenen Güter wurden 1814 durch Ferdinand VII. theilweise zurückgegeben; in der Revolution von 1835 ging dieser Rest neuerdings verloren. Die Republik des Jahres 1873 hat den Orden aufgehoben. (Vgl. Bullar. Rom. I; Helyot, Hist. des ordres VI, 53 sq.;

Marianae S. J. Hist. de rebus Hispan., Toleti 1592, 569; Barbosa, Jus eccl. I, 41, 83; Franc. Rades de Andrada, Cronica de las tres Ordines y Caballerias de Santiago, Calatrava y Alcántara, Cronica de Alcant. 14, Toledo 1572.) [Braun.]

Alcantara, Petrus von, s. Petrus von Alcantara.

Alcazar, Ludwig von, S. J., Exeget, geb. 1554 aus einer vornehmen Familie zu Sevilla, trat 1569 in die Gesellschaft Jesu, hielt zuerst einige Jahre lang Vorlesungen über Aristoteles, ward dann zum Professor der Exegese ernannt und bekleidete dieses Amt 20 Jahre lang theils zu Cordova, theils zu Sevilla. In letzterer Stadt starb er 1613. Sein Hauptwerk ist die Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi cum opusculo de sacris ponderibus et mensuris, die zuerst 1604 in Antwerpen erschien und verschiedene Auflagen erlebte. Richard Simon schätzt diesen Commentar sehr und stellt ihn den exegetischen Arbeiten Maldonats, Justiniani's und Lorinus' zur Seite. Als Ausgangspunkt seiner Erklärung nimmt Alcazar den Satz, daß die Kirchengeschichte, besonders die römische der ersten Jahrhunderte, den fortlaufenden Commentar der Apocalypse bilde. Cornelius a Lapide gibt dem P. Alcazar das Zeugniß, daß er prolixe, ingeniose, erudite et elaborate geschrieben habe, fügt aber hinzu: utinam aeque genuine et solide ad literam! Als Ergänzung seines Commentars zur Apocalypse ist sein zweites Werk zu betrachten: In eas Veteris Testamenti partes, quas respicit Apocalypsis, LL. V, Lugduni 1618, 2. Aufl. 1631. Mehr oder minder eingehend behandelt er hier Job 38—40, einige Psalmen, das Hohe Lied, Manches aus Isaias, Ezechiel, Daniel und Zacharias. Der Catalog der Handschriftensammlung von Salamanca theilt ihm (allerdings nicht mit voller Sicherheit) zwei Foliobände einer Explicatio in librum Job zu. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. Hispana II, 18; Backer I, 60; Hurter, Nomencl. I, 343.) [Cornely, S. J.]

Alchemie (alchymia, vom arabischen Artikel Al und Chemie, eigentlich also Chemie), eine aus Aberglauben oder Betrug früher vielgerühmte angebliche Kunst, unedle Metalle zu edlen zu machen, überhaupt Gold und Silber zu bereiten, reich und glücklich zu werden und Anderen Wohlhabenheit und Ansehen zu verschaffen. Papst Johannes XXII. erließ 1317 dagegen die Constitution c. Spondent V, 6 de crimine falsi in Xvagg. com. Es gab solche, die falsches Gold für wahres ausgaben und so Viele benachtheiligten, oder die Münzen fälschten, wogegen derselbe Papst (c. un. Prodiens tit. 10 in Xvagg. Joh.) sich erhob; schlaue Betrüger wußten den Unbesonnenen nach und nach ihre Habe abzulocken unter der Vorspiegelung größeren Gewinns. Viele, selbst Fürsten, unternahmen kostspielige Experimente, um in den Besitz der „heiligen Kunst" des Goldmachens zu gelangen. In Constantinopel ward um 504 auf Befehl des Kaisers Anastasius ein Alchymist eingekerkert, der falsches Gold und Silber unter das Volk brachte und dem Kaiser selbst einen Pferdezaum von Gold und Edelsteinen darbot (Cedren. Hist. Comp. Migne, PP. gr. CXXI, 685); zahllose andere Beispiele werden uns berichtet, namentlich das des Marco Bragadino, der in Venedig der „Goldkönig" hieß, zuletzt zu dem Herzog von Bayern floh und dann, von ihm zum Tode verurtheilt, gestand, er habe nie wirkliches Gold machen können und halte es auch nicht für möglich (Paul. Comitolus, Respons. moral. l. 3, qu. 33, n. 5). Dieser Kunst rühmte sich auch der unter dem Namen des Grafen Cagliostro berühmt gewordene Gaukler und Freimaurer Joseph Balsamo aus Palermo, 1786 aus Frankreich verbannt, in Rom entlarvt und wegen vieler Verbrechen zum Tode verurtheilt, dann zu lebenslänglichem Gefängnisse begnadigt, in demselben gest. 1795 (Compendio della vita e del processo del Cagliostro, Roma 1796). In diese Reihe gehören auch viele Schüler des Theophrastus (s. d. Art.), wie Oswald Croll, Joh. Oporinus (Denzinger, Vier Bücher von der relig. Erkenntniß I, 395), Schüler Jakob Böhme's (s. d. Art.) und die Rosenkreuzer (s. d. Art.). Die noch in der Kindheit befindliche chemische Wissenschaft ward erst nach und nach von den Auswüchsen gereinigt. Die Kirche erklärte die Alchymisten für ehrlos, für verpflichtet zur Restitution an die Betrogenen oder doch an die Armen, und, falls sie Cleriker sind, für verlustig ihrer Pfründen und zu anderen unfähig. Einige Gelehrte meinten, es sei das Goldmachen absolut nur dann verboten, wenn es mit Hülfe des Dämons versucht oder Betrug geübt werde. Sie stützten sich auf S. Thom., Sum. 2, 2, q. 77, a. 2 ad 1, und auf die Möglichkeit, daß noch die Herstellung edler Medalle auf chemischem Wege gefunden werde. Andere dagegen, wie Sanchez in Decalog. 2, 49, n. 51, nahmen an, es sei absolut verboten, als dem Seelenheile gefährlich und einen Irrthum im Glauben involvirend. Ausführliches geben: Sylvester in Summa, s. v. Alchimia; Pignatelli, Consultat. canon. IX, Cons. 1. 2; Martin Delrio 1, 5, q. 4; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Alchimia I, Paris 1866, 357 bis 362, wo auch weitere Literatur.

[J. Card. Hergenröther.]

Alciati, Johannes Paulus, Socinianer des 16. Jahrhunderts, ein Edelmann aus Mailand, der, nachdem er die Waffen getragen, seine Heimat verließ und sich nach Genf begab, um der Sache der Reformation sich anzuschließen. Er wurde jedoch, wie mehrere seiner Landsleute, in seiner Opposition gegen die katholische Kirche weit über den Standpunkt Luthers und Calvins hinaus und bis zum Antitrinitarianismus fortgeführt. Die strengen Maßregeln, welche in Genf besonders gegen Gentilis angewendet wurden, vermochten ihn und seine Gesinnungsgenossen, einen andern Schauplatz ihrer Thätigkeit

aufzusuchen. Er begab sich mit dem Arzte Blandrata, dem Advokaten Gribelli und mit Gentilis, den er mit einer Geldsumme aus dem Gefängnisse zu Gex befreit hatte, nach Polen, um daselbst die socinianistische Irrlehre zu verbreiten. Seine Gegner sprengten das Gerücht aus, er habe in der Türkei den Islam angenommen. Es ist jedoch erwiesen, daß er in Danzig als Socinianer und zwar höchst wahrscheinlich im J. 1565 gestorben ist. (Vgl. Bayle; Bock, Hist. Antitrinitarianorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, Regiomont. 1774—84, 2 voll.)
[J. Nep. Brischar.]

Alciati, Terenz, S. J., Historiker, geb. 1570 zu Rom, gest. daselbst 12. November 1651. Nach vollendeten Rechtsstudien trat er 1591 in die Gesellschaft Jesu, lehrte zuerst Philosophie, dann 17 Jahre hindurch Theologie am römischen Colleg, wurde Rector der vaticanischen Pönitentiarie, Consultor der Congregation der Riten und Viceprovinzial der römischen Ordensprovinz. Unter dem Namen Erminius Tacitus veröffentlichte er in italienischer Sprache das von N. Orlandini lateinisch geschriebene Leben des seligen Petrus Faber, S. J. Urban VIII. betraute ihn mit der Publication der Acten des Trienter Concils zur Widerlegung der lügenhaften Geschichte des Paul Sarpi. Schon hatte Alciati durch langjähriges Forschen vielen werthvollen Stoff gesammelt, als der Tod ihn überraschte und die Vollendung der Arbeit dem Cardinal Pallavicino zuwies (Backer I, 61). [Cornely, S. J.]

Alcimus (entweder ἀλκιμος stark, oder das gräcisirte אליקים, da er nach Josephus auch Ἀλκιμος hieß, Antt. 12, 9, 7) war ein abtrünniger Priester in der Machabäerperiode, der, ohne vom hohenpriesterlichen Geschlechte abzustammen (Jos. Antt. l. c.), doch nach dem hohenpriesterlichen Amte strebte. Um diesen Zweck sicherer zu erreichen, begab er sich zum syrischen König Demetrius Soter, verleumdete bei demselben Judas Machabäus und seine Anhänger als Empörer und Verwüster des jüdischen Landes (1 Mach. 7, 5 f. 2 Mach. 14, 3—11) und brachte es dahin, daß der König ihn und Bacchides mit einem großen Heere gegen die Juden sandte und ihn gewaltsam in das hohepriesterliche Amt einsetzen ließ (1 Mach. 7, 7—9). Judas, den sie unter dem Vorwande einer Uebereinkunft in ihre Gewalt zu bekommen suchten, merkte die Arglist und folgte der Einladung nicht. Dagegen einige Assidäer, die einem Sprößling Aarons keine Treulosigkeit zutrauten, begaben sich zu Alcimus, nachdem er ihnen eidlich Sicherheit zugesagt, wurden aber insgesammt, 60 an der Zahl, an einem Tage umgebracht (1 Mach. 7, 10—16). Diese Eidbrüchigkeit zog ihm allgemeines Mißtrauen zu, obwohl er sich alle Mühe gab, das Volk für sich zu gewinnen (Jos. Antt. 12, 10, 3), und es gelang Judas bald, ihn so in der Ausübung seines Amtes zu hemmen, daß er wieder zum syrischen König zu fliehen und neue Klagen gegen Judas vorzubringen sich genöthigt sah (1 Mach. 7, 23—25). Der König sandte jetzt Nicanor mit einem großen Heere in's jüdische Gebiet; dieser setzte Alcimus wieder in seine Würde ein (2 Mach. 14, 13), suchte Judas aber durch List in seine Gewalt zu bekommen und wagte, als dieß nicht gelang, den offenen Kampf gegen ihn. Er verlor jedoch zwei Schlachten gegen ihn und in der zweiten auch das Leben (1 Mach. 7, 26—50. 2 Mach. 15). Alcimus blieb indessen in seinem Amte, und Demetrius schickte ein neues, an Zahl weit überlegenes Heer unter Anführung des Bacchides gegen Judas; dieser erlag endlich und kam in der Schlacht um (1 Mach. 9, 1 bis 18), worauf sich Alcimus in seiner Stellung sicher fühlte und seine bösen Plane zum Sturze der väterlichen Religion und zum Verderben derer, die ihr getreu blieben, verfolgte. Dieß dauerte jedoch nicht mehr lange; denn als er eben damit beschäftigt war, die Mauern des innern Vorhofes, „die Werke der Propheten", zerstören zu lassen, wurde er plötzlich von einer schmerzhaften Krankheit befallen und starb nach längeren heftigen Leiden (1 Mach. 9, 54—56. Jos. Antt. 12, 10, 6). [Welte.]

Alcuin (eigentlich Alhwin = Freund des Tempels), der gelehrte Freund Karls d. Gr., geb. um 735 zu York, gest. zu Tours 19. Mai 804. Einem edlen nordhumbrischen Geschlechte entsprossen, erhielt er seine Erziehung im Kloster und kam sodann in die von dem Yorker Erzbischof Egbert (732—766) gegründete und geleitete Schule, in welcher er mit anderen adeligen Jünglingen in den Elementen aller damals gekannten und betriebenen weltlichen und geistlichen Wissenszweige unterwiesen wurde. Die Hauptsorge um den Unterricht in dieser Schule war Aelbert (Elcbert), einem Verwandten des Erzbischofes, anvertraut, welchem Alcuin, nachdem er der Schule entwachsen war, als Gehülfe im Lehramte zur Seite trat. Nachdem Aelbert als Nachfolger Egberts den erzbischöflichen Stuhl von York bestiegen hatte, übertrug er dem zum Diacon geweihten Alcuin die selbständige Leitung der Schule und nach seiner Resignation auf das zwölf Jahre lang (766—778) verwaltete Erzbisthum auch die Aufsicht über die von ihm angelegte Bibliothek. Aelberts Nachfolger, Eanbald I., gleichfalls ein Zögling der Yorker Schule, sandte nach dem Tode seines Vorgängers (780) Alcuin nach Rom, um für ihn das Pallium zu holen. Alcuin, der bei dieser Gelegenheit nicht zum ersten Male Rom sah, traf in Parma mit Karl d. Gr. zusammen, mit welchem er laut Angabe der alten Vita Alcuini gleichfalls schon früher in Berührung gekommen sein soll. König Karl besprach sich mit ihm über seine Absichten und Plane in Bezug auf die Hebung des Unterrichtes und der Bildung in dem von ihm beherrschten Frankenreiche und nahm ihm das Versprechen ab, die Organisation und Oberleitung des fränkischen Schul- und Unterrichtswesens zu übernehmen. Alcuin siedelte, nachdem ihm in York die Erlaubniß hierzu er-

theilt worden war, mit vieren seiner Schüler (Wizo, Fredegisus, Sigulf, Osulf) an Karls des Großen Hof über (782), um daselbst der Hofschule vorzustehen, in welcher die auserlesene Jugend des Reiches unterrichtet werden sollte. Zugleich trat er als Lehrer und Rathgeber in ein enges Verhältniß zur königlichen Familie und wurde die Seele jenes bildungseifrigen Freundeskreises, dessen Glieder unter theils classischen, theils biblischen Namen eine Art gelehrter Akademie constituirten und auch einzelne weibliche Angehörige und Verwandte der Herrscherfamilie zu den Ihrigen zählten. Im J. 789 kehrte Alcuin zeitweilig in seine englische Heimat zurück und wurde aus Anlaß dessen von König Karl, der ihn ungern von sich ließ, mit Aufträgen an den König Offa von Mercien betraut. Welcher Natur diese Aufträge waren, läßt sich aus Alcuins Briefen nur ganz allgemein entnehmen; es geht aus gelegentlichen Aeußerungen in denselben so viel hervor, daß er das Amt eines Vermittlers zwischen den beiden schon seit längerer Zeit entzweiten Herrschern als die ihm zugefallene Aufgabe ansah. Es ist ungewiß, ob Alcuin beim Antritte seiner Reise nach England beabsichtigt hatte, noch einmal nach dem Frankenreich zurückzukehren; die Zustände aber, die er in seiner nordhumbrischen Heimat vorfand, machten es ihm leicht, dem abermaligen Rufe Karls Folge zu geben (793) und demselben nunmehr bleibend seine Dienste zu widmen. Es waren hauptsächlich zwei Angelegenheiten, um deren willen Karl Alcuins Rückkehr dringend wünschte: die von Karl und den Bischöfen seines Reiches in der Bilderfrage genommene Stellung gegenüber dem Papste Hadrian I. und dem zweiten Concil von Nicäa, und der durch Elipand von Toledo hervorgerufene adoptianistische Streit. Alcuins Verhältniß zur Frage der Bilderverehrung wird sich kaum je genügend aufhellen lassen, da seine Briefe über diesen Gegenstand tiefes Schweigen beobachten, und da Simon von Durham, welcher von einer durch Alcuin während seines zeitweiligen Aufenthaltes in England abgefaßten Widerlegung der nicänischen Beschlüsse spricht, der Zeit Alcuins zu ferne gerückt ist, als daß seine Angabe gegen das Schweigen älterer Quellen entscheidend in's Gewicht fallen könnte. Auch die vielfach als höchst wahrscheinlich angenommene Betheiligung Alcuins an den Libris Carolinis, die eine im Auftrage Karls abgefaßte Censur und Kritik jener Beschlüsse enthalten, muß aus Mangel evidenter Beweise dahingestellt bleiben. Desto offenkundiger ist seine Betheiligung an der Bekämpfung der adoptianischen Häresie; er ist in seinen gegen Elipand und Felix von Urgel gerichteten Schriften nicht bloß der Hauptträger, sondern fast der einzige Vertreter der theologischen Polemik gegen dieselbe. Mit dieser war auch die Bemängelung anderweitiger aus Spanien in's Frankenreich herübergedrungener kirchlich anstößiger Meinungen und Gebräuche verbunden, wobei er sich jedoch unbillig über die spanische Form der Immersionstaufe äußert (s. Werner, Alcuin u. s. Jahrh., 66—68). Als Freund und vertrauter Rathgeber Karls nahm Alcuin lebhaften und werkthätigen Antheil an allen inneren und äußeren Angelegenheiten des kirchlichen Lebens, sowie an den damit auf's Engste zusammenhängenden Maßnahmen Karls zur Hebung des Unterrichtes und der Bildung im fränkischen Reiche, zunächst unter der Geistlichkeit selber, an deren Mithülfe zur Verwirklichung seiner civilisatorischen Pläne Karl sich ausschließlich angewiesen sah. Wie Paulus Diaconus mit der Textreinigung des kirchlichen Homiliariums, d. i. der homiletischen Leseabschnitte des Officium nocturnale, beauftragt wurde, so Alcuin mit der Textreinigung der Vulgata; auch ein Homilienbuch zum Gebrauche für Prediger, welches im 16. Jahrhundert gedruckt wurde, gilt für Alcuins Arbeit. Die Sorge für die christliche Unterweisung des Volkes lag ihm sehr am Herzen, und er ging deßhalb auch den König Karl an, daß dieser die saumseligen Geistlichen zur Ausübung des Predigtamtes anhalte. Ebenso empfahl er im Geiste christlicher Weisheit schonende Behandlung der zu christianisirenden Heidenvölker, welche durch Karls Heere bezwungen und dem fränkischen Reiche einverleibt worden waren; man möge sich unter den Hunno-Avaren auf die christliche Predigt beschränken, ihnen aber nicht das bereits von den Sachsen so widerwillig getragene geistliche Zehentrecht aufzwingen. Er eiferte gegen den Frevel der Simonie, der, von Weltlichen ausgehend, selbst in die Kirche eingedrungen sei und den päpstlichen Stuhl umrankt habe; bei dem Umstande, daß im Clerus die Zahl der ächten Geistesmänner gering sei, bedauerte er den seinem trefflichen Freunde Arno von Salzburg gewordenen Auftrag, das Amt eines kaiserlichen Missus zu verwalten. Gegen die Person des Papstes Leo III. war er von der tiefsten Verehrung durchdrungen; den Antrag jedoch, als Geheimschreiber in die Dienste desselben zu treten, lehnte er im Hinblick auf sein vorgerücktes Alter und die damit verbundene körperliche Gebrechlichkeit ab. Aus eben diesem Grunde hatte er schon früher wiederholt den König gebeten, ihn aus seiner Nähe zu entlassen und ihm für den Rest seines Lebens die Ruhe stiller Zurückgezogenheit an einem entlegenen Orte zu gönnen. Karl ging ungern auf seine Bitte ein und wollte ihn schließlich nicht unbelohnt vom Hofe scheiden lassen; wie er ihm gleich Anfangs das Einkommen zweier Abteien, der von Ferrières und der von St. Lupus zu Troyes, zugewiesen hatte, so setzte er ihn nunmehr einem der reichsten Klöster, dem Martinskloster in Tours, als Abt vor (796), mit der doppelten Aufgabe, die verfallene Disciplin dieses Klosters wieder herzustellen und die Leitung der Schule desselben zu übernehmen. Das rasche Aufblühen der letztern ist das schönste Zeugniß für Alcuins Tüchtigkeit und hat in culturgeschichtlicher Beziehung eine um so größere Bedeutung, als hierdurch auch die nachfolgende

Blüte der für Deutschland so segensreichen Schule von Fulda bedingt war. Rhabanus Maurus, der primus praeceptor Germaniae, war ein Schüler Alcuins und wurde in Tours zum Lehrer gebildet. Auch andere bedeutende Lehrer der karolingischen Epoche, darunter Haymo von Halberstadt, sind aus der Schule zu Tours hervorgegangen. Obschon vom Hofe entfernt, blieb er doch immer im brieflichen Verkehr mit Karl und mit der königlichen Familie. Im J. 800 wurde er durch einen Besuch Karls erfreut, der eine Wallfahrtsreise zur Kirche des hl. Martin unternommen hatte. Damals erlangte er vom König die Zustimmung zu seinem Vorhaben, sich von allen Geschäften zurückzuziehen und einzig den Uebungen der Frömmigkeit und der Vorbereitung auf seinen Hintritt in's Jenseits zu leben.

Als wichtigste Quellen für die Geschichte seines Lebens und Wirkens sind außer der schon erwähnten alten Biographie, die auf Mittheilungen eines Schülers Alcuins, des Abtes Sigulf von Ferrières, beruht, seine Briefe, und bezüglich seiner Jugendbildung sein Poëma de Pontificibus et Sanctis ecclesiae Eboracensis zu nennen. Seine gesammelten Werke wurden zuerst von André du Chesne (Quercetanus) in einem Foliobande (Paris 1617) herausgegeben. Eine weit vollständigere, zugleich kritisch gesichtete Gesammtausgabe lieferte im J. 1777 in zwei Foliobänden der Fürstabt von St. Emmeran in Regensburg, Frobenius Forster, der weder Mühe noch Kosten scheute, um eine möglichst vollkommene Edition zu Stande zu bringen. Derselben ist auch eine ausführliche Biographie Alcuins vorausgeschickt. Seither ist durch Jaffé (Monumenta Alcuiniana ed. Dümmler et Wattenbach, Berlin 1873) eine neue und vermehrte Ausgabe der Briefe veranstaltet worden, welcher Sickels eingehende „Alcuinstudien" (Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wissensch., philos.-histor. Kl., LXXIX), den handschriftlichen Befund der Briefe Alcuins betreffend, nachfolgten. Die Schriften Alcuins verbreiten sich über fast alle Gegenstände der kirchlich-klösterlichen Schul- und Gelehrtenbildung damaliger Zeit, von der Grammatik und Orthographie angefangen bis zu den letzten und höchsten Fragen über Gott und Welt, deren Lösung ihm in der auf dem Grunde der heiligen Schrift stehenden kirchlichen Theologie gegeben ist. Die Vorschule für das Studium derselben sind ihm die Artes liberales. Aus seinen hierauf bezüglichen Arbeiten mögen außer den schon erwähnten grammatischen Schriften noch die Bücher über Rhetorik und Dialektik, eine durch seinen astronomischen Verkehr und Briefwechsel mit König Karl hervorgerufene Abhandlung De saltu lunae, und eine von Frobenius unter die Opera dubia verwiesene Sammlung arithmetischer Aufgaben genannt werden (vgl. Cantor, Gesch. der Mathemat. I, 715 ff.; Röm. Agrimensoren, 139 ff.). Auf Wunsch der dem kaiserlichen Hofe verwandten Abtissin Gundrada entstand sein Liber de ratione animae ad Eulaliam virginem, eine Art Moralpsychologie, theils auf Augustinus, theils auf Cassian fußend (vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie v. Alcuin bis Albert d. Gr., Wien 1876, 2—9). Rein praktischen Inhaltes ist sein für den Gaugrafen Wido abgefaßter Liber de virtutibus et vitiis. Seine exegetischen Arbeiten über das Alte und Neue Testament, auf dem Grunde patristischer Schriftauslegung erwachsen, stehen in Bezug auf ihren Umfang den Leistungen Beda's und Rhabans nach. Seine bedeutendste Leistung auf diesem Gebiete ist sein Commentar über das Johannesevangelium in sieben Büchern, den beiden Frauen Gisla und Rhotrudis, Schwester und Tochter Karls d. Gr., gewidmet. Ob der unter seine Werke aufgenommene Commentar über die Apocalypse, der mit Ausnahme des aus Beda's gleichnamigem Commentar entlehnten Einganges aus der weitläufigen Auslegung des Ambrosius Autbertus excerpirt ist, von ihm selber herrühre, ist sehr zweifelhaft; eine derartige Arbeit scheint sich eher für einen Schüler Alcuins zu eignen. Seine Hauptleistung auf dem Gebiete der lehrhaften Theologie sind seine drei Bücher De fide sanctae et individuae Trinitatis, in welchen auf Grund der augustinischen Theologie eine Auseinandersetzung des kirchlichen Lehrbegriffes (mit Ausschluß der Sacramentenlehre) geboten und den Sententiariern des zwölften Jahrhunderts vorgegriffen wird. Dieses Werk ist gleich dem speciell die Formel Filioque betreffenden Libellus de Spiritu Sancto dem Kaiser Karl gewidmet. Die von Frobenius unter die Opera dubia aufgenommene Confessio fidei Albini, die in vier Partes zerfällt, wurde zwar von Mabillon Alcuin vindicirt, ist aber sicherlich jüngeren Ursprunges und aus den Arbeiten zweier Verfasser zusammengefügt; selbst der die ersten zwei Partes umfassende ältere Bestandtheil dieser Confessio wird erst im elften Jahrhundert erwähnt, wonach er kaum früher als im zehnten Jahrhundert entstanden sein kann (vgl. hierüber Werner, Gerbert von Aurillac, Wien 1881, 146—149). Von Alcuins Streitschriften gegen Elipand und Felix von Urgel war bereits die Rede. In das liturgische Gebiet gehören: Liber Sacramentorum (eine Sammlung von Meßformularen), Officia per ferias (eine Art Laienbrevier, für Karl d. Gr. zusammengestellt) und die Schrift De psalmorum usu. Wie er die Psalmen ausgelegt und für die Zwecke der Erbauung und meditativer Beschaulichkeit verwerthet wissen wollte, zeigte er auch in seinen exegetischen Arbeiten über die 7 Bußpsalmen, den 118. Psalm und die Stufenpsalmen. Alcuins Antheil an der hagiobiographischen Literatur seines Zeitalters ist durch Arbeiten in Versen und Prosa repräsentirt, welche theils die Kirchengeschichte seines Heimatlandes, theils die des Frankenreiches betreffen. Auf letztere beziehen sich seine Vitae S. Martini (nach Sulpicius Severus), S. Richarii, S. Vedasti

(beide Vitae Ueberarbeitungen älterer, in Alcuins Zeitalter unlesbar befundener Biographien). Seine angelsächsische Heimat verherrlicht er in der Lebensbeschreibung des ihm geschlechtsverwandten hl. Willibrordus (in doppelter Darstellung, poetisch und prosaisch), sowie in seinem oben erwähnten Poëma de Pontificibus et Sanctis eccl. Eborac. in 1657 Hexametern, in welchen, größtentheils nach Beda's Kirchengeschichte, eine Landes- und Kirchen-Geschichte Nordhumbriens vom Beginne der angelsächsischen Einwanderung bis auf Alcuins Jugendzeit herab gegeben wird. Diese beiden, die altenglische Kirchengeschichte betreffenden Arbeiten sind zugleich auch die hervorragendsten unter seinen poetischen Leistungen, deren übriger Theil in Frobens Ausgabe die ansehnliche Zahl von 280 Nummern größeren oder geringeren Umfanges und mannigfachen Inhaltes erreicht. Einen nicht unbeträchtlichen Theil derselben machen Inscriptiones sacri codicis, altarium, sacrorum locorum aus; die Rubrik: Carmina ad varios umfaßt Dichtungen ernsten und heiteren Inhaltes, freundschaftliche Ansprachen, Mahnverse, Epigramme, Räthsel u. s. w. Versificatorische Gewandtheit und Vertrautheit mit der Dichtungsweise der Alten (führte doch Alcuin im Gelehrtenkreise an Karls Hofe den Dichternamen Flaccus) treten in diesen Dichtungen allwärts hervor; deutlich ist aber auch, daß es sich in ihnen hauptsächlich um eine zur Gewohnheit gewordene Uebung in den Sprach- und Versformen der altrömischen Dichter handelt. Einzelnes in den letzten Jahrzehnten neu Aufgefundene beweist, daß die in Frobens Ausgabe enthaltene Sammlung der metrischen Arbeiten Alcuins noch einer Mehrung fähig ist. (Neuere Biographien über Alcuin seit Froben sind: Lorentz, Alcuins Leben, Halle 1829; Fr. Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2e édit., Paris 1864. In Werners „Alcuin und sein Jahrhundert", 2. Ausg., Wien 1881, wird Alcuin vornehmlich von Seite seiner schriftstellerischen Leistungen im Zusammenhange derselben mit der christlich-theologischen Gesammtliteratur des karolingischen Zeitalters in's Auge gefaßt. Ueber Alcuin und seine Stellung inmitten des um Karl d. Gr. gesammelten glänzenden Kreises vgl. Wattenbach, Geschichts-Quellen I, 131 ff. und Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters II.) [Karl Werner.]

Aldersbach, vormalige Cistercienser-Abtei im niederbayerischen Vilsthale. Neben einer ältern Kirche, welche Bischof Englmar von Passau um 880 zu Ehren des heiligen Petrus geweiht, setzte der heilige Bischof Otto von Bamberg, der das Gut erworben hatte, um 1127 Regularcanoniker ein. Sein Nachfolger Egilbert aber bewog in Uebereinstimmung mit Bischof Reginbert von Passau die Chorherren zum Abzuge und übergab 1146 die rasch vergrößerte Stiftung und das neue Gotteshaus U. L. F. Cisterciensern aus Ebrach unter Abt Sefried. Unter 47 (46) Aebten blühte hier der Orden ununterbrochen bis zur Aufhebung 1803, herrlich an Zahl und Verdienst. Die Klosterordnung war so strenge, daß weltliche Fürsten sogar mitunter Klagen darüber erhoben (vgl. Quell. u. Erört. I, 448. 465). Aldersbach wurde das Mutterkloster von Fürstenfeld, 1263 durch Pfalzgraf und Herzog Ludwig, Fürstenzell, 1274 durch Magister Hartwich, Scholasticus in Passau, und Gotteszell, 1285 durch Ritter Heinrich von Pfölling gestiftet. Im Geiste ihres Ordens betrieben die Mönche die Bodencultur, übten aber auch durch viele Jahrhunderte die Seelsorge in ihrer Kloster- und der dazu gehörigen Pfarrkirche, sowie in den viel besuchten Marienkirchen in Weng, Samerey, Kösiarn und Frauentödling, ferner in den Pfarreien Geierstal, Rotthalmünster, Schönau (mit Neuhofen und Nöham), das sie 1349 für Taya in Oesterreich bekamen, und Eggenheim (Egglham), welches ihnen 1264 für Niederhausen und Hartkirchen (Pitzling) übergeben wurde. Die Geistescultur fand ebenso ihre Pflege, sowohl im Kloster als außer demselben; Mönche und selbst Aebte gingen nach Paris, Padua, Wien, Heidelberg, Ingolstadt auf die hohen Schulen. Schon Abt Sefried (gest. 1182) hatte eine ansehnliche Bibliothek gesammelt, welche seine Nachfolger fortwährend vermehrten. Abt Dietrich I. (1239—1253 und wieder von 1258—1277) wetteiferte in Ausbreitung des Ordens, Befestigung der Disciplin, Sicherung der Einkünfte und Förderung wissenschaftlichen Strebens mit seinem Freunde Abt Hermann von Niederaltach; unter ihm wurde Martin Polonus fortgesetzt (Boehmer, Font. II, 461 sqq.), und der Mönch Mag. Adam schrieb eine Moral in Versen (Summula Raimundi, clm. 7038). Abt Konrad (von Budweis, 1308—1336) förderte Frömmigkeit und Wissenschaft und vermehrte die Bibliothek, ebenso die tüchtigen Aebte Johann II. (gest. 1448) und Johann III. (Plüer, gest. 1463, von dem ein Katalog der dortigen Handschriften vorhanden ist). Der namhafteste und gelehrteste Abt war Wolfgang Marius (Mair, 1514—1544); er hatte in Heidelberg studirt, setzte das Kloster nach innen und außen in den besten Stand, ließ mehrere Mönche, unbeschadet der Ordenszucht, tüchtig ausbilden und schrieb selbst eifrig, z. B.: Carmina; Votorum monast. ductor; Dialog. in aliquot paradoxa Lutherana, und besonders die Annales Alderspac. (Vgl. Steph. Wiest, De Wolfg. Mario.) Seine Autographa sind auf der Staatsbibliothek in München. Einen Auszug aus den Annalen veröffentlichte P. Wilhelm Mansdorf. Unter Marius lebte auch der gewandte Mechaniker P. Barthol. Madaucher, der sich später (1552—1577) als Abt weniger tauglich erwies. Hatte das Kloster schon früher viel gelitten, so besonders im dreißigjährigen Kriege, wo es selbst noch 1648 rein ausgeplündert und fast ganz verlassen wurde, doch sein Archiv und seine Bibliothek nicht verlor. Unter Abt Matthäus (gest. 1651) erholte es sich bald wieder, namentlich aber unter Gebhard Hörger (gest. 1699), der sogar das Kloster Walderbach restauriren konnte. Im spa-

nischen Erbfolgekrieg (Treffen bei Aidenbach 1706, Verh. f. Niederbayern VIII, 98 f.) wurde es hart mitgenommen, noch mehr im österreichischen, wo es 1744 eine Zeit lang tausend Mann verpflegen mußte (ebd. VII, 37. 95 f.). Abt Theobald II. (Reitwinkler, 1745—1777) suchte alle Schäden zu heilen und brachte durch eine fromme gesegnete Verwaltung das Stift schnell wieder empor. Unter ihm lehrte P. Balduin Wurzer auf der Hochschule Ingolstadt und begann P. Stephan Wiest (s. d. Art.) seine gelehrte Laufbahn. Bei der Aufhebung (1. April 1803) fand man das Kloster in jeder Beziehung wohl geordnet und reich ausgestattet und 40 gute und wohlunterrichtete Mönche im Convente, so daß selbst die Gegner sich anerkennend aussprachen, z. B. Hazzi (Ersch und Gruber II, 427), Aretin (Beitr. IV, 663). Die werthvolle Bibliothek (darunter 359 reichhaltige lateinische Codd.) wurde der Staatsbibliothek in München einverleibt; die Priester traten in die Seelsorge und das Lehramt über, wie Alban Stelzer, Rector in Straubing (gest. 1858 als Pfarrer in Landau); die Klosterkirche mit ihrer schönen Loretokapelle (casa santa) wurde Pfarrkirche; die Klostergebäude mit bedeutendem Areal kaufte 1817 Joh. Adam Freiherr von Aretin auf Haidenburg. (Verh. des hist. Vereins f. Niederbayern XII, 247; vgl. noch Mon. Boica V; Zimmermann, Geistl. Kal. III, 581 ff.; Verh. des hist. Vereins f. Niederbayern XV, 85 ff.; das meiste und beste Material, das Alois Schels gesammelt hat, liegt handschriftlich beim hist. Verein zu Landshut.) [Braunmüller, O. S. B.]

Aldhelmus (Adelelmus), der hl., Abt von Malmesbury und erster Bischof von Sherborne in England, gest. 25. Mai 709. Er war ein naher Verwandter des ostsächsischen Königs Ina. Von dem gelehrten Adrian von Canterbury in den Wissenschaften vortrefflich unterrichtet, trat er 661 in das neugegründete Kloster Malmesbury, dem er 30 Jahre als Abt vorstand, bis er im J. 705 zum Bischofe consecrirt wurde. Seine hinterlassenen poetischen und prosaischen Werke sind edirt von J. A. Giles, Oxford 1844; Nachdruck mit Biographie bei Migne (PP. lat. LXXXIX). Der erste Theil dieser Ausgabe enthält Briefe; im zweiten Theile folgt die Abhandlung De laudibus Virginitatis oder De virginitate sanctorum, fast ganz in Prosa geschrieben. Daran schließt sich der Brief an Acircius, nämlich das Buch über den Septenar oder De metris, aenigmatibus ac Pedum Regulis. Den dritten Theil seiner Werke bilden die Gedichte: De laudibus virginum, gerichtet an die Aebtissin Maxima; De octo principalibus vitiis; dann das kurze Gedicht über die Basilika, welche von der Königstochter Bugge erbaut wurde, und das Poëma de aris beatae Mariae et duodecim apostolis dedicatis in 14 Abschnitten. Die angelsächsischen Gedichte dagegen, von denen er in seinen Briefen spricht, haben sich nicht erhalten. (Vgl. Boll. Maji VI; Wharton, Anglia sacra II, 1691; Ozanam, Etudes germaniques pour servir à l'histoire des Francs, Paris 1847—49, II, 489; Montalembert, Mönche des Abendlandes, Regensburg 1868, V, 28—51.) [Gams.]

Aldobrandini, eine aus Toscana stammende römische Familie, welche der Kirche eine Reihe von Cardinälen und einen Papst gegeben hat. Salvestro Aldobrandini, geb. 1499, berühmter Jurist, war eine Zeit lang Professor in Pisa; als heftiger Gegner der Medici mußte er 1531 Florenz verlassen und bekleidete dann in verschiedenen Städten Italiens richterliche Aemter, bis er unter Paul III. im J. 1542 als Advokat des Fiscus und der apostolischen Kammer nach Rom gezogen wurde. Hier starb er 1558; in der Dominikanerkirche S. Maria sopra Minerva in Rom sieht man sein und seiner Gattin Lisa Dati Denkmal. Von seinen fünf Söhnen sind zu nennen: 1. Giovanni, der älteste und geistreichste, im J. 1570 zum Cardinal ernannt; 2. Ippolito, der jüngste, geb. 1536, bestieg 1592 als Clemens VIII. (s. d. Art.) den päpstlichen Thron; 3. Pietro, gest. 1587; dessen gleichnamiger Sohn, geb. 1571, wurde bereits im J. 1593 Cardinal; während der Regierung Clemens' VIII. leitete er die politischen Angelegenheiten des Kirchenstaates (gest. 1621). — Noch mehrere Aldobrandini wurden mit dem römischen Purpur geschmückt; der bedeutendste unter ihnen ist Cinzio Aldobrandini, der Sohn einer Schwester Clemens' VIII., gest. 1610, bekannt durch seine Freundschaft mit Tasso. (Vgl. Moroni, Diz. I; A. v. Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte, Berlin V, 1857, 247, und Geschichte Roms III, 2, 866.)

Aleander, Hieronymus, ein in der Reformationsgeschichte sehr berühmt gewordener päpstlicher Legat, geb. den 13. Febr. 1480 zu Motta bei Treviso, gest. zu Rom am 31. Januar 1542. Sein Vater stammte von den Grafen von Leandri (a Leandris) ab, war aber ein armer Arzt und konnte die Studienkosten für seinen Sohn fast nicht erschwingen. Letzterer machte die auffallendsten Fortschritte in den orientalischen, wie in den classischen Sprachen, in der Theologie und Philologie, wie in der Musik und Mathematik, und erwarb sich schon als Jüngling einen ausgedehnten Ruf der Gelehrsamkeit. Nachdem er längere Zeit zu Venedig philologische Vorlesungen gehalten und hier auch mit Erasmus, der sich in derselben Stadt aufhielt, eine freundschaftliche Verbindung angeknüpft hatte, berief ihn im J. 1508 König Ludwig XII. als Professor der Philologie nach Paris. Daß er zuvor in Diensten des Papstes Alexander VI. gestanden und Lehrer des berüchtigten Cäsar Borgia gewesen sei, ist unwahr, wie schon Bayle in seinem histor.-krit. Lexikon gezeigt hat. Der Papst berief ihn wohl zu sich, aber Aleander konnte wegen Krankheit der Einladung nicht folgen. Somit entbehren die Verdächtigungen, welche man protestantischerseits gegen ihn vorbrachte, als sei er von den übeln Sitten am Hofe des Papstes Alexander VI. nicht unberührt geblieben, alles Fundaments. Aleander war erst 28 Jahre alt, als er Professor zu

Paris wurde, erwarb sich aber auch hier sogleich einen großen Ruhm und empfing vom Hofe und von der Universität verschiedene Beweise hoher Achtung und Anerkennung. Hier ließ er sich auch die heiligen Weihen ertheilen. Durch eine Pest aus Paris vertrieben, hielt er einige Zeit Vorlesungen zu Orleans, begab sich aber im J. 1514 oder 1515 zu dem Fürstbischof von Lüttich, der ihn zu seinem Kanzler, sowie zum Domherrn an der Kathedrale ernannte. Als Aleander ein paar Jahre später nach Rom reiste, um für seinen Bischof den Cardinalshut zu erlangen, behielt ihn Papst Leo X. bei sich, machte ihn zum Bibliothekar des Vaticans, schickte ihn aber schon im J. 1520 als Nuntius nach Deutschland, um der Reformation entgegen zu wirken. Aleander that dieß auch mit aller ihm möglichen Kraft und mit unermüdlichem Eifer. Vor Allem suchte er den jungen Kaiser Karl V. und den Kurfürsten Friedrich von Sachsen zu ernsten Schritten gegen die Neuerung zu veranlassen. Da ihm aber Erasmus in diesem Streben Anfangs entgegenstand (vgl. K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, I, 78 f.), verwandelte sich ihre frühere Freundschaft in dauernde große Abneigung. Hierauf wollte Aleander, weil Luther bereits mit dem päpstlichen Banne belegt war, das Auftreten desselben vor dem Reichstage zu Worms im J. 1521 — mit Recht — verhindern, konnte jedoch nicht durchdringen; er hielt dann auf dem Reichstage am 13. Februar 1521 eine dreistündige kräftige Rede gegen denselben, welche noch theilweise bei Pallavicino (Hist. Concil. Trid. 1, 25), auch bei Seckendorff (Hist. Lutheran. 149) zu lesen ist. Sie ist vielfach, in neuester Zeit in eigenthümlicher Weise auch von Wessenberg (Gesch. der Kirchenversammlungen ꝛc. III, 89) angegriffen, in der Tübinger Quartalschrift (1841, 648) aber von mir vertheidigt worden. Auch die zu Worms beschlossene Achtserklärung Luthers soll aus der Feder Aleanders geflossen sein. Daß er zu der ihm angesonnenen Disputation mit Luther sich nicht herbeiließ, war er der Würde seiner Stellung schuldig: der Stellvertreter des Papstes kann nicht mit einem Excommunicirten de vera fide disputiren. Nach Beendigung des Wormser Reichstags begab sich Aleander sogleich in die Niederlande, um auch hier der Reformation entgegen zu wirken, und besaß dabei fortwährend das Vertrauen Leo's X. und seiner Nachfolger Hadrian VI. und Clemens VII. Letzterer erhob ihn im J. 1524 zum Erzbischofe von Brindisi und schickte ihn als Nuntius zu König Franz I. von Frankreich. Mit diesem Fürsten wurde Aleander im J. 1525 in der bekannten Schlacht bei Pavia von Kaiser Karl V. gefangen genommen, aber in Bälde wieder gegen Lösegeld entlassen. Nachdem er einige Zeit in seinem Bisthum zugebracht, schickte ihn der Papst im J. 1531 zum zweiten Mal als Legaten nach Deuschland, wo er den Abschluß des sogenannten Nürnberger Religionsfriedens im J. 1532 vergebens zu verhindern suchte (Menzel a. a. O., 449 f.) Paul III. aber ernannte ihn 1536 zum Mitgliede der unter Contareni's Vorsitz versammelten Reformcommission, erhob ihn 1538 zum Cardinal, bestimmte ihn zu einem der Präsidenten des ausgeschriebenen, aber nicht zu Stande gekommenen allgemeinen Concils, und schickte ihn 1538 zum dritten Mal als Legaten nach Deutschland. (Aus dieser dreimaligen Legation in Deutschland besitzen wir zahlreiche Briefe in Lämmers Monum. Vatic., Frib. 1861; bei A. Mai, Spicil. Rom. III, und in den Abhandl. der Münchener Academie, histor. Kl. XI, 57 ff.) Voll Gram, seine eifrigsten Bemühungen zur Unterdrückung der Reformation vielfach erfolglos zu sehen, starb Aleander bald nach seiner Rückkehr aus Deutschland zu Rom in einem Alter von 62 Jahren, eben mit Ausarbeitung einer Schrift De concilio habendo beschäftigt. Die Rathschläge, die er in diesem Manuscripte ertheilte, sollen nachmals bei Abhaltung des Tridentinums von den Päpsten vielfach befolgt worden sein. Es ist nicht zu wundern, daß dieser heftige Gegner der Reformation auch den bittersten Haß der Protestanten auf sich zog und zahllosen Schmähungen und Verdächtigungen ausgesetzt war. Namentlich wollte Luther wissen, Aleander sei gar kein Christ, sondern ein Jude, der unter dem Scheine des Eifers für die katholische Kirche nur seinen Moses groß zu machen suche u. dgl. (vgl. Bayle u. d. A. Aleander, Note G.). Als Schriftsteller machte sich Aleander durch ein zu seiner Zeit berühmtes Lexikon (graeco-latinum, Par. 1512) und durch einige andere linguistische Schriften und religiöse Gedichte bemerklich. — Berühmter als Schriftsteller wurde ein um hundert Jahre jüngerer Hieronymus Aleander, dessen Großvater ein Bruder unseres Cardinals war. Dieser jüngere Aleander, geb. im J. 1574, zeichnete sich als Jurist und Alterthumsforscher aus und starb schon im J. 1629. [v. Hefele.]

Alegambe, Philipp de, Literarhistoriker, geb. 1592 zu Brüssel, gest. 6. September 1652 zu Rom. Nach Vollendung der humanistischen Studien nahm er in Spanien Dienste beim Herzog von Ossuña und begleitete denselben nach Sicilien. Des Hoflebens überdrüssig, trat er 1613 zu Palermo in die Gesellschaft Jesu, studirte in Rom Theologie und ward dann als Lehrer der Philosophie nach Graz gesandt. Später zum Hofmeister eines jungen Fürsten von Eggenberg bestimmt, durchreiste er mehrere Jahre lang mit seinem Zöglinge die südlichen Länder Europa's, kehrte hierauf an die Universität Graz zurück und wurde 1638 nach Rom berufen, wo er bis zu seinem Tode verweilte. Seine Sprachkenntnisse und die persönlichen Beziehungen zu den bedeutendsten Männern des Ordens trugen nicht wenig dazu bei, ihm die Ausführung eines großen bibliographischen Werkes zu ermöglichen. Schon P. Ribadeneira hatte 1608 zu Antwerpen (2. Aufl., Madrid 1609) einen Katalog der Schriftsteller aus der Gesellschaft Jesu seit der Zeit ihres Bestehens (1540) erscheinen lassen, der aber trotz der Ergänzungen des P. Schott (1613) sowohl rücksichtlich der aufgenommenen Schriftsteller als in

der Beschreibung der Werke sehr mangelhaft war. Alegambe suchte das Fehlende zu ergänzen und führte den Katalog bis zum Schlusse des ersten Centenariums fort. Das Werk erschien 1643 zu Antwerpen in Folio unter dem Titel: Bibliotheca scriptorum Soc. J., post excusum anno 1608 catalogum P. Petri Ribadeneirae, nunc hoc novo apparatu librorum ad annum 1642 editorum concinnata et illustrium virorum elogiis adornata. Nachträge und Fortsetzung bis 1675 lieferte P. Southwell, Rom 1676; eine Neubearbeitung und Fortsetzung bis in die neueste Zeit P. Aug. de Backer (2. Aufl., Lüttich 1869 bis 1873, 3 voll. in fol.). Alegambe schrieb ferner: Acta s. Justinae V. et M. ex variis manuscr. contracta (Boll. Aug. I); De vita et moribus P. Joannis Cardim Lusitani e Soc. J., Rom 1645, München und Antwerpen 1646. Ein Martyrologium der Jesuiten, Mortes illustres et gesta eorum de Soc. J., qui in odium fidei .. necati sunt, und die Heroes et victimae charitatis Soc. J. wurden nach dem Tode des Verfassers durch P. Nadasi zu Rom 1657 und 1658 edirt. (Vgl. Backer I, 63; P. van Tricht, La bibliothèque des écrivains de la C. de Jésus et le P. Aug. de Backer, Louvain 1876, 52.)

[Cornely, S. J.]

Aleman (d'Allemand), Ludwig, Erzbischof von Arles und Cardinal, gewöhnlich genannt der Cardinal von Arles oder Ludovicus Arelatensis, geb. 1390 auf dem Schlosse Arbent bei Bugay (Dep. Ain) aus adeliger Familie, gest. 16. September 1450. Er wurde zuerst Canonicus in Lyon, hierauf Abt von Tinources, dann Bischof von Magelone, endlich 1424 Erzbischof von Arles. Von Papst Martin V., bei dem er in großem Ansehen stand, wurde Aleman mehrfach in kirchlichen Angelegenheiten verwendet, so z. B. bei Verlegung der Synode von Pavia nach Siena; zum Lohne für seinen Eifer und seine Gewandtheit ernannte ihn Martin V. im J. 1426 zum Cardinal und Vice-Camerlengo. Noch bevor Aleman Bischof geworden, wohnte er dem Constanzer Concil bei, welches mit großem Nachdrucke die Oberhoheit eines allgemeinen Concils über den Papst verkündet hatte; vielleicht läßt sich zum Theil daraus sein späteres feindseliges Auftreten gegen Rom und den edlen Papst Eugen IV. erklären. Als dieser nämlich das Concil von Basel nach Ferrara verlegte, befand sich Aleman eben zu Rom; er verließ heimlich die Stadt, warf sich in eine genuesische Galeere und eilte nach Basel. Hier scheint er nun schon vom 14. April 1431, nach Abgang des Cardinals Cesarini, eine bedeutende Rolle gespielt zu haben; seit Februar 1438 aber war er der einzige in Basel zurückbleibende Cardinal. Vielleicht leitete ihn die irrige Ansicht, daß das Concil auch nach der Verlegung durch den Papst dennoch legitim sei; auch mochte sein Eifer für die kirchliche Zucht ihn leichtgläubig gegen verleumderische Anklagen machen, die zu damaliger Zeit gegen den so sittenreinen Eugen IV. verbreitet wurden; hauptsächlich aber scheint das auf dem Basler Concil ausgegebene Schlagwort „Reform" den sonst so frommen Aleman bis zum offenen Schisma hingetrieben zu haben. Ob er auch nach der Tiara strebte, wie dieß von ihm der Camaldulenser-General Traversari berichtet (bei Cecconi, Studi storici sul Concil. di Firenze, I, 1869, 175), läßt sich nicht sicher behaupten. Die schismatischen Acte des Basler Concils, die Vorladung, Suspendirung und Absetzung Eugens, sowie die Erwählung des Gegenpapstes Felix V. waren vorzüglich sein Werk. Selbst der nicht papstfreundliche Erzbischof von Mailand fand zuletzt dieses Treiben doch zu arg und nannte ihn einen Demagogen, einen Catilina, der sich mit einem Schwarm von Schreibern umgebe und Alles tyrannisch zu beherrschen suche. Eugen erklärte ihn, wie die Basler überhaupt, durch die Bulle Moyses vom 4. September 1439 für abgesetzt und aller Würden verlustig. Als aber die Basler dem Nachfolger Eugens, Nikolaus V., sich unterwarfen, wurde auch Aleman wieder restituirt. Schon Spondanus (in der Forts. d. Annalen d. Bar. ad a. 1438, n. 11) bemerkt, daß ein so frommer Mann wie Aleman gewiß aufrichtig Buße gethan habe. Sein Privatleben war äußerst musterhaft; er starb im Rufe der Heiligkeit zu Salon und wurde zu Arles beerdigt. An seinem Grabe geschahen Wunder, so daß Papst Clemens VII. ihn 1527 beatificirte. (Vgl. Boll., Sept. V; Eggs, Purp. doct. III, n. 10; Manni, Vita e culto del beato L. Alemani, Fir. 1771.) [Otto Schmid.]

Alemannen, s. Alamannen.

Alembert, Jean le Rond d', einer der Encyklopädisten, geb. am 16. November 1717 zu Paris, gest. 29. October 1783. Ueber seine Geburt schwebte längere Zeit ein gewisses Dunkel; indeß war er, wie sich später herausstellte, der natürliche Sohn des Provinzial-Commissars der Artillerie Destouches und der nicht weniger durch Geist und Bildung als durch ihre leichtfertigen Sitten bekannten Claudine Tencin. Die unnatürlichen Eltern setzten den Knaben aus; von der Kirche St. Jean le Rond, wo er gefunden wurde, erhielt er seinen Namen, dem später der Zuname d'Alembert beigefügt wurde. D'Alembert zeigte frühzeitig bedeutende Anlagen und machte glänzende Studien. Seine Lehrer am Collège Mazarin, die dem Jansenismus zugethan waren, suchten ihn an sich zu ziehen und hofften an ihm einen zweiten Pascal und einen gewandten Vertheidiger ihrer Sache zu finden. Indeß d'Alembert wandte sich fast ausschließlich den mathematischen Wissenschaften zu und verfaßte schon in früher Zeit verschiedene gelehrte Dissertationen über mathematische und physikalische Fragen, in Folge deren die Akademie der Wissenschaften ihn 1741 unter ihre Mitglieder aufnahm; Mitglied der Académie de France wurde er 1751. Seine weiteren mathematischen Werke sichern ihm eine Stelle unter den berühmtesten

Mathematikern seiner Zeit; er beschäftigte sich dann auch mit der Literatur und den schönen Wissenschaften, und obwohl der Erfolg nicht ganz derselbe war, so erwarb er sich doch auch auf diesem Felde einen Namen. Indeß berühmt oder vielmehr berüchtigt ist d'Alembert besonders als einer der ungläubigen Philosophen des 18. Jahrhunderts und als Encyklopädist; in dieser Hinsicht war sein Einfluß auf Frankreich durch seine Schriften und seine sonstige Thätigkeit äußerst verderblich. Im Jahre 1751 begannen Diderot und d'Alembert unter Mitwirkung Anderer ihre Encyklopädie herauszugeben, ein Conversationslexikon, das unter dem Vorwande der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse das Gift des Unglaubens reichlich ausgoß. D'Alembert schrieb die Einleitung zu dem Werke und die Artikel, welche auf die Mathematik und die ihr verwandten Wissenschaften Bezug hatten. Die Einleitung gilt in wissenschaftlicher Hinsicht als ein Meisterstück; aber sowohl sie als die übrigen Artikel d'Alembert's sind von dem Geiste des Unglaubens durchweht, obgleich er in mehr versteckter Weise die Religion angreift, als Voltaire und andere Deisten. Später zog d'Alembert sich zwar von dem Unternehmen zurück, setzte indeß den Kampf gegen die Religion in anderen Schriften fort und entwickelte auch durch seinen Einfluß auf die höhere Gesellschaft die verderblichste Thätigkeit. Er genoß ein solches Ansehen, daß er für die meisten vornehmen Familien Erzieher und Hauslehrer vorzuschlagen hatte; die Stellen wurden natürlich solchen gegeben, die dem Geist des Unglaubens huldigten. Mit Eifer betrieb er auch die Vernichtung des Jesuitenordens. In seiner Schrift De la destruction des Jésuites gibt er sich zwar den Anschein von Unparteilichkeit zwischen Jansenisten und Jesuiten, aber er macht in feiner Weise die einen und die andern sowie die Religion selbst verächtlich. Voltaire selber belobte ihn hierüber und spornte ihn an, in diesem Tone fortzufahren. Dagegen machte Friedrich II., den d'Alembert mehrmals zur Verjagung der Jesuiten aufforderte, ihm Vorwürfe wegen seiner Erbitterung gegen den Orden. Ueberhaupt ist es die für die Publication bestimmte Correspondenz, in der sein Unglaube, die Verderbtheit seines Herzens, sein Kampf gegen die Religion am meisten zu Tage tritt. Nach dem Tode Voltaire's (1778) suchte d'Alembert dessen Stellung als Haupt der ungläubigen Philosophen einzunehmen, obgleich manche Parteigenossen dieß als eine Anmaßung betrachteten und ihm diese Würde streitig machten. Nach seinem Tode rühmten sich seine Freunde, daß sie seine Rückkehr zum Glauben gehindert hätten, und Laharpe berichtet, einer derselben habe ihm gesagt, d'Alembert habe sich bei seinem Ende als Feigling gezeigt. Was d'Alemberts Charakter betrifft, so barg dieser sogen. Philosoph unter der Maske der Mäßigung die niedrigste Selbstsucht, Ehrsucht und Rachgier; er gab sich den Schein des Eifers für Wahrheit und Wissenschaft, war aber im Grunde ein Mann voll Falschheit und eitler Ruhmgier; aus dieser Ruhmgier und der Verdorbenheit seines Herzens entsprangen seine Feindschaft und sein Kampf gegen das Christenthum. (Vgl. Feller; Moreri; Biogr. gén. I, 757.) [Jungmann.]

Alexander der Große, Sohn und Nachfolger des Königs Philipp von Macedonien (1 Mach. 1, 1. 8; 6, 2), geb. 356 v. Chr., regierte von 336—323 v. Chr. zwölf Jahre und acht Monate lang, wofür 1 Mach. 1, 8 mit Uebergehung der Monate nur die zwölf Jahre genannt werden. Von ihm ist im Buche Daniel und im ersten Buche der Machabäer wiederholt die Rede. Jenes weissagt die Zertrümmerung des Perserreiches durch ihn und die kurze Dauer des von ihm selbst gegründeten Reiches. Denn Dan. 7, 1 ff. ist unter dem starken und furchtbaren Thiere mit zehn Hörnern, das Alles frißt und zermalmt und zertritt, Alexander d. Gr. gemeint, und ebenso Dan. 8, 21 unter dem Ziegenbock, welcher am Ulai den Widder, d. h. das persische Reich, niederstößt; und Dan. 2, 33. 40 ff. ist durch die Schenkel und Füße des Kolosses, den Nebucadnezar gesehen, das Reich Alexanders d. Gr. angedeutet. Sodann im ersten Buche der Machabäer (1, 1. 9; 6, 2) wird die Erfüllung jener Weissagungen, die Ueberwindung des Perserkönigs Darius Codomannus und die Zerstörung seines Reiches, sowie auch die Zersplitterung des eigenen Reiches Alexanders nach seinem Tode kurz berichtet. In diesem Berichte hat man die Angabe, daß Alexander vor seinem Tode sein Reich unter seine Generale und Jugendgenossen getheilt habe, den einstimmigen Nachrichten der alten Geschichtsschreiber widersprechend gefunden und daher für geschichtswidrig erklärt. Allein ein genügender Grund dazu lag um so weniger vor, als, abgesehen von den morgenländischen Nachrichten, welche mit dem ersten Buch der Machabäer übereinstimmen, schon Curtius (10, 10) und Arrian (7, 1; 7, 27) viele verschiedene Nachrichten über Alexanders letzte Reden und Handlungen kennen, und Ersterer unter Anderem geradezu sagt: Credidere quidam, testamento Alexandri distributas esse provincias. — Nach dem Berichte des Josephus benahm sich Alexander auf seinem Zuge durch Palästina nach Aegypten gegen die Juden wider alle Erwartung mild und freundlich. Zwar hatte er schon von Tyrus aus an den Hohenpriester Jaddua die Aufforderung ergehen lassen, fortan ihn als Gebieter anzuerkennen und ihm zu leisten, was bisher dem Perserkönig geleistet worden, und als der Hohepriester seine dem Perserkönig gegebenen Eide nicht brechen zu können erklärte, gerieth Alexander in heftigen Zorn und drohte, durch sein Verfahren gegen die Juden zu zeigen, wem man die Eide zu halten habe. Als er jedoch nach der Zerstörung von Tyrus und Gaza gegen Jerusalem zog und ihm der Hohepriester einem Traumgesichte zufolge in seinem Ornate, begleitet von den übrigen Priestern in ihrer Amtskleidung und zahlreichen Juden in weißen Kleidern, ent-

gegenkam, erinnerte er sich plötzlich eines früheren Traumes, in welchem ihm eine eben solche Gestalt erschienen und den Sieg über Persien vorhergesagt hatte. Er gab sofort dem Hohepriester die Hand, ging nach Jerusalem und brachte selbst im Tempel nach Anweisung der Priester Opfer dar. Als man ihm darauf die Weissagungen Daniels vorwies, wo seine Siege über Persien vorhergesagt seien, war er sehr erfreut und gewährte den Juden für jedes Sabbatjahr Steuerfreiheit nebst der Erlaubniß, überall nach ihren eigenen Gesetzen zu leben. Diese Erlaubniß dehnte er auch auf diejenigen aus, welche etwa in seinem Heere Dienste nehmen würden, so daß dieß von Vielen geschah. Auch gegen die Samaritaner, die ihn übrigens nicht, wie die Juden, gereizt hatten, benahm er sich sehr freundlich, gewährte ihnen jedoch nicht die gleichen Vorrechte und Freiheiten. (Antt. 11, 8, 3 sqq.; Orig. contra Celsum 5, 50; Eus. Chron. armen., ed. Aucher, Venetiis 1818, 2, 127; Just. 11, 10; Ottho, Hist. Doct. misnic. Amstelod., 15; S. de Sacy, Chrestom. arab. 2. ed. Paris 1826, I, 338; Beelen, Chrest. rabbin. et chald. I, 105. II, 138; Munk, Palestine, Paris 1845, 483. [Welte.]

Alexander Balas (בָּלָס), König von Syrien 150—146 v. Chr. Antiochus IV. Epiphanes hinterließ bei seinem Tode (163 v. Chr.) seinen erst neunjährigen Sohn Antiochus V. Eupator als Nachfolger, und es entstand sogleich ein Streit über dessen Vormundschaft zwischen seinem Oheim Philippus und dem Feldherrn Lysias (1 Mach. 6, 17 ff.), welchen Demetrius I. Soter, Sohn des Seleucus IV. Soter oder Philopator, dazu benutzte, seine Ansprüche auf den syrischen Thron, von dem er durch Antiochus IV. verdrängt worden war, geltend zu machen (1 Mach. 7, 1 ff.). Er erreichte auch wirklich seinen Zweck und wurde sogar von den Römern als König über Syrien anerkannt, machte sich jedoch bald in hohem Grade verhaßt, so daß man seiner Herrschaft los zu werden wünschte. Jetzt trat (152 v. Chr.) ein gewisser Alexander Balas, der sich für einen Sohn Antiochus' IV. ausgab, als Kronprätendent auf (1 Mach. 10, 1). Ob das Vorgeben seiner Abstammung wahr sei, steht dahin; Florus nennt ihn ignotum et incertae originis hominem (Epitom. Liv. l. 52) und nach Justin war er sortis extremae juvenis (35, 1). Mit einem kleinen Heere nahm er Ptolemais weg und herrschte als dessen König, gewann darauf den Machabäer Jonathan als Bundesgenossen, um dessen Freundschaft sich Demetrius vergeblich bewarb, und brachte noch andere benachbarte Fürsten auf seine Seite; der König Ptolemäus Philometor von Aegypten gab ihm sogar seine Tochter Kleopatra zur Gemahlin (1 Mach. 10, 51 ff.). Demetrius, der ihm mit einem großen Heere entgegenzog, verlor gegen ihn Schlacht und Leben (1 Mach. 10, 48—50), und Alexander bestieg sofort den Thron von Syrien. Als König zeigte er gegen den Machabäer Jonathan stets freundliche Gesinnungen und ließ sich selbst durch die Verleumdungen, die ihm gegen denselben hinterbracht wurden, nicht irre machen (1 Mach. 10, 61—65). Seine Regierung dauerte jedoch nicht lange. Nach ungefähr zwei Jahren, die er in ziemlicher Unthätigkeit und Schwelgerei zugebracht, erschien (147 v. Chr.) Demetrius Nicator, der älteste Sohn des Demetrius Soter, mit einem kleinen Heere von Kretensern in Cilicien und fand bald großen Anhang. Selbst Apollonius, Statthalter von Cölesyrien, trat zu ihm über und wurde von ihm gegen Jonathan, den Bundesgenossen Alexanders, gesendet. Dieser lieferte ihm jedoch in der Nähe von Joppe eine siegreiche Schlacht, verfolgte ihn eine Zeitlang und eroberte die Städte Azotus (Asdod) und Ascalon (1 Mach. 10, 67 ff.). Zur Belohnung für diese Treue sandte ihm Alexander Balas, der inzwischen aus Phönicien nach Antiochien zurückgekehrt war, eine goldene Spange und schenkte ihm die Stadt Accaron sammt ihrem Gebiete (1 Mach. 10, 89). Inzwischen hatte der ägyptische König Ptolemäus Philometor, den Alexander Balas als seinen Schwiegervater um Hülfe angegangen hatte, den Plan gefaßt, das syrische Reich selbst an sich zu bringen. Er zog daher, jener Einladung folgend, mit großer Heeresmacht nach Syrien, benahm sich übrigens gegen Jonathan, den Bundesgenossen Alexanders, freundlich und ließ keine böse Absicht merken (1 Mach. 11, 1 ff.). Nachdem er aber nach Seleucia gekommen war, ließ er dem Demetrius seine Tochter Kleopatra, die Gemahlin Alexanders, zur Frau antragen, fälschlich vorgebend, Alexander habe ihm nach dem Leben getrachtet. Der Antrag wurde angenommen und ausgeführt (1 Mach. 11, 8—12); Alexander Balas aber, der in der Zwischenzeit nach Cilicien gegen Demetrius gezogen war, kehrte zurück und lieferte Ptolemäus eine Schlacht, die er verlor. Sofort flüchtete er sich nach Arabien zu dem Fürsten Zabdiel, zu dem er schon vorher seine Kinder geschickt hatte. Von diesem aber wurde er getödtet und sein Kopf Ptolemäus zugesendet; auch Letzterer starb nach kurzer Zeit an einer Kopfwunde, die er in jener Schlacht erhalten hatte. Nun wurde Demetrius König von Syrien und gab sich den Beinamen Nicator. (Vgl. außer 1 Mach. auch Diod. Sic. fragm. 32; Joseph. Antt. 13, 2, 4; Justin. 35, 1; Polyb. 33, 14, 16.) [Welte.]

Alexander Jannäus, dritter Sohn des letzten in der heiligen Schrift genannten Machabäers Johannes Hyrcanus, kam nach dem Tode seiner beiden älteren Brüder 104 v. Chr. an die Spitze der Regierung. Er erregte durch nutzlose Kriege große Unzufriedenheit; diese führte beim Laubhüttenfest 95 zu einem Aufstande, bei welchem 6000 Menschen fielen. Obwohl Alexander die Ruhe wieder herstellte, hielt er doch für nöthig, die Juden in auswärtigen Kriegen zu beschäftigen und erlitt hierbei in Arabien eine totale Niederlage. Dieß rief einen Bürgerkrieg hervor, welcher sechs Jahre dauerte. Alexander erlitt erst 88 eine große Niederlage bei Sichem durch die auf-

rühreriſchen Juden und die ſyriſchen Hülfstruppen derſelben, trug aber 86 einen entſcheidenden Sieg davon und nutzte dieſen mit unerhörter Grauſamkeit aus, ſo daß er den Beinamen doker (Meuchelmörder) erhielt. Seine Kriegsluſt war damit nicht geendet; er ließ ſich immer auf neue Unternehmungen ein, bis er 78 in Folge ſeiner Ausſchweifungen ſtarb. (Jos. Ant. 13, 13 sq.; Liber Cosri, ed. Buxtorf, Basileae 1660, 241; Joſt, Geſch. der Juden ſeit der Machabäerzeit I; Munk, Palestine 529 sv.) [Kaulen.]

Alexander, älteſter Sohn Herodes' d. Gr. und ſeiner erſten Gemahlin Mariamne. Er ward 22 v. Chr. mit ſeinem Bruder Ariſtobulos nach Rom geſchickt, um unter den Augen des Kaiſers Auguſtus erzogen zu werden; von dort holte Herodes Beide perſönlich zurück und vermählte Alexander mit Glaphyra, der Tochter des Königs Archelaus von Cappadocien. Später bei Herodes verleumdet, ward er von dieſem bei Auguſtus angeklagt, erlangte aber Freiſprechung. Gleichwohl ſchloß ihn Herodes von der Thronfolge aus und beſtimmte Antipater zu ſeinem Nachfolger; dieß gab Veranlaſſung zu einer Reihe von Intriguen und Verleumdungen am Hofe des Herodes, in Folge deren derſelbe ſchließlich beide Söhne der Mariamne im J. 6 v. Chr. zu Samaria erwürgen ließ. (Jos. Ant. 16, 1 sq.; Joſt, Geſch. d. Juden I; Munk, Palestine 550.) [Kaulen.]

Alexander, der falſche, ein junger Jude aus Sidon, der ſich für Herodes' Sohn ausgab und ſeine Rechte ſelbſt in Rom geltend machte, dort aber zu den Galeeren verurtheilt wurde. (Jos. Ant. 17, 12.)

Alexander, im Neuen Teſtamente: 1. der Sohn des Simon von Cyrene (Marc. 15, 21). — 2. Ein Mitglied des hohen Rathes, zur Zeit der Himmelfahrt Jeſu (Apg. 4, 6.). — 3. Ein angeſehener Jude zu Epheſus zur Zeit des Apoſtel Paulus (Apg. 19, 33). — 4. Ein vom chriſtlichen Glauben abgefallener Schmied, der dem hl. Paulus großes Leid verurſachte (1 Tim. 1, 20; vgl. Hymenäus). [Kaulen.]

Alexander I., Papſt. Er war der fünfte Nachfolger des hl. Petrus und regierte am Anfange des zweiten Jahrhunderts. Daß er als Martyrer ſtarb, ſagt das römiſche Pontificalbuch, und die Stücke einer Grabſchrift auf ihn, die man in der nach ihm benannten Katakombe an der Via Nomentana fand, haben es beſtätigt. Die Zeit ſeines Todes wird von den Meiſten zwiſchen 114 und 119 geſetzt, von Andern aber auf 132. [J. Card. Hergenröther.]

Alexander II., Papſt, 1061—1073. Er hieß früher Anſelm, ſtammte aus Baggio im Gebiete von Mailand und wirkte in dieſer Stadt als Prieſter mit großem Erfolge, nachdem er im Kloſter Clugny vielfache geiſtige Anregung gefunden hatte. Seine Predigten gegen die Simonie und die Unenthaltſamkeit der Geiſtlichen zündeten im mailändiſchen Volke und gaben den Anſtoß zu der berühmten Pataria (ſ. d. Art.). Um den ſtrengen Sittenrichter zu entfernen, verſchaffte ihm Erzbiſchof Guido das Bisthum Lucca; er blieb aber in reger Verbindung mit den reformeifrigen Katholiken in Mailand und kam zweimal (1057 und 1059) als päpſtlicher Legat in die Stadt. Die Gleichheit des Strebens brachte den eifrigen Biſchof in enge Verbindung mit Cardinal Hildebrand und mit Petrus Damiani; auf des Erſteren bedeutenden Einfluß hin ward er nach dem Tode Nikolaus' II. am 1. Oct. 1061 auf den päpſtlichen Stuhl erhoben durch die rechtmäßige Wahl der Cardinäle. Am deutſchen Hofe trat man, weil die Wahl wegen Mißachtung der königlichen Rechte ungültig ſei, ihm entgegen und beſtellte den Cadalous (ſ. d. Art.) als Honorius II. zum Gegenpapſte, mit dem Alexander mehrere Jahre zu kämpfen hatte. Vom Sommer 1062 bis zum Frühjahr 1063 weilte er in Lucca; im April ſprach er auf einer römiſchen Synode den Bann über den Gegner aus und erneuerte die Reformdecrete der früheren Päpſte. Auf einer großen Synode von Mantua rechtfertigte er ſich gegen die Anklagen, die wider ihn erhoben worden waren, und fand die Anerkennung der anweſenden geiſtlichen und weltlichen Großen Deutſchlands und Italiens. Daß dieſe Synode nicht auf 1067, wie Pagi und Will wollten, noch auf 1072, wie Manſi annahm, ſondern auf 1064 mit Baronius zu ſetzen iſt, haben Jaffé, Pertz, Floto, Gfrörer, Gieſebrecht und Hefele feſtgehalten und nachgewieſen. Die Erfolge der Pataria erhöhten Alexanders Anſehen. Auf ſeinen in Rom gehaltenen Synoden verbot er ſtrenge die Ehen unter Verwandten, beſtrafte ſimoniſtiſche Biſchöfe und ſetzte den Kampf gegen die herrſchenden Laſter fort. Er ſandte tüchtige Legaten nach der Lombardei, nach Frankreich und England und hatte an Petrus Damiani und Hildebrand bedeutende Rathgeber, wie an Herzog Gottfried (geſt. 1070) und deſſen Gemahlin Beatrix mächtige Stützen. Selbſt der für die Sache des Papſtes ſo thätige Anno von Köln (ſ. d. Art.) mußte 1068 wegen des Verkehrs mit dem Gegenpapſte eine kleine Buße übernehmen und 1070 wegen der Gemeinſchaft mit Simoniſten ſich rechtfertigen. Als päpſtlicher Legat bewirkte Petrus Damiani, daß der deutſche König Heinrich IV. 1069 den ſogar von Biſchöfen geförderten Plan aufgab, ſich von der 1066 ihm angetrauten Bertha von Turin zu trennen, und ſeiner Gemahlin wieder freundlicher ſich nahte. Mehrfach mußte gegen die Simonie in Deutſchland und in der Lombardei eingeſchritten werden; noch kurz vor ſeinem Tode (21. April 1073) belegte der kräftige Papſt die ſimoniſtiſchen Räthe Heinrichs IV. mit dem Bann. Wie wenig Frucht damals Milde gegen pflichtvergeſſene Geiſtliche brachte, ſollte ſein Nachfolger an zwei auf ſeinen Rath hin wieder zu Gnaden aufgenommenen Männern erfahren, an dem Cardinal Hugo Candidus von Remiremont und an Guibert oder Wibert, dem früheren königlichen Kanzler, nunmehrigen Erzbiſchofe von Ravenna. Politiſch ziemlich machtlos, entfaltete Alexander II. in allen chriſt-

lichen Reichen die volle Größe des päpstlichen Primates. (Vgl. Mansi XIX, 939 sq.; Watterich, Vitae Rom. Pont. I, 235 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 850 ff.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexander III., Papst, 1159—1181, hieß früher Roland Bandinelli von Siena und gehörte zu den hervorragendsten Vertretern des geistlichen Rechts. Seine Summa, auch Stroma genannt, war nach Paucapalea's Arbeit die älteste Bearbeitung des Decretum Gratiani und noch vor 1150 verfaßt (Fr. Maassen, Paucapalea, ein Beitrag zur Lit.-Gesch. des canon. Rechts, Wien 1859; Fr. Thanner, Die Summa Magistri Rolandi, Innsbruck 1874). Schon im Oct. 1150 ward er von Eugen III. zum Cardinal-Diacon von St. Cosmas und Damian ernannt; nachher ward er Cardinal-Priester von St. Marcus, Kanzler der römischen Kirche und Gesandter in den wichtigsten Angelegenheiten. Im October 1157 hatte er auf dem Reichstage zu Besançon den Zorn Friedrich Barbarossa's sich zugezogen, der ihn als unerschrockenen Vertheidiger der kirchlichen Rechte fürchtete und haßte, sich ihm, als er im September 1159 zum Nachfolger Hadrians IV. gewählt ward, höchst feindselig erwies, ihm der Reihe nach mehrere Gegenpäpste entgegenstellte, aber doch sich zuletzt genöthigt sah, den standhaft ausdauernden Gegner im Frieden in Venedig 1177 anzuerkennen und seinem Schisma zu entsagen (s. d. Art. Friedrich I.). Alexander III., der 1162 nach Frankreich sich begeben mußte, feierte 1163 eine große Synode in Tours, kam am 23. Nov. 1165 nach Rom zurück, zog 1167, auf's Neue bedrängt, nach Gaeta und Benevent, weilte dann an verschiedenen Orten, besonders in Anagni, und traf in Venedig persönlich mit seinem bisherigen Feinde Friedrich, der ihn jetzt schätzen und bewundern lernte, zusammen. Seit 12. März 1178 residirte er wieder in Rom und hielt hier 1179 das elfte ökumenische (dritte Lateran-) Concil ab. In England hatte er in der Sache des Thomas Becket (s. d. Art.) einen glänzenden Triumph gefeiert, in Portugal bestätigte er die Königswürde des Herzogs Alphons I., in Frankreich war er im Verein mit König Ludwig VII. gegen die überhandnehmenden Katharer thätig, in Schweden bekämpfte er bedeutende Mißbräuche, für Palästina und die Missionen in Asien entfaltete er eine höchst ersprießliche Wirksamkeit. Groß stand er da als Gesetzgeber in seinen zahlreichen Decretalen, wie als Förderer und Beschützer der Universitäten. Aufgerieben durch fortwährende Anstrengungen, starb er am 30. August 1181 zu Civita Castellana. Seine Grabschrift nannte ihn mit Recht „Licht des Clerus, Zierde der Kirche, Vater der Stadt und der Welt". (Watterich II, 377 sq.; Migne, PP. lat. CC; Hefele, Concilien-Geschichte V, 482. 501 ff.; Reuter, Geschichte Alexanders III. und der Kirche seiner Zeit, 2. Aufl., Leipzig 1860—1864, 3 Bde.; Reumont, Geschichte der Stadt Rom II; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom IV.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexander IV., Papst, 1254—1261, mit früherem Namen Reginald oder Rainald von Conti, demselben Geschlechte angehörig wie Innocenz III. und Gregor IX., ward von Letzterem, seinem Oheim, 1227 zum Cardinal-Diacon, 1231 zum Cardinal-Bischof von Ostia erhoben und 1254 zu Neapel zum Papste gewählt. Er war sittenrein und edel, aber zu leicht unwürdigen Rathgebern zugänglich, dem italienischen Parteigetriebe nicht gewachsen und von den weltlichen Fürsten vielfach bedrängt, namentlich von Manfred, dem Bastardsohn Friedrichs II., der sich 1258 zum Könige von Sicilien krönen ließ und den Kirchenstaat verwüstete. Alexander mußte meistens in Viterbo und Anagni residiren und von dem übermächtigen Ghibellinenthum vielfache Unbilden erdulden. Er war besonderer Gönner des Franciscanerordens, canonisirte die hl. Clara, förderte die Missionen und sann auf einen Kreuzzug gegen die Tataren. Tief betrübt über die drohenden Verluste der Christenheit im Orient, über die Uneinigkeit der Fürsten, die auch in Deutschland eine zwiespaltige Königswahl herbeiführte, sowie über die Unthaten der kleinen italienischen Tyrannen, starb er am 25. Mai 1261. (Vgl. Raynald a. 1254—1261; Potthast, Regesta 1286 sq.; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 7 ff.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexander V., Papst, 1409—1410, hieß früher Peter Philargi. Als armer elternloser Knabe ward er auf der Insel Candia von den Franciscanern erzogen und frühzeitig Mitglied dieses Ordens, studirte dann mit Eifer in Italien, England und Frankreich, lehrte mit Erfolg in Paris Philosophie und Theologie und wurde auch als Prediger sehr geschätzt. Dann ward er an den Hof des Herzogs Johann Galeazzo Visconti in Mailand berufen, der ihn auch im diplomatischen Dienste gebrauchte und von einer Würde zur anderen beförderte. Er wurde Bischof von Vicenza, dann von Novara, 1402 Erzbischof von Mailand, dann auch durch Innocenz VII. Cardinalpriester. Er wandte sich von dessen Nachfolger Gregor XII. gleich anderen Cardinälen ab, ließ sich von diesen am 29. August 1408 die Statthalterschaft in der Mark Ancona und im Herzogthum Spoleto übertragen, schloß sich dem Ausschreiben der Pisaner Synode an, hielt am 26. März 1409 bei der Eröffnung derselben eine wenig taktvolle Rede (Mansi XXVII, 118) und ward hier am 25. Juni auf Betreiben des Cardinal Balthasar Cossa, der ihn ganz zu beherrschen verstand, nach vorhergegangener Erklärung der Absetzung des Papstes Gregor XII. und des Gegenpapstes Benedict XIII. als Alexander V. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, so daß das damalige Schisma nur vergrößert ward. Er führte in den letzten Sitzungen des Pisaner Concils den Vorsitz, weilte nachher in Pistoja, darauf in Bologna, wo er schon am 3. Mai 1410 starb. Seine zu Gunsten der Bettelorden erlassene Bulle vom 12. Oct. 1409 wurde von der Pariser Uni-

versität heftig angegriffen, und sein Ansehen sank in Frankreich tief, während auch in den meisten andern Ländern dasselbe sehr gering war. Obschon er in der Reihe der Päpste mitgezählt wurde, so ist doch seine Legitimität nach strengem Recht nicht anzuerkennen (s. Gregor XII). (Vgl. P. A. Ballerini in der Mailänder Zeitschrift La scuola cattolica, Dic. 1876, vol. VIII, 493 sq.) Daß er durch Cossa vergiftet worden sei, ist in keiner Weise bewiesen. (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 777 ff., VII, 1 ff.; Reumont, Gesch. d. St. Rom II; eine Vita Alex. V. bei Muratori, Rer. It. Scr. III, 2, 482.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexander VI., Papst, 1492—1503, früher Rodrigo Lançol (Lenzuoli) y Borja (Borgia) genannt, geb. am 1. Januar 1431 als jüngstes Kind Don Jufré Lançols und der Isabella Borja, Tochter Don Juan Borja's und Schwester Papst Calixtus' III. (s. d. Art.), zu Xativa, nachmals S. Felipe bei Valencia. Die Familie Borja leitete ihren Ursprung ab von Don Pedro von Aybar, Enkel König Ramiro's von Aragon und Valencia; derselbe erhielt von König Alfons I. von Aragon im J. 1115 Castelborja im Gebiet von Saragossa, wovon seine Nachkommen den Namen annahmen. Nachdem Rodrigo Rechtswissenschaft studirt, trat er in den Kriegsdienst, bis sein Oheim, der ihm seinen eigenen Familiennamen beilegte, ihn im J. 1455 zum Bischof von Valencia, 1456 zum Cardinaldiacon von San Niccolò in Carcere und Vicekanzler der Kirche ernannte. 35 Jahre lang Cardinal-Legat in Spanien, Portugal, Neapel, wie in den päpstlichen Marken, Abt von Subiaco, mit großem Einkommen, das er trotz eines glänzenden Hofstaates sorgfältig verwaltete, geschäftskundig, gewandt, beredt und von einnehmendem Wesen, hatte er eine der ersten Stellungen im heiligen Collegium zu einer Zeit, wo an vornehmen, talentvollen, hochstrebenden Cardinälen kein Mangel war. Die Unregelmäßigkeit seines Lebenswandels scheint dieser Stellung in der öffentlichen Meinung keinen Abbruch gethan zu haben, obgleich sie ihm gelegentlich (z. B. von Papst Pius II.) schwere Vorwürfe zuzog. Rodrigo Borgia lebte eine Reihe von Jahren hindurch in den vertrautesten Beziehungen zu einer verheirateten Frau, Vannozza de' Cattanei, die dem kleinen römischen Adel angehörte. Vier Kinder, welche sie von ihm hatte, und die seinen Namen trugen, waren am Leben, als er zur höchsten Würde der Christenheit aufstieg. Für den ältesten damals nicht mehr lebenden seiner Söhne, von dem es ungewiß ist, ob er von derselben oder von anderer Mutter war, hatte er den spanischen Titel eines Herzogs von Gandia erlangt, der später auf einen jüngern überging. Beim Tode Papst Innocenz' VIII. war Cardinal Borgia Decan des heiligen Collegiums, welches ihn am 11. August 1492 nach kurzem Conclave zu dessen Nachfolger wählte. Man hat behauptet, nie seien die Stimmen mit solcher Oeffentlichkeit feil gehalten, nie so hoch bezahlt worden, wie bei dieser Wahl, und nur fünf Cardinäle, von denen drei später die Tiara trugen, hätten sich nicht kaufen lassen. Thatsache ist jedoch, daß Cardinal Borgia der Mehrzahl und außerhalb des Conclave Vielen als der Mann erschien, welcher in kritischer Zeit, während das Papstthum sich namentlich durch Papst Sixtus IV. in den politischen Strudel hineingezogen fand und größere Krisen in Aussicht standen, dasselbe zu lenken am befähigtsten war; daß diese Betrachtung alle sonstigen Bedenken kirchlicher Natur überwog, mag die Stimmung und Strömung kennzeichnen. Die durchaus weltliche Anschauung vom Pontificate sprach sich auch in der Feier des Regierungsantrittes Alexanders VI. aus. Seine nepotistischen Neigungen, welche weit über die Sixtus' IV. hinausgingen, äußerten sich sogleich nach seiner Erhebung, wenngleich noch in bescheidenem Maße, indem er einen Schwestersohn zum Cardinal, seinen eigenen Sohn Cesare, schon Bischof von Pampelona, zum Bischof von Valencia und im folgenden Jahre gleichfalls zum Cardinal ernannte.

Alexanders Pontificat ist gleichzeitig mit der Entdeckung Amerika's, und eine seiner ersten Handlungen war die sogenannte Theilung der Erde, d. h. der zu entdeckenden Länder, zwischen Spanien und Portugal: ein Schiedsrichteract, welcher den hohen Begriff von der päpstlichen Würde in einer Zeit bedenklichsten Sinkens von ihrer sittlichen Höhe bezeichnet. Bald begannen die politischen Schwierigkeiten die ernstlichsten zu werden, da der längst verkündete Plan des französischen Königsgeschlechtes, angebliche von dem im Mannesstamme ausgestorbenen Hause Anjou hergeleitete Erbansprüche an Neapel geltend zu machen, in dem jungen Karl VIII. zur Thatsache zu werden drohte, und da der Mangel an Stabilität des italienischen Staatensystems in der Uneinigkeit der Fürsten und der Wandelbarkeit der Bündnisse immer mehr an's Licht trat. Mit Lorenzo de' Medici, der kurz vor Alexanders VI. Wahl aus dem Leben schied, hatte Italien seinen letzten politischen Moderator verloren; aber auch er würde den Sturm zu beschwören nicht vermocht haben. Als der französische König im J. 1494 über die Alpen stieg, fand er die Halbinsel, zu welcher der eigensüchtige Hader des Regenten von Mailand, Lodovico Sforza il Moro, mit dem verschwägerten aragonischen Herrscherhause Neapels ihm die Pässe öffnete, in unheilvoller Zerrissenheit. Der Papst hatte sich 1493 mit Mailand und Venedig verbündet, welche die französischen Pläne förderten; dann hatte er sich aus dynastischen und Familien-Rücksichten dem Könige Ferrante von Neapel genähert, und nach dessen Tode 1494 dem Sohne, Alfonso II., die Investitur ertheilt, während eine natürliche Tochter des Letztern seinem Sohne Jufré vermählt wurde. Neapolitanische und päpstliche Truppen sollten Mittelitalien gegen die Franzosen schützen, aber am Silvestertage war Karl VIII. in Rom. Es handelte sich darum,

Alexander VI. wegen simonistischer Wahl seiner Würde zu entsetzen; aber der König und seine Räthe, welche einen Theil der Cardinäle, unter ihnen Giuliano della Rovere, nachmals Papst Julius II. (s. d. Art.), auf ihrer Seite hatten, schreckten doch vor einem Schisma zurück. Nach langwierigem Verhandeln ward dann ein Vertrag geschlossen, in welchem der Papst dem französischen Könige die Investitur Neapels und manche andere Begehren zugestand. Am 29. Januar 1495 brach Karl VIII. nach Neapel auf und eroberte dieses Land mit überraschender Schnelligkeit. Aber ebenso rasch stiegen auch allerseits Schwierigkeiten auf, welche, da auch Mailand sich auf feindliche Seite stellte, bei dem Könige die Besorgniß weckten, von Frankreich abgeschnitten zu werden; diese bewog ihn zu schleunigem Rückzug. Am 1. Juni war er wieder in Rom, welches der Papst verlassen hatte, und ging kämpfend über den Apennin, dann über die Alpen. Während der junge König Ferrandino, Alfonso's Sohn, mit spanischer Hülfe Neapel wiedereroberte, schlug Alexander VI., doppelter Gefahr entronnen, entschieden die Bahn des Nepotismus ein, welche seiner Regierung die Signatur gegeben hat. Sie bezweckte eine völlige Umgestaltung des Kirchenstaates durch Vernichtung der großen Familien desselben und hatte alle Aussicht auf Erfolg, bis eine höhere Hand eingriff. Die Anfänge waren noch unsicher. Als der Versuch, der Familie der Orsini ihre Besitzungen in der Campagna und im Patrimonium Petri zu nehmen, mißlang, schuf der Papst aus den südlichen Territorien der Kirche, Benevent, Pontecorvo und Terracina, ein Herzogthum für seinen Sohn Juan, Herzog von Gandia. Bald wurde dieser das Opfer räthselhaft gebliebenen Meuchelmords; er verschwand plötzlich, und man fand seine mit Wunden bedeckte Leiche im Tiber. Die gegen den Bruder Cesare Borgia gerichtete Anklage, der Thäter zu sein, hat keinen positiven Grund, ist jedoch meist geglaubt worden. Der Papst, bei welchem Liebe zu den Seinigen wohl Hauptbeweggrund zu seinen Verirrungen war, zeigte sich auf's Tiefste ergriffen; seinem Schmerz und trübsten Betrachtungen preisgegeben, schien er selbst an Niederlegung seiner Würde zu denken. Jedenfalls hat er damals Reformplane gehegt und selbst einzuleiten versucht, da die Unordnungen in seiner Nähe und die Merkmale der Opposition gegen schreiende Mißbräuche einem so scharfsinnigen Manne nicht entgehen konnten. Aber die bessern Regungen hielten nicht lange vor. Die schlimmen Einflüsse von außen, namentlich die von Cesare über ihn geübte Gewalt, im Verein mit den verworrenen politischen Conjuncturen, verbanden sich mit seinem sanguinischen Temperament und seiner ganz verweltlichten Gesinnung, ihn zu weiterem Fortschreiten auf der eingeschlagenen gefahrvollen Bahn zu drängen. Die Reformtendenzen Fra Girolamo Savonarola's (s. d. Art.), welche den Papst auch persönlich bedrohten, scheiterten an der Vermengung des Kirchlichen und Politischen, indem sie in Florenz selber eine Gährung und Opposition weckten, welche dem Vorgehen Alexanders VI. gegen den feurigunbesonnenen Dominicaner die Wege ebnete. Der Ehrgeiz Cesare Borgia's, der nach weltlicher Größe trachtete, stachelte seine eigene Sucht, die Seinen groß zu machen und vor dem Wechsel zu sichern, von welchem die Papstfamilien schon wiederholt betroffen worden waren. Von Frankreich abgewandt, von dem er momentan weder hoffte noch fürchtete, knüpfte er wieder mit Neapel Verhandlungen an, wo nach dem frühen Tode Ferrandino's (1496) dessen Ohm Federigo den Thron bestiegen hatte. Zwar erlangte er die Hand eines natürlichen Sohnes Alfons' II., des Herzogs von Bisceglie, für seine Tochter Lucrezia, deren Ehe mit Giovanni Sforza, Herrn von Pesaro, unter ärgerlichen Umständen gelöst worden war, und die, von dem bittern Spott und der üblen Nachrede der Römer verfolgt, bei dem Vater im vaticanischen Palast wohnte. Aber König Federigo verweigerte standhaft seine Tochter, welche Alexander für den zu höchster Stellung bestimmten Cesare zu erhalten wünschte. Da näherte der Papst sich nochmals Frankreich, und mit französischem Beistand ging er nun zur Ausführung seiner Projecte an's Werk.

Auf Karl VIII. war 1498 der Herzog von Orleans als Ludwig XII. gefolgt, der mit dem Erbrecht an Neapel den Anspruch auf Mailand von seiner Großmutter, einer Visconti, her vereinigte. Da er auch wegen seiner ehelichen Verhältnisse des Papstes bedurfte, so kam das engste Bündniß zwischen Beiden zu Stande. Am 13. August 1498 legte Cesare Borgia den Cardinalspurpur ab, ging nach Frankreich, erhielt vom Könige das Herzogthum Valentinois (woher sein italienischer Titel Duca Valentino), heiratete Charlotte d'Albret, Schwester des Königs von Navarra, und wurde mit einem Commando im königlichen Heere und ansehnlichem Einkommen bedacht. Rasch reiften die Früchte der neuen Freundschaft. Nachdem 1499 die Franzosen, auch mit Venedig im Bunde, zum andernmal die Alpen überstiegen, Lodovico Sforza verjagt, Mailand genommen, ging Alexander VI. seinerseits vor. Im October desselben Jahres erklärte er alle größeren und kleinen Fürsten und Herren, welche in den Marken und der Romagna unter dem Titel päpstlicher Lehensträger und Vicare von päpstlicher Herrschaft nicht viel mehr als den Namen übrig ließen, wegen nicht entrichteten Lehenzinses ihrer Besitzungen verlustig und übertrug die Execution dem Generalcapitän der Kirche, Cesare Borgia, der dann auch den Titel eines Herzogs von Romagna erhielt. Im Januar 1500 nahm dieser Imola und Forli den Nepoten Sixtus' IV., den Riario, und das Unternehmen wäre rasch an's Ziel gelangt, hätte nicht ein plötzlicher Umschwung in der Lombardei, wo Lodovico Sforza nochmals die Oberhand gewann, Stillstand geboten, während dessen Cesare in Rom schaltete. Es war das Jubeljahr, dessen Kirchenfeste schlecht zu dem welt-

lichen und kriegerischen Treiben paßten, indem Bewohner und Pilger täglich an Unordnungen und Unsicherheit, an Gewaltthaten und blutige Justiz gemahnt wurden, und die Fremden mancherlei schlimme Kunde mit nach Hause nahmen. Der Sturz und die Gefangennehmung Sforza's waren das Signal zum Wiederbeginne des Kampfes in der Romagna. Nach einem Jahre waren mit französischer Hülfe die Städte erobert, die Herren flüchtig oder todt. Der Absicht Cesare's, sich gegen Bologna wie gegen Florenz zu wenden, trat zwar Frankreich in den Weg, aber des Vaters wie des Sohnes Verhältniß zum Könige wurde nur noch vertrauter. Alexander VI. war der Dritte in dem unnatürlichen französisch-spanischen Bündniß, welches im August 1501 den Sturz der aragonischen Linie von Neapel herbeiführte, und Cesare betheiligte sich mit päpstlichen Truppen an dieser Expedition, deren Endresultat gewesen ist, daß der Süden Italiens nach blutiger Entzweiung der beiden Verbündeten weit über zwei Jahrhunderte lang spanische Provinz blieb. Unterdessen räumte der Papst in seiner unmittelbaren Nähe auf, um nun auch für seine Tochter zu sorgen. Die Geschicke Lucrezia's boten fast ebenso vielen Stoff zum Reden wie die Thaten ihres Bruders. Im Sommer 1499 war ihr zweiter Gemahl nahe bei der Peterskirche meuchlerisch umgebracht worden, und wiederum klagte man Cesare der That an. Der Papst nahm den Colonna, Caetani, Savelli ihre Besitzungen, um daraus zwei Herzogthümer für zwei Kinder zu bilden, für Lucrezia's kleinen Sohn Rodrigo d'Aragona und für einen Juan Borgia, welcher anfangs für einen Sohn Cesare's ausgegeben, später als Sprößling Alexanders von unbekannter Mutter zum Herzog von Camerino erhoben ward. Im September 1501, zur Zeit, als es Cesare nun doch gelang, seine Eroberungen auch auf Toscana auszudehnen und sich Piombino's, des kleinen Gebietes der Appiani, zu bemächtigen, erfolgte Lucrezia's Verlobung mit dem Erben eines der ältesten italienischen Fürstengeschlechter, mit Alfonso von Este, Erbprinzen von Ferrara. Zu Anfang folgenden Jahres verließ die von ihrem Vater verschwenderisch ausgestattete Braut Rom auf immer. Es war zu ihrem Glück, denn in ihrem späteren Leben als Herzogin von Ferrara (sie stand im 23. Jahre, als sie dorthin ging) hat sie keinen begründeten Anlaß zu jenen Beschuldigungen geboten, denen sie in der schlimmen römischen Umgebung bloßgestellt gewesen war. Daß von dem Treiben und den Sitten im päpstlichen Palast, zur Zeit, als Lucrezia daselbst verkehrte, die schändlichsten und schmutzigsten, jedenfalls auf's Aergste verzerrten Schilderungen verbreitet werden und Glauben finden konnten, ist ein trauriges Merkmal der Zustände. Die historische Kritik hat Lucrezia Borgia in anderem Lichte erscheinen lassen, als die Tradition des Romans und Theaters; in der Geschichte des Papstthums bleibt sie aber immer eine unselige Figur. Sie starb vierzigjährig am 25. Juni 1519; ihre Mutter Vannozza, in späteren Jahren wegen ihrer Mildthätigkeit gerühmt, war ihr, 76 Jahre alt, 1518 vorausgegangen.

Das Jahr 1502 brachte den Höhepunkt von Cesare's Erfolgen. Urbino und Camerino fielen in seine Gewalt; die Herrscher der kleinen Staaten flohen oder fanden den Tod. Die schwankende Haltung Ludwigs XII., dessen bessere Regungen durch die Verlockungen ländergieriger Politik erstickt wurden, und der Abfall der vornehmsten Hauptleute Cesare's, meist kleiner Herren, die für die eigene Sicherheit zu bangen anfingen, gefährdeten momentan dessen Stellung. Aber mit großer Gewandtheit, nochmals von Frankreich unterstützt, sprengte Borgia den Bund der Gegner, gewann die schon verlorenen Orte wieder und bemächtigte sich am letzten Tage des Jahres 1502 in Senigallia mehrerer der überlisteten Condottieri, deren er sich durch den Strang entledigte, während andere ihr Heil in der Flucht suchten. Diese Erfolge ermunterten den Papst, nun gegen die Orsini, die einzigen noch aufrechtstehenden der römischen Barone, von denen unterdessen zwei schon Cesare's Opfer geworden waren, wieder loszugehen. Während der Cardinal Orsini zu Anfang 1503 in der Engelsburg starb, rückte Cesare, aus Umbrien kommend, gegen die zwischen den Viterbeser Bergen und Rom liegenden Besitzungen der Familie vor. Er würde sie alle in seine Gewalt bekommen und solcherart sich auch den Zugang zum florentinischen Gebiete, wo er schon früher Einverständnisse angeknüpft und Bewegungen veranlaßt hatte, eröffnet haben, wenn nicht der französische König, unzufrieden mit dem Verhalten der Borgia in den für ihn äußerst ungünstig sich gestaltenden neapolitanischen Angelegenheiten, ihm Stillstand geboten hätte. Noch war jedoch Alles in der Schwebe, und Alexander VI. verstieg sich damals zu dem einst von einem französischen Gegenpapst entworfenen Project, aus Umbrien, den Marken und der Romagna ein Königreich für seinen Sohn zu schaffen. Nie war er kräftiger, lebendiger, heiterer, siegesgewisser, als zu der Zeit, wo seinem unheilvollen Thun das Ziel gesteckt war. Am 11. August 1503 erkrankte er am Fieber, wozu, wie es scheint, ein Nachtessen im vaticanischen Garten den nächsten Anlaß gegeben hatte. Das Fieber wurde rasch ein bösartiges, und am 18. war Alexander VI. todt. Er stand im Alter von 72 Jahren. Die Geschichten von Gift gehören in's Märchenreich. Die elfjährige Regierung dieses Papstes ist ein Unglück gewesen wegen ihrer durchaus weltlichen, mit fabelhafter Unbefangenheit zur Schau getragenen Tendenzen, wegen eines Nepotismus, wie er in ähnlicher Weise nie vorgekommen, wegen eines Mangels an sittlichem Bewußtsein im öffentlichen wie im Privatleben, der auch an schlimmste Erfindungen glauben lassen und das Papstthum in Mißcredit gebracht hat, als seine Autorität noch ungeschwächt erschien. Im Vergleich damit verschwinden die bessern Eigenschaften, welche Ale-

xander VI. nicht fehlten. Seine Regierung, den Großen furchtbar, hat nie auf dem Volke gelastet; selbst wo Auflehnung leicht gewesen wäre, hat sich keine Hand gegen ihn geregt. Hätte es an ihm gelegen, so würde im J. 1500 die drohende Türkengefahr viel kräftiger bekämpft worden sein. Da jedoch Lauheit und Uneinigkeit der Verbündeten ihn hemmten, verwandte er die Mittel zur Unterstützung seines Sohnes, der ihn vollständig beherrschte und in Schrecken hielt. Kirchliche Reformen mußten, seiner ganzen Richtung nach, ihm ferne liegen, und er hat wohl nur einen Moment daran gedacht; eigentlich hatte er nur für Politik Sinn, und auch für diese nur in Bezug auf das Nächstliegende und den Augenblick, denn ein politisches System hat er nie gehabt, sondern ist in seinen wiederholten Wandlungen durch die Forderungen des Nepotismus bestimmt worden. Die Liebe zu den Seinigen blendete ihn völlig, während sie ihn in Abhängigkeit von ihnen brachte; ein Genußmensch, ließ er sich zu Gewalt- und Bluthaten, die seiner Natur fremd waren, verleiten, um die Herrschaft seines Sohnes zu constituiren und zu sichern. In der Kirchengeschichte hat seine Regierung geringe Spuren gelassen. Seine 43 Cardinalscreirungen haben großentheils Familien- und politischen Interessen gedient. Die fromme Sitte des englischen Grußes zur Mittagszeit schreibt sich von ihm her. Rom bewahrt einige von ihm herrührende Werke in einem Theil des vaticanischen Palastes und der Engelsburg, der Milvischen Brücke und der Porta Settimiana, der Via Alessandrina (Borgo nuovo) in der Leostadt u. s. w. Pietro Perugino, Filippino Lippi, Pinturicchio (von dem das Bildniß Alexanders VI. in einem Fresco des Appartamento Borgia im Vatican), Leonardo da Vinci u. m. A. waren für ihn und für Cesare thätig. Seine sterblichen Reste liegen mit denen Calixtus' III. in Sta. Maria di Monserrato.

Cesare Borgia lag in Rom schwer am Fieber darnieder, als sein Vater starb. Dieser Schlag kostete ihn seine durch Gewalt, Verrath und Blut gewonnene Existenz; Alles, sagte er, habe er im Voraus berechnet, nur nicht, daß er gerade im Moment des Thronwechsels krank wäre. Mit des Papstes Tode schwand ihm der Boden unter den Füßen. Nach unaufhörlichen Fluctuationen während des ephemeren Pontificats Pius' III. und in den ersten schwierigen Zeiten Julius' II. ging sein romagnolischer Staat in Stücke, obgleich die Städte der eigentlichen Romagna noch eine Zeitlang zu ihm hielten. Er hatte die Herrschaft auf gewissenloseste Weise gewonnen; aber im Besitz gesichert, hatte er mit eiserner Hand in dem vorgefundenen Chaos Ordnung geschafft und Recht walten lassen, so daß die Unterthanen sich unter ihm weit besser befanden, als unter der Willkür von Duodeztyrannen. Nachdem seine Bemühungen, sich die Romagna zu erhalten, gescheitert, die Städte sich theils Julius II., theils Venedig unterworfen, Urbino, Senigallia, Camerino ihre alten Herren wieder aufgenommen, warf Cesare Borgia nach bittersten Prüfungen sich den Spaniern in die Arme, wurde aber von dem Vicekönig Neapels, Gonsalvo de Cordova, wortbrüchig verhaftet und 1504 nach Spanien gesandt. In Medina del Campo saß er zwei Jahre gefangen, entkam zu seinem Schwager von Navarra und fand am 12. März 1507 34jährig den Tod unter den Mauern von Viana im Gebiet von Pampelona, von welcher Stadt er einst den Bischofstitel getragen. Eine Kraft, die unter andern Umständen Ersprießliches zu leisten im Stande gewesen wäre, ward inmitten schlimmster Entsittlichung und in einer Stellung, in welcher Alles erreichbar schien, Alles für erlaubt galt, ein moralisches Ungeheuer und der Fluch eines Pontificats, dessen Titular am schwersten da gestraft worden ist, wo er am ärgsten gesündigt hatte, mochte auch der Verlauf seiner Regierung äußerlich von fast beständigem Glück begleitet sein. Es ist eine unhistorische Uebertreibung, wenn man den Kirchenstaat als politisches Ganzes von dieser Regierung datirt, aber die während derselben in ihm vorgekommenen Veränderungen haben den Weg zu der unter Julius II. begonnenen Umgestaltung gebahnt, die der Kirche einen großen Theil dessen wiedergewann, was ihr einst gehört hatte. Cesare Borgia ist noch dadurch von Bedeutung geblieben, daß Machiavelli, der Zeuge seines Glanzes, seiner Bluthaten und seines Sturzes, ihn zum Vorbilde seines „Fürsten" gewählt hat. Seine einzige Tochter Luise hat in zwei vornehme französische Häuser hineingeheiratet. Alexanders VI. jüngster Sohn von der Vannozza, Jufré, hat im Neapolitanischen die im 17. Jahrhundert ausgestorbene Linie der Fürsten von Squillace begründet. Zu dieser Linie gehörte Francisco Borgia, Vicekönig von Peru, gest. 1658, einer der letzten spanischen Dichter, welche dem hereinbrechenden Schwulst und schlechten Geschmack des Gongorismus noch Widerstand leisteten. Von dem im J. 1497 ermordeten Herzog von Gandia stammte im zweiten Grade Francisco Borgia, der im J. 1572 als General der Gesellschaft Jesu starb und als Heiliger verehrt wird (s. d. Art.). (Quellen und Hülfsmittel für die Regierung Papst Alexanders VI.: Stef. Infessura bei Eccard, Corp. hist. II, und Muratori, R. Ital. SS. III; J. Burcard in Leibniz' Hist. arc. 1696, Eccard II, Beider Diarien nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen; Guicciardini; Panvinio; Zurita; Mariana. Neuere Darstellungen: Reumont, Gesch. d. St. Rom III, 1868—70; Gregorovius, Gesch. Roms im Mittelalter VII, 1870; dess. Lucrezia Borgia, 2. Aufl. 1876; Alvisi, Cesare Borgia, Duca di Romagna, Imola 1878. Des Pater Ollivier Le Pape Alexandre VI. et les Borgia (Th. 1, Paris 1870 [nur die Cardinalsepoche]) ist völlig unhistorisch. P. Matagne, Bollandist, in der Revue des questions historiques IX. XI; Reumont im Archivio stor. ital., Serie 3, XVII. A. Leonetti hat in Papa Alessandro VI.

secondo documenti e carteggi del tempo (Bologna 1880, 3 Bde.) den Versuch einer Apologie gemacht, die manche grundlose Anklagen zurückweist, aber durch gewagte Hypothesen zu oft der beabsichtigten Wirkung schadet. Aelteren Uebertreibungen kann nur durch besonnene Kritik der Boden entzogen werden, neuere zerfallen in sich selber. Cittadella, Albero genealogico dei Borgia, Ferrara 1872, ist ungenau. Material in den von Albèri herausgegebenen venetianischen Gesandtschafts-Relationen, sowie in Machiavells und A. Giustinians diplomatischen Berichten, letztere hrsg. v. Villari, Flor. 1876.) [Reumont.]

Alexander VII., Papst 1655—1667, früher Fabio Chigi geheißen, von 1639 bis 1651 Nuntius in Köln, bekannt durch seinen Protest gegen den westphälischen Frieden, hochgefeiert wegen seiner Geschäftsgewandtheit, Gelehrsamkeit und Tugend, gab bei seiner am 7. April 1655 erfolgten Wahl Grund zu den schönsten Hoffnungen. Er traf sehr heilsame Anordnungen, war sehr strenge gegen sich und ließ seine in Siena lebenden Verwandten nicht an seinen Hof kommen. Aber nachdem ihm gegen Letzteres von Vielen, auch von den fremden Gesandten, eindringliche Vorstellungen gemacht worden waren und die Cardinäle sich dafür ausgesprochen hatten, daß er sich seiner Verwandten zum Dienste des apostolischen Stuhles bedienen dürfe (24. April 1656), gab er seinem Bruder Mario einträgliche Aemter, dessen Sohne Flavio den Purpur, verschaffte einem andern Neffen eine Gattin aus der Familie Borghese und gewährte der Stadt Siena viele Vergünstigungen; doch erlangten seine Verwandten nie übermäßigen Einfluß, da Alexander VII. die wichtigsten Geschäfte des Staates den Cardinalcongregationen überließ, in denen Corrado, Rospigliosi und Pallavicino hervorragten. Der Papst, in seiner Jugend Verfasser lateinischer Gedichte (Philometi labores juveniles, Paris. 1656), liebte den Umgang mit Gelehrten, widmete gerne den Nachmittag der Literatur, empfing die convertirte Königin Christine von Schweden (s. d. Art.) in Rom höchst glänzend, legte in den theologischen Kämpfen große Mäßigung an den Tag, verurtheilte aber streng irrige Lehrsätze in der Moral und erwies sich wachsam und thätig gegen die Umtriebe der Jansenisten (s. d. Art.). Mit der Republik Venedig war er in gutem Einvernehmen und erwirkte die Zurückberufung der seit 1606 aus ihrem Gebiete verbannten Jesuiten. Portugal und andere Staaten bereiteten diesem Papste viele Kränkungen, am meisten aber Frankreich unter dem übermüthigen Ludwig XIV. (s. d. Art. Gallicanismus). Letzterer rief wegen angeblicher Beleidigungen seitens der päpstlichen Regierung seinen Gesandten Crequi ab, ließ den Nuntius aus Frankreich escortiren, Avignon und Venaissin besetzen, Truppen nach Italien absenden, und zwang den von keiner Regierung unterstützten Papst zu dem demüthigenden Frieden von Pisa (12. Februar 1664). Alexander VII., der sich auch durch mehrere bedeutende Bauten hervorthat, starb, von Alter und Schmerz gebeugt, am 22. Mai 1667. (Vgl. Pallavicino, Della vita di Alessandro VII., libri cinque, Prato 1839, 2 voll.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexander VIII., Papst 1689—1691, Pietro Ottoboni aus Venedig, früher Bischof von Brescia, dann Datar, erwählt nach dem Tode Innocenz' XI. Er war sehr wohlthätig, minderte die Schuld des Kirchenstaates, erwarb die an kostbaren Manuscripten reiche Bibliothek der Königin Christine für den Vatican und unterstützte seine Vaterstadt im Kampfe gegen die Türken. Auch er verdammte mehrere irrige und gefährliche Lehren, führte den Kampf gegen den Jansenismus fort und verwarf in einer besonderen Bulle die vier gallicanischen Artikel. Unter ihm erhielt der heilige Stuhl von Ludwig XIV., der in seinen Schritten einzulenken suchte, eine theilweise Genugthuung; der König verzichtete 1690 auf die sog. Quartierfreiheit seines Gesandten, ließ die occupirten Gebiete zurückstellen und sandte einen ruhigeren und versöhnlicheren Gesandten nach Rom. Alexander VIII., dem nur die zu große Begünstigung seiner Neffen zur Last gelegt werden kann, starb 1691 im 81. Jahre. (Vgl. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 2, 639 und die Papstbiographien von Novaes u. A.)

[J. Card. Hergenröther.]

Alexander von Abonoteichos (in Paphlagonien), ein religiöser Betrüger des 2. Jahrhunderts n. Chr., dessen Leben Lucian (Ψευδόμαντις) beschrieben hat. Da er durch Körperschönheit und geistige Begabung ausgezeichnet war, gelang es demselben, nicht bloß in seiner Vaterstadt, sondern im ganzen römischen Reiche sich treue Anhänger zu erwerben. Durch geschickt verbreitete Orakel bereitete er die Gemüther auf eine Neugeburt des Asklepios vor und brachte dann eine große Schlange zum Vorschein, in welcher der Gott jetzt den Menschen sichtbar geworden sei. Zuerst aus ganz Vorderasien, dann aus Griechenland und Italien wallfahrtete man nach Abonoteichos; gemalte, in Erz und Silber gegossene Bildchen des Gottes wurden verbreitet, ein prächtiger Tempel erbaut und das neue Orakel mit Fragen bestürmt. Im Pestjahre 166 erreichte der Zulauf den Höhepunkt. Die Fragen der Gläubigen wurden auf versiegelten Tafeln dem „Propheten" übergeben, welcher sie insgeheim entsiegelte und in metrischen Orakeln beantwortete. Eine zahlreiche Tempeldienerschaft half ihm das in's Große gewachsene Geschäft bewältigen, da in den günstigsten Jahren bis gegen 80 000 Sprüche, jeder zu einer Drachme und zwei Obolen berechnet, zu ertheilen waren, und Sendboten dieselben als Universalmittel gegen leibliche, geistige, sociale Schäden, selbst für Erweckung vom Tode, in fernen Gegenden anpriesen. Die Krankheit ergriff auch Hochgestellte. Der Präfect Severian von Cappadocien nahm ein Orakel, bevor er in den Partherkrieg zog, und der vornehme Römer Rutilian, ein tapferer Mann, der aber „vor jedem gesalbten Stein anbetend niederfiel", vermittelte

einen lebhaften Verkehr mit dem Betrüger und ehelichte zuletzt die Tochter, die er mit der Mondgöttin gezeugt haben wollte. Der Mann von wunderbarer Verſatilität und Gewandtheit überwand jahrelang alle durch Widerſprüche der Orakel und ſchlechte Ausgänge der günſtigen Auskünfte erwachſenen Verlegenheiten mit eherner Stirn, welche durch Zweifel klügerer Leute nur noch mehr gehärtet wurde. Ganz Pontos, rief er aus, ſei voll von Chriſten und Atheiſten, welche ihn verläſterten und verleumdeten; ſie müßten geſteinigt werden, wenn man die Gnade ſeines Gottes nicht verlieren wolle. Er veranſtaltete ein Triduum neuer Myſterien mit Prozeſſion von Fackelträgern. Am erſten Tag geſchah der feierliche Aufruf (wie zu Athen): „Wenn ein Atheiſt, ein Chriſt oder Epikuräer als Zuſchauer gekommen iſt, ſo entferne er ſich! Die aber an den Gott glauben, mögen glücklich feiern.“ Darauf erfolgte die Austreibung der Profanen, wobei er ſelbſt rief: „Hinaus mit den Chriſten!“ und die Menge einfiel: „Hinaus mit den Epikuräern!“ Nun wurden unzüchtige Göttermythen in dramatiſcher Darſtellung vorgeführt, wozu die ſchönſten Jünglinge ihm dienten. Frauen, die mit ihm Umgang gehabt, fanden ſich mit ihren Männern dadurch hochgeehrt. So trieb er es durch viele Jahre und verließ — ein trauriges Zeichen damaliger Zeitläufte — eher den irdiſchen Schauplatz, als das Publikum ihn aufgab. 150 Jahre alt werde er, vom Blitz getroffen, hinfahren, hatte er verkündet, und ſtarb als 70jähriger an ekelhafter Krankheit, von Würmern verzehrt. Der Pſeudomantis iſt von Lucian ſeinem Freunde Celſus gewidmet. Ein günſtiges Zeugniß für die Chriſten, als deren vornehmthuender Gegner Lucian anderwärts, wie im Peregrinus Proteus, erſcheint, liegt darin, daß, während im Pſeudomantis Hoch und Nieder ein Opfer craſſeſten Betrugs wird, die Chriſten ſich davon unberührt bewahren. Den vollen Haß des Erzgauners theilen ſie, nach dem Zeugniſſe Lucians ſelbſt, mit deſſen Lieblingen, den Epikuräern, mit denen er ſie im Peregrinus in ſo ſcharfen Contraſt ſtellt. Es iſt ein Zeugniß vom Feinde, welcher wenigſtens hier kein Läſterer, ſondern unwillkürlicher Apologet „des Syrers aus Paläſtina, des großen Meiſters“ (im Philopſ. Luc.) und ſeiner Anhänger iſt. (Zur Literatur vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum 644 f.; Kellner, Hellenismus und Chriſtenthum 89 ff.; Pauly, Realencyklop. IV.) [Himpel.]

Alexander, der hl., Stifter der Akoimeten, ſ. d. Art. Akoimeten.

Alexander, der hl., Metropolit von Alexandrien im 4. Jahrhundert. Ueber die Jugendgeſchichte dieſes großen Biſchofes fehlen die Nachrichten. Seine Geburt fällt ungefähr in die Mitte des 3. Jahrhunderts. Vom Biſchof Theonas, dem er ſehr zugethan war, wurde er wahrſcheinlich zum Prieſter geweiht; deſſen Nachfolger Petrus übertrug ihm bereits wichtige Geſchäfte in der alexandriniſchen Kirche; nach dem Tode des Biſchofs Achillas im J. 313 wurde er ſelbſt zum Biſchof von Alexandrien gewählt. Seinen vorzüglichſten Ruhm verdankt er ſeinem glaubenstreuen Verhalten in der arianiſchen Streitfrage. Bis zum Ausbruche des Zwiſtes ſcheint Alexander mit Arius in gutem Einvernehmen gelebt zu haben; Arius aber, der ſelbſt nach dem biſchöflichen Stuhle getrachtet hatte, trat ihm nun feindlich entgegen und bezichtete ihn des Sabellianismus. Als ſodann Arius bald mit ſeinen irrthümlichen Lehren offen hervortrat, befahl ihm Alexander, ſeinem Irrthume zu entſagen, fand aber keinen Gehorſam; Arius gab ſich vielmehr alle Mühe, für ſeine Lehre Anhänger zu gewinnen. Noch immer war Alexander beſtrebt, die Sache ſo ſtill als möglich abzumachen, und erſt, als alle ſeine Bemühungen vergeblich waren, berief er im Jahre 320 oder 321 eine große Synode nach Alexandrien, bei der nahezu 100 Biſchöfe aus Aegypten und Libyen erſchienen und über Arius und ſeine Anhänger das Anathem ausſprachen. Die fortgeſetzten Machinationen der Arianer veranlaßten Alexander, eine neue Verſammlung des alexandriniſchen und mareotiſchen Clerus einzuberufen und von dieſer ſeine epistola encyclica, in welcher er die wichtigſten Irrſätze des Apoſtaten aufzählte und die Biſchöfe bat, die Arianer nicht in Kirchengemeinſchaft aufzunehmen, unterzeichnen zu laſſen. Da Arius in ſeinem Trotze verharrte, wurde er aus Alexandrien vertrieben und ſuchte nun in der Fremde unter dem Protectorate mächtiger Gönner durch Schriften ſeine Lehre zu verbreiten. Da Kaiſer Conſtantin inzwiſchen auch Herr des Morgenlandes geworden war, nahm er ſich der Angelegenheit an und wollte den, wie er meinte, unbedeutenden Streit beilegen. Er ſandte den Biſchof Hoſius nach Alexandrien mit der Aufforderung, Alexander und Arius ſollten ſich mit einander verſöhnen. Als er aber nach der Rückkehr des Hoſius ſich von der großen Tragweite des Streites überzeugt hatte, berief er das Concil von Nicäa, auf dem Alexander ſich als einen der einflußreichſten Vertheidiger des katholiſchen Glaubens erwies. Den größten Dienſt leiſtete er aber der katholiſchen Kirche dadurch, daß er ihr den hl. Athanaſius als den mächtigſten Vorkämpfer gegen den Arianismus zuführte, indem er ihn auf das Concilium von Nicäa mitnahm und ihn zu ſeinem Nachfolger im Biſchofsamte beſtimmte. Wie aus dem ſyriſchen Vorberichte zu den Oſterbriefen des hl. Athanaſius erhellt, ſtarb Alexander am 17. April 328. Sein Andenken feiert die Kirche am 26. Februar. (Boll., Febr. III; Hefele, Conc.-Geſch. I, 263 ff. 446 ff.) [Rauſch.]

Alexander, der hl., Biſchof von Comana in Kleinaſien und Martyrer im 3. Jahrhundert. Er ſtammte aus angeſehener Familie und beſaß ein beträchtliches Vermögen, entſagte aber Allem, um Chriſto gleichförmig zu werden, und wählte das armſelige und einſame Geſchäft eines Kohlenbrenners, weßhalb er auch den Beinamen Carbonarius trägt. Um das Jahr 248 verlangten die Einwohner von Comana vom hl. Gregorius Thaumaturgus Unterſtützung bei der Wahl eines Bi-

schofs. Gregorius kam nach Comana; da ihm aber von den Vorgeschlagenen keiner gefiel, ermahnte er die Versammlung, unter den Leuten geringeren Standes nach einem Würdigern Umschau zu halten. Spottweise wurde nun der Köhler Alexander vorgeschlagen. Gregorius aber nahm den Vorschlag ernstlich, untersuchte die Sache und freute sich, in Alexander wirklich einen zum bischöflichen Amte vollkommen geeigneten Mann gefunden zu haben. Alexander wurde zum Bischof geweiht, und nachdem er seine Heerde ruhmvoll geleitet hatte, wurde ihm die Krone des Martyriums zu Theil, da er zum Feuertode verurtheilt wurde. Das Jahr seines Todes ist unbekannt; seinen Todestag feiert die Kirche am 11. August. Gregorius von Nyssa erzählt in seiner Lobrede auf den Wunderthäter Gregorius die ganze Begebenheit mit großem Lobe Alexanders. (Migne, PP. gr. XXXXVI, 936.) [Rausch.]

Alexander, der hl., Bischof von Constantinopel im 4. Jahrhundert, Zeitgenosse des hl. Alexander, Metropoliten von Alexandrien. Wie sehr dieser ihn hochachtete, zeigt der Umstand, daß er beim Ausbruche der arianischen Streitfrage zu gleicher Zeit dem Papste Silvester wie dem Bischof von Constantinopel Anzeige erstattete. Alexander erwies sich auch wirklich, trotz seines hohen Alters, als eifrigen Vertheidiger des kirchlichen Glaubens und versuchte mit allem Eifer die Bekehrung des Arius. Da seine Bemühungen erfolglos blieben, war er der Erste, der auf Einberufung eines allgemeinen Concils drang. Als im J. 336 Arius mit seinen Anhängern zum größten Schmerze des heiligen Bischofs in feierlicher Weise in die Kirche von Constantinopel eingeführt werden sollte, flehte Alexander inbrünstig zu Gott, er möge ihn entweder sterben lassen oder ein solches Aergerniß von seiner Kirche abwenden. Sein Gebet fand Erhörung; Arius wurde während des Zuges von plötzlichem Tode überrascht. Nach neueren Gelehrten lebte Alexander bis 337, nach anderen bis zum Jahre 340. Den bischöflichen Stuhl von Constantinopel hatte er 23 Jahre inne. Sein Name steht im röm. Martyrol. am 28., bei den Griechen am 30. Aug. (Vgl. Hergenröther, Photius I, 8—10.) [Rausch.]

Alexander (Fassitelli) a St. Elpidio, Generaloberer der Augustinereremiten, gest. 1325 als Bischof von Melfi in Unteritalien. Geboren zu St. Elpidio in der Mark Ancona (daher auch de Marchia genannt), trat er 1269 in den Augustinerorden. Er vollendete seine Studien unter Aegidius Romanus zu Paris. Nachdem er daselbst längere Zeit als Lehrer der Philosophie und Theologie gewirkt und verschiedene Commentare zu Aristoteles verfaßt hatte, wurde er 1312 zum Generalobern seines Ordens erwählt. In dem Kampfe zwischen Ludwig dem Bayer und Johann XXII. vertrat er die Gewalt des Papstthums in seinen Schriften: De jurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis (Taur. 1494); De ecclesiastica unitate und De ecclesiastica potestate (Lugd. 1498); gegen die spiritualistische Auffassung, welche die Frage über die Armut im Franciscanerorden gefunden hatte, richtete er die Schrift De paupertate evangelica. Johannes XXII. übertrug ihm mehrere wichtige Gesandtschaften und machte ihn am 18. Febr. 1325 zum Bischofe von Melfi (nicht Ravenna, wie Elssius in seinem Encomiast. August. 29 berichtet). Er starb noch in demselben Jahre. — Gesammtausgabe der Werke bei Rocaberti, Bibl. Pontif. II, Romae 1695. (Vgl. Ossinger 311 sq.; Lanteri Saecula sex relig. August. I, 58 sq.; Fabricius-Mansi I, 60.) [Keller, O. S. Aug.]

Alexander von Hales, O. Min., einer der größten Theologen des Mittelalters, gest. zu Paris am 27. August 1245, stammte aus der Grafschaft Gloucester in England und erhielt seinen Beinamen von dem Kloster Hales in der Grafschaft Gloucester, in welchem er erzogen worden. Seine erste Bildung empfing er wohl in Oxford, ging aber als Jüngling, wie viele seiner Landsleute, nach Paris, um an der dortigen Universität seine Studien zu vollenden, und trat dann selbst als Lehrer der Philosophie und Theologie an dieser Hochschule auf. Später, nach den Einen im J. 1222 oder 1225, nach Andern erst im J. 1230 (Sicheres läßt sich hierüber nicht bestimmen), trat er in den vor Kurzem gestifteten Franciscanerorden ein, wie man sagt, auf Aufforderung eines Franciscanerbruders, der gerne einen Meister der Wissenschaft in seinem Orden gehabt hätte. Sein Ruf als Lehrer verbreitete sich weithin, und von allen Seiten eilten die Jünger der Wissenschaft herbei, um seine Vorträge zu hören. Seine Zeitgenossen gaben ihm den ehrenden Beinamen: „Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha". Alexander war der erste Franciscaner, welcher an der Universität Paris als öffentlicher Lehrer fungirte und die damals im Aufblühen begriffenen Bettelorden (Franciscaner und Dominicaner) auf die wissenschaftliche Arena führte, auf welcher sie nachmals so großen Ruhm sich erworben haben. Freilich war es keine leichte Sache, für die Mendicantenorden in Paris Lehrstühle zu erhalten, da die Universität durch die Aufnahme von Ordenspersonen für ihre Unabhängigkeit und ihre Privilegien fürchtete. Die erbitterten Streitigkeiten hierüber endeten erst nach Alexanders Tode mit dem Siege der Orden. Alexander war bereits vor seinem Ordenseintritte zum Doctor promovirt und hatte als solcher das Recht, öffentliche Vorlesungen zu halten. Indem er inmitten der Streitigkeiten als gefeierter Ordenslehrer wirkte, konnte er die obwaltenden Vorurtheile gegen die Bettelorden zerstreuen, die Befähigung der Ordensmitglieder zum öffentlichen Lehramte erweisen und so den Sieg der letzteren vorbereiten. Alexander war aber auch der Erste, welcher von der aristotelischen Philosophie zur systematischen Construction der theologischen Wissenschaft in ausgedehnterer Weise, als es bisher der Fall gewesen, Gebrauch machte. Ihm ist

es als dem Ersten zuzuschreiben, daß die aristotelische Philosophie, die anfänglich so großem Mißbrauch ausgesetzt war und dadurch sogar das Mißtrauen der kirchlichen Autoritäten auf sich gezogen hatte (vgl. d. Art. Arabische Philosophie im Mittelalter), wieder zu Ehren gebracht und in den christlichen Schulen heimisch wurde, eben weil er den rechten Gebrauch derselben praktisch aufwies. Auf dem Grunde, welchen er in dieser Richtung gelegt hatte, haben seine Nachfolger fortgebaut und haben so die aristotelische Philosophie für die christliche Theologie in der ausgiebigsten Weise verwerthet. Alexander ist endlich auch, eben in Folge des Gebrauches, den er von der aristotelischen Philosophie machte, derjenige, welcher die theilweise schon vor ihm geübte streng scholastische Methode weiter ausgebildet und in den allgemeinen Gebrauch eingeführt hat. Bisher schrieben die Lehrer ihre Bücher in fortlaufender Sprache, ohne die letztere in eine gewisse, stets gleichmäßig wiederkehrende Form zu zwängen. Jetzt ändert sich die Methode. Es wird zuerst die Frage (quaestio) gestellt. Auf diese folgen in fortlaufender Reihe die Gründe, welche für das „Nein", und die Gründe, die für das „Ja" sprechen. Daran schließt sich dann die „Entscheidung" (solutio) an, welche zuerst nach ihrem Inhalte entwickelt und erklärt und dann in möglichst syllogistischer Form begründet wird. Den Schluß bildet endlich die Widerlegung der Gegengründe, welche gegen die „solutio" zu sprechen scheinen, wie sie bereits vor der solutio ihrem Inhalte nach angeführt worden. In dieser Weise wird jede einzelne Frage gesondert behandelt. Freilich tritt diese Methode bei Alexander noch nicht in jener gleichförmigen und durchgängigen Exactheit hervor, in welcher wir ihr später begegnen; denn die Ausbildung einer Methode zu ihrer vollkommenen Gestalt ist ja immer eine Sache der Zeit. — Im Auftrage Innocenz' IV. schrieb er ein Werk unter dem Titel: „Quaestiones seu commentaria in libros IV Sententiarum," oder „Summa theologiae", in welchem er das ganze System der theologischen Wissenschaft auf der Grundlage der Sentenzen des Lombarden sowie der Werke Hugo's von St. Victor mit Hülfe der gesammten aristotelischen Philosophie in einem großartigen Entwurfe zu entwickeln und darzustellen versuchte. Er starb, ehe er das Werk vollendet hatte; seine Schüler aber setzten es fort und veröffentlichten es zum ersten Male im J. 1252. Später ist es zu Nürnberg (1482), Basel (1502), Venedig (1576) und Köln (1622) gedruckt worden. Innocenz IV. soll dieses Werk 70 Theologen zur Prüfung übergeben, und nachdem diese es erprobt hatten, allen Lehrern der Theologie empfohlen haben. Man hat angenommen, daß dieses Werk die erste „Summa theologiae", Alexander also der erste „Summist" gewesen sei. Haurèau (De la phil. scolastique I, 425) weist jedoch nach, daß Alexander weder der erste Summist noch der erste Commentator des Lombarden gewesen sei, da schon vor ihm Robert von Melun und Stephan Langton „Summen" geschrieben hätten. Jedenfalls ist die öfter gedruckte und viel citirte Summa aurea des Wilhelm von Auxerre früher verfaßt. Aber die Summa Alexanders war ohne Vergleich großartiger und systematischer angelegt und ist auch das umfangreichste Werk dieser Art geblieben. Mit demselben wurde er der Stifter der Franciscanerschule, im Unterschiede von der Dominicanerschule, mit welch' letzterer bekanntlich die erstere späterhin in scharfe Opposition trat. Alexander zeichnet sich durch großen Scharfsinn, seltene Combinationsgabe und hervorragende Gelehrsamkeit aus. Abgesehen von Aristoteles, seinen griechischen und arabischen Commentatoren und andern älteren Philosophen und Schriftstellern des heidnischen Alterthums, kennt er alle lateinischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller und übergeht in seinem Werke fast keinen derselben; auch die griechischen Kirchenväter sind ihm zum größten Theile bekannt, und die Ansichten der vorzüglichsten theologischen Schriftsteller des elften und zwölften Jahrhunderts werden von ihm bei geeigneten Anlässen berücksichtigt und erwogen. So nimmt er in jeder Beziehung eine hervorragende Stellung in seiner Zeit ein und ist würdig, das erste Glied in der Reihe jener großen Denker zu bilden, welche im Laufe des 13. Jahrhunderts so große und unsterbliche Verdienste um die christliche Wissenschaft sich erworben haben. Heben wir zur Illustration der „Summa theologiae" nur einiges Wenige aus! Da, wo Alexander das Verhältniß Gottes zur Welt behandelt, führt er uns dasselbe nach einem dreifachen Gesichtspunkte vor. Gott ist, so lehrt er, die vorbildliche, die wirkende und die Zweck-Ursache der geschöpflichen Dinge. Die vorbildliche Ursache der Dinge ist er, insofern er die Ideen aller Dinge in sich schließt. Es sind diese Ideen, so wie sie in Gott sind, nichts Anderes, als die göttliche Wesenheit selbst, insofern diese von Gott als das Vorbild aller Dinge erkannt wird. Deßhalb sind auch alle Ideen der Sache nach (realiter) in Gott Eins, wie die göttliche Wesenheit selbst; aber insofern diese seine göttliche Wesenheit in ihrer unendlichen Fülle das Vorbild für viele und verschiedene Dinge sein kann, hat die Eine Idee viele und verschiedene Beziehungen auf viele und verschiedene Dinge: und in diesem Sinne muß eine Vielheit von Ideen in Gott angenommen werden. Alles also, was in der geschöpflichen Welt veränderlich und vergänglich ist, hat in Gott ein ewiges unveränderliches Sein, und das ist seine Idee (S. Theol. l. 2, qu. 3, membr. 2; l. 1, qu. 14, m. 4; l. 1, qu. 23, m. 4, art. 1). Die wirkende Ursache der Dinge ist Gott in Kraft seiner Allmacht. Als der Allmächtige hat er die Welt aus Nichts geschaffen. Die Welt ist nicht ewig, sie muß nothwendig einen Anfang haben. Die Welt, sagt Alexander, ist entweder nothwendig oder zufällig. Ist sie nothwendig, so bedarf sie keines Urhebers; ist sie zufällig, so kann sie nicht ohne Anfang gedacht

werden. Und da sie nun in der That zufällig ist, so ist damit auch schon die Nichtewigkeit derselben gesetzt. Doch nicht in der Allmacht Gottes für sich allein liegt die Causalität der Welt, sondern in ihrer Verbindung mit dem göttlichen Willen. Es ist nämlich die Schöpfung auf Seite Gottes ein absolut freier Act, und deßhalb kann die göttliche Macht nicht wirksam werden, außer insofern die freie Selbstbestimmung des göttlichen Willens hinzutritt (ib. l. 2, qu. 6, m. 2, art. 3. 5; l. 1, qu. 35, m. 1). Wenn die Frage gestellt wird, ob Gott die Welt auch besser (meliori modo) hätte schaffen können, so kann dieses „besser" entweder auf die göttliche Thätigkeit, oder aber auf die geschöpflichen Dinge bezogen werden. Wenn Ersteres, so ist es an sich klar, daß von einem besseren und vollkommeneren Modus der göttlichen Schöpfungsthätigkeit nicht die Rede sein könne. Wenn Letzteres, so muß zwar zugegeben werden, daß an und für sich genommen Gott eine bessere und vollkommenere Welt hätte schaffen können, wiewohl andererseits auch das wieder feststeht, daß, nachdem Gott einmal eine bestimmte Weltordnung festgestellt hat, diese Weltordnung in der thatsächlich existirenden Welt auf die vollkommenste Weise durchgeführt ist, so daß in dieser Beziehung diese Welt nicht besser und vollkommener sein könnte (ib. l. 2, qu. 21, m. 3, art. 1. 2). Die Zweckursache der geschöpflichen Dinge endlich ist Gott insofern, als er das höchste Gut ist, welches alle Dinge, jedes in seiner Weise, anstreben. Daher die allgemeine Harmonie der Dinge untereinander, welche selbst durch die Uebel in der Welt nicht aufgehoben wird, da auch diese in indirecter Weise zur Harmonie des Ganzen beitragen müssen. In dieser allgemeinen Harmonie gründet die Schönheit der Welt, welche in letzter Instanz als die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Welt betrachtet werden muß (ib. l. 2, qu. 4, m. 2. 3; qu. 16, m. 1. 5; l. 1, qu. 18, m. 10.) u. s. w. Außer seiner „Summa" verfaßte Alexander auch exegetische Werke: Postillae in universa Biblia; ob jedoch die unter seinem Namen gedruckten Commentarien über die Psalmen (Ven. 1496) und über die Offenbarung Johannis (Par. 1647) wirklich ihm angehören, bezweifelt Dupin (Nouv. biblioth. X, 72), ja er schreibt die erstere direct Hugo von St. Caro zu. Aecht ist das Werk: Commentarius in Arist. LL. III de anima, Oxon. 1481, unächt aber der Commentarius in Metaph. Arist., Ven. 1572, der von dem Barceloner Doctor Alexander von Alexandrien, gleichfalls Franciscaner, herrührt, ferner die Summa de virtutibus, Par. 1509, die einem seiner Schüler zuzuschreiben ist, die Destructio vitiorum, Norimb. 1496, und ein zu Lyon gedruckter Comment. in IV libr. sent. Einige Werke von Alexander sind verloren gegangen, andere sollen noch ungedruckt in den Bibliotheken von Mailand und Oxford liegen. (Vgl. Dupin II, 72.) [Stöckl.]

Alexander, Bischof von Hierapolis in Syrien im fünften Jahrhundert, erscheint in der Kirchengeschichte als Koryphäe der Nestorianer und unversöhnlichster Gegner des hl. Cyrillus von Alexandrien. Mit den Antiochenern, die durch ihr verspätetes Eintreffen dem ephesischen Concile (431) Schwierigkeiten zu bereiten bestrebt waren, unterzeichnete auch Alexander den Protest gegen die erste Sitzung dieses Concils und betheiligte sich in hervorragender Weise an dem Conciliabulum, das die Opposition gegen die heilige Synode in Scene setzte. Als sich nach Beendigung des Concils die Antiochener bewegen ließen, ein Symbolum, das sich gegen die nestorianische Lehre aussprach, an den Kaiser abzusenden, erließ Alexander ein Schreiben, worin er sich entschieden für Nestorius und gegen den Ausdruck θεοτόκος aussprach, die Formel der Antiochener scharf geißelte und diese selbst der Lüge und der Bosheit beschuldigte, weil sie mit ihrer Erklärung den rechtgläubigen Nestorius verrathen hätten. Seine Haupthätigkeit aber begann mit den Verhandlungen über die Union zwischen Cyrillus und den Antiochenern. Fanatisch und bitter wies er alle Versuche seiner früheren Freunde, ihn versöhnlicher zu stimmen, zurück und bezeichnete die Friedensverhandlungen als satanische Versuchung. Als die Union wirklich zu Stande gekommen war, griff Alexander dieselbe mit den schärfsten Ausdrücken an, beschuldigte sie einer zu großen Nachgiebigkeit gegen den Apollinarismus und fügte heftige Invectiven gegen seinen Patriarchen Johannes von Antiochien hinzu, erklärend, er werde, wenn es ihm auch das Leben kosten sollte, ihm und allen Verbündeten des ketzerischen Cyrillus die Gemeinschaft künden. Selbst mit den gemäßigteren Gegnern der Union zerschlug er sich; er nahm nicht Theil an der von Theodoret nach Zeugma berufenen Synode, billigte niemals ihre Beschlüsse, kündete die Gemeinschaft allen, die den Cyrillus für rechtgläubig hielten, und forderte sie vor Gottes Gericht. Als Proclus von Constantinopel die hartnäckigen Orientalen als Häretiker bezeichnete, wendete Alexander sich nebst seinen Suffraganen mit einer Beschwerde an die Kaiserin, ohne jedoch etwas auszurichten. Es erschien vielmehr eine kaiserliche Sacra, welche die Friedensbestrebungen belobte, die Unversöhnlichen aber bedrohte. Bald sollte die Drohung ausgeführt werden, da an Alexander und seinen Anhang die Mahnung zum Frieden erging mit der Alternative, sie sollten entweder mit dem Patriarchen von Antiochien in Kirchengemeinschaft treten oder ihre bischöflichen Stühle verlassen. Auf diese Drohung hin ließen sich die Meisten zur Nachgiebigkeit bewegen; nur Alexander mit einigen Genossen blieb auf der Meinung, Cyrillus sei ein Ketzer, und er könne mit keinem Freunde Cyrills Gemeinschaft halten, bestehen. Alle Versuche Theodorets, ihn zum Frieden zu stimmen, mißlangen, so daß er endlich abgesetzt und von seinem bischöflichen Stuhle vertrieben wurde. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 255 ff.) [Rausch.]

Alexander, der hl., Bischof von Jerusalem und Martyrer in der decischen Verfolgung. Er

gehörte zu den zahlreichen Schülern, welche der hl. Clemens in Alexandrien um sich versammelte, und schloß daselbst innige Freundschaft mit Origenes. Am Anfang des dritten Jahrhunderts wurde er Bischof von Flavias in Cappadocien. Während der Verfolgung des Septimius Severus lag er mehrere Jahre um des Glaubens willen im Kerker. Als er im J. 213 eine Wallfahrt nach Palästina unternahm, ward er dem 116jährigen Bischofe Narcissus von Jerusalem als Gehülfe beigegeben (das erste Beispiel eines solchen Gehülfenamtes und der Translation eines Bischofes). Er leitete die Diöcese ein Menschenalter hindurch in der segensreichsten Weise, bis er in der decischen Verfolgung neuerdings gefangen genommen wurde und im Kerker zu Cäsarea starb. Zu Jerusalem legte er eine bedeutende Bibliothek an, welche Eusebius zu seinen literarischen Arbeiten vortheilhaft benutzen konnte. Fragmente seiner Briefe finden sich bei Eusebius (H. E. 6, 11, 14, 19) und Hieronymus (Catal. c. 62); sie sind gesammelt bei Gallandi, Bibl. II, Ven. 1766, und Migne, PP. gr. X, 203. [Rausch.]

Alexander von Lykopolis, Bischof und Kirchenschriftsteller gegen Ende des dritten Jahrhunderts. In der Ueberschrift seiner Abhandlung De placitis Manichaeorum führt er den Beinamen Λυκοπολίτης. Photius (Epitom. de Manich. in Biblioth. Coislin., ed. Montfaucon 354) läßt ihn zu Lykopolis (in der Thebais) das bischöfliche Amt verwalten, und so wird es richtiger sein, jenen Beinamen von seinem Bisthum, als von seinem Geburtsort abzuleiten. Er war wahrscheinlich der Vorgänger des Meletius, der das bekannte Schisma in Aegypten hervorrief. Wie wir aus derselben Ueberschrift ferner erfahren, war er von Geburt aus Heide und trat später zum Manichäismus über. Unmittelbare Schüler des Manes wußten ihn für diesen zu gewinnen, und zwei derselben, Papus und Thomas, nennt er mit Namen (De plac. Man. c. 2). Als er aber die Nichtigkeit der Häresie erkannte, schrieb er zu ihrer Widerlegung die bereits erwähnte Abhandlung. Dieselbe ist nicht umfangreich, und es werden nur die Hauptlehren des Manichäismus einer kurzen Prüfung unterzogen. Die Sprache ist hart und theilweise dunkel. Doch bildet die Schrift immerhin eine nicht unwichtige Quelle für die Kenntniß jener Irrlehre. Die erste Nachricht von ihr erhalten wir durch Photius (l. c.). Leo Allatius (Ad Eustath. Hexaem. 30. 36) schrieb zwei Stellen aus ihr ab, und das Ganze veröffentlichte Combefis (Bibl. gr. patr. auct. nov. 1672). Auf's Neue wurde der Text abgedruckt durch Gallandi (Bibl. vet. patr. IV) und Migne (PP. gr. XVIII). [Funk.]

Alexander, Natalis (Noel), O. Pr., Kirchenhistoriker, Theolog und Exeget, geb. 19. Jan. 1639 zu Rouen, gest. 21. Aug. 1724 zu Paris. Seine Eltern, dem Mittelstande angehörig, schickten den talentvollen Knaben bald in die Schule der Dominicaner zu Rouen, und schon am 9. Mai 1655 trat er selbst in diesen Orden ein. Zu seiner weiteren Ausbildung kam er nach Paris, wo er in dem großen, nachmals so blutig berüchtigten Convente zu St. Jacob Philosophie und Theologie erst mit Auszeichnung studirte und dann zwölf Jahre lang mit großer Anerkennung vortrug, ohne darüber das Predigtamt, als die Hauptbestimmung der Dominicaner, zu verabsäumen. Nach dem Wunsche seiner Obern meldete er sich im J. 1672 zu der theologischen Würde und erhielt im genannten Jahre das Licentiat, am 21. Februar 1675 aber das Doctorat in der Theologie. Eben damals schrieb er auch seine erste Dissertation gegen das Werk des berüchtigten Gallicaners Launoy (s. d. Art.) über die Simonie. Der große Minister Colbert wurde auf den jungen Pater aufmerksam und zog ihn von nun an vielfach in den Kreis jener ausgezeichneten Männer, welche in gelehrten Conferenzen zur völligen Ausbildung des jungen Abbé Colbert (des Sohnes des Ministers, der nachmals Erzbischof von Rouen wurde) mitwirken sollten. In diesen Conferenzen behandelte Alexander einzelne kirchenhistorische Punkte mit so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit, daß ihn mehrere Mitglieder jener Conferenzen, namentlich der Minister Colbert selbst, aufforderten, die ganze Kirchengeschichte in solcher Weise zu behandeln. Er unterzog sich auch in der That diesem Unternehmen, und schon im J. 1677 erschien zu Paris der erste Octavband seiner Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca ejusdem insignia Dissertationes historicae, criticae, dogmaticae. Dieser erste Band enthielt die Kirchengeschichte des ersten christlichen Jahrhunderts, und noch in demselben Jahre folgten zwei weitere Bände, die Geschichte des zweiten christlichen Jahrhunderts behandelnd. Alexander arbeitete mit so angestrengtem Fleiße (ohne alle Beihülfe, selbst ohne einen Copisten), daß schon im J. 1686 der 24. und letzte Band der neutestamentlichen Kirchengeschichte, bis zu Ende des Trienter Concils reichend, erscheinen konnte. Dupin (in seiner Nouvelle Bibliothèque XIX, 98) und Touron (in seinem Elogium auf Nat. Alex., abgedruckt vor dem dritten Bande der Venetianer Ausgabe von dessen Kirchengeschichte, p. 4, b) sprechen zwar von 26 Bänden, allein Touron selbst zählt bei der speciellen Angabe nur 24 auf, und damit stimmt auch die Angabe der Praefatio der neuen Ausgabe (Venetiis 1778, I, 7) zusammen. Pater Alexander wollte aber auch die Kirchengeschichte des alten Testamentes behandeln und ließ darum in den nächsten Jahren noch 6 weitere Octavbände nachfolgen, so daß das Ganze jetzt 30 Bände umfaßte (Beschreibungen der einzelnen Bände finden sich bei Dupin l. c. und Touron l. c.). Alexander hatte die ersten Bände seines Werkes nach Rom geschickt, und nicht nur von einzelnen Cardinälen, sondern vom Papste Innocenz XI. selbst durch den Cardinal Cibo (d. d. 15. Juli 1682) eine sehr ehrenvolle Anerkennung erhalten. Aber

schon die nächstfolgenden Bände gaben Veranlassung zu großer Unzufriedenheit. Alexander stellte nicht nur manche freisinnige Behauptung auf, die in Rom nicht gefiel, sondern ging noch viel weiter und ließ sich durch seinen Gallicanismus verleiten, daß er bei Darstellung der Streitigkeiten zwischen den Päpsten und den weltlichen Fürsten mit Einseitigkeit gegen Rom und namentlich gegen Gregor VII. Partei nahm. Die Folge war, daß derselbe Papst Innocenz XI., der ihn vor Kurzem belobt hatte, durch ein Decret vom 13. Juli 1684 die Schriften des Pater Alexander bei Strafe der Excommunication (ipso facto) zu lesen verbot. Dieß veranlaßte unsern Pater, in der dritten Auflage seiner Historia ecclesiastica veteris novique testamenti, die er jetzt im J. 1699 in 8 Foliobänden zu Paris erscheinen ließ (die zweite, ein bloßer Wiederabdruck der ersten, und wie diese 30 Octavbände umfassend, war schon im J. 1687 nöthig geworden), je bei den betreffenden Artikeln gegen die Ausstellungen der „religiosissimi censores“ sich in besondern Scholien zu vertheidigen. Wir sehen daraus, daß ihm auch mancher unbegründete Vorwurf gemacht worden war. Außerdem aber unterwarf er in der Praefatio dieser neuen Ausgabe diese selbst und alle seine andern Werke ausdrücklich dem Urtheile des hl. Stuhles (s. das Elogium von Touron l. c. 7). Weitere Ausgaben dieser Art erschienen zu Paris 1714 und 1730 in 8 Foliobänden. Bald darauf veranstaltete Roncaglia, Cler. reg. zu Lucca, eine neue Ausgabe in 9 Foliobänden, Lucca 1734, worin er zwar den Text des Pater Alexander unverändert wiedergab, aber den anstößigsten Behauptungen desselben Berichtigungen beifügte und theilweise sogar ganze Dissertationen entgegenstellte. In dieser neuen Form, mit den Anmerkungen Roncaglia's, wurde jetzt die Historia eccl. des Pater Alexander von seinem Ordensgenossen Papst Benedict XIII. wieder aus dem Index befreit, und mehrere neue Drucke und Auflagen erfolgten. Die beste darunter besorgte der berühmte Erzbischof Mansi von Lucca, mit Beifügung eigener Noten, in 9 Foliobänden, Lucca 1749, und endlich gab ein Anonymus noch zwei weitere Supplementbände bei, welche theils die Kirchengeschichte bis in's 18. Jahrhundert fortsetzen, theils nur verschiedene Dissertationen Anderer enthalten. Das so vervollständigte Werk wurde zu Venedig 1778 in 11 Foliobänden gedruckt und zu Bingen am Rhein 1785—1790 in 20 Quartbänden nachgedruckt. Ueber die Einrichtung, den Charakter und Werth der Kirchengeschichte des Natalis Alexander s. d. Art. Kirchengeschichte. Während der Herausgabe seiner Kirchengeschichte bearbeitete Natalis Alexander auch noch einige kleine Schriften in lateinischer Sprache, eigentlich Dissertationen: 1. daß Thomas von Aquin der wahre Verfasser der berühmten Summa sei; 2. daß auch das Officium auf Corpus Christi von ihm herrühre; 3. einen Dialog zwischen einem Dominicaner und Franciscaner, zum Nachweis, daß Thomas nicht ein Schüler des Alexander von Hales gewesen sei und die Secunda secundae nicht von diesem copirt habe; 4. eine Schrift gegen den Franciscaner Fraſſen über die Vulgata. Alle diese Dissertationen wurden besonders gedruckt; Pater Alexander nahm sie aber auch, mit einzelnen Aenderungen, in seine Kirchengeschichte auf, nämlich Nr. 1 und 2 in VIII, 306 sqq. der Venetianer Ausgabe (Dissert. VI. zu Secul. XIII.); Nr. 3 in VIII, 559 sqq.; Nr. 4 in IV, 538 sqq. — Das zweite Hauptwerk des Pater Natalis Alexander ist seine Theologia dogmatica et moralis, in 5 Büchern, nach der Ordnung des Catechismus Romanus eingerichtet, wozu das Ganze eigentlich ein großer, inhaltsreicher und praktisch sehr brauchbarer Commentar ist. Dieß Werk erschien zuerst in 10 Octavbänden zu Paris 1693, wurde dann 1703 in 2 Foliobänden, 1743 in 4 Quartbänden, zuletzt 1768 in 10 Octavbänden zu Einsiedeln gedruckt. Es hat zugleich zwei sehr interessante Appendices, von denen der erste zahlreiche Briefe des Autors über verschiedene Punkte der Moral und Casuistik, der andere aber eine Reihe der wichtigsten Urkunden, namentlich viele päpstliche Constitutionen und bischöfliche Erlasse enthält, welche sich auf die Lehrstreitigkeiten jener Zeit, z. B. den Jansenistenkampf, beziehen. Wegen dieses seines dogmatisch-ethischen Lehrgebäudes gerieth Pater Alexander in heftige Streitigkeiten mit dem Jesuiten P. Daniel, besonders über die Gnade, bis der König beiden Theilen Stillschweigen auferlegte (vgl. Addenda ad Elogium P. Nat. Alex. vor dem ersten Supplementband der Venetianer Ausgabe). Er schrieb auch einige Werke in französischer Sprache, hauptsächlich wegen des Streites über das Verfahren der Missionare in China. Diese sind: 1. Recueil de plusieurs pièces pour la défense de la morale et de la grace de J.-C., Delft 1698. 2. Apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine, ou réponse au livre intitulé: Défense des nouveaux Chrétiens, Cologne 1697. 3. Conformité des cérémonies Chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine, pour servir de confirmation à l'apologie des Dominicains Missionnaires de la Chine, Col. 1700. 4. Lettres d'un Docteur de l'Ordre de s. Dominique sur les cérémonies de la Chine, Col. 1700. Schon seiner Theologia dogmatica et moralis hatte Pater Alexander einen Index concionatorius für Prediger beigefügt und darin den Inhalt seines Werkes auf einen ganzen Jahrgang von Predigtskizzen vertheilt. Außerdem verfaßte er noch eine besondere Homiletik unter dem Titel: Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos oder Institutio concionatorum tripartita, welche zuerst 1701 zu Paris, zuletzt 1763 zu Augsburg in Octav gedruckt worden ist. Sein letztes Hauptwerk endlich war der Commentarius literalis et moralis über die vier Evangelien und sämmtliche Briefe des Neuen Testamentes, der zwischen den Jahren

1703 und 1710 erschien und ebenfalls öfters und in verschiedenen Formaten, z. B. in 5 Quartbänden, gedruckt worden ist. Während Natalis Alexander daran arbeitete, wurde er 1706 zum Provinzial seines Ordens gewählt und mußte deßhalb während dieser seiner vierjährigen Amtszeit seine Studien fast ganz unterbrechen. Als er wieder Muße erhalten hatte, wollte er auch einen Commentar über die prophetischen Bücher des A. T. herausgeben; allein seit 1712 litt er beständig an den Augen und wurde in den letzten Jahren seines Lebens völlig blind, bis er im 86. Lebensjahre im Jacobinerkloster zu Paris an Entkräftung verschied. Die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wie Cardinal Noris, hatten mit ihm in Briefwechsel gestanden, und er hatte auch außerhalb Frankreichs ein ungemeines Ansehen genossen. (Vgl. Catalogue complet des oeuvres du Père Alexandre, Paris 1716; Echard, Script. O. Pr. II, 810 sq.; Nicéron, Mémoires, III, 1729, 328.) [v. Hefele.]

Alexander I., Paulowitsch, Kaiser von Rußland, geb. zu St. Petersburg am 23. December 1777, gest. am 19. November (1. December n. St.) 1825 zu Taganrog, unstreitig der größte und edelste Monarch des russischen Reiches, gehört hierher nicht wegen der Verdienste, die er durch Bekämpfung der offenen wie der schleichenden Revolution, durch entscheidende Theilnahme an den Befreiungskriegen Europa's gegen Napoleon I., sowie durch eine unermüdliche Thätigkeit zur allseitigen Hebung seiner Völker und Länder sich erworben hat, sondern wegen seiner Beziehungen zur katholischen Kirche. Beim Anfange des 19. Jahrhunderts waren in Rußland Elemente des Guten wie des Bösen in ungewöhnlichem Maße angehäuft. Zu letzteren gehörte der frivole Geist der französischen Aufklärung, welcher unter Katharina II. in breiten Schichten der höheren Gesellschaft Eingang gefunden hatte; der Einfluß der geheimen Gesellschaften, der im Gefolge des ersteren sich geltend machte; die Eifersucht der russisch-schismatischen Geistlichkeit und der sog. heiligen Synode gegen das frisch aufblühende katholische Leben; die abwechselnden innigen Beziehungen der Regierung bald zu dem protestantischen England, bald zu dem despotischen Kaiser Napoleon; der Druck, welchen die Commission der Religionsgebräuche und der Volksaufklärung auf das gesammte kirchliche Leben ausübte; endlich das romfeindliche Gebahren des intriquanten Stanislaus Bohusz Siestrzencewicz, lateinischen Metropoliten von Mohilew, der von 1773 bis 1826 die katholische Kirche Rußlands und Polens bedrängte. Als glückliche Momente sind hingegen zu verzeichnen: die feierliche Gewährleistung der kirchlichen Freiheit, die bei der Besitznahme der polnischen Provinzen 1773, 1793 und 1815 ausgesprochen wurde; der von den Päpsten gestattete Fortbestand der Gesellschaft Jesu im Bereiche des russischen Reiches; die steigende Annäherung zwischen der römischen Curie und der russischen Regierung, vermöge welcher bereits unter Pius VI. die Nuntien Cachetti und Litta in St. Petersburg mit unverkennbarem Erfolge thätig waren. Pius VI. führte durch die Bulle „Maximis undique pressi“ vom 15. November 1798 eine neue Organisation der katholischen Kirche in Rußland ein. Theils durch den Umgang mit französischen Emigrirten, unter welchen sich besonders der Chevalier d'Augard rühmlich auszeichnete, theils durch die Wirksamkeit der Jesuiten bereitete sich in der öffentlichen Meinung ein großer Umschwung zu Gunsten der katholischen Kirche vor. Eine nicht unbedeutende Anzahl von Mitgliedern der vornehmsten Adelsfamilien traten im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts in deren Schooß zurück (vgl. Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert III, 2. Abthl. Rußland, Schaffhausen 1870). Auch Graf de Maistre, seit 1803 sardinischer Gesandter am Hofe zu St. Petersburg, machte bei jeder Gelegenheit seinen Einfluß zu Gunsten der katholischen Religion geltend. Nachdem Kaiser Paul I. in einer Aufwallung des Zorns den Nuntius verabschiedet, wußte P. Gruber S. J. den Monarchen wieder zu besänftigen. Es gelang dem neuen Papst Pius VII., trotz der Bemühungen einer feindlichen Gegenpartei am russischen Hofe, wenigstens die Annahme eines außerordentlichen Nuntius durchzusetzen. Dieser, Msgr. Arezzo, Erzbischof von Seleucia i. p. i., erlangte bereits die weitgehendsten Zugeständnisse, als die in der Nacht auf den 24. März 1801 erfolgte Ermordung des Kaisers Paul eine Unterbrechung der Verhandlungen herbeiführte (vgl. Michaud, Biographie univ. II, 184. Andere lassen diesen Nuntius erst unter Alexander in St. Petersburg eintreffen). Unter solchen Verhältnissen trat Alexander I. seine Regierung an.

Alexander erwies sich von Anfang an wohlwollend gegen die katholische Kirche. Das Breve „Catholicae fidei“ vom 7. März 1801, durch welches Pius VII. auf Verlangen des Kaisers Paul die Gesellschaft Jesu für Rußland förmlich bestätigte, ließ Alexander durch kaiserlichen Ukas veröffentlichen und verschaffte den Mitgliedern der Gesellschaft eine ausgedehnte Wirksamkeit in den großen Städten seines Reiches (Daurignac, Gesch. d. Gesellschaft Jesu, deutsch von Clarus, II, Regensburg 1864, 181 ff.). Anerkennung verdient es weiter, daß Alexander den von seinem Vater angenommenen Titel eines Großmeisters des Malteserordens ablegte, sich mit einem Oberaufsichtsrechte über den Orden begnügte und dem Papst die Ernennung des neuen Großmeisters Tommasi überließ. Das gute Einvernehmen mit Rom erlitt jedoch Ende 1803 eine Trübung, da Napoleon die päpstliche Regierung nöthigte, den emigrirten Ritter von Vernèques, welcher vom russischen Gesandten in Rom, Grafen Lizakewitz, naturalisirt war, an Frankreich auszuliefern; derselbe sollte ein Complot gegen das Leben des ersten Consuls angezettelt haben. Im ersten Unmuth wurde der Nuntius Arezzo von St. Petersburg weggeschickt. Im folgenden Jahre erwirkte Papst Pius VII.

zu Paris die Freilassung des russischen Schützlings und ließ dem Kaiser Alexander durch denselben ein Schreiben überreichen, in welchem er den Kaiser inständig bat, die alten guten Beziehungen wiederherzustellen. Auch jetzt hintertrieben die Feinde Roms die von Alexander beabsichtigte Aussöhnung mit dem Papste (vgl. Memoiren des Cardinals H. Consalvi, deutsch Paderborn 1870, 466—89). Indessen empfing die katholische Kirche in den folgenden Jahren noch manche schätzbare und hochwichtige Beweise des kaiserlichen Wohlwollens. Seit 1811 wurden jedoch die wohlmeinenden Absichten Alexanders immer mehr durchkreuzt von den Agitationen einer romfeindlichen Liga. Im genannten Jahre fand die englische Bibelgesellschaft in Rußland Eingang; der liberale Cultusminister Galitzin stellte sich an die Spitze derselben, und sogar katholische Bischöfe betheiligten sich an der scheinbar religiösen Bewegung. Der Metropolit von Mohilew forderte durch ein Rundschreiben, in welchem er alte kirchliche Erlasse verstümmelte, Clerus und Volk auf, die Bibel in der Landessprache zu lesen; jedoch ließ er die correcte Uebersetzung des P. Wynk S. J. entstellen. Diesem Unwesen zu steuern, richtete Papst Pius VII. unter dem 4. Juni 1816 ein Mahnschreiben an die Bischöfe Polens und am 3. September ein weit schärferes an den pflichtvergessenen Metropoliten von Mohilew, in welchem der heilige Vater demselben seine Fälschungen kirchlicher Actenstücke nachwies. Kaiser Alexander ließ dieses Breve bekannt machen. Seit dem Jahre 1814 besaßen nämlich die Angelegenheiten der russischen Kirche in der päpstlichen Curie einen wachsamen Vertreter in der Person des Camaldulenserabtes von St. Gregorio, Mauro Capellari, des nachmaligen Papstes Gregor XVI. Um dieselbe Zeit gelang es endlich den Feinden der Kirche, einen ersten Schlag gegen die Jesuiten zu führen. Zu Ende des Jahres 1814 war der junge Graf Galitzin, Zögling des Jesuitencollegs von St. Petersburg, ohne Dazwischenkunft seiner Lehrer in den Schooß der katholischen Kirche zurückgetreten. Diese Gelegenheit benutzte sein Onkel, der Cultusminister, um die Jesuiten beim Kaiser, der eben vom Wiener Congresse zurückgekehrt war, der Proselytenmacherei anzuklagen. In schlauer Berechnung hatte man eine augenblickliche Mißstimmung des Kaisers gegen den Orden wahrgenommen. Nach seiner Rückkehr nämlich fand dieser auf Weisung eines Beichtvaters aus der Gesellschaft Jesu die Thüre einer vornehmen katholischen Polin, mit welcher er früher zu verkehren pflegte, verschlossen. Durch Ukas vom 20. December 1815 (2. Januar 1816) wurden nun die Väter aus beiden Hauptstädten des Reiches verwiesen, weil sie durch Proselytenmacherei die Pflicht der Dankbarkeit verletzt hätten. Zur gänzlichen Vertreibung wollte der Kaiser sich jedoch nicht entschließen, bevor für seine katholischen Unterthanen ein genügender Ersatz gefunden wäre. Auch mag die ehrfurchtsvolle Eingabe des Generals Thad. Brzozowski vom 31. August 1816, in welcher derselbe seinen Dank für die bisher empfangenen Wohlthaten aussprach und die ferneren Dienste seines Ordens anbot, zur Verzögerung der letzten Katastrophe beigetragen haben. Uebrigens vermochte auch jetzt das edle Herz des Kaisers sich nicht zu verläugnen; denn jeder Pater empfing aus seiner Privatschatulle eine Unterstützung und Pelzwerk für die Reise in rauher Winterszeit (vgl. Rosenthal III, 2, 116). Erst nach dem Tode des P. Brzozowski, als der Sitz des Generals nach Rom verlegt werden sollte, und als der Minister erklärte, es habe sich in andern katholischen Klöstern ein Ersatz gefunden, verfügte der Kaiser am 13. März 1820 die Verweisung aus dem Reiche. Seit 1786 war die Zahl der Ordensmitglieder von 178 auf 674 gestiegen. Diese Gewaltmaßregeln waren dem Kaiser offenbar von einer stets ungestümer auftretenden katholikenfeindlichen Partei abgenöthigt, wie denn Graf de Maistre das Anschwellen dieser Bewegung ausdrücklich constatirt. Nichtsdestoweniger erhob Alexander 1816 mehrere eifrige Prälaten auf katholische Bischofsstühle; u. A. wurde Bulhac zum Metropoliten der unirten Kirche ernannt. Dieser wandte sich 1817 an den Papst, um die canonische Einsetzung zu erhalten; zugleich bat er um die Sanirung mehrerer uncanonischer Vorgänge innerhalb der russischen Kirche. Beides erhielt Bulhac durch Bulle vom 22. November 1818, kraft welcher er auch zum apostolischen Delegaten ernannt wurde, bis anderweitig Vorsorge getroffen würde. Auch die polnische Kirche wurde von Pius VII. neu geordnet. Durch die Bulle Militantis Ecclesiae vom 12. März 1817 wurde das Bisthum Warschau zum Erzbisthum erhoben, welchem durch die Bulle Ex imposita nobis vom 30. Juni 1818 sieben Bisthümer untergeordnet wurden, nämlich: 1. Poblachien mit dem Sitz in Janow, 2. Seyna oder Augustow, 3. Sendomir, 4. Krakau, 5. Wladislaw oder Kalisch, 6. Plock, 7. Lublin. Durch Breve vom 3. October 1818 wurde die Universität Warschau in den Besitz ihrer alten Rechte eingesetzt. Erwähnung verdient auch, daß der Camaldulenserpater Zurla auf Verlangen des Ministers Grafen Rumantsof geographische Karten des russischen Reiches fertigte, wofür Alexander demselben von Pius VII. den Cardinalshut erwirkt haben soll. Im J. 1820 gestattete Alexander, daß sein Bruder, Großfürst Constantin, allerdings mit Verzichtleistung auf die Thronfolge, die katholische Gräfin Johanna Grabzinska heiratete; der Kaiser erhob dieselbe zum Range einer Fürstin von Lowicz. In den letzten Jahren Alexanders wurden mehrere liberale Minister verabschiedet; zuletzt traf dieses Schicksal auch den Cultusminister Galitzin, Alexanders Jugendfreund. Auf dem polnischen Reichstag von 1825, den Alexander zu Warschau persönlich eröffnete und schloß, trat er selbst mit Entschiedenheit gegen die Verwahrlosung des Eherechtes auf, indem der Metropolit von Mohilew und einige andere unwürdige Prälaten aus den Ehescheidungen eine förmliche Einnahmequelle gemacht hatten. Durch

Ukas vom 6. (oder 17.) Juli 1825 verordnete Alexander den Bau von zwei neuen katholischen Kirchen, eine für die Griechisch-Unirten zu St. Petersburg und eine für die Römisch-Katholischen in der kaiserlichen Sommerresidenz Zarskoje-Selo oder Sofia. Beiden wurde der Bauplatz sammt einer Summe von je 30 000 Rubeln für den Aufbau angewiesen. Selbst auswärtige katholische Gemeinden erfreuten sich der kaiserlichen Unterstützung. So erhielt der katholische Pfarrer von Genf, Vuarin, seit dem J. 1819 wiederholt große Almosen und zuletzt 1825 noch 5000 Francs durch Vermittlung des russischen Gesandten in Bern, Baron von Krüdener. Ebenso erwirkte Alexander für die barmherzigen Schwestern zu Genf die staatliche Anerkennung. (Vgl. Dr. Bonifacius Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh., Innsbruck 1854—56, I, 170 ff.; III, 531 ff.; Histor.-polit. Blätter IX, 711 ff.)

Das dargestellte Verhältniß Alexanders zur katholischen Kirche bekundet, trotz einzelner widriger Zwischenfälle, eine unverkennbare Hinneigung des Kaisers zur katholischen Kirche. Die Art und Weise aber, wie diese sich allmählich vollzog, bildet eine eigene Geschichte für sich. Bereits in seiner Kindheit war der körperlich schwächliche, aber geistig hochbegabte Großfürst das Opfer einseitiger Hofpolitik. Seine Großmutter Katharina II. wollte ihn, mit Umgehung ihres eigenen Sohnes Paul, auf den Thron erheben und hielt ihn eifersüchtig fern von seinen Eltern. Sein Erzieher, der Freimaurer Laharpe, pflanzte ihm Geringschätzung gegen die christliche Religion ein. Wie de Maistre 1810 schrieb, äußerte Alexander um jene Zeit: „Die Christen sind ehrliche Leute, aber man kann nichts mit ihnen anfangen.“ Ueber die religiösen Eindrücke in seiner Jugend sagte Alexander zu Eylert: „In Betreff der wahren Frömmigkeit hieß es, wie anderswo: viele Phrasen und wenig Sinn; viele äußere Ceremonien, aber das Wesen und die Heiligkeit des Christenthums war abhanden gekommen.“ Der Kaiser fügte bei, endlich habe der Brand von Moskau Licht in seine Seele gebracht; erst von jenem Augenblicke an sei in ihm der Entschluß herangereift, sich und sein Reich nur Gott und seiner Verherrlichung zu weihen. Zu dieser Umwandlung trug der scheinbar geringfügige Umstand, daß die Gräfin Tolstoi dem Kaiser unmittelbar vor seiner Abreise von Moskau, Juni 1812, eine Abschrift des 90. Psalmes überreichte, nicht wenig bei. Alexander las von jetzt an eifrig die heilige Schrift und nahm in jeder Bedrängniß seine Zuflucht zum Gebete, und, wie er der Fürstin Mertchersky gestand, ergab sich nun jede Entscheidung, jede Ausführung wunderbar leicht und von selbst. Doch nur allmählich nahm das höhere Licht zu. Zunächst erkannte der Czar, die Illuminaten seien bloß unruhige Geister, welche sich in Spitzfindigkeiten gefallen, die sie selbst nicht verstehen. Eine Zeit lang glaubte er, Gott habe die berühmte Frau von Krüdener (s. d. Art.) erwählt und gesendet, um sein Gebet zu erhören. Allein bald erkannte er, daß dieses Licht bloß ein Irrlicht sei. Auch an die protestantischen Mystiker Nikolaus Bergasse und Jung-Stilling, an den russischen Archimandriten Photius von Nowgorod wandte sich der Gott und die Wahrheit suchende Kaiser. Doch Alles vergeblich. Endlich wurde seine Aufmerksamkeit immer mehr auf die katholische Religion hingelenkt. Eine bedeutende Anzahl von hervorragenden Katholiken hatte der Kaiser persönlich kennen gelernt, angefangen von den Jesuiten, den französischen Emigranten, mehreren vornehmen russischen Convertiten, namentlich der Fürstin Swetchine, dem Grafen de Maistre bis zum Cardinal Consalvi, mit welchem er 1815 in London und Wien zusammentraf. Die Frucht von Alexanders erster Bekehrung war die heilige Allianz, der Bund der drei Monarchen von Rußland, Oesterreich und Preußen, welcher am 26. September 1815 zu Wien unterzeichnet wurde. Auf Grundlage der in der heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung sollte in Zukunft eine Politik des Friedens gehandhabt werden. In den folgenden Jahren war Alexander unausgesetzt dafür thätig, die Grundsätze der heiligen Allianz in Europa zur Anerkennung zu bringen. Die erste Spur eines positiven Suchens bei der katholischen Kirche soll sich einer Ueberlieferung zufolge, die sich in der Pfarrei Würselen bei Aachen erhalten hat, an den Congreß von Aachen knüpfen (1817). Kaiser Alexander, so heißt es, habe eines Tages den damaligen Pfarrer Müllejans um eine Unterredung über die katholische Religion gebeten (vgl. Sonntagsblatt der Germania, 1877, 382). Im J. 1819 wandte sich, wie wir oben gesehen haben, Abbé Vuarin, Pfarrer von Genf, an Kaiser Alexander. Als der Pfarrer für die empfangenen Wohlthaten dankte, schrieb Alexander an denselben, es habe ihn gefreut, zu erfahren, daß sein Wohlwollen gegen die Schwestern dem Papste zur Genugthuung gereicht habe. Vom J. 1822 an mehren sich die Anzeichen einer intensiveren religiösen Richtung, die sich immer mehr der katholischen Religion näherte. Nicht bloß hörten seit diesem Jahre die schismatischen Hofpredigten auf und wurden die geheimen Gesellschaften geschlossen, sondern der Kaiser gab seiner Hochachtung gegen die katholische Religion und seinem Verlangen nach den Gnaden derselben wiederholt sehr deutlichen Ausdruck. Auf seiner Reise zum Congreß von Verona hatte Alexander zu Wien durch Vermittlung des Grafen Joseph von Schwarzenberg am Abend des 21. September 1822 eine zweistündige Unterredung mit dem im Rufe der Heiligkeit stehenden Priester Alexander von Hohenlohe. Der Kaiser bat den gotterleuchteten Priester knieend um seinen Segen und drückte ihn dann voll Rührung an seine Brust. Wie Rohrbacher (Hist. univ. de l'Eglise, 5. éd., Paris 1869, XIV, 696) berichtet, reiste Hohenlohe auf Ersuchen des Kaisers selbst nach St. Petersburg und hatte daselbst mehrere Unterredungen mit demselben. Während des Congresses beabsichtigte Alexander, Rom zu besuchen, und bereits hatte

der russische Geschäftsträger am päpstlichen Hofe, Ritter Italinski, diese Absicht seines Souverains kundgegeben (Moroni, Dizionario XXXVIII, 57), als der Kaiser aus Rücksicht auf seine Mutter, welche ihm vor der Abreise das Versprechen abgenommen hatte, Rom nicht zu besuchen, den gefaßten Entschluß wieder änderte. Dieser Umstand scheint jedoch zu beweisen, daß Alexanders Annäherung an die katholische Kirche im Schooß der kaiserlichen Familie bereits ernste Besorgniß erregt hatte. Zu Verona äußerte Alexander dem französischen Bevollmächtigten Chateaubriand gegenüber, „die Vorsehung habe ihm nicht 800 000 Soldaten gegeben, damit er seinem Ehrgeize schmeichle, sondern vielmehr, damit er die Religion, Moral und Gerechtigkeit schirme und die Grundsätze der Ordnung zur Herrschaft bringe“ (Michaud, Biogr. univ. I, 424—43). Wiewohl Alexander wußte, daß sein Generaladjutant Graf Michaud, ein piemontesischer Emigrant, der katholischen Religion aufrichtig zugethan sei, behielt er ihn dennoch in seiner Nähe und schenkte ihm großes Vertrauen. Diesem gegenüber äußerte sich der Kaiser öfters in scherzhafter Weise über den Vorzug, den er als Oberhaupt der griechischen Kirche genieße. Ohne daß der Graf darum gebeten hätte, dispensirte ihn der Kaiser zur österlichen Zeit von seinem Dienste bei Hof, damit er ungestört den kirchlichen Officien der Charwoche beiwohnen könne. Auffallend ist es, daß Alexander sein neues Thronfolgegesetz, nach welchem Großfürst Constantin wegen seiner Ehe mit einer katholischen Gräfin zu Gunsten seines jüngeren Bruders Nikolaus auf den Thron Verzicht leistete, niemals veröffentlichte. Dieser Umstand wurde gewiß nicht ohne Grund mit Alexanders beabsichtigtem Uebertritt zur katholischen Kirche in Verbindung gebracht. Demgemäß hätte Alexander aus dem Erfolg seiner eigenen Conversion erst abnehmen wollen, ob jene Ehe in Wirklichkeit der Thronbesteigung des älteren Bruders im Wege stehen würde. Die Verhältnisse gestalteten sich jedoch immer bedrohlicher. Bereits 1817 hatte eine weit verzweigte Verschwörung zu Moskau den Mord des Czaren beschlossen. Es meldeten sich immer wieder Freiwillige zur Ausführung der grauenvollen That; zu Kiew wurde 1823 sogar die Vertilgung der ganzen kaiserlichen Familie zum Beschlusse erhoben, und seither waren die Anschläge gegen den Kaiser in Permanenz (vgl. Histor.-polit. Blätter XXXIV, 1—10). Alexander zog daher seine Abdankung ernstlich in Erwägung, wie er sich denn gegen seinen Schwager, den Prinzen von Oranien, offen in dieser Hinsicht äußerte. Im Sommer 1825 war endlich der Entschluß, den letzten entscheidenden Schritt zu thun, zur Reife gediehen. Der Kaiser hatte dem polnischen Reichstag zu Warschau in Person beigewohnt und unternahm alsdann, sammt der Kaiserin Elisabeth, eine Reise nach den südlichen Provinzen. Bei dieser Gelegenheit traf er die zur Conversion nothwendigen Vorbereitungen. Graf Michaud wurde in geheimer Mission nach Rom gesandt, um dem Papst Leo XII. die Ergebenheit des Kaisers auszusprechen und zugleich dessen Entschluß mitzutheilen, dem Schisma ein Ende zu machen, die seinem Scepter unterworfenen Völker in den Schooß der Kirche zurückzuführen und persönlich die Irrthümer der photianischen Secte abzuschwören. Dieses Vorhaben wollte Alexander ausführen, sollte er darüber auch Martyrer werden. Der Papst wurde gebeten, einen wohl unterrichteten Theologen, womöglich einen Camaldulenser oder Minoriten, zu diesem Ende im Geheimen nach St. Petersburg zu senden, mit welchem der Kaiser Alles bereinigen könne. Graf Michaud entledigte sich seines hochwichtigen Auftrages, indem er in geheimer Audienz, auf den Knieen liegend, obige Erklärung abgab. Der Papst beabsichtigte zuerst, den Abt von St. Gregorio, Mauro Capellari, mit der russischen Sendung zu betrauen. Dieser lehnte jedoch aus gewichtigen Gründen den ehrenvollen, aber schwierigen Auftrag ab und schlug den P. Orioli O. S. Fr., nachmaligen Cardinal, vor. P. Orioli traf bereits seine Vorbereitungen zur Abreise, wobei Graf Michaud ihm die nothwendigen Instructionen ertheilte, als Mitte December 1825 plötzlich die Trauerbotschaft vom Tode des Kaisers eintraf. Alexander hatte nämlich in der Zwischenzeit die Reise nach den südlichen Provinzen angetreten. Vor der Abreise von St. Petersburg ertheilte er dem P. Sokolski, Prior der Dominicaner, unter dem Siegel des strengsten Geheimnisses die Weisung, ein Zimmer für einen Priester bereit zu halten, der von Rom kommen würde. Während der Reise besuchte der Kaiser in Polen nächtlicher Weile die Kirche eines Dominicanerklosters und ließ sich vom P. Prior den Segen mit dem Allerheiligsten ertheilen, nachdem er in tiefster Ehrfurcht seinen unter Brodesgestalt verborgenen Gott angebetet hatte. Leider zog sich der Kaiser auf der angestrengten Reise durch die Krim ein bösartiges Fieber zu, so daß er gegen Mitte November bereits krank bei seiner Gemahlin in Taganrog eintraf. Er meldete von hier aus der Kaiserin-Mutter brieflich sein Unwohlsein. Am 15. (27.) November theilte man ihm das Gefährliche seines Zustandes mit, und er empfing die heiligen Sterbsacramente. Dem officiellen Bericht zufolge wandte sich der Sterbende an den Beichtvater der Kaiserin, Fedotof, der jedoch im Geheimen selbst katholisch gewesen sein muß. Denn Fürst Polignac, der letzte Minister Karls X., versicherte im J. 1844 einer höchst glaubwürdigen Persönlichkeit, er habe im Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten zu Paris eine Depesche der französischen Gesandtschaft zu St. Petersburg gesehen, nach welcher Kaiser Alexander auf dem Todbette das Schisma in die Hände eines römisch-katholischen Priesters abgeschworen und darauf die letzten heiligen Sacramente empfangen habe. Am 18. (30.) November verlor der Kaiser das Bewußtsein und am folgenden Tag, Morgens zehn Uhr, gab er in den Armen seiner bereits kranken Gemahlin seine edle Seele in die Hände des Schöpfers zurück. Von mehrfacher Seite wird be-

richtet, die gottselige Anna Maria Taigi (s. d. A.) habe in ihrer mystischen Sonne auch den Tod des Kaisers Alexanders geschaut und versichert, derselbe sei katholisch gestorben und befinde sich im Fegfeuer. Denn weil er barmherzig gewesen gegen seine Mitmenschen, das Oberhaupt der Kirche geehrt und die katholische Kirche in seinen Staaten beschützt habe, seien ihm die zu seinem Heile nothwendigen Erleuchtungen und Gnaden vom Herrn verliehen worden. (Vgl. Civiltà cattolica, Serie IX, 12, 349; Etudes religieuses, Juillet 1877, 26—50.) Die zuletzt berichteten entscheidenden Thatsachen stützen sich auf folgende Zeugnisse: 1. Die Sendung Michauds an den Papst wird verbürgt durch Papst Gregor XVI., welcher diese Thatsache Moroni (LIX, 110; vgl. noch XXXVIII, 57) persönlich mittheilte, sowie durch ein schriftliches Document, in welchem der piemontesische Graf b'Escarène unter dem 22. August 1841 zu Nizza bezeugt, daß Graf Michaud ihm jene Mittheilung gemacht und zugleich versichert habe, er sei entschlossen, dem Kaiser Nikolaus einen Bericht darüber zu unterbreiten. (Dieses Document wurde 1876 zum ersten Mal von der Civiltà Cattolica Ser. IX, 12, 345—52 veröffentlicht.) Ferner wissen wir aus einem veröffentlichten Briefe des P. Gagarin S. J., daß ein überaus achtbarer Mann ihm ein Doppeltes versicherte: a) General Michaud habe ihm selbst bekannt, jenen Auftrag von Kaiser Alexander erhalten zu haben; b) er habe aus sicherer Quelle erfahren, wie Alexander in seiner letzten Krankheit den Beistand eines griechisch-unirten Mönches empfangen und zugleich die Kaiserin beauftragt habe, der Kaiserin-Mutter und dem Senate von St. Petersburg ein Geheimniß mitzutheilen. 2. Die Thatsache, daß Alexander in einer Dominicanerkirche das Allerheiligste anbetete, theilte General Michaud ebenfalls dem Grafen b'Escarène mit (Civiltà l. c.), und dem P. Gagarin zufolge wußten viele Katholiken Polens und Rußlands um jenen rührenden Beweis von Alexanders Frömmigkeit und lebendigem Glauben. 3) Für den schließlichen Uebertritt des Kaisers in die katholische Kirche läßt sich eine ganze Reihe theils mündlicher, theils schriftlicher Zeugnisse anführen. Moroni vernahm aus dem Munde des Papstes Gregor XVI.: „er habe sich wohl gemerkt, daß Kaiser Alexander katholisch gestorben sei"; Rohrbacher berichtet eine fast gleichlautende Erklärung des heiligmäßigen Priesters Alexander von Hohenlohe; P. Gagarin fügt dem das weitere glaubwürdige Zeugniß bei, welches oben mitgetheilt wurde. Die schriftlichen Zeugnisse anlangend, so erklärt Moroni im angeführten Artikel (LIX, 110 ff.; Sonntagsblatt der Germania 1877, 58): „Andererseits wissen wir ganz genau, daß zu Rom, und noch anderswo als zu Rom, authentische, den katholischen Tod des frommen Monarchen beweisende Actenstücke existiren." Unter diese ist ohne Zweifel die Depesche der französischen Gesandtschaft zu St. Petersburg zu rechnen, welche der Minister Fürst Polignac gelesen hat. [K. Brischar S. J.]

Alexander Sauli, der sel., Barnabit, Apostel von Corsica, geb. zu Mailand 1533, gest. als Bischof von Pavia am 23. April 1592. Seine Familie gehörte zu den vornehmsten der Lombardei und hatte der Kirche schon mehrere ausgezeichnete Bischöfe und Cardinäle gegeben. Große Gelehrsamkeit und rühmenswerthe Fortschritte in der Wissenschaft der Heiligen waren die Frucht der sorgfältigen Erziehung, die ihm seine Eltern angedeihen ließen. Frühzeitig schon mit Abscheu vor der Welt erfüllt, trat er als Jüngling in die Congregation der Barnabiten; er diente ihr als Lehrer der Philosophie und Theologie auf der Universität Pavia und als unermüdeter Seelsorger und ward ihr um seiner Verdienste willen im Alter von 32 Jahren als General vorgesetzt. Pius V. wollte ihm aber einen noch größeren Wirkungskreis anweisen und ernannte ihn im J. 1571 zum Bischof von Aleria auf der Insel Corsica. Dorthin begab er sich unverzüglich, nachdem er vom hl. Karl Borromäus consecrirt worden war, trotz des Jammers seines mit dem Tode ringenden Vaters und trotz der großen Gefahr, den Seeräubern in die Hände zu fallen. Eine große Aufgabe erwartete den neuen Bischof. Wiederholte Einfälle mohammedanischer Seeräuber hatten die einst blühende Kirche von Corsica in den tiefsten Verfall gebracht. Die Ortschaften waren großentheils zerstört, die Bewohner lebten in den Gebirgen zerstreut; die Kirchen lagen theils in Trümmern, theils waren sie völlig verwahrlost; Clerus und Volk waren in religiöse Unwissenheit und Sittenlosigkeit verfallen. Muthig ging der selige Bischof mit den wenigen Mitarbeitern, die er mitgebracht hatte, an die Arbeit. Zuerst hielt er eine Synode zu Talona ab, dann besuchte er persönlich seine Diöcese. Sein Eifer und seine Liebe machten den besten Eindruck, und zu seiner Freude sah er bald viele Mißbräuche abgestellt, Kirchen erbaut oder wiederhergestellt und Collegien und Seminarien gegründet. Der Tod seiner Mitarbeiter steigerte nur seinen persönlichen Eifer, welchen mannigfache Gefahren, namentlich wegen der Einfälle der Seeräuber, nicht zu vermindern vermochten. Seine unermüdete Sorge, durch Synoden, Hirtenbriefe und Visitationen Clerus und Volk sittlich zu heben, erwarben ihm den Namen eines Apostels von Corsica. Tortona und Genua begehrten den eifrigen Bischof zu ihrem Oberhirten, aber er wollte seine Diöcese nicht verlassen, und erst der Gehorsam gegen Papst Gregor XIV. bewog ihn, 1591 das Bisthum Pavia anzunehmen. Auch hier ging er sogleich daran, durch Visitationsreisen seine Diöcese und ihre Bedürfnisse kennen zu lernen. Aber seine Thätigkeit auf diesem neuen Felde sollte nicht lange dauern, denn schon im folgenden Jahre starb er, nachdem er auf einer Reise zu Calozza erkrankt war. Im J. 1742 erfolgte seine Seligsprechung durch Benedict XIV. (Vgl. Gabutius, Vita b. Alex. Sauli, Mediol. 1748; Fr. S. Bianchi, Vita del B. Alex. Sauli, Bologna 1878.) J. Colombo veröffentlichte: Lettere inedite del

B. Al. Sauli, scritte a S. Carlo Borromeo, Torino 1878. [Rausch.]

Alexander Severus (der Strenge), römischer Kaiser von 222—235 n. Chr., mit vollständigem Namen Marcus Aurelius Alexander Severus, vor seiner Thronbesteigung Alexianus genannt, war 208 n. Chr. zu Acco in Palästina geboren und erhielt von seiner Mutter Julia Mammäa eine sorgfältige Erziehung. Den religiösen Synkretismus seines Vorgängers und Adoptivvaters Heliogabalus weiter verfolgend, war Alexander Severus eifrig bemüht, Heidenthum und Christenthum miteinander zu vermischen, und trug, selbst mit dem Beispiel vorangehend, kein Bedenken, in sein Lararium auch ein Bild von Christus aufzunehmen (Lampr., Alex. Sev. 29). Er hatte sogar vor, Christo einen Tempel zu errichten, wurde aber davon abgehalten, weil man ihm sagte, der Gott der Christen würde alsdann in sehr kurzer Zeit alle übrigen Gottheiten verdrängen (l. c. 43). So begnügte er sich, für die Christen zu interveniren, als diese, um ihrem Gott einen Tempel zu erbauen, einen öffentlichen Platz forderten, den zugleich die Garköche beanspruchten. Der Kaiser entschied zu Gunsten der Christen, indem er äußerte, es sei besser, daß an diesem Orte Gott wie immer verehrt, als daß er den Garköchen überliefert würde (l. c. 49). Demnach duldete Alexander Severus die Christen in der Weise (l. c. 22. Christianos esse passus est), daß er ihnen sogar das Recht des öffentlichen Gottesdienstes bewilligte. Hieraus erhellt, daß die Christen schon damals eine nicht unbedeutende Macht bildeten. Ebenso war damals die Kirche auch in den Provinzen eine allgemein bekannte Institution, so daß der Kaiser die Sorgfalt und Umsicht der Christen bei der Wahl ihrer Vorsteher als Muster für die Ernennung obrigkeitlicher Personen zu empfehlen pflegte (l. c. 45). Ohne Zweifel trug zu dieser günstigen Stimmung gegen die Christen des Kaisers Mutter, Mammäa, nicht wenig bei. Dieselbe achtete die Christen in hohem Grade und war namentlich begierig, den berühmten Origenes zu sehen und sich mit ihm über religiöse Gegenstände zu besprechen. Im J. 228 rief sie ihn zu sich nach Antiochien. Er ging, verweilte einige Zeit bei ihr und unterrichtete sie „in allem, was zur Verherrlichung des Herrn und der Kraft seiner göttlichen Lehre" dienen konnte (Euseb. H. E. 6, 21). Daß sie Christin geworden sei, wird nirgends gesagt und kann auch aus der ehrenvollen Bezeichnung, die Eusebius ihr gab (γυνὴ θεοσεβεστάτη), nicht gefolgert werden. Die Grundsätze strengster Sittlichkeit, welche sie ihrem Sohne eingeprägt hatte, bezeichneten auch dessen Regierung. Er suchte der allgemeinen Lasterhaftigkeit kräftig zu steuern und ernannte zwölf Consularen zu Stadtaufsehern (curatores Urbis) mit dem Auftrag, allenthalben für Ordnung, Sittlichkeit und Anstand zu sorgen. Nach einem glücklichen Feldzug gegen die Perser hatte Alexander das Reich gegen den Andrang der Germanen am untern Main zu vertheidigen, fiel aber hier zu Sicila (Sicklingen bei Mainz) nebst seiner Mutter durch die Hände der mit seiner Mannszucht unzufriedenen Soldaten. Der Senat decretirte ihm göttliche Verehrung. (Tillemont, Hist. des Emp. III, Paris 1720, 475; Gibbon, Rom. Emp. I, 6; Laurentie, Hist. de l'Emp. Rom, Paris, 1862, IV, 115—146.) [Peters.]

Alexander de Villa Dei (Villadeus), O. Min., Grammatiker des 13. Jahrhunderts. Geboren zu Ville-Dieu in der Nieder-Normandie, oder, wie Andere wollen, zu Dol in der Ober-Bretagne, lehrte er um die Mitte des 13. Jahrhunderts zu Paris und stand beim Bischofe von Dol, dessen Neffen er in den freien Künsten unterrichtete, in hoher Gunst. Seinen Namen in der Geschichte der Literatur verdankt er vorzüglich einer nach Priscianus bearbeiteten und in Leoninischen (gereimten) Versen verfaßten lateinischen Grammatik, dem Doctrinale puerorum, worin er bereits in Eberhard von Bethune in der Grafschaft Artois, der im 12. Jahrhundert eine griechische Grammatik in Versen herausgab, einen Vorgänger hatte. Dieses Doctrinale wurde mit so großem Beifall aufgenommen, daß es als Lehrbuch der lateinischen Sprache sich bis in das 16. Jahrhundert in den Schulen behauptete. Schon im J. 1462 soll es zu Mainz gedruckt worden sein; gewiß aber geschah dieß im J. 1473 zu Venedig. Hervorragende Philologen, wie Ludw. Pontico von Belluno und Brocard Pilade von Brescia, Hubert Sussanneau in Paris und Herm. Torrentinus von Zwoll in den Niederlanden, erklärten und verbesserten diese Grammatik noch im 16. Jahrhundert. Bemerkenswerth ist auch seine Tabula super Bibliam per versus composita, in 212 Hexametern, welche zuerst in der Bibelausgabe des Simon Bevilaqua, Venedig 1498, erschien, seitdem in fast allen Ausgaben der Vulgata wiederholt und auch noch im ersten Bande der Biblia maxima des Franciscaners Joh. de la Haye, Paris 1660, abgedruckt wurde. An kleineren Schriften werden ihm noch zugeschrieben: Massa computi ad jura matris Ecclesiae observanda, metrisch abgefaßt; De Sphaera; De computo ecclesiastico sive Calendario; De Algorithmo s. De arte memorandi u. a. Die ihm von Einigen zugeeigneten, in Leoninischen Versen bearbeiteten Acta Apostolorum haben den etwas früheren Petrus de Riga zum Verfasser. (Vgl. Fabricius-Mansi I, 63; P. Tossinianus, Histor. Seraph., fol. 306b; L. Moréri, Dict. hist.) [Grammer, O. S. Fr.]

Alexandria (Ἀλεξάνδρεια), 1. Stadt auf einer schmalen Landzunge zwischen dem See Mareotis und dem mittelländischen Meere, gegenüber der Insel Pharos, von Alexander d. Gr. um's Jahr 332 v. Chr. erbaut und nach seinem Namen genannt. Dinokrates, welcher den durch Herostrat angezündeten Tempel der Diana zu Ephesus wieder hergestellt, soll den Plan der Stadt entworfen und den Bau geleitet haben. Wegen ihrer langgestreckten Gestalt in Folge ihrer Lage auf

einer Erdzunge wird sie von den alten Schriftstellern gewöhnlich mit einem macedonischen Reitermantel verglichen. Zur Zeit der Ptolemäer war sie die Haupt- und Residenzstadt von ganz Aegypten und nach Rom die größte und angesehenste Stadt der damaligen Zeit. Ihre Länge betrug 30 Stadien oder darüber (nach Diodor von Sicilien [17, 52] war ihre längste Straße 40 Stadien lang), ihre Breite an den schmalsten Stellen 7 bis 8 Stadien, und ihr Umfang nach Plinius drei geographische Meilen (5, 11). Den dritten Theil ihres Flächenraums nahm allein die Residenz ein, die aus vielen weitläufigen Gebäuden bestand. Zu ihr gehörte auch das alexandrinische Museum, mit welchem die berühmte alexandrinische Bibliothek in Verbindung stand. Beide wurden schon unter Ptolemäus Lagi gegründet, und Alexandria wurde durch sie bald der Hauptsitz der Wissenschaften für die damalige Zeit überhaupt, insbesondere der Mittelpunkt der Gelehrsamkeit für die griechisch redenden Juden. Das Museum war aber nicht etwa Unterrichtsanstalt, sondern nur dazu bestimmt, Gelehrten aller Wissenschaften durch eine sorgenfreie Stellung und die Reichthümer wissenschaftlicher Apparate Gelegenheit zu weiterer Selbstbildung und zur Förderung ihrer Wissenschaften zu geben; Unterrichtsanstalt wurde das Museum erst nach und nach unter den Römern. Die damit verbundene Bibliothek war außerordentlich reich, und viele ausländische Schriften wurden in die griechische Sprache übersetzt, um in derselben aufgestellt zu werden. Die Sage erzählt dieß auch von den heiligen Schriften des A. T., obwohl deren Uebertragung lediglich in dem Bedürfniß der alexandrinischen Juden ihren Ursprung hat (s. den Art. Septuaginta; vgl. Kaulen, Einl. 73). Die Bücherzahl soll schon vor der Alleinherrschaft des Ptolemäus Philadelphus 50 000 überschritten haben und belief sich zur Zeit des Julius Cäsar auf 700 000 Rollen. Dieselben waren in palastähnlichen Gebäuden theils in der Vorstadt Bruchium, theils bei dem Serapistempel untergebracht und wurden von den größten Gelehrten ihrer Zeit verwaltet. Bei einem Streit zwischen Ptolemäus VI. und seinem Bruder, dem spätern Ptolemäus VII., scheint die Bibliothek schon viel gelitten zu haben. Bei der Belagerung der Stadt durch Julius Cäsar aber verbrannte das Bruchium mit allen seinen Bücherschätzen. Der übrig gebliebene größere Theil, das Serapeum, erhielt dafür einen Ersatz durch Antonius, welcher der Königin Cleopatra die königliche Bibliothek von Pergamum, die Nebenbuhlerin der alexandrinischen, zum Geschenk machte. Im 3. Jahrh. n. Chr. hob Caracalla das Museum auf, und hiermit begann der Verfall der nun bedeutungslos gewordenen Bibliothek. Sehr viel litt dieselbe in dem bald ausbrechenden Kampfe des Christenthums gegen die heidnische Wissenschaft. Unter Theodosius erging der Befehl, den Serapistempel als letzten Halt der heidnischen Gelehrsamkeit zu zerstören, und derselbe ging trotz hartnäckigen Widerstandes von Seiten der Alexandriner in Flammen auf. Aus den Büchern, welche man unter dem Schutt hervorzog, wurde eine neue Bibliothek gegründet, welche sich bis in's siebente Jahrhundert erhielt. Bekannt ist die Erzählung, wie bei der Eroberung Alexandriens durch Amru der Khalif Omar den Befehl gegeben habe, die Bibliothek zu verbrennen, weil sie durch den Koran überflüssig geworden sei, und wie sechs Monate lang sämmtliche Bäder der Stadt mit den Büchern geheizt worden seien. Dieser von Abulfaradj und allen spätern arabischen Geschichtschreibern mitgetheilte Bericht wird aber stark bezweifelt, namentlich weil Amru schwerlich noch eine große Sammlung zu zerstören gefunden hat, und weil weder Almacin in seiner Saracenengeschichte, noch der Patriarch Eutychius von Alexandrien in seiner Darstellung von der Einnahme der Stadt davon Erwähnung thut.

Außer der Residenz hatte das alte Alexandria noch eine Menge anderer Prachtgebäude und Tempel und galt auch in dieser Beziehung nach Rom als die schönste Stadt. Ihr Wohlstand wurde in kurzer Zeit außerordentlich groß; denn nach der Zerstörung von Tyrus und Carthago war sie die bedeutendste Handelsstadt der alten Welt. Ihre Einwohnerzahl mag wohl eine Million erreicht haben, da Diodor von Sicilien (l. c.) berichtet, daß 300 000 freie Bürger daselbst wohnten. Darunter war eine verhältnißmäßig große Anzahl von Juden, die sich freier Religionsübung, eigener Gerichtsbarkeit und mancher anderer Vorrechte erfreuten. Nach Philo nahmen sie sogar zwei Fünftheile der ganzen Stadt ein und beliefen sich in Alexandrien und den übrigen ägyptischen Städten auf eine volle Million (ὡς ἀποδέουσι μυριάδων ἑκατόν, wofür aber Mangey lieber μυριάδων ἑπτά lesen möchte, II, 523). Alexandria verlor seine Bedeutung, als es von den Arabern erobert war und diese auf der Stelle von Amru's Lager eine neue Stadt, erst Fostat, dann Kahira genannt, gründete.

Das heutige Alexandria, Scandria oder Iscandrieh genannt, ist der Haupthafen und die erste Handelsstadt des Landes, nimmt aber nur etwa ein Drittel vom Raume der alten Stadt ein, nämlich die frühere Insel Pharos und die sie mit dem Festlande verbindende Landzunge, das alte Heptastadium. Die Bevölkerung übersteigt 200 000 Einwohner, darunter ein Viertheil Europäer.

In der Bibel wird Alexandria selbst nie genannt; nur das Adjectivum Ἀλεξανδρεύς und Ἀλεξανδρῖνος kommt in der Apostelgeschichte vor. Unter den fremden Juden nämlich, die sich dem Stephanus widersetzten, waren auch alexandrinische Juden (6, 9), und Apollo, der zu Ephesus das Evangelium verkündigte, war ebenfalls ein Alexandriner (18, 24); auf einem alexandrinischen Schiffe reiste der Apostel Paulus von Kleinasien nach Italien (27, 6), und auf einem andern solchen mit dem Zeichen der Dioskuren von Malta nach Rom (28, 11). Im A. T. kommt zwar in der Vulgata einige Male Alexandria

vor, aber der Urtext hat jedesmal כִּי אִמְּיוֹר oder abgekürzt כִּי (Jerem. 46, 25. Ez. 30, 14.—16. Nah. 3, 8). [(Welte) Kaulen.]

2. Kirche und Patriarchat. Da das Christenthum in diese Stadt durch den Evangelisten Marcus, den Schüler des Apostels Petrus, gekommen war und von hier aus sich durch ganz Aegypten verbreitete, auch die Bischöfe dieser Stadt Anfangs die einzigen Metropoliten des Landes waren, bis sie selbst Metropolen errichteten (s. Aegypten, Kirchenprovinzen), so genoß dieser Stuhl im Orient frühzeitig das höchste Ansehen (Thomassin., De vet. et nov. Eccl. disc. I, 1, 14, 6); sein Inhaber war Ober-Metropolit oder, wie man seit dem fünften Jahrhundert sagte, Patriarch (s. d. Art.), der nächste Hierarch nach dem römischen Papste, bis später der Bischof von Byzanz (s. Constantinopel, Patriarchat) ihm diesen Rang entriß. Von den ersten Nachfolgern des hl. Marcus ist wenig mehr als die sorgfältig von den Alten aufgezeichnete Reihenfolge bekannt; es waren Anianus (gest. c. 84), Abilius, Cerdon, Primus, Justus (gest. c. 130), Eumenius oder Eumenes, Marcus II., Celadion, Agrippinus, Julian. Längere Zeit verwaltete das Amt Demetrius (s. d. Art.); ihm folgte Heraklas (gest. 247), der seine oberrichterliche Gewalt in der Absetzung des Bischofs Ammonius von Thmuis und in der Einsetzung eines Nachfolgers ausübte (Photius ap. Migne, PP. gr. CIV, 1229; Döllinger, Hippolytus u. Kallistus 264 f.). Hochgefeiert war der folgende Erzbischof Dionysius der Große (s. d. Art.); ihm succedirten Maximus, Theonas (282—300), der Martyrer Petrus I. (s. d. Art.), Achillas, der den berüchtigten Arius (s. d. Art.) zum Priester weihte, und Alexander (s. d. Art.), der würdig den kirchlichen Glauben vertrat und hierin nur noch von seinem großen Nachfolger Athanasius (s. d. Art.) übertroffen wurde. Wie dieser hatte auch Petrus II. (gest. 14. Febr. 381) von den Arianern zu leiden, und gleich ihm suchte er seine Zuflucht in Rom; die Alexandriner vertrieben inzwischen den häretischen Gegenbischof Lucius. Timotheus I. (381—385) wohnte dem zweiten allgemeinen Concil bei, beschützte längere Zeit den Cyniker Maximus und war übel am Kaiserhofe angesehen, der bereits 381 den Vorrang des Alexandriners vor dem Bischofe der Kaiserstadt zu beseitigen suchte. Von Timotheus sind 63 Responsa canonica bekannt (bei Pitra, Jur. eccl. Graec. hist. et monum. I, 630—645). Während Theophilus (s. d. Art.) ungeachtet vieler nicht unwichtiger Erlasse (Pitra l. c. 646—650) ein sehr schlimmes Andenken hinterließ, erlangte der Stuhl des hl. Marcus neuen Glanz durch den hl. Cyrillus (s. d. Art.). Bereits unter Athanasius zählte man über hundert ägyptische Bischöfe; Cyrillus hatte bereits zehn Metropoliten unter sich; die Stadt war voll von Kirchen, Klöstern, Priestern und Ordenspersonen (Cyrill. in Is. L. IV; Migne, PP. gr. LXX, 972); ihr Oberhirt, oft mit dem Namen Archiepiscopus und Papa ausgezeichnet, hatte auch eine sehr ausgedehnte weltliche Macht (Socr., H. E. 7, 7. 11. 13; Thomassin. l. c., III, 1, 26, 3 sq., 8 sq.). Aber unter dem leidenschaftlichen Dioscorus (s. d. Art.) büßte der Stuhl des hl. Marcus nicht bloß sein bisheriges Ansehen ein, sondern es kam auch ganz Aegypten durch die monophysitische Irrlehre in die ärgste Verwirrung. Der katholische Patriarch Proterius ward 457 getödtet, und von den Monophysiten der häretische Timotheus Ailurus erhoben, der auch nach dem vom Kaiser Leo I. über ihn verhängten Exil und gegenüber dem katholischen Patriarchen Timotheus Salophakialos (460—481) hartnäckig seine Ansprüche behauptete. Der nach seinem Tode erhobene Petrus Mongus (s. Mongus) wußte den katholischen Johannes Talaja zu verdrängen; von da an hatte der Stuhl von Alexandria längere Zeit monophysitische Patriarchen (Athanasius II., 490 bis 496; Johann I., 496—507; Johann II. Nikaiotes, 508—516; Dioscorus II., 516—518; Timotheus III., 518—538). Erst Kaiser Justinian I. setzte 538 wieder einen katholischen Patriarchen ein in der Person des Abtes Paulus; als dieser 542 wegen Theilnahme an einer Gewaltthat des Statthalters entsetzt ward, erhielt er an Zoilus, darauf an Apollinaris (gest. 565), dann an Johannes (gest. 578) katholische Nachfolger. Noch einmal erhielten die alexandrinischen Katholiken treffliche Oberhäupter an Eulogius (s. d. A.) und dem nach Theodor Scribo (607—609) erhobenen Johannes Eleemosynarius (s. d. Art.).

Während dieser Zeit hatten aber auch die Monophysiten ihre Patriarchen, und zwar von den verschiedenen Parteien (s. Aphthartodoketen) den Theodosius und den Gajanus; letzterem folgte Elpidius; ersterem, der die Oberhand behielt und ein sehr hohes Alter erreichte, wollte eine Partei den Abt Theodor zum Nachfolger geben, während eine andere Partei den unwissenden Diacon Petrus vorzog; Beide erhielten die Consecration, und dieß führte zu einer heftigen Spaltung. Theodor trat zwar aus Friedensliebe zurück, ließ sich aber später doch wieder von seinen Anhängern zu Amtshandlungen verleiten. Die größten Unordnungen kamen vor; des Petrus Nachfolger Damian (s. d. Art.) half sie noch vermehren (Joh. Eph. H. E. 4, 10 sq., ed. Schönfelder 148). Zwischen den Melchiten und Kopten (s. diese Art.) dauerten die heftigsten Kämpfe fort; erstere, obschon bedeutend in der Minderzahl (unter Kaiser Heraklius zählte man ihrer 300 000 gegen 5 bis 6 Millionen Kopten), waren durch die kaiserlichen Beamten und Truppen im Besitze der äußeren Macht; letztere, obschon sehr unter sich gespalten, fühlten sich schwer gedrückt und betrachteten die 638 siegreich eindringenden Araber als Freunde und Befreier. Diesem leisteten sie unter ihrem Patriarchen Benjamin, der nach Anastasius (gest. 614), Andronicus und Johannes diesen Stuhl bis 660 einnahm, vielen Vorschub, wodurch sie die Gunst

der Eroberer erlangten und viele Kirchen und Klöster in Besitz nehmen konnten. Sie machten um so größere Fortschritte, da das melchitische Patriarchat, das nach Georg die Monotheleten Cyrus und Petrus inne gehabt hatten, achtzig Jahre völlig unbesetzt blieb. Während dieser Zeit weihte der Metropolit von Tyrus die katholischen Bischöfe, deren Zahl sehr herabsank. Erst unter dem Chalifen Hischam (724—743) durften die Melchiten wieder einen Patriarchen wählen; es fiel die Wahl auf den ganz unwissenden Cosmas, der 28 Jahre den Stuhl inne hatte und mehrere den Melchiten entrissene Kirchen zurückerlangte. Unter der Abbassiden-Dynastie (seit 750) waren die christlichen Bewohner Aegyptens der mohammedanischen Brutalität noch mehr preisgegeben; scharfe Gesetze wurden gegen sie erlassen, bestimmte Abzeichen und Kleider ihnen vorgeschrieben. Die Unwissenheit nahm bei ihnen und ihren Geistlichen überhand seit den melchitischen Patriarchen Politian, Eustathius (gest. 805) und Christoph (805 bis 836); wir haben von letzterem noch eine griechische Homilie (Migne, PP. gr. C, 1215 sq.). Aber bald ward bei ihnen die griechische Kirchensprache ganz durch die arabische verdrängt; ihr 940 verstorbener Patriarch Eutychius oder Ibn Patrik bediente sich in seinen an Irrthümern reichen Annalen der arabischen Sprache; er kannte die Namen der Päpste seit Agatho (680) und die der Patriarchen von Constantinopel seit Theodotus Cassiteras (815) nicht mehr. Nicht geringe Indolenz zeigte sich bei diesen Melchiten; die Venetianer nahmen in den ersten Zeiten des 9. Jahrhunderts den Leib des hl. Marcus aus Alexandria mit sich fort in ihre Stadt (Bernardi Itinerarium in loca sancta, Migne, PP. lat. CXXI, 369 sq.; Baron. a. 820. 1094). Kein Patriarchat verfiel so tief, wie das des hl. Marcus. Bei den von den Herrschern mehr begünstigten Kopten stand es nicht viel besser. Auf Benjamin war als Patriarch Agatho (gest. 677) gefolgt; diesem Johannes Semnudäus, dann Isaak (gest. 689), der die Patriarchenwohnung restaurirte; darauf Simon, Alexander, Cosmas (gest. 727), Theodor (gest. 738), Chail (gest. 766), der in einem vor arabischen Gerichten geführten Streit über die Kirche des hl. Mennas in der Mareotis den Sieg über die Melchiten erlangte; dann Mennas (gest. 775), Johannes, Marcus (799 bis 819), Jakob, Simon. Von des Letzteren Nachfolger Joseph oder Juçab (831) wird besonders gerühmt, daß er von einem Diacon griechische Schrift und Sprache erlernte. Wenig wird von Chail oder Michael II. (gest. 852), Cosmas II. (gest. 859), Sanutius I. (auch Senodius, gest. 870) und Michael III. (gest. 906) berichtet, während die ihnen gleichzeitigen Nachfolger des oben genannten Melchiten Christoph, Sophronus (850—859), Michael I. (859 bis 872), Michael II. (872—903) in griechischen Actenstücken erwähnt sind (s. m. Schrift Photius II, 51. 53. 115 f. 417 ff.).

Die koptischen Patriarchen Aegyptens blieben in engster Verbindung mit den jakobitischen Amtsgenossen in Antiochien, und nach mehrfachen Unterbrechungen ward die Gemeinschaft immer wieder hergestellt. Abgesehen von dem Streite Damians mit dem Antiochener Petrus und dem des Chail oder Michael I. (746) mit dem Antiochener Johann II., der wegen uncanonischer Ordination mit den Bischöfen Syriens in Zwist gerieth, finden wir nur wenige Zerwürfnisse; Cosmas von Alexandria erneuerte 920 mit Johann IV. von Antiochien das Bündniß. Dieses bestand nur bis zur Zeit des Johannes X. Bar Susan von Antiochien (gest. 1073) und des Alexandriners Christodulos, welche über die Frage sich veruneinigten, ob dem eucharistischen Brode Salz und Oel beizumischen sei. Viel heftiger ward der Streit im 12. Jahrhundert, als der koptische Patriarch Marcus, Sohn des Kombar, dann seine Nachfolger Johann und Cyrillus die Ohrenbeichte abschaffen wollten, worin ihnen Patriarch Michael von Antiochien (gest. 1199) nachdrücklich widerstand (Assemani, Bibl. Or. II, 366 sq. 372; Renaudot, Liturg. Or. II, 50. 448; Hist. Patr. Jacob. Alex. 550; Bennettis, Vindic. privil. s. Petri IV, 45. 46). Damals richtete auch der melchitische Patriarch Marcus an den gelehrten Theodor Balsamon mehrere Fragen (Leunclavius, Jus Graeco-Rom., Francof. 1596, V, 376 sq.), aus denen die Verkommenheit und der niedrige Bildungsstand in seinem Sprengel hervorgeht. Er fragte unter Anderem, ob auch Weltpriester (nicht bloß Priestermönche) und Aebtissinnen Beicht hören könnten, ob rechtgläubige Frauenspersonen Saracenen oder Häretiker heiraten dürften, ob ein Rechtgläubiger, der mit einer Jüdin oder Saracenin sich versündigt, mit Buße belegt oder wieder getauft werden solle u. s. w. Bei den Kopten kamen seit dem 12. Jahrhundert die Patriarchennamen Johannes, Petrus, Marcus, Gabriel, Cyrillus, Athanasius, Benjamin immer mehr in den Vordergrund; wegen Streitigkeiten der Parteien blieb das Patriarchat auch manchmal lange erledigt, wie von 1215—1235, während welcher Zeit sich der melchitische Patriarch Nikolaus I. an Papst Honorius III. mit der Bitte um Beistand wandte. Bei Beginn des 14. Jahrhunderts erfuhren sowohl die Melchiten als die Kopten durch die Mohammedaner eine schwere Verfolgung; viele Kirchen wurden zerstört, und es stieg die Zahl der Renegaten sehr hoch. Die Melchiten wandten sich mit dringenden Bitten um Unterstützung an den griechischen Kaiserhof und an den dortigen Patriarchen Johann XIII. (1316—1320). Dieser lobte das ihm von dem alexandrinischen Collegen Georg übersandte Glaubensbekenntniß und lud ihn in die Kaiserstadt ein, zumal da auch der Kaiser ihn sehen wolle; demselben Georg meldete Johannes' Nachfolger Isaias (1323—1334) seine Erhebung. Als Alexandrien 1365 von den Lateinern erobert ward, weilte der dortige melchitische Pa-

triarch eine Zeit lang in Constantinopel unter dem zweiten Patriarchate des Philotheus (1362 bis 1375); 1370 kamen Gesandte des Letzteren auf Bitten der Melchiten nach Alexandrien, wo sie in der Kirche der hl. Theodosia den Namen ihres Gebieters commemorirt fanden. Da alle höhere Bildung den Melchiten nur von Byzanz aus zukam, wurden sie immer tiefer in das Schisma verstrickt, und der Einfluß des byzantinischen Patriarchen stieg immer höher. So kam an Anton IV. von Constantinopel (1389 bis 1396) die Bitte der Alexandriner, ihrem verstorbenen Patriarchen einen Nachfolger zu geben, da auch der Sultan diese Art der Besetzung der Erhebung eines Eingeborenen vorziehe. Anton IV. traute dem Gesuche nicht ganz und beauftragte seinen Collegen von Jerusalem, die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen und ihm darüber zu berichten (Müller et Miklosich, Acta Patriarchatus Cpl. I, Doc. 11. 61. 234. 277; II, Doc. 510). In späterer Zeit, zumal als 1453 auch Constantinopel unter das Joch der Mohammedaner gekommen war, wurde der melchitische Patriarch von Alexandria häufig aus dem Clerus jener Kirche genommen, oder aus Geistlichen dieses Patriarchates, die sich in Stambul aufhielten. Der Sitz des Patriarchats war längere Zeit in Alt-Kairo, in neuester Zeit hält sich aber der Inhaber dieses Stuhls meistens in Stambul auf. Obschon er den stolzen Titel „Patriarch von Alexandria und ökumenischer Richter" führt und gleich dem Oecumenicus in Stambul vom Sultan in einem Berat dieselben Privilegien wie dieser erhält, so ist er doch nur ein Schattenbild eines Patriarchen, da er nicht viel über 5000 Seelen zu weiden und seit 1672 nur noch vier mit dem Titel von Metropoliten geschmückte Bischöfe unter sich hat, die seine Synode bilden. Es sind die Bischöfe von Aethiopia (bloßer Titel), Kairo (ehemals Memphis), Damiette (wohin der Sitz von Pelusium verlegt ward) und Rosette. Ihm untersteht auch das Kloster St. Georg von Alt-Kairo, während das Katharinenkloster auf dem Berge Sinai von ihm unabhängig geworden ist, indem der Abt als Erzbischof die Autokephalie genießt. Weit früher, schon unter dem Patriarchen Christodulos (1045 bis 1076), war der Patriarchalsitz der Kopten nach Alt-Kairo verlegt worden, und derselbe behauptete seine Jurisdiction über alle koptischen Christen in Aegypten, Abessinien, Nubien und der Berberei. Ihm untersthen die Bisthümer: 1. Menufevejeh (Memphis, District Menuf), 2. Sherkéyeh (Pharbacthus) oder der Osten (auch die heilige Stadt, den Osten Aegyptens und Palästina umfassend), 3. Behnese (Oxyrrhinchus), 4. Fajum (Arsinoe), 5. Minijeh, 6. Senaubau (südlich vom vorigen), 7. Manfalul, 8. Siut (ehedem Lykopolis), 9. Abuteg, 10. Uschumim (Groß-Hermopolis), 11. Esne (Stapelplatz für den abessinischen Handel), 12. Kautz und Nekata (im Süden), 13. Khartum (für Nubien 1835 errichtet). Dazu kommen noch der Abuna (s. Abessinien) und der in Jerusalem im Kloster residirende Bischof, weßhalb auch bisweilen 15 Bisthümer gezählt werden (Civiltà cattolica 19. Juni 1869, VII, 6, 729). (Im Allgem. s. Eutychius, Patr. Alexandrinae ecclesiae origines, ed. Pockocke, Oxon. 1658, 3 voll.; Morini, Diss. de Patriarcharum etc. origine in exercitat. eccl., Paris 1669; Vansleb, Hist. de l'église d'Alexandrie, Par. 1677; Renaudot, Hist. Patriarcharum Alexandr. Jacobitarum, Par. 1713; Le Quien, Oriens chr. II, 329 sq. 387 sq.; Acta SS. Jun. V, 80 sq.; Neale, The Patriarchate of Alexandria, Lond. 1847; Kremer, Aegypten I, 88 ff.; Moroni, Dix. XXI, 87 sqq.) [J. Card. Hergenröther.]

Alexandriner, der Name für jene Juden, welche durch ihren Aufenthalt in Alexandrien und in Aegypten überhaupt mit griechischer und orientalischer Weisheit bekannt und dadurch in ihrer religiösen Weltanschauung und Lebensrichtung mehr oder weniger bestimmt worden waren. Dieselben zerfallen in zwei Schulen. Die eine erhielt die in den canonischen Büchern des A. T. enthaltene Moral dem Wesen nach unversehrt und wurde nur formell von alexandrinischer Wissenschaft berührt; ihr entstammt das Buch der Weisheit. Die andere hat die jüdische Lehre mit griechischen und orientalischen Elementen versetzt und ist durch den alexandrinischen Juden Philo repräsentirt. Letztere sind vermuthlich Apg. 6, 9 verstanden.

Alexandrinische Schule, gewöhnlich Katechetenschule genannt (τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον, Euseb. H. E. 6, 3), ist nicht bloß als Schule im weiteren Sinne zu fassen, d. h. als eine Reihe von Männern, die geistig von einem gemeinsamen Haupte abhangen und unter sich in innerem Zusammenhange stehen, sondern auch, wenigstens seit Pantänus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, von einer förmlich organisirten kirchlichen Anstalt mit festbestimmtem Lehr- und Studienplane zu verstehen. Wie die Juden niedere und höhere Schulen hatten, Beth-Sopherim zur Vermittlung der Kenntniß des heiligen Gesetzes und der Nationalgeschichte (Gemara, Tr. Babâ bathrâ f. 21) und Beth-Midrasch für Schrifterklärung und tiefere Begründung ihres Verständnisses (Mischna, Pirke aboth 5, 16), so kann man alsbald nach der apostolischen Zeit diese doppelte Art von Schulen auch bei den Christen unterscheiden oder auch diesen doppelten Zweck in ein und derselben Anstalt gefördert sehen. Die niederen christlichen Schulen hatten die Aufgabe, das kirchliche Missionswerk zu unterstützen und die Gläubigen nebst den aus dem Juden- und Heidenthume zur christlichen Religion übertretenden Katechumenen zu unterrichten. Sie entstanden überall, wo das Christenthum Convertiten zählte. Die höheren Schulen zur tieferen Begründung des Schriftverständnisses und der Glaubenswahrheiten waren anfänglich auf die Diatriben der Apostel, Bischöfe und Apologeten beschränkt. Wie die Apostel

wohlbegabte, strebsame Jünglinge und Männer, namentlich solche, welche sie zum Lehr- und Hirtenamte ausersehen hatten, durch persönlichen Umgang (διατριβή) bildeten, so verfuhren auch die Bischöfe, indem sie entweder selbst oder durch tüchtige Lehrer den Unterricht in den heiligen Schriften ertheilten, wobei je nach Verständniß und Bedürfniß auch die Profanwissenschaften und die Philosophie zur tieferen Begründung der christlichen Lehren Verwendung fanden. Dieser Art war die Schule Justins in Rom, welchen der Syrer Tatian hörte, und des Irenäus in Gallien, dessen Schüler Gajus und Hippolyt literarischen Ruhm erlangten. Hatte in der apostolischen Zeit die einfache Darlegung der evangelischen Wahrheiten und Thatsachen zur erfolgreichen Uebermittlung der christlichen Heilslehre genügt, so machte der Kampf, welchen die Kirche im zweiten Jahrhundert gegen die häretische Gnosis, gegen die hellenisch gebildeten Heiden und Juden zu bestehen hatte, die wissenschaftliche Behandlung der Glaubenswahrheiten zur Nothwendigkeit, theils um die christlichen Religionslehren gegen den Spott und Hohn der Hellenen mit Erfolg zu schützen, theils um die philosophisch Gebildeten durch ansprechende Handhabung des Unterrichtes für den Glauben an Christus zu gewinnen (Euseb. H. E. 6, 18) und die künftigen Lehrer und Verfechter der christlichen Religion mit den gleichen Waffen auszurüsten, deren sich ihre Gegner bedienten. Unter diesen Verhältnissen erblühten die niederen und höheren Schulen allmählich zu förmlich organisirten kirchlichen Anstalten von mehr oder minder vollkommener Gestalt. Die bekanntesten derselben sind die Schulen zu Alexandria, zu Cäsarea und Jerusalem in Palästina, zu Side, Edessa, Nisibis, Laodicea, Scythopolis, Rom, Antiochia, Constantinopel und Carthago. Die älteste und berühmteste wissenschaftliche Lehranstalt mit ausgeprägter Organisation ist die Schule von Alexandria gewesen, welche nach dem Zeugnisse des Eusebius seit uralter Zeit für die heiligen Wissenschaften daselbst bestand (ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος, H. E. 5, 10) und von den gewandtesten Männern in der Beredsamkeit und Theologie geleitet wurde. Eusebius nennt an dieser Stelle den gelehrten Pantänus (s. d. Art.) als Vorsteher der Schule, deutet aber klar genug an, daß er ihn nicht für den Begründer derselben hält. Es ist darum gar nicht unwahrscheinlich, daß die Katechetenschule in ihrer einfachsten Form und Einrichtung auf den Evangelisten Marcus zurückreicht, welcher in Aegypten und namentlich in Alexandria die ersten christlichen Gemeinden begründete (Euseb. H. E. 2, 16; Hieron., De viris illustr. c. 8) und eine ununterbrochene Lehrerreihe zu Nachfolgern hatte (in Alexandria a Marco Evangelista semper ecclesiastici fuere doctores, Hieron. l. c. c. 36). Pantänus übernahm die Vorsteherschaft der Katechetenschule um das Jahr 180, zu Anfang der Regierung des Commodus, theilte sie später mit seinem vormaligen Schüler Clemens und soll bis in die Zeit Caracalla's (212) thätig gewesen sein (Hier. l. c. c. 36). Gerechtes Bedenken erregt die Nachricht des Philipp von Side, die uns in einem Fragmente seiner „Christlichen Geschichte" (bei Dodwell, Dissert. in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488) erhalten ist, daß Athenagoras der erste Vorstand der Katechetenschule gewesen sei, da die Schriften desselben das charakteristische Gepräge der Alexandriner nicht an sich tragen, und da die früheren Historiker, besonders Eusebius, hierüber nichts zu berichten wissen; ohnedieß ist Philipps Glaubwürdigkeit schon von Sokrates (H. E. 6, 27) angefochten worden. Deßhalb wurde der Name Athenagoras von gewichtigen Autoren aus der Reihe der Alexandriner gestrichen (Sprenger, Thes. II, 105). Soviel steht fest, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu Alexandria eine kirchliche Lehranstalt mit fester Einrichtung und Studienordnung blühte, um einerseits die heiligen Schriften zu erklären, durch wissenschaftliche Behandlung der Glaubenswahrheiten das Christenthum zu verbreiten und vor den Anfechtungen der Ungläubigen und Gnostiker zu schützen, andererseits dem Triebe des menschlichen Geistes nach systematischer Behandlung der Offenbarungslehren zu genügen und eine wahre christliche Gnosis zu begründen.

Ueber den Entwicklungsgang, die Einrichtung und die Methode der Katechetenschule sind uns nur spärliche Nachrichten erhalten. Falsch ist die Darstellung derer, welche die christliche Schule zu Alexandria mit den hellenischen Unterrichtsanstalten alldort verwechseln oder dieselbe als eine Umgestaltung und Fortbildung des heidnischen Museums betrachten (vgl. die Magdeburger Centuriatoren I, 1, 7, 397; Newman, Wesen und Wirken der Universitäten, übers. von Schündelen, Köln 1858, 95). Ebenso unrichtig ist die Auffassung derjenigen, welche sie ausschließlich nach dem Muster und der Anregung desselben entstanden sein lassen (Cave, Hist. litt. s. v. Athenagoras; Guerike, De schola Alex. I, 11). Der oben kurz gezeichnete Entwicklungsgang der ältesten christlichen Schulen überhaupt war auch für die alexandrinische Katechetenschule maßgebend, worauf schon die Ordnung der Namen hinweist, mit welchen sie bei den Alten benannt wird: ἡ τῶν πιστῶν διατριβή, τὸ διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, τὸ κατ' Ἀλεξάνδρειαν διδασκαλεῖον (Euseb. H. E. 5, 10), τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον (ib. 6, 3; Redepenning, Orig. I, 57). Doch wäre es ebenso einseitig, zu behaupten, daß das wahrscheinlich schon von Ptolemäus Lagi gegründete und von Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) erweiterte Museum, dessen Plan dem genialen Geiste des Aristoteles entsprungen sein mochte, ohne Einfluß auf die Einrichtung und den Aufschwung der christlichen Katechetenschule geblieben sei. Die königliche Gunst und Freigebigkeit der Ptolemäer hatte es zu einem Studium generale,

einer Universitas literarum erhoben. Prächtige Säulengänge an der Vorderseite des Museum luden zu geselligem Verkehre und zu wissenschaftlichen Unterhaltungen ein und führten einwärts in die Säle, welche gelehrten Vorträgen geweiht waren. Eine Zahl Professoren hatte innerhalb seiner Mauern ihre Wohnungen. Von der reichen Bibliothek war eine Sammlung von 400 000 Bänden bei der Belagerung der Stadt durch C. J. Cäsar im J. 48 v. Chr. in Feuer aufgegangen, und doch blieb noch eine zweite Sammlung von 300 000 Bänden übrig. Hier waren die heiligen Schriften des A. T. unter den Ptolemäern in das Griechische übertragen worden. Alles dieses wirkte erhebend und anregend auf die christliche Katechetenschule. Die verschiedensten philosophischen Systeme waren hier vertreten. Die Lehre des Plato und Aristoteles, des Zeno und Epikur wurde vorgetragen, wenngleich der Eklekticismus in der Philosophie und der Neuplatonismus in der christlichen Zeit vorherrschend waren. Aber auch die übrigen Profanwissenschaften erfreuten sich der sorgfältigsten Pflege. „Dorthin," sagt Cave, „strömte als zu einem öffentlichen Stapelplatze der Gelehrsamkeit die lernbegierige Jugend aus allen Theilen der Welt herbei und hörte die Vorträge über Grammatik (Philologie), Rhetorik, Poesie, Philosophie, Astronomie, Musik, Medicin und andere Künste und Wissenschaften." Dieß paßt auf die Katechetenschule so gut wie auf das Museum. Origenes trug, die Medicin ausgenommen, alle genannten Disciplinen vor, dazu Arithmetik, Geometrie (Hier. l. c. 54), Physik, Moralphilosophie (Greg. Thaum., Paneg. in Orig. c. 9), die Lehrsätze sämmtlicher Philosophen, endlich und vor Allem die Erklärung der heiligen Schriften. Dieß that er, wie Hieronymus bemerkt, mit so glänzendem Erfolge, daß ein außerordentlicher Zudrang von Zuhörern auch für seine profanwissenschaftlichen Vorträge stattfand. Diese hielt er, um Alle unter geschicktem Vorwande zum Glauben an Christus zu führen (Hier. l. c.). Später gab er wegen Ueberbürdung den Unterricht in der Literatur auf; dafür studirte er die Lehren der Häretiker (Gnostiker) und die Theoreme der Philosophen. Er folgte hierbei dem Vorbilde des Pantänus, der durch diese Methode großen Nutzen gestiftet hatte, sowie auch des Heraklas, welcher als Priester der alexandrinischen Kirche fortwährend den Philosophenmantel trug und das Studium der hellenischen Literatur eifrigst fortsetzte (Euseb. H. E. 6, 19).

Trotz der Vorsicht, der christlichen Religion in den Augen der Heiden den Schein eines philosophischen Systems zu wahren, entgingen die Mitglieder der Schule zu Alexandria nicht immer der Verfolgungswuth des heidnischen Pöbels. Nicht selten wurden Zuhörer aus dem Hause des Katecheten, in welchem der Unterricht ertheilt wurde, herausgerissen und als Bekenner des Namens Christi zum Tode geführt, weßhalb öfter ein Wechsel des Locales, worin der Lehrer wohnte und die Schüler sich versammelten, vorgenommen wurde (Euseb. H. E. 6, 3).

Bestimmte Unterrichtsstunden waren, wie es scheint, nicht festgesetzt. Wenigstens stand die Wohnung des Katecheten immer dem freien Zutritte offen. Zu jeder Zeit des Tages strömten Wißbegierige und Heilsbedürftige beiderlei Geschlechtes zum Unterrichte herbei. Vom Morgen bis Abend, selbst während der Nacht drängten sich Schüler zum Hause, wo Origenes lehrte (Euseb. 6, 8. 18). Solcher Zufluß veranlaßte öfter eine Vermehrung der Lehrkräfte, deren Aufstellung und Beiziehung immer mit Bewilligung und im Auftrage des Bischofs erfolgte. So zog Pantänus den Clemens, Origenes den Heraklas als Gehülfen im Katechetenamte bei. Besoldungen wurden nicht ertheilt. Hatte der Lehrer nicht eigene Mittel, so fiel dem Bischofe die Obsorge für den nöthigen Unterhalt zu. Doch stellte die Freigebigkeit wohlhabender Laien, wie Ambrosius dem Origenes, nicht selten reiche Mittel zu Unterrichts- und wissenschaftlichen Zwecken, z. B. zum Abschreiben der Bücher, zur Vervielfältigung der Katechesen, Homilien, Commentare u. dgl., zur Verfügung. Auch die Zuhörer waren bereit, für die Mühewaltung des Unterrichtes Spenden zu geben. Origenes, der das Wenige, dessen er bei seiner strengen Ascese bedurfte, aus dem Verkauf der Werke classischer Schriftsteller erlöste, wies solche Gaben zurück (Euseb. 6, 3). Seit Constantin, welcher dem Clerus viele Immunitäten gewährte, mögen die Lehrer zu Alexandria, wie anderwärts im römischen Reiche, einen Beitrag aus der Staatskasse bezogen haben. Cassiodor scheint dieß anzudeuten, wenn er von öffentlichen Lehrern (professos doctores) zu Alexandria und Nisibis spricht (Praef. Inst. div. litt.). Wie dem aber auch sei, die alexandrinische Katechetenschule war und blieb eine kirchliche Anstalt (schola ecclesiastica, Hieron. l. c. c. 38; Rufinus, H. E. 2, 7), deren oberste Leitung dem Bischofe zustand. Er bestellte die Lehrer und Vorstände und entfernte sie auch aus gewichtigen Gründen (s. d. A. Origenes). Als Vorsteher der Schule (διάδοχοι) sind namhaft zu machen: Pantänus, Clemens, Origenes, Heraklas, Dionysius der Große, Pierius (vielleicht Achillas), Theognostus (Serapion), Petrus Martyr (Makarius), Didymus der Blinde und Rhodon. Daß Arius, „Priester der Kirche zu Alexandria, mit der Erklärung der heiligen Schriften betraut" (Theodt. H. E. 1, 1), Lehrer der Katechetenschule gewesen sei (Guerike 99), kann aus diesen Worten des Theodoret nicht gefolgert werden und scheint mehr als zweifelhaft (Kihn, Theodor v. Mops. und Junilius, Freiburg 1880, 13). Außer den genannten Katecheten, die seit Clemens sämmtlich der Schule selbst ihre Ausbildung verdankten, ging eine Menge gelehrter Männer und Glaubenszeugen, Bischöfe, Priester und Kirchenschriftsteller aus der Schule hervor, unter denen besonders die Namen Gregor Thaumaturgus, Anatolius, Vorstand einer Schule für aristotelische

Philosophie in Alexandria, Eusebius von Cäsarea und Athanasius d. Gr. zu nennen sind.

Mit dem vierten Jahrhundert erlosch allmählich der Ruhm der alexandrinischen Schule. Die Verirrungen des Origenes und die daran sich anreihenden origenistischen Streitigkeiten hatten das Ansehen der Schule geschwächt. Seine Schriften galten als Quelle aller neuen Häresien. Das Uebermaß der Allegorie hatte die alexandrinische Bibelerklärung in Mißcredit gebracht. Die origenistischen und arianischen Irrthümer machten ein Abgehen von der alten Methode nöthig. Die Arianer wollten, nüchternen Sinnes, wie sie waren, alle Geheimnisse des Glaubens erforschen und beriefen sich für ihre Aufstellungen auf den Wortlaut der ihnen scheinbar günstigen Schriftstellen. Es galt nun, den Wortsinn im Zusammenhange mit dem ganzen Glaubenssysteme nach bestimmten, allgemein gültigen Regeln zu erforschen und jede Mißdeutung wissenschaftlich festzustellen und zu begründen. Diese Methode ist bei Athanasius in den vier Büchern gegen die Arianer wahrnehmbar, wurde aber besonders von der seit dem vierten Jahrhundert aufblühenden antiocheni schen Exegetenschule gepflegt, deren Ruhm den Glanz der alexandrinischen Schule verdunkelte. Mit der Uebersiedelung des Rhodon nach Side in Pamphylien (395) erlosch die Reihe der alexandrinischen Schulvorsteher, und die Schule selbst wird seitdem nicht mehr genannt. Um die Ausbreitung und Vertheidigung der christlichen Religion, um die Begründung einer christlichen Glaubenswissenschaft, um die biblische Kritik und Exegese hat sich die Schule unsterbliche Verdienste erworben. Wie in Alexandria, dem Hauptsitze der neuplatonischen Philosophie, wo Potamo, Ammonius Sakkas, Plotinus, Porphyrius (gest. 304), Hierokles, Proklus u. A. blühten, im Großen und Ganzen, so herrschte auch in der Katechetenschule eine speculativ-idealistische, der Contemplation und Mystik zugekehrte Geistesrichtung vor, und dieser entsprechend war die Schrifterklärung allegorisch-mystisch. Die meisten Lehrer zeichneten sich durch scharfsinnige Speculation aus. Doch gewann die Phantasie über die nüchterne Reflexion häufig das Uebergewicht. Die allegorischen Erklärungen arteten nicht selten in's Kleinliche und Lächerliche aus. Die Läugnung des Literalsinnes mancher Stellen schädigte das Ansehen der heiligen Schrift und würdigte sie zu einem Räthsel- und Mythenbuche herab (s. d. A. Origenes). So war bei allen Verdiensten auch der Schaden nicht gering, welchen einzelne Lehrer im übermäßigen Eifer, die heiligen Schriften allegorisch zu erklären und die hellenische Philosophie mit der christlichen Religion auszusöhnen, anrichteten. Uebrigens ist der Vorwurf des Platonismus und Neuplatonismus, wonach die Alexandriner Ideen dieser philosophischen Systeme in die christliche Lehre eingeführt hätten, in dieser Allgemeinheit unbegründet. Die formelle Darstellung, Ausdrucksweise und Methode haben sie vielfach mit den Neuplatonikern gemein, theils weil sie vor ihrer Bekehrung in jener Philosophie unterrichtet, theils weil sie durch die Verhältnisse genöthigt waren, sich ihrer Terminologie und Methode zu bedienen, um heidnische und jüdische Neuplatoniker und die häretischen Gnostiker mit Erfolg zu bekämpfen. Die Lehrer und Schüler zu Alexandria huldigten dem Eklekticismus, indem sie, ohne einem bestimmten Systeme ausschließlich zu folgen, aus allen philosophischen Schulen das Entsprechende auswählten und für die Sache des Christenthums verwertheten. (Vgl. Baltus, Défense des S. Pères accusez de Platonisme, Paris 1711; H. E. F. Guerike, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Halis Sax. 1824; C. F. W. Hasselbach, De schola, quae Alex. floruit catech., 1824, und De discipulorum ordinibus, quot fuerint in vet. eccles. gr. et lat., 1839; Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841, 1. Thl., 57; Credner, Jen. Lit.-Ztg. 1844, Nr. 164; Jul. Simon, Histoire de l'école d'Alexandrie, Paris 1845; Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alex., Paris 1846—51; Kingsley, Alexandria and her Schools, 1854; ferner den Art. Antiochenische Schule.) [Kihn.]

Alexandrinische Synoden. Die ersten uns bekannten wurden in Sachen des Origenes von Demetrius gehalten (s. d. Artt.). Zahlreich waren sie im vierten Jahrhundert: 306 gegen Meletius (s. d. Art.), 320 gegen Arius (s. d. Art.), eine weitere um 323 gegen Kolluthus im Beisein des Bischofs Hosius (Athan. Apol. c. Arianos, n. 74), 339 zur Vertheidigung des Athanasius (s. d. Art.), 346 zur Bestätigung der Beschlüsse von Sardica, sodann 361, 362, 363 in Sachen der Arianer (s. d. Art.), endlich 399 unter Theophilus (s. d. Art.) gegen die Origenisten. Im fünften Jahrhundert war die bedeutendste Synode (430) die des hl. Cyrillus in Sachen des Nestorius (s. d. Art.); ihr folgte die des Proterius 452 zur Verkündigung der Decrete des vierten allgemeinen Concils und zur Verdammung des Timotheus Ailurus, der 476 zum entgegengesetzten Zwecke ein Pseudoconcil veranstaltete; dann hielt der neugewählte Johannes Talaja 481 eine Synode, die seine Communicationsbriefe erließ; ihr gegenüber hielt 482 der häretische Petrus Mongus ein Conciliabulum ab. Als Synode kann das 589 unter Erzbischof Eulogius abgehaltene Religionsgespräch (Phot. Bibl. Cod. 230, p. 285) nicht betrachtet werden; 633 hielt der monotheletische Patriarch Cyrus eine Conferenz zur Vereinigung der Theodosianer mit den Orthodoxen. Weitere alexandrinische Synoden sind nicht beglaubigt, obschon der Form nach noch mehrere gehalten worden sind.

[J. Card. Hergenröther.]

Alexandrinische Uebersetzung der heiligen Schrift, s. Septuaginta.

Alexandristen, Name einer Fraction der Neuaristoteliker in Italien. Während in den

letzten Jahrhunderten des Mittelalters im cisalpinischen Europa der Nominalismus gegen den Realismus der Schulen in die Schranken trat, wurde in Italien, namentlich auf der Universität Padua, der Averroismus herrschend und Aristoteles nur im Sinne des Averroes erklärt. Dieser Richtung entgegen wirkten im Laufe des 15. Jahrhunderts zu Padua und überhaupt in Italien andere Aristoteliker, welche zwar auch die scholastische Auffassung der aristotelischen Philosophie perhorrescirten, aber dem Averroismus gegenüber in der Erklärung des Aristoteles wieder auf die Schriften griechischer Commentatoren, namentlich des Alexander von Aphrodisias, zurückgingen und die aristotelischen Lehrsätze im Sinne des Letzteren deuteten. Man nannte sie daher, im Unterschiede von den Averroisten, die Alexandristen. Der Scholastik standen sie ebenso feindlich gegenüber wie ihre Gegner, die Averroisten; Aristoteles sollte aus sich selbst erklärt werden, aber die richtige Erklärung desselben fanden sie nicht bei Averroes, sondern bei Alexander von Aphrodisias. Es beschäftigten sich die Koryphäen dieser Partei vorzugsweise mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele, und das Resultat, das sie in dieser Richtung erzielten, bestand darin, daß die Unsterblichkeit der Seele keine philosophische Wahrheit sei, daß vielmehr die Principien der aristotelischen Philosophie nothwendig zur Annahme der Sterblichkeit der Seele führen müßten. Um aber diesen ihren Naturalismus der entgegenstehenden Lehre des Christenthums gegenüber zu decken, griffen sie den arabischen Lehrsatz wieder auf, daß etwas nach der Philosophie falsch und nach dem Glauben wahr sein könne und umgekehrt, und behaupteten deßhalb, sie wollten nur dasjenige lehren, was nach der Philosophie wahr sei, wollten aber gerne anerkennen, daß das, was sie lehrten, vom Gesichtspunkte des Glaubens aus falsch sei und daher von diesem Gesichtspunkte aus verworfen werden müsse. Auf dem Lateranconcil vom Jahre 1512 hat die Kirche gegen diesen Standpunkt der Alexandristen sich entschieden ausgesprochen (Denzinger, Enchir. 621). Als Haupt dieser Partei galt Petrus Pomponatius (1462—1524), Lehrer in Padua (s. d. Art.). Aus seiner Schule gingen mehrere damals berühmte Männer hervor und verstärkten die Partei. So Simon Porta aus Neapel, der in seiner Schrift De rerum naturalium principiis, de anima et mente humana (Florent. 1551) dieselben Grundsätze wie sein Lehrer vortrug; ferner Paul Jovius (gest. 1552), der Cardinal Caspar Contarenus (gest. 1542), der jedoch als Gegner seines Lehrers auftrat. Wie stark und weit verbreitet die Partei der Alexandristen und der ihr feindlichen Partei, der Averroisten, gewesen sein muß, erhellt aus einer allerdings nicht buchstäblich zu nehmenden Aeußerung des Marsilius Ficinus in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Plotinus: „Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est: **Alexandrinam et Averroicam.** Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt; utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. [Stöckl.]

Alexianer (Alexiusbrüder, Gellebroeders, Nollards), eine aus Laienbrüdern bestehende Congregation nach der Regel des hl. Augustin, welche sich die Pflege männlicher Kranken, besonders Irrsinniger, und die Bestattung der Todten zur Aufgabe macht. Als um die Mitte des 14. Jahrhunderts eine schreckliche Pest, der schwarze Tod genannt, einen großen Theil Europa's verheerend durchzog, bildeten sich fromme Gesellschaften für Krankenpflege und Todtenbestattung. Eine solche Genossenschaft wurde am Mittelrhein von einem gewissen Tobias gegründet; die Mitglieder nannten sich zuerst Arme Brüder. In einer Bulle Eugens IV. (1431) werden sie mit dem jetzt noch gebräuchlichen Namen der Celliten angeführt. Vielleicht sollten sie durch diesen Namen als Zellenbrüder von den in einzelnen Häuschen wohnenden Begharden unterschieden werden; nach einer anderen Erklärung wäre Celliten, von cella = Grab, soviel als Begräbnißbrüder. Nachdem sie aber den hl. Alexius von Rom zu ihrem Patron erwählt und die Klosterkapelle zu Aachen (1462) diesem Heiligen geweiht hatten, wurde der Name Alexianer gebräuchlich. Anfangs ohne Gelübde in Häusern vereinigt, erhielten sie Regeln und Statuten von den Bischöfen, in deren Diöcesen sie lebten. Schon frühe wurden sie von den Päpsten Gregor XI. (1370) und Bonifaz IX. (1396) gegen die Mendicanten in Schutz genommen. Nachdem ihnen Pius II. am 3. Januar 1459 die Erlaubniß ertheilt hatte, feierliche Gelübde abzulegen, schrieb ihnen Sixtus IV. 1472 die Regel des hl. Augustin vor und verlieh ihnen verschiedene Privilegien, welche von Julius II. (1506), Urban VIII. und anderen Päpsten bis auf Clemens XI. (1709) bestätigt wurden. Es hatten sich vier Ordensprovinzen gebildet: 1. Am Oberrhein in Worms, die nur kurze Zeit bestand; 2. am Mittelrhein mit Häusern in Köln, Neuß, Trier, Aachen (letzteres erhielt von Karl v. Bourbon, Bischof von Lüttich, i. J. 1462 die Bestätigung und 1469 besondere Statuten); 3. Flandern; 4. Brabant. Auch nach Polen waren die Brüder vorgedrungen. Während die meisten Niederlassungen unabhängig von einander blieben, hatten die Brüder am Mittelrhein einen gemeinsamen Provinzial. Im J. 1722 löste sich diese Vereinigung in Folge von Streitigkeiten bezüglich des Provinzialates. Durch die französische Revolution wurde die Genossenschaft bedeutend geschädigt: in Aachen mußte man die Zahl der Aufzunehmenden auf zwölf beschränken und die Ablegung der feierlichen Gelübde unterlassen. Die Congregation erstand indeß zu neuem Leben,

als im J. 1854 vier junge Mitglieder derselben die feierlichen Gelübde wieder ablegten und letztere fortan für alle Eintretenden verpflichtend wurden. Auf Grund der alten Satzungen und Traditionen arbeitete man alsdann neue Regeln aus, welche der heilige Stuhl im J. 1870 bestätigte. Hiernach wurde das Aachener Mutterhaus nebst seinen Filialen — es zählt deren gegenwärtig 5 in Deutschland, 1 in Belgien, 2 in England und 3 in Amerika — Rom unmittelbar unterstellt. Der Generalobere in Aachen leitet gemeinschaftlich mit einem engeren Rath die ganze Genossenschaft, die in Provinzen mit einem Provinzial an der Spitze eingetheilt ist; den einzelnen Häusern steht ein Rector vor. Die älteste Kleidung der Alexianer war ein schwarzer Talar nebst Skapulier und Kapuze und ein grauer, später ein schwarzer Mantel. Die übrigen Alexianer Deutschlands, Hollands und Belgiens — letzteres hat sein Haupthaus in Antwerpen, Niederlassungen in Diest, Lierre, Löwen, Lüttich, Mecheln, Tirlemont — beobachten noch die alten Statuten. — Neben der männlichen Genossenschaft hatte sich auch eine weibliche ausgebildet, Cellitinnen, gewöhnlich — von der Kleidung — schwarze Schwestern genannt, welche nach der Regel des hl. Augustin lebten und Krankenpflege in den Hospitälern und Privatwohnungen versahen. Ihr Ursprung geht in den Anfang des 15. Jahrhunderts zurück; sie waren entweder den Bischöfen oder den Provinzialoberen der Alexianer unterstellt. Gegenwärtig befinden sich 1. Cellitinnen zur hl. Maria in Köln (Mutterhaus), mit Filialen in Crefeld, Münstereifel, Uerdingen, Flammersheim. 2. Cellitinnen zur hl. Elisabeth in Köln. 3. Genossenschaft der barmherzigen Schwestern, auch Cellitinnen genannt, in Köln (Mutterhaus), mit Filialen im Kölner Bürgerhospital und Niederzündorf. 4. Christenserkloster in Aachen (Mutterhaus), Filiale in Geilenkirchen. 5. Barmherzige Schwestern nach der Regel des hl. Augustin, mit 4 Häusern in Neuß, 3 in Viersen, 1 in Köln. 6. Cellitinnenkloster zur hl. Gertrud in Düren. Das Haupthaus in Belgien ist Oudenaarde; Niederlassungen finden sich in Gent, Brügge, Ypern. Die Kleidung ist schwarz mit weißer, etwas vorstehender Hülle und schwarzem Schleier nebst einem schwarzen Mantel beim Ausgehen. — Literatur: Crusenius, Monasticon Augustinianum, Monachii 1623, 146; Bonanni, S. J., Ordinum religiosorum in ecclesia militanti catalogus, Romae 1705, LVIII; Sanderus, Flandria illustrata I, 4, 331; Helyot, Histoire des ordres monastiques etc. III, 3, 54; Boll. 17. Jul.; Henrion-Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden I, 411 ff. [Schlösser.]

Alexius, der hl., wird, obwohl er dem fünften Jahrhundert anzugehören scheint, in den ältesten Martyrologien noch nicht genannt; erst Joseph, der Hymnograph (gest. 883), gibt zuerst in einem seiner griechischen Hymnen die bekannte anziehende Legende, nach welcher Alexius, Sohn eines der vornehmsten Römer, in der Hochzeitnacht seine Braut und seine Eltern verließ, aus Rom floh, lange Zeit in der Fremde im Dienste der jungfräulichen Gottesmutter an einer Marienkirche unerkannt zubrachte, nachdem er aber erkannt worden, nach Rom zurückkehrte, hier im Hause seiner Eltern viele Jahre unerkannt und von der Dienerschaft oft mißhandelt wie ein armer Lazarus verlebte und erst am Todbette sich seinen Eltern entdeckte. In der Folge findet sich diese Legende bei den griechischen und lateinischen Autoren noch weiter ausgeschmückt, und es soll Alexius hiernach zur Zeit des Papstes Innocenz I. (402—417) gelebt haben oder gestorben sein; als Ort, wo er sich nach seiner Entfernung aus Rom aufgehalten, wird Edessa bezeichnet; 17 Jahre soll er in Edessa und dann wieder 17 Jahre zu Rom unerkannt gelebt haben. Zu Rom hatte der hl. Alexius schon frühzeitig eine Kirche sammt Kloster auf dem Aventinischen Hügel. Zu bemerken ist noch, daß einige Kritiker wohl unrichtig die Geschichte des hl. Alexius nach Constantinopel versetzen, und daß Einige — wohl ebenfalls unrichtig — den hl. Alexius mit dem hl. Joh. Calybita von Constantinopel identificiren. (S. Bolland. 17. Juli, wo über den hl. Alexius alles vorhandene Material gesammelt und kritisch beleuchtet ist. Die mittelhochdeutschen Bearbeitungen der Legende sind angegeben bei Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur, 2. Aufl. von E. Martin I, Basel 1879, 208. 213. 263. 328. Vgl. Maßmann, St. Alexius' Leben, Quedlinburg 1843.) [Schrödl.]

Alfanus, O. S. B., Erzbischof von Salerno im elften Jahrhundert. Geboren von sehr vornehmen Eltern und in jeglicher Wissenschaft wohl unterrichtet, später zum Priester geweiht, trat Alfanus, angezogen durch den Abt Desiderius (nachherigen Papst Victor III.), 1056 in's Kloster Monte-Cassino, wurde schon nach kurzer Zeit in das Tochterkloster von Monte-Cassino zu Salerno als Abt berufen und 1058 auf den erzbischöflichen Stuhl von Salerno erhoben. Hier fand er den Leib des hl. Matthäus, worüber ihn Gregor VII. beglückwünschte (Ep. 8, 7). Zu ihm floh auch Gregor VII. vor dem Gegenpapst Clemens III., und am 25. Mai 1085 mußte der trauernde Erzbischof den geliebten Oberhirten in dem Hauptschiffe der von ihm mit Musivarbeit herrlich geschmückten Kirche des hl. Matthäus begraben. Alfanus selbst starb im 28. Jahre seines Pontificates und fand seine Ruhestätte neben dem großen Papste. Die Werke des Alfanus, welche Petrus Diaconus (De viris ill. Casin. c. 19) aufführt, theilen sich in poetische und prosaische; von letzteren sind zu nennen: De unione Verbi Dei et hominis; De unione animae et corporis; De quatuor humoribus. Seine Hymnen auf viele Heilige und die Lobgedichte auf Monte Cassino sind theilweise ebirt bei Martinengo, Poëm. divin. III, Romae 1590; Ughelli, Italia sacra X, Venet. 1723 (nachgedruckt bei Migne, PP. lat. CXLVII); Lipomani IV

u. ö.; Nachträge bei Giesebrecht, De litt. studiis, Berol. 1844, und Ozanam, Docum. inédits pour servir à l'hist. de l'Italie, 259 sq.

[Wolfsgruber, O. S. B.]

Alfeld, Auguſtin, ſ. Auguſtin von Alveldt.

Alfons, hl., ſ. Liguori.

Alfons a St. Maria (auch von Cartagena genannt), Biſchof von Burgos, Dichter, Philoſoph und Hiſtoriker, geb. 1396, geſt. am 12. Juli 1456 zu Villaſandino bei Burgos. Er war der jüngſte Sohn des ehemaligen Juden Salomon Levi, der 1390 mit ſeiner Familie die Taufe empfangen hatte und unter dem Namen Paulus a St. Maria im J. 1435 als Biſchof von Burgos ſtarb (ſ. d. Art.). Alfons erwählte gleich ſeinem Vater und ſeinem älteſten Bruder Gonſalvus, der ebenfalls Biſchof wurde, den geiſtlichen Stand. Neben theologiſchen Studien betrieb er auch mit Eifer das Studium des bürgerlichen und canoniſchen Rechtes, der Phyſik und der Geſchichte. Er war noch Dechant von Santiago, als er von Johann II. von Caſtilien der Geſandtſchaft beigeſellt wurde, welche der König zum Concil von Baſel ſchickte. Als hier der caſtiliſche Geſandte, Graf von Cifuentes, einſt den engliſchen Geſandten bei einer feierlichen Gelegenheit zurückſchob, hielt Alfons zur Beilegung des Rangſtreites eine berühmt gewordene Rede über den Vorrang der Könige von Caſtilien vor denen von England. Während ſeines Aufenthaltes in Deutſchland gelang es ihm, den Herzog Albrecht von Oeſterreich, nachmaligen Kaiſer Albrecht II., mit Ladislaus II., König von Polen, zu verſöhnen. Zu Baſel machte er die Bekanntſchaft des Aeneas Silvius, ſpätern Papſtes Pius II., der ihn in ſeinen Commentaren mit dem Beinamen der „Wonne Spaniens“ auszeichnete. Seine Tugend und Gelehrſamkeit empfahlen ihn dem Papſte Eugen IV., ſo daß dieſer ihn zum Nachfolger des Vaters im Bisthum Burgos beſtimmte. Als Biſchof leuchtete er durch Beſcheidenheit, Wohlthätigkeit und Frömmigkeit hervor. Selbſt eifriges Mitglied eines geiſtlichen Ordens, ſorgte er für Wiederherſtellung der religiöſen Zucht in den Klöſtern ſeines Sprengels. Auch zu weltlichen Geſchäften war er mit Geſchick begabt und wußte als Geſandter einen mit Portugal drohenden Krieg abzuwenden. In den Streitigkeiten des berühmten Connetable Alvaro de Luna mit Johann II. ſtand Alfons auf Seiten des Königs. Auf ſein Geheiß überſetzte er auch die Werke des Seneca in's Spaniſche. Eine von ihm beſorgte Ueberſetzung der Ethik des Ariſtoteles verwickelte ihn in einen gelehrten Streit mit dem gefeierten Lenardo von Arezzo. Seine zahlreichen lyriſchen Gedichte, in welchen die weltliche Liebe, wenn auch nie unrein, doch in ſüdlicher Gluth beſungen wird, dürfte er in ſeiner Jugend verfaßt haben. In ſpaniſcher Sprache erſchienen von ihm: Anweiſung für den Adel über Dinge, die demſelben wiſſenswürdig ſind, und ein Abriß über die Geſchichte der Könige von Spanien (im Auszuge lateiniſch bearbeitet unter dem Titel: Anacephalaeosis regum Hispaniae, ab Herculis adventu ad Henricum IV., Castellae regem, Romanorum imperatorum, summorum Pontificum, nec non regum Francorum, Granada 1545, und bei Belus, Scriptt. rer. Hisp., Francof. 1581, II, ſowie bei A. Schott, Hispania illustrata, Francof. 1603, I). Seine Abhandlung über „Zugehörigkeit der Eroberungen von Canarien, Tanger, Fez und Marokko zu Caſtilien“ wurde nie gedruckt; das Manuſcript befindet ſich in der vaticaniſchen Bibliothek n. 4151. Die Nationalbibliothek zu Paris beſitzt von ihm eine ſehr ſchöne ſpaniſche Chronik. (Vgl. Clarus, Spaniſche Literatur im M.-A., Mainz 1846, II, 160 f. u. 447; Nic. Antonius, Bibl. Hispana 10, 8; Hoefer, Biogr. générale II, 62.)

Nicht zu verwechſeln iſt dieſer ſpaniſche Prälat mit einem älteren Alfons von Burgos. Dieſer wurde im J. 1270 zu Burgos im Judenthum geboren, lehrte als Rabbi Abner zu Valladolid die Medicin, ließ ſich 1295 unter dem Namen Alfons taufen, wurde Sacriſtan an der Domkirche zu Burgos und zeichnete ſich bis zu ſeinem Tode (1346) in Vertheidigung der chriſtlichen Religion aus. Noch als Jude verfaßte er ein Werk über die Concordanz der Geſetze und gloſſirte den Commentar des Abenesra über die zehn Gebote des Geſetzes. Nach ſeiner Bekehrung veröffentlichte er in hebräiſcher Sprache eine Widerlegung der Schmähſchrift des Rabbi Kimchi. Auf Erſuchen der Infantin Blanca überſetzte er erſtere in's Spaniſche. Auch eine Abhandlung über die Peſt verfaßte er, die 1551 zu Cordova gedruckt wurde. (Vgl. Michaud, Biographie univers. I, 74.) [K. Briſchar, S. J.]

Alfons, Petrus, ſ. Petrus Alfons.

Alfons I., König von Portugal, genannt der Eroberer, iſt darum eine auch in der Kirchengeſchichte merkwürdige Perſon, weil er nach der Weltanſchauung des Mittelalters zur Annahme der Königswürde päpſtliche Beſtätigung einholen zu müſſen glaubte. Sein Vater Heinrich von Burgund hatte eine Tochter des Königs Alfons VI. von Leon und Caſtilien geheiratet und von dieſem den weſtlichen, den Mauren abgenommenen Küſtenſtrich unter dem Namen „Grafſchaft Portugal“ als caſtilianiſches Lehen zur Mitgabe erhalten. Im J. 1128 übernahm der junge Alfons, nachdem ſein Vater ſchon im J. 1112 geſtorben war, ſelbſt die Regierung und machte ſeine Grafſchaft ganz unabhängig von Caſtilien. Mit noch größerem Glücke ſchlug er am 26. Juli 1139 die viel zahlreicheren Mauren in der berühmten Schlacht bei Ourique und wurde dafür vom Heere zum König ausgerufen. Er ſelbſt betheuerte, eine himmliſche Erſcheinung habe ihm zu jener Schlacht Muth gemacht und ihm die Annahme des Königstitels geboten. Vergebens proteſtirte Caſtilien gegen dieſe Rangeserhöhung, Papſt Innocenz II. billigte dieſelbe 1142, und nun ließ ſich Alfons im folgenden Jahre auf

dem Reichstage zu Lamego vom Erzbischofe von Braga krönen. Dem Papste gegenüber aber anerkannte er Lehens- und Tributpflichtigkeit. Portugal ist durch seine vielen Eroberungen bedeutend vergrößert worden. Er starb 1185, war stets ein eifriger Freund der Kirche und Gründer des Ritterordens von Avis zu Coimbra. (Vgl. Schäfer, Geschichte von Portugal I, Hamburg 1836. [v. Hefele.]

Alfons Tostatus, s. Tostatus.

Alfred (angelsächs. Aelfred = Elfenkönig) **der Große**, König der Angelsachsen 871 bis 901, wurde i. J. 849 auf der Villa Wanading in Berkshire geboren. Seine Mutter war die fromme Osburga, sein Vater Aethelwulf, König von Wessex, der Sohn Egberts, welcher (800 bis 838), von Karl dem Großen unterstützt, die Hegemonie von Wessex über die anderen Staaten der angelsächsischen Heptarchie begründete. In seiner Uebersetzung des Beda führt Alfred selber seinen Stammbaum 396 Jahre rückwärts bis auf Kerdik, und von da bis auf Baldr und Wodan, altdeutsche Götter, die in allen angelsächsischen Königslisten als Gründer des Geschlechtes vorkommen (Kemble, Ueber die Stammtafel der Westsachsen, München 1836; Grimm im Anh. zur deutschen Mythologie). Alfred war der Liebling seiner Eltern durch seine Anmuth und Schönheit, durch den Adel seines Wesens. Er war lernbegierig, und sein Geist hatte einen hohen Schwung; dem Vortrage sächsischer Gedichte hörte er eifrig zu und wußte sie bald auswendig (Asserii Annales rerum gestarum Aelfredi magni, Oxon. 1732, 15). Lesen und Schreiben erlernte er erst in seinem zwölften Jahre, da beides nicht zur Fürstenerziehung jener Zeit gehörte. Asser erzählt (l. c. 16): „Die Mutter zeigte ihm eines Tages ein sächsisches Gedicht und sagte: ‚Wer dieses am schnellsten lesen kann, dem schenke ich es.‘ Wie ein Ruf von oben lockte den jungen Alfred dieses Wort; besonders reizte ihn der ausgemalte Anfangsbuchstabe. Alfred nahm das Buch aus ihrer Hand, ging zu einem Lehrer und lernte es lesen. Dann brachte er das Buch zur Mutter zurück und trug ihr das Gedicht vor. Hierauf lernte er seine täglichen Gebete und einige Psalmen lesen. Diese schrieb er dann in ein Buch zusammen und trug es Tag und Nacht herum; ich selber habe es oft gesehen. Seine Begier nach einer gründlicheren Bildung konnte er aber damals nicht befriedigen, weil in Wessex keine tüchtigen Lehrer waren.“ Im J. 855 reiste Aethelwulf nach Rom, wo er beinahe ein Jahr verweilte und dem hl. Petrus große Geschenke machte. Alfred war in seiner Begleitung und soll vom Papst, der ihn seinen Sohn genannt, zum König gesalbt worden sein. Es ist aber hierbei wohl nur an die Firmung zu denken, denn die Wahl des Königs hing vom Witenagemot ab. Dieser hielt sich in der Regel an den ältesten Sohn des Königs, während Alfred erst der vierte Sohn und bloß sechs Jahre alt war. Nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge wäre Alfred nie König geworden, sondern hätte auf einem Maierhofe, umgeben von gelehrten Freunden und Scopen oder Dichtern, als reicher Aetheling geendet. Nur die Noth der Zeit führte ihn auf den Thron. Seit 832 richteten nämlich die normännischen Seeräuber ihr Auge auf England und begannen es auszuplündern. Sie waren fanatische Feinde des Christenthums, weil es eine neue Ordnung des Lebens brachte. Sie kamen auf 20, 50, 100 Schiffen die Mündung der Flüsse hinauf, machten im Land sich beritten und durchstreiften dasselbe mit Blitzesschnelle; rauchende Dörfer und Städte bezeichneten ihren Weg, Tausende wurden von ihnen erschlagen. Zuletzt kamen auf großen Flotten namhafte Heere der Normannen. Alfreds Vater und Brüder hatten gegen die Dänen oder Eastmen (Ostleute) zu kämpfen; bald fingen auch die Norweger an, England zu verheeren. Aethelwulf starb 858, sein ältester Sohn und Nachfolger Aethelbald 860. Jetzt kam der zweite der Brüder, Aethelbert, auf den Thron; er starb jedoch 866 in der Blüthe der Jahre. Unter düstern Aussichten bestieg der dritte Bruder, Aethelred, den Thron. Da den Wikingern Rußland durch Rurik verschlossen war, so kehrten diese ihre ganze Macht jetzt gegen England. Im J. 866 kamen 8 Könige, 20 Jarle auf starker Flotte in den Wash und machten York zum Mittelpunkt ihrer Streifzüge. Im folgenden Jahre nahmen sie Merkien, dann Ostanglien. Was die Mönche von Croyland und Peterborough über ihr Verfahren erzählen, ist grauenvoll. Der heilige König Edmund zog den Tod der Knechtschaft vor. Im J. 871 griffen die Normannen Wessex an; bei Reading wurden die Sachsen geschlagen; nur bei Aescesdun siegte Aelfred, der einen Flügel befehligte und vom Feind angegriffen wurde, während der König noch beim Gottesdienste weilte. Bei Birsing siegten von Neuem die Dänen; bei Merton ward Ethelred tödtlich verwundet und starb 23. April 871.

Jetzt bestieg Alfred als der vierte der Söhne Aethelwulfs den Thron, begrüßt vom Jubel des Volkes, das von ihm Rettung aus verzweifelter Lage erwartete. Anfangs ward dieselbe jedoch nicht besser. Von allen Seiten kamen Schiffe und Feinde. Der Schlachten waren so viele, daß die Chronisten nicht mehr ihre Namen, sondern nur noch ihre Zahl angeben: es waren acht im J. 871. Der Verlust der Vertheidiger war schon sehr fühlbar, die Menge der Feinde wuchs. Im J. 872 vertrieb Harald Schönhaar seine Gegner aus Norwegen, und diese suchten mit dem Schwert eine Heimat in England; Burrhed von Merkien ließ Thron und Land im Stich, floh nach Rom und starb daselbst. Im J. 876 verheerte Rollo England von Neuem. London war im Besitze der Feinde. Im südlichen Wessex war die Veste Werham im Besitze der Könige Guthorm, Osketul und Amund. Guthorm (= Gunburm = Drache der Schlacht) ist ohne Zweifel derselbe, welchen die Dänen Gorm den Engländer nennen.

Im J. 878 gab es keine Regierung von Wessex mehr, und sein König irrte verkleidet als Flüchtling durch die Marschen von Somerset. Bis zu dieser Zeit hatte es nur Sommerfeldzüge gegeben; aber nunmehr wagten die Feinde auch im Winter den Krieg und überfielen Alfred auf seiner Villa in Chippenham, während er sich keines Angriffes versah. Ein verzweifelter Kampf entspann sich, bei dem zuletzt nur noch die Flucht dem englischen König eine Rettung bot. Alfred hielt sich einige Zeit im Erlengebüsche eines sumpfigen Eilandes auf, welches sich durch den Zusammentritt der Flüsse Thon und Parret gebildet. An letzterem wurde 1643 ein Kleinod gefunden, das Alfred auf der Flucht verloren oder verborgen und nicht wieder gefunden hat, ein Zeichen der königlichen Würde, das wahrscheinlich auf der Brust getragen wurde: Christus im grünen Kriegerkleide der Angelsachsen mit dem Doppelscepter, dem Zeichen der Macht über das Diesseits und Jenseits. Jetzt ist das Juwel unter Glas und Rahmen im Ashmolean Museum in Oxford (Parker, Walk through, Oxford, 50; auch Titelbild in Giles, The life and times of Alfred the Great, London 1848, und in der Jubilee-Edition: Complet Works of King Aelfred the great, London 1858, 2 voll.). Die Goldeinfassung trägt die Inschrift: Aelfred mec heht gewyrcan (Alfred hieß mich machen). Von seinem Versteck aus kundschaftete der König, als Harfner verkleidet, das Lager seiner Feinde aus und knüpfte Verbindungen an mit seinen Getreuen, die nach Wales, nach Frankreich geflohen waren oder sich in Vesten und Verhauen in Wäldern noch behaupteten. Am 6. Mai 878 erschien Alfred unter seinen Mannen beim Egbertsstein am Ende des großen Selwoodforstes, dann ging's gen Edbington zur Schlacht und zum Sieg, hierauf nach Bratton-Castle gegen die Verschanzung der Dänen. Diese mußten sich ergeben und taufen lassen und erhielten im entvölkerten Ostanglien Ländereien zur Ansiedelung. Ihr Führer Gorm erhielt den Namen Aethelstan. Auch Merkien fiel durch den Sieg an Alfred; er gab einem merkischen Edelmanne seine Tochter Aethelfleda und die Stelle eines Statthalters. Nordhumbrien ward mit Wessex vereinigt, Kent und Sussex gehörten ohnehin längst dazu; so war Alfred König des ganzen Angelsachsenlandes, oder König von Anglia, wie das Land seit Egberts Tagen hieß. Die kleinen Keltenreiche des Westens, zu schwach und uneinig, als daß sie den Angriffen der Wikinger hätten widerstehen können, suchten und fanden Schutz bei Alfred; es war Hemeid von Südwales, Howel von Gleguising, Brocmail und Fernail von Guent. „Sie gelobten dem Willen des Königs gehorsam zu sein und hatten Liebe, Schutz und Vertheidigung" (sagt der Waliser Asser l. c. 49). So hatte denn Alfred sein Volk gerettet und es wieder zu einer Macht erhoben. Im J. 879 kam der berühmte Hasting mit einer Flotte in die Themse, fuhr aber bald ab, als er die Sachsen wohl gerüstet sah. 894 und 896 kam er mit einer Flotte von 250 Schiffen, wurde aber zurückgeschlagen.

Es galt jetzt, Wunden zu schließen, neues Leben zu begründen. Klöster, Kirchen, Dörfer, Städte wurden wieder aufgebaut (London um 886), Vesten errichtet, eine Flotte im Stande gehalten. Aber dieß alles schien dem König nur etwas Aeußerliches, während er seinem Volke geistiges Leben einhauchen wollte. Er wußte wohl, wie die Angelsachsen zur Zeit des Beda und Bonifatius durch Bildung und „die Geistlichen durch Eifer im Lernen und Lehren und in Erfüllung ihrer religiösen Pflichten geglänzt hatten, und wie die Fremden kamen, um in England Weisheit und Gelehrsamkeit zu suchen". „Aber," so klagt er in seiner Uebersetzung von Gregors Pastoralbuch, „jetzt müssen wir uns darum an's Ausland wenden, denn diesseits des Humber sind sehr wenige, welche irgend eine Schrift aus dem Lateinischen in's Englische übersetzen können; als ich die Regierung antrat, war südlich der Themse auch nicht Einer, der dieses vermochte. Jetzt sind, Dank dem allmächtigen Gott, einige auf dem Stuhle, die dieß zu leisten vermögen." Also Bildung und Religion war ihm untrennbar. Der König berief daher Ausländer, Grimbold aus St. Omer, dann einen Iren Johannes, den Viele für den alten Erigena halten, ferner Asser aus Wales. Letzterer erzählt, wie ihn der König auf seinem Landgute Dene freundlich empfing, ihn glänzend beschenkte, acht Monate bei sich behielt, bei ihm Latein lernte und sich manche Bücher von ihm vorlesen ließ, „denn das ist seine eigenthümliche und eifrigste Gewohnheit, unter allen Beunruhigungen des Körpers und Geistes Bücher entweder selber zu lesen oder sich vorlesen zu lassen". Gefiel dem König eine Stelle besonders, so mußte sie ihm Asser in sein Handbuch schreiben, welches der König immer bei sich trug; Alfred schrieb selbst die Uebersetzung (Asser l. c. 47—49). Die Hoffnung, dieses Handbuch noch zu finden, ist bisher vergebens gewesen. Was der König im geistigen Leben anstrebte, zeigte seine Einleitung zu Gregors Pastoralbuch: „Ich halte es für gut, einige Bücher, deren Kenntniß wir für sehr nothwendig halten, in die Allen verständliche Sprache zu übertragen und es durchzusetzen, daß die gesammte Jugend in England, und besonders die Freigeborenen und Vermöglichen lesen lernen und kein Handwerk lernen dürfen, bevor sie englische Schriften lesen können. Nachher sollen die Lehrer diejenigen, welche sie weiter unterrichten und zu höheren Graden bringen wollen, Latein lehren." Also Volksschulen und Mittelschulen. Dürften wir Wood glauben, so hätte Alfred auch die Universität Oxford gegründet. Aber Universitäten entstanden überhaupt erst später; Oxford läßt sich urkundlich erst 912 nachweisen (Parker, On the history of Oxford during 912—1100, Oxford 1871). Alles höhere geistige Leben bewegte sich damals am Hofe und in der Hofschule

(Schola palatina). Den Sinn des Königs lernt man am besten aus den Büchern kennen, die er aus dem Latein in's Angelsächsische übersetzte und dadurch zum Gemeingut bei seinem Volke machen wollte. Da ist zuerst des Boethius Buch vom Troste der Philosophie zu nennen, das Alfred bald frei, bald wörtlich übertrug; oft ist ihm Boethius nur eine Handhabe, an der er seine eigenen Gedanken entwickelt, und hier lernt man den edlen Schwung seines Geistes und den Reichthum seines Herzens am besten kennen (King Alfreds Anglosaxon version of Boethius de consolatione philosophiae: with an English translation and notes by Cardale, London 1829, mit einem Anhange: Alfreds Poetry). In der Uebertragung von des Orosius Moesta mundi wollte der König seinem Volke eine Weltgeschichte in die Hand geben. Wie im Boethius verfährt auch hier der König oft frei. Gleich am Anfang steht eine Schilderung Germaniens zu seiner Zeit (vgl. Dahlmann, König Aelfreds Germania in den Forschungen auf dem Gebiete der Geschichte I, 403—456). Eine hochwichtige Einlage gibt der Reisebericht Ohthere's, der in Alfreds Dienst und Auftrag die Küste Norwegens untersuchte, das Nordcap umfuhr und bis nach Permien im heutigen Rußland gelangte. So veranlaßte der König geographische Entdeckungen. Nicht minder wichtig — namentlich für die ältere Geschichte Preußens — ist eine dritte Einlage, der Bericht eines Normannen Wulfstan, der in Alfreds Dienst und Auftrag, ohne Zweifel um zugleich Handelsverbindungen anzuknüpfen, von Hedaby in Schleswig nach Truso in Ostpreußen, in der Nähe des heutigen Elbing, einem Stapelplatze des damaligen Handels, reiste (Voigt, G. Preußens I, 206—234; King Aelfreds Anglosaxon version of the history of Paulus Orosius ed. Thorpe, London 1853). In der Uebertragung von Beda's Historia ecclesiastica wollte der König seinem Volke das größte Ereigniß seiner eigenen Geschichte, die Bekehrung, nahelegen (Ausgabe von Wheloc u. Smith, Canterb. 1722, 471—649). Dieselbe Sorge, welche Karl d. Gr. antrieb, den Paulus Diaconus mit einer Homiliensammlung zu beauftragen, bewog Alfred, die Uebersetzung von Gregors Liber pastoralis in Angriff zu nehmen; jeder seiner Bischöfe erhielt ein Exemplar des „Hirdeboc", denn der König wollte einen begeisterten und hochgebildeten Clerus in seinem Lande haben (diese Uebersetzung gab Sweet 1872 heraus). Die Dialoge Gregors hat Bischof Werfreth übersetzt, Alfred schrieb nur die Einleitung dazu (Asser 46). Noch werden dem Könige die Uebersetzungen der Soliloquien des hl. Augustin und einiger Psalmen zugeschrieben. Vielleicht rühren von ihm die christlichen Einlagen im Beowulfsliede. Auch in Sprichwörtern und Parabeln soll er nach dem Mönch von Winton sich hervorgethan haben. Der Chronist Aethelward sagt, die Zahl der Werke Alfreds sei so groß, daß sie nicht alle bekannt seien. Ueber Alfreds Studien berichtet Wilhelm von Malmesbury: „Acht Stunden von vierundzwanzig widmete der König den Studien, der Schriftstellerei und dem Gebete, acht dem Schlaf und der Erholung des Körpers, acht den Geschäften der Regierung." Asser ist voll Staunen über die vielseitige Thätigkeit des Königs (p. 45), über die vielen Gesandtschaften fremder Völker vom tyrrhenischen Meere bis zu Islands Grenze; selbst der Patriarch von Jerusalem habe ihm geschrieben; er staunt über die vielen Städte, die er erbaute, über die Villen, die er errichtete, über die Kunstwerke, die er nach seinem Plane anfertigen ließ, über die steten Belehrungen, die er seinen Bischöfen, Grafen und Dienern ertheilte.

Auch eine Reihe von Gesetzen erließ er mit Zustimmung seines Landtages (Thorpe in den Ancient laws and institutes of England, Lond. 1840; Schmidt, Die Gesetze der Angelsachsen, 2. Aufl., Leipz. 1858). „Ich sammelte die Gesetze meiner Vorfahren, und viele, die mir nicht gefielen, verwarf ich mit dem Rathe meiner Weisen, und die, welche mir am wichtigsten schienen, die sammelte ich", heißt es darin. Also nicht Gesetzmacherei, sondern Festhalten am alten Volksrecht, aber mit Rücksicht auf die veränderten Verhältnisse und die Lehren des Evangeliums, welche die Gesetze nach und nach durchdringen sollen. Darum stellte der König einige Hauptlehren der heiligen Schrift an die Spitze seiner Sammlung. Hauptsache aber war, daß der König streng auf die Durchführung seiner Gesetze hielt, alle wichtigen Prozesse revidirte und schlechte Richter streng bestrafte. So waltete Alfred zum Wohle seines Volkes, leider nicht lange; schon 901 am 28. October raffte ihn der Tod hinweg. Seinem Volke ist sein Andenken theuer geblieben. Im J. 1849 begingen die Angelsachsen in England und Nordamerika die tausendjährige Feier seiner Geburt. Zwei angelsächsische Kalender führen ihn am 28. October unter den Heiligen auf. Die Verehrung ist aber nicht allgemein geworden. Daran ist nicht die Undankbarkeit der römischen Kirche Schuld, wie Pauli behauptet (König Aelfred, Berlin 1852, 297), sondern die Geschichte Englands. Die Dänen und Normannen, welche bald nach ihm zur Gewalt gelangten, hätten die Verehrung des Königs, der sie aus dem Lande geschlagen hatte, nie geduldet. In jener Zeit gingen übrigens die Heiligsprechungen nicht von Rom aus, sondern jeder Bischof hatte das Recht dazu: sie trugen den Namen verdienter Todten in das Gedenkbuch der Kirche und empfahlen sein Andenken den Gläubigen. Erst später sprachen Päpste verdiente Männer für die ganze Kirche heilig. Gleich seltsam ist Pauli's Behauptung (l. c. 299), „in Alfreds Wesen finden sich die Grundzüge von der Selbständigkeit des Protestantismus", während der König sich als den treuesten Sohn seiner Kirche in seinem ganzen Leben und noch in seinem Testamente bekennt. Noch sonderbarer ist die Meinung von Giles (l. c. 302—304), man habe

in Rom des Königs Thätigkeit für angelsächsische Literatur nicht gerne gesehen. Wer hat denn nationale Erinnerungen aufgezeichnet und gerettet, wenn nicht die römisch-katholischen Geistlichen? (Vgl. meine Geschichte A.'s des Großen, Freiburg 1852.) [J. B. Weiß.]

Algazel (Algazzali), Abu Hamed Mohammed Ibn-Mohammed Ibn Achmed, ein arabischer Philosoph, geb. zu Gazzalah in Chorasan um 1058, gest. zu Tus 1111. Schon frühzeitig durch seine große Gelehrsamkeit berühmt, wurde er nach Bagdad als Lehrer der Philosophie berufen. Aber bald verzweifelte er daran, auf dem von den Philosophen vorgezeichneten Wege die Wahrheit zu finden. Er wendete sich daher von diesen ab, gab sein Lehramt auf und zog sich nach Syrien in die Einsamkeit zurück, um hier als Sufi ein mystisch-beschauliches Leben zu führen. Elf Jahre brachte er in den Uebungen der Sufis zu und erhielt hier angeblich Offenbarungen von der höchsten Wichtigkeit. Er glaubte aber, die auf diesem Wege gewonnenen Ueberzeugungen auch Andern mittheilen und so für die Verbreitung der Wahrheit und Ausrottung des Irrthums wirken zu sollen. Deßhalb verließ er die Einsamkeit und trat wieder als Lehrer in Persien auf. Während der Zeit, da er als Sufi lebte, schrieb Algazel seine drei bekanntesten Werke. Das eine ist die Schrift: Makacid-al-falâsifa (die Bestrebungen der Philosophen). In dieser stellt er das Lehrsystem der arabischen Aristoteliker nach Avicenna seinem ganzen Inhalte nach dar. Dieses Buch, resp. die in ihm gegebene Darstellung der Logik, Physik und Metaphysik, wurde im Mittelalter von den christlichen Scholastikern viel gelesen und gebraucht. Darauf verfaßte er die Schrift: Tehafot-al-falâsifa (Destructio philosophorum), in welcher er das ganze im Makacid dargestellte System einer destructiven Kritik unterwirft. An dritter Stelle folgt dann das Werk: „Wiederherstellung der Religionswissenschaften", worin er seine eigene Lehre positiv dargelegt hat, das aber bisher noch nicht edirt ist, sowie das von Hammer-Purgstall übersetzte Schriftchen: „O Kind!", welches mystischen Inhaltes ist. Welche Berühmtheit Algazel seiner Zeit genoß, erhellt aus dem damals allgemein geltenden Ausspruche, daß, wenn der ganze Islam zu Grunde ginge, derselbe aus der „Wiederherstellung der Religionswissenschaften" von Algazel wieder hergestellt werden könnte. Algazel theilt also mit den Motekallenim (den arabischen Theologen) den Gegensatz gegen die Philosophie. Und zwar ist es bei ihm, wie bei jenen, zunächst das Interesse der Religion, welches ihn leitet. Die Lehren der „Philosophen" stehen mit der Religion im Widerspruch, darum sind sie irrthümlich und müssen bekämpft werden. Aber es ist noch etwas Anderes, was ihn gegen die „Philosophie" einnimmt. Die Philosophie mit ihrem logischen Beweisverfahren kann uns in das Innerste der Wahrheit nicht einführen. Nur einen ganz engen Kreis der Wahrheit kann sie uns eröffnen, und auch hier bietet sie uns keineswegs hinreichende Sicherheit. Es muß eine höhere Quelle der Erkenntniß geben, wenn der Geist die volle Wahrheit schöpfen soll; diese ist die unmittelbare Erleuchtung des Geistes durch Gott. Die unmittelbare geistige Erfahrung, die unmittelbare mystische Schauung allein kann uns die ganze Wahrheit, und diese mit voller Sicherheit, bieten. Der mystische Weg also, nicht die Philosophie mit ihren unsicheren, eng begrenzten Beweisen, führt uns zur vollen Wahrheit. Von diesem doppelten Standpunkte aus, also vom Standpunkte der Religion und der Mystik, läßt Algazel in seiner Destructio philosophorum seine Waffen gegen die (arabisch-aristotelische) Philosophie spielen. Seine Argumentationen verrathen große Scharfsinn und große dialektische Gewandtheit, und wie großen Anklang diese seine Polemik gegen die „Philosophen" gefunden haben muß, zeigt sich daraus, daß Averroes eine eigene Widerlegungsschrift gegen seine Destructio philosophorum unter dem Titel Destructio destructionis zu schreiben sich veranlaßt sah. Mit dieser Bekämpfung der Philosophen verbinden sich dann seine Mahnungen zum mystischen Leben. Der Mensch soll von den Zerstreuungen der Sinnlichkeit sich zurückziehen, seine Lüste mit dem Schwerte der Enthaltsamkeit tödten und seinen Willen ganz auf Gott hinrichten; dann wird seinem inneren Auge die wahre Welt der Dinge eröffnet, und indem er entzückt in dieselbe schaut, wird er trunken von der Fülle der Erkenntniß, die sich ihm aufschließt. Das Ziel der mystischen Erhebung ist endlich die Absorption der Seele in Gott. (Vgl. d. Art. Arabische Philosophie und Theologie im Mittelalter.) [Stöckl.]

Alger oder Alcher von Clairvaux, Cistercienermönch, Zeitgenosse des hl. Bernhard, beschäftigte sich mit psychologischen und physiologischen Fragen. Er ist der Verfasser einer Schrift: De spiritu et anima, welche ehedem irrigerweise dem hl. Augustinus zugeschrieben wurde; dieselbe läßt jedoch allzudeutlich den Compilator des 12. Jahrhunderts erkennen, der sich vorzüglich an Hugo von St. Victor u. A. anlehnt. (Vgl. Ritter, Gesch. d. Ph. VII, 571; Stöckl I, 389; Migne, PP. lat. XL, 194.) [Bach.]

Alger von Lüttich, theologischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Nach den spärlichen Nachrichten, welche über seine Lebensverhältnisse auf uns gekommen sind, war derselbe gegen Ende des 11. Jahrhunderts wahrscheinlich zu Lüttich geboren und zuerst daselbst als Scholasticus an der Kirche des hl. Bartholomäus thätig. Später wurde er durch Bischof Otbert (1092—1117) an die Lütticher Kathedrale versetzt und wirkte dort in gleicher Eigenschaft während eines Zeitraumes von fast 20 Jahren höchst segensreich. Nach dem Jahre 1121 trat er in das Kloster Clugny und starb daselbst wahrscheinlich im J. 1130. Dieser Annahme steht nicht im Wege, daß Abt Petrus Venerabilis von Clugny in einem Briefe

an Bischof Albero von Lüttich des verstorbenen Alger Erwähnung macht, da sich nicht feststellen läßt, daß der Brief an den im J. 1128 verstorbenen Albero I. gerichtet ist; wahrscheinlich ist er an den 1136 zur Regierung gelangenden Albero II. geschrieben. Unter den Schriften Algers werden besonders folgende namhaft gemacht: a) eine große Anzahl von Briefen und eine Abhandlung über die Rechte der Kirche von Lüttich, beide verloren gegangen; b) ein Tractatus de libero arbitrio (bei Pez, Thesaur. anecdot. IV, 2, 111 sq.); c) eine Abhandlung De sacramento corporis et sanguinis Domini, welche gegen die Abendmahlslehre des Berengar von Tours gerichtet ist und, wie Petrus Venerabilis bemerkt, zu den bedeutendsten Schriften gehörte, die damals gegen die genannte Irrlehre ankämpften, zuerst edirt von Erasmus (Basel 1530), später in der Bibliotheca Patrum (XI), von Malou (Lov. 1847) und bei Hurter (Opusc. SS. PP. XXIII, Oenip. 1873). d) Das umfangreichste und wichtigste Werk des Algerus ist aber seine Abhandlung De misericordia et justitia, zuerst vollständig nach einer zu Clairvaux aufgefundenen Handschrift edirt von Martène im 5. Bande des Thesaurus. Die Schrift zerfällt in drei Abtheilungen: die erste handelt von den Bedingungen, unter welchen die Strenge der kirchlichen Disciplin bestimmten Verhältnissen und Personen gegenüber gemildert werden kann; der zweite Theil handelt von der Verwaltung der Disciplin, namentlich von den Accusationen der Bischöfe und Prälaten, von der Buße und Wiederaufnahme verbrecherischer Priester, von der Zeugenschaft und den Appellationen an den heiligen Stuhl; im dritten Theile endlich redet der Verfasser von den Sacramenten derer, die sich außerhalb der Kirchengemeinschaft befinden. — Was die Art der Behandlung betrifft, so ist das Werk weniger eine Canonsammlung im gewöhnlichen Sinne, als vielmehr eine selbständige, systematische Bearbeitung der Lehre von der Kirchendisciplin; überall sind die Principien vorangestellt und diese dann als richtig nachgewiesen durch Stellen aus den Kirchenvätern, aus Cyprian, Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Isidor, Siricius, Innocenz I., Leo, Gelasius, Gregor d. Gr. und aus dem Liber pontificalis; zugleich benutzte Alger eine große Anzahl pseudoisidorischer Canones. Wie aus dem Angeführten leicht ersichtlich ist, hat das Werk, was die Darstellung und Behandlung des Stoffes betrifft, große Aehnlichkeit mit dem Decrete Gratians, und wirklich haben Richter und Hüffer speciell nachgewiesen, daß Gratian den genannten Tractat des Alger als Quelle benutzte, indem er nicht bloß eine Reihe von Beweisstellen aus demselben entlehnte, sondern bisweilen geradezu den ganzen Gedankengang Algers in das Decret aufnahm. (Vgl. Richter, Ueber Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian, in dessen Beiträgen zur Kenntniß der Quellen des canonischen Rechts 1834, 7—17; Hüffer, Beiträge zur Gesch. der Quellen des K.-R. im M.-A. 1862, 1—66, wo auch ein ungedruckter Liber sententiarum Magistri Algeri beschrieben wird; Maassen in Pözls krit. Vierteljahrsschr. V, 186—214.) [Kober.]

Algier, Bisthum, s. Afrika, nordwestliches.

Algrinus (Allegrin, Algrain, Halgrain), Joh., Cardinalbischof von Sabina, gest. zu Rom am 23. September 1233. Er war geboren in der Picardie, lebte eine Zeit lang, sei es als Mönch oder als Weltcleriker, zu Abbeville (daher auch Joannes Abbatisvillanus genannt), docirte hierauf zu Paris Theologie und wurde 1225 Erzbischof von Besançon. Gregor IX. erhob ihn 1227 zum Cardinal, übertrug ihm zuerst die Aufgabe, einen Kreuzzug gegen die Mauren in Spanien in's Werk zu setzen, und sandte ihn im J. 1230 zugleich mit Cardinal Thomas von Capua an Kaiser Friedrich II. Mit diesem schlossen die beiden Gesandten den Vertrag von San Germano, in Folge dessen der Kaiser vom Banne gelöst wurde. Die angebotene Würde eines Patriarchen von Constantinopel schlug Algrinus demüthig aus. Manche setzen seinen Tod mit Unrecht in das J. 1237, da bereits 1233 Gottfried Castiglioni (später Cölestin IV.) als Nachfolger Algrins im Cardinalbisthum Sabina erscheint (Gams, Series Epp. XIII). Von Schriften ist nur eine Explanatio in Cantica gedruckt (Paris 1521). (Vgl. Eggs, Purp. docta I, n. 71.) [Streber.]

Alkendi, arabischer Philosoph aus Basra am persischen Meerbusen, lebte unter Al Mamuns Regierung in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts bis 870. Gute Anlagen und eine sorgfältige Erziehung machten aus ihm einen großen Gelehrten seiner Nation, welcher durch seine Gunst bei den Fürsten, durch sein Ansehen, seine überwiegenden Kenntnisse und seinen Charakter das Interesse und das Studium der Wissenschaften sehr beförderte. Er gilt als der eigentliche Begründer der arabisch-aristotelischen Philosophie. Er war, wie in der Philosophie, so auch in der Astronomie, Mathematik und Medicin gleich erfahren, und durch seine Gelehrsamkeit erwarb er sich den Titel: „der Philosoph der Araber", „der Phönix seiner Zeit in der Kenntniß aller Wissenschaften". Er schrieb Commentare zu den Schriften des Aristoteles und auch über metaphysische Fragen, sowie über die „esoterische Philosophie". Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen Causalzusammenhanges, wornach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum müsse erkennen lassen. Von den Anhängern des Korans ward er als Häretiker betrachtet und manchen Verfolgungen ausgesetzt. [Stöckl.]

Allatius (Allacci), Leo, gelehrter Grieche des 17. Jahrhunderts. Er ward auf der Insel Chios 1586 geboren und war ein Sohn des Nikolaus Allacci und der Sebaste aus der vornehmen Familie Neurida. Den Namen Allacci hatte sein Großvater, der ebenfalls Leo hieß, angenommen; früher hieß die Familie Bistarcha. Von Jugend auf bewies er große Fähigkeiten und eine seltene

Lernbegierde, war aber sehr schwächlichen Körperbaues und sehr schlank, so daß er scherzweise die „Spargel“ genannt wurde. Von seinem gelehrten mütterlichen Oheim, Michael Neurida, wurde er rastlos zum Studium angetrieben und mit Aufgaben überbürdet, wogegen die energische Mutter oft kräftige Einsprache erhob. Dieser Oheim war in dem griechischen Collegium zu Rom gebildet worden und studirte eben Philosophie, als Clemens VIII. ein Jesuitencollegium auf Chios zu gründen beschloß. Neurida ward mit Vincenz Castagnola und mit Georg Giustiniani dahin gesandt, um dort griechische Literatur zu lehren, nach drei Jahren aber zur Vollendung seiner Studien nach Rom zurückgerufen. Er erhielt unter anderen Belohnungen auch die, daß er einen seiner Landsleute zur Aufnahme in das Collegium vorschlagen durfte. Dazu wählte er seinen Schwestersohn, den er in Begleitung des P. Castagnola nach Rom zu bringen beschloß. Glücklich landeten sie in Messina, aber beim Landen gerieth der junge Allatius in Lebensgefahr und erkrankte. Zur Herstellung seiner Gesundheit kam er nach Paula in Calabrien zu der mit Castagnola befreundeten Familie Spinelli, die den geistvollen Knaben sehr liebgewann und wie einen Sohn pflegte. Hier blieb er, zumal da er noch zu jung war, in das griechische Collegium einzutreten, zwei Jahre; dann kam er mit dem Geistlichen Mario Spinelli nach Neapel. Hier machte er im Lateinischen große Fortschritte, fand aber im Griechischen zu wenig Anregung, so daß er baldigst nach Rom zu gelangen wünschte. Er trat im October 1600 in das griechische Collegium ein, wo er dessen frühere Alumnen Marco Savaro von Ancona, Jason Sozomenus aus Cypern und Nikolaus Alemanni, dann Cantero, Episanio Leto und Herrera zu Lehrern hatte. Unermüdlich las er griechische und lateinische Auctoren, schrieb und improvisirte Gedichte, verwandte selbst viele Erholungsstunden auf gelehrte Arbeiten und gewann allgemeine Achtung und Liebe; seine Oberen hatten ihn nur zurückzuhalten, nicht anzueifern. Die Philosophie studirte er unter Franz Maddaloni und Andreas Giustiniani aus dem Dominicanerorden und erlangte in beiden Gebieten das Doctorat mit Auszeichnung. Als er das Collegium, dankbar für die empfangenen Wohlthaten, verließ, machte er es sich zur Aufgabe, das hier Gelernte seinen Landsleuten mitzutheilen, und wollte über Messina in die Heimat reisen. Aber sein Landsmann, Bischof Bernhard Giustiniani von Anglona, berief ihn nach Lucanien, damit er ihn bei der Entscheidung von Rechtsfragen, im Unterrichte des Clerus und in seinen sonstigen Arbeiten unterstütze. Drei Jahre blieb er bei dem Bischofe; aber nun wollte er die Heimat wiedersehen. Nachdem er Bari und Venedig besucht, kam er nach Smyrna, wo er den Tod seines Vaters erfuhr, dann nach Chios zu seiner tiefbetrübten Familie. Hier herrschte die Pest und dazu große Aufregung; die christlichen Einwohner waren mehrfach gespalten. Der lateinische Bischof Marco Giustiniani fand an ihm eine kräftige Stütze und machte ihn zu seinem Generalvicar. Als der Bischof von einer Partei, besonders wegen einer seit alter Zeit bestehenden berühmten Sodalität und ihrer Statuten, in Rom verklagt ward, begab er sich auf des Allatius Rath und in seiner Begleitung selbst nach Rom, wo dieser seine Sache siegreich vor der Congregation der Bischöfe und der Regularen vertrat. Der wißbegierige junge Mann benutzte seine freie Zeit, um an der Sapienza noch Medicin zu studiren, und ward mit dem Professor Julius Cäsar Lagalla befreundet, dessen Leben er nachher in einem Schriftchen schilderte, zunächst um ihn von dem Verdachte der Irreligiosität zu reinigen. Er erlangte 1616 den medicinischen Doctorgrad. Als sein Bischof nach Chios zurückkehrte, blieb Allatius in Rom im Hause des gelehrten Paul Regius, von dem er später bekannte, viel gelernt zu haben. Dieses Haus besuchten viele hervorragende Gelehrte, der Prälat Alex. Magio von Bologna, Cardinal Sforza u. s. f. Durch den Cardinal Scipio Cobellucci, der bei Paul V. viel vermochte und Präfect der vaticanischen Bibliothek war, wurde er auf Empfehlung des gelehrten Theologen Michael Ghislieri, dem er zu seiner Erklärung des Jeremias eine Catena von griechischen Vätern übersetzte, als Scriptor an diese Bibliothek berufen, stand hier unter seinem früheren Professor Nikolaus Alemanni und hatte nun Gelegenheit, an der reich besetzten Tafel alter griechischer Handschriften zu schwelgen. Bald darauf wurde er durch den Cardinal-Protector Benedict Giustiniani als Professor der Rhetorik am griechischen Collegium angestellt behielt aber dieses Amt nur zwei Jahre bei. Seine durch ein verletzendes Verfahren des ebenfalls in diesem Collegium erzogenen Professors Matthäus Karyophilus gekränkte Eitelkeit trieb ihn an, als er bei dem neuen Protector Cardinal Barberini nicht die gewünschte Abhilfe fand, seinen Abschied zu nehmen; der Cardinal bewilligte ihn sehr ungern, weil er darin einen großen Nachtheil für die Anstalt sah. Papst Gregor XV. sandte 1622 auf Vorschlag des Custos Alemanni und der Cardinäle Ludovisi und Cobellucci unseren Allatius nach Deutschland, um den Transport der pfalzgräflichen Bibliothek in Heidelberg, die Maximilian von Bayern wie der Kaiser dem Papste als Ersatz der Kriegssubsidien zugesichert hatten, nach Rom zu leiten. Allatius berieth sich mit dem Nuntius in Venedig, reiste nach München, wo der Hof ihn glänzend aufnahm, dann, nicht ohne vielfache Gefahren bestanden zu haben, nach Heidelberg, sonderte und verpackte die Handschriften und Bücher, schaffte dieselben im Februar 1623 auf 50 Wagen nach München und ließ sie von da auf Maulthieren über die Alpen und bis Rom bringen. Viele Schwierigkeiten überwand er glücklich (vgl. A. Theiner, Die Schenkung der Heidelberger Bibliothek u. s. f. mit Originalschriften, München 1844; Ranke, Päpste II, 306; III, 124 f.). Die ihm zugedachte Belohnung, ein reiches Canonicat von St. Peter,

entging ihm durch den unerwarteten Tod Gregors XV. (8. Juli 1623). Der neue Papst Urban VIII. war ihm nicht geneigt, theils weil er gegen seinen Willen das Lehramt am griechischen Collegium aufgegeben, theils weil er seine griechischen Gedichte herbe kritisirt, theils weil er in seiner Geschäftsführung vielfachen Tadel gefunden hatte. Mit großer Gewandtheit vertheidigte sich der Angegriffene, und die Munificenz mehrerer Cardinäle und Prälaten bot ihm die Mittel, sein ganz den gelehrten Studien geweihtes Leben zu sichern, während zahlreiche gelehrte Freunde dazu beitrugen, es zu erheitern und zu verschönern. Unter diesen war Msgr. Lelio Biscia, Cleriker der apostolischen Kammer, Delegat in Benevent, wo er Vieles geleistet hatte (Allatius pries es in der kleinen Schrift: De aedificiis Pauli V. sub praefectura Laelii Bisciae excitatis), unter Urban VIII. Cardinal. Dieser nahm ihn als solcher zum Hausgenossen an und schätzte ihn sehr hoch. Im Vatican durchforschte Allatius die griechischen Codices, katalogisirte sie sammt den neuerworbenen Codices Palatini und stand auch mit dem Nachfolger des Alemanni in der Custodie, Felix Contelori, der zugleich Archivvorstand wurde, in freundschaftlichen Beziehungen. Hier schließt leider die von Cardinal Mai (Bibl. nova Patrum VI, II, 5—28) veröffentlichte, wahrscheinlich unvollendet gebliebene Vita Leonis Allatii auctore Stephano Gradio (aus Ragusa, Freund und Nachfolger des Allatius, der sie 1662 begann), die viele noch jetzt gangbare Irrthümer über diesen Gelehrten zu entkräften geeignet ist; andere ausführliche Lebensbeschreibungen, wie die von A. Theiner verheißene, sind nicht erschienen. Wir wissen aber, daß Leo unverdrossen fortarbeitete, viele gelehrte Zeitgenossen, wie z. B. den Dominicaner Combefis, den Convertiten B. Neuhaus (Nihusius), in ihren literarischen Arbeiten unterstützte, viele lateinische und griechische Briefe schrieb, griechische Autoren übersetzte und erläuterte, sich an der Pariser Ausgabe des Corpus Byzantinorum betheiligte und Vorarbeiten zu einer umfassenden Bibliothek aller griechischen Profan- und Kirchenschriftsteller unternahm. In dieser Thätigkeit verharrte er, erst 1661 durch Alexander VII. zum Custos der Vaticana ernannt, bis zu seinem am 19. Januar 1669 zu Rom in einem Alter von 83 Jahren erfolgten Tode. Groß sind seine Verdienste um Theologie und Philologie, um Patristik und Literargeschichte. Es gibt fast keinen Namen in der griechisch-kirchlichen Literatur, für den wir nicht bahnbrechende Forschungen bei ihm fänden. In manchen oft sehr geringfügigen Einzelheiten konnten seine Kritiker ihm Verstöße nachweisen; im Großen und Ganzen war er ihnen allen überlegen. Den Anschluß der getrennten Griechen an die römische Kirche, der er aufrichtig ergeben war, auf Grund der Union von Florenz förderte er mit Eifer und Gelehrsamkeit; die Nichtigkeit der Vorwände für die Trennung zeigte er mit Geschick und an der Hand älterer griechischer Auctoren, die zu reiferen Einsichten gekommen waren; den griechischen Ritus als solchen hielt er entschieden und besonnen aufrecht. Seine zahlreichen Handschriften hinterließ er durch Vermittlung Vernazza's (gest. 1780) und des Advokaten Mariotti der Bibliothek des Oratoriums in Rom, wo sie seit 1803 sich befinden (darüber Mehreres bei Hugo Laemmer, De L. Allatii codicibus, Frib. Brisg. 1864); seiner Vaterstadt überließ er seine dortigen Güter für ein Gymnasium, dem griechischen Collegium in Rom sein sonstiges Vermögen. Die wichtigsten seiner Schriften sind: 1. Dissert. de Johanna Papissa, 1630; 2. De Psellis et eorum scriptis diatriba, R. 1634 (Fabric., Bibl. gr. V.; Migne, PP. gr. CXXII, 477—536); 3. De aetate et interstitiis in collat. ordinum etiam apud Graecos servandis, Romae 1638; 4. De libris eccles. Graecorum dissert. II, quarum una divinorum officiorum potiores et usitatiores libri recensentur, altera Triodium, Pentecostarium et Paracletice examinantur, Paris. 1645. Im Anhange: De rebus ecclesiasticis Graecorum observationes variae, De narthece veteris ecclesiae, De recentiorum Graecorum templis; 5. De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, libri III, Colon. Agr. 1648 (neu aufgel. Mainz 1655, 1665, Köln 1694, für Theologie und Kirchengeschichte besonders wichtig); 6. De Georgiis et eorum scriptis diatriba (Anhang zur byzantinischen Geschichte des Georg Akropolita, Paris 1651); 7. Graecia orthodoxa, zwei Bände, 1652 und 1659 (Schriften des Bekkos und anderer unionsfreundlicher Griechen, neu edirt von Hugo Lämmer, Freiburg 1864 f.); 8. Symmicta seu opusculorum graecorum atque latinorum libri II, Colon. 1653; 9. De utriusque Ecclesiae, occidentalis atque orientalis, perpetua in dogmate de Purgatorio consensione, Romae 1655, mit werthvollen Beigaben, der Schrift des Eustratius von Cpl., einem Briefe an Neuhaus über die Communion unter einer Gestalt bei den Griechen und die Stelle 2 Mach. 12, 43 u. A.; 10. Carmina graeca in Christinam Suecorum reginam, Romae 1656, 4°; 11. S. Methodii Ep. convivium decem virginum ad Alex. VII., zugleich mit der diatriba de Methodiorum scriptis, Romae 1656, 8° (abgedruckt in Fabric., Opp. S. Hippolyti II, 75 sq.); 12. De processione Spiritus sancti Enchiridion, R. 1658 (neugriechisch); 13. De symbolo S. Athanasii (neugriechischer Auszug der lat. Abhandlung), 1659; 14. Joh. Enricus Hottingerus fraudis et imposturae manifeste convictus, Romae 1661, 8°; 15. Vindiciae Synodi Ephesinae et S. Cyrilli de process. Spir. S. ex Patre et Filio, das. im gleichen Jahre; 16. De octava Synodo Photiana, Romae 1662, 8°; 17. Diss. de Simeonum scriptis, Paris. 1664, 4°; 18. Diatriba de Nilis et eorum scriptis, ad calcem edit. epistolar. S. Nili, Romae 1668. Mehrere ähnliche Schriften verfaßte Allatius, die erst lange nach seinem Tode gedruckt wurden, so 19. De Nicetarum scriptis (ed. Mai, Nova

PP. Bibl. VI, 2, 1—39); 20. De Philonibus (ib. 40—71); 21. De Theodoris et eorum scriptis (ib. 72—202), alle in literargeschichtlicher Beziehung sehr wichtig. Unvollendet blieb dagegen sein Werk: 22. In Roberti Creyghtoni apparatum, versionem et notas ad historiam Concilii Florentini scriptam a Sylvestro Syropulo de unione inter Graecos et Latinos Exercitationum I, Romae 1665. Seine völlig der profanen Literatur angehörigen Schriften, z. B. über die Heimat des Homer, sind hier nicht in Betracht zu ziehen. Für viele Gelehrte, besonders für Literarhistoriker, sind die Schriften des Allatius eine wahre Fundgrube. (Vgl. noch Du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclés. XVIII, 3; Fabricius, Bibl. gr. ed. Harl. XI, 435—446.) Die vielen über diesen großen Gelehrten verbreiteten Anekdoten sind nur sehr schwach oder gar nicht beglaubigt. [J. Card. Hergenröther.]

Allegation, s. Citate.

Allegorie, s. Hermeneutik.

Alleluja-Gesang, Bestandtheil der kirchlichen Liturgie, findet sich schon im Alten Testament, denn das Hallēlû-jah (= Lobet Jah, d. i. Jehova; LXX Ἀλληλούϊα), welches bald zu Anfang, bald am Schluß der sogenannten Halleluja-Psalmen (104—106, 110—118, 134—135, 145 bis 150) steht, ist sicherlich ein liturgisches Epiphonem und erscheint als allgemeiner, feierlicher Ausdruck einer dank- und jubelvollen Stimmung (Tob. 13, 22). Solcher Stimmung gibt das Alleluja auch in der geheimen Offenbarung (19, 1—6) Ausdruck, wo die himmlischen Heerschaaren durch Alleluja-Gesang den Fall von Babel feiern. Weil im Himmel gesungen, galt das Alleluja den Christen von jeher als ein „Tropfen von den Wonnen des Himmels", und sie ließen es deßhalb aus Ehrfurcht unübersetzt (Isidor. Hisp., De offic. I, 13). — Da zu Tertullians Zeit die eifrigen Christen das Alleluja schon ihren Privatgebeten anreihten (De orat. 27), so stand es sicherlich damals und wohl schon früher auch bei dem öffentlichen Gottesdienst im Gebrauch. Indessen war die Praxis bezüglich des Alleluja-Singens schon in alter Zeit nach Kirchenprovinzen sehr verschieden, wie noch bis zur Stunde im Orient das Alleluja sowohl bei der heiligen Messe als bei dem Stundengebet öfter zur Anwendung kommt, als im Abendlande. Hier sang man schon zur Zeit des hl. Augustin (Epist. ad Januar. cap. 17. ed. Maurin. 141) in vielen Kirchen nur während der österlichen Zeit, in andern Kirchen dagegen auch außerhalb derselben das Alleluja. Was speciell die römische Kirche betrifft, so scheint man in ihr seit Papst Damasus bis auf Gregor I. d. Gr. nur in der Osterzeit Alleluja gesungen zu haben (Gregor. Epist. 9, 12); Papst Gregor aber stellte die ältere Gewohnheit, auch außerhalb der österlichen Zeit sich des Alleluja zu bedienen, daselbst wieder her und gab dem Alleluja-Gesang in der Liturgie die Gestalt und Ausdehnung, welche dieselbe nach römischem Ritus noch gegenwärtig hat, und von der hier allein des Näheren die Rede sein soll.

Vollständig verschwindet das Alleluja aus der Liturgie — dem Stundengebet und der heiligen Messe — in der die 70 Jahre des babylonischen Exiles nachbildenden Zeit büßender Vorbereitung auf das Osterfest, von Septuagesima bis Ostern. In der Vesper des Samstags vor Septuagesima wird durch Hinzufügung von je zwei Alleluja zum Benedicamus Domino und Deo gratias das „tempus allelujaticum" feierlich geschlossen, im Hochamt des Charsamstages durch den ergreifenden Alleluja-Gesang nach der Epistel wieder eröffnet. Im Mittelalter hatte man „pro claudendo Alleluja" in vielen Kirchen ein eigenes Officium (Vesper, Matutin und Laudes), in dessen Hymnus die Trauer und Buße über unsere Sünden als Grund für das Verstummen des Alleluja in der bezeichneten Zeit angeführt ist: „Alleluja non meremur in perenne psallire; Alleluja vox reatus cogit intermittere; tempus instat, quo peracta lugeamus crimina." Fast endlos aber ergießt sich alsdann der Strom des Alleluja-Gesanges in der österlichen Zeit, wo die Gläubigen mit der Auferstehung des Herrn auch die in ihr verbürgte ewige Seligkeit feiern und deren ununterbrochenes Alleluja gewissermaßen anticipiren; „quoniam Alleluja futurae beatitudinis quasi proprium est vocabulum, jure eo tempore magis frequentatur, quo resurgens Dominus ejusdem beatitudinis spem nobis propinavit" (Honor. Augustodun.). In dieser Zeit werden beim Stundengebet dem Invitatorium, jeder Antiphon, jedem Lections-Responsorium und Versikel je ein, den kleinen Responsorien je zwei Alleluja beigefügt. In der heiligen Messe sodann, wo Introitus, Offertorium und Communio gleichfalls ihr Alleluja erhalten, weicht das Graduale (s. d. Art.), welches ernsterer Natur ist, vom Samstag vor dem weißen Sonntag an vollständig dem sogenannten „größern Allelujagesang", der aus vier Alleluja in Verbindung mit zwei Schriftversen besteht (zuerst zwei, und nach jedem Vers noch ein Alleluja). Daß nicht schon am Osterfest das größere Alleluja bei der Messe eintritt, sondern das kleinere in Verbindung mit dem Graduale bis zum Sabbatum in albis (excl.) fortdauert, kommt vielleicht daher, weil erst an genanntem Samstag, an welchem in der römischen Kirche (anders als in Afrika) die Neugetauften ihre Taufkleider ablegten und bei der Messe als „Mündige in Christo" aus den Cancellen des Presbyteriums unter die Schaaren der übrigen Gläubigen entlassen wurden, die Osterfreude der Kirche ganz vollkommen war; noch andere Gründe, symbolischer Natur, geben die mittelalterlichen Liturgiker an. — Außerhalb der österlichen Zeit besteht der Alleluja-Gesang in der Messe nur aus drei Alleluja und einem in der Regel irgendwie auf die Tagesfeier bezüglichen Schriftvers und heißt daher „kleinerer Alleluja-Gesang". Das Alleluja bei der Messe, nament-

lich das letzte, wurde regelmäßig neumirt (s. d. Art. Neuma), d. h. es wurde die Endsilbe in den verschiedensten melodischen Wendungen lange fortgesungen, zum Zeichen, daß die Freude ihren Höhepunkt erreicht habe und keine Worte mehr finde; „neumatizamus," sagt Beleth (De div. off. c. 38), „hoc est jubilamus, dum finem (vocis Alleluja) protrahimus, et ei velut caudam accinimus." Weil das Graduale, welches allzeit dem kleinern Alleluja vorausgeht, vorwiegend ernsterer Natur, ein „bußfertiger" Gesang ist, so nimmt nach dessen Beendigung die Seele im Hinblick auf die frohe Botschaft (Evangelium) naturgemäß einen freudigen Aufschwung; „quia post luctum sequitur consolatio, ideo post Graduale cantatur Alleluja" (Durand); nur an solchen Tagen, welche wenigstens in etwas das Gepräge der Buße tragen (Quatembertage, jejunirte Vigilien, Rogationstage und Ferien des Adventes), fällt das kleinere Alleluja in der Messe ganz aus, und in der eigentlichen kirchlichen Bußzeit (Septuagesima bis Ostern) tritt noch ein eigener Bußgesang, der Tractus (s. d. Art.), an seine Stelle. — Das Stundengebet betreffend, so ertönt in demselben das Alleluja außerhalb der Septuagesimalzeit, wo es ganz verstummt ist, und außerhalb der österlichen Zeit, wo es im Officium häufig wiederkehrt, regelmäßig nur zu Anfang der einzelnen Gebetsstunden, nach dem ersten Gloria Patri. Erklären in dieser Doxologie die Beter, ihr noch folgendes Gebet gelte der Verherrlichung des Dreieinigen, so drücken sie durch Hinzufügung des Alleluja aus, daß sie in ihrem Gebete mit der allelujasingenden himmlischen Kirche sich geistig zusammenschließen wollen. Nur an den Sonntagen, welche ja die wöchentliche Recapitulation des Osterfestes sind, hat das Alleluja auch während der bezeichneten Zeit noch eine weitere Anwendung gefunden, nämlich in den Laudes, welche die Gebetsstunde des Lobpreises für die früh Morgens erfolgte Auferstehung Christi sind, und an den Adventsonntagen auch in der Vesper. — Weihnachten, Epiphanie und der Frohnleichnamstag sind besonders hohe Freudenfeste, weßhalb an ihnen der Alleluja-Gesang fast die gleiche Ausdehnung wie in der österlichen Zeit hat. [Thalhofer.]

Allen (Allyn, Alanus), Wilhelm, genannt der Cardinal von England, hochverdient um die Erhaltung der katholischen Religion in England zur Zeit Elisabeths, war im J. 1532 zu Rossal in Lancashire geboren, bezog frühzeitig die Universität Oxford und lag dem Studium der Philosophie im Oriel-College so fleißig ob, daß er nach Beendigung seiner Studien einstimmig zum Fellow (Stipendiaten) desselben erwählt wurde. Er trat dann in den geistlichen Stand, erhielt die philosophische Doctorwürde und, obwohl noch nicht Priester, ein Canonicat in York 1558. Als für die katholische Kirche eine wahre Schreckenszeit mit Elisabeths Thronbesteigung gekommen war, verließ Allen die Heimat. Später jedoch brachte er noch drei Jahre in Lancashire selbst im Verborgenen zu, die niedergeschlagenen Katholiken ermuthigend und tröstend. Allens geheime Thätigkeit wurde bei der englischen Regierung ruchbar, und so mußte er für immer sein Vaterland verlassen. Er begab sich zunächst nach Mecheln, empfing dort die heilige Priesterweihe und ging dann nach Löwen. Hier schrieb er einen Tractat über das Fegefeuer gegen den anglicanischen Bischof Juell, welcher ein Gegenstand der heftigsten Verfolgung von Seite der englischen Regierung wurde. Das wichtigste und erfolgreichste Werk, welches Allen in seinem rastlosen Streben für die Erhaltung der katholischen Religion in England unternahm, war die Errichtung eines Missions-Collegiums, dessen Priester als Missionare dem schwer bedrängten katholischen Volke des Inselreiches zu Hülfe kommen sollten. Allen gründete mit Dr. Vendeville, Professor des canonischen Rechtes an der Universität Douay und später Bischof von Tournay, vorerst ein solches englisches Colleg in Douay, wo nicht lange vorher Philipp II. von Spanien eine Universität errichtet hatte. Das neue Colleg, welches von Papst Pius V. seine kirchliche Bestätigung erhielt, wurde von Allen am 29. September 1568 eröffnet und war sichtlich vom göttlichen Segen begleitet: mit nur sechs Gefährten machte er den Anfang, und bereits in den ersten fünf Jahren wurden vom Colleg aus über hundert Missionäre nach England gesendet. Diese großartige Thätigkeit des Collegs reizte die Kirchenverfolgerin Elisabeth so sehr, daß sie der niederländischen Regierung versprach, die englischen Häfen den Aufständischen zu verschließen, wenn nur das Colleg unterdrückt würde. Allen verlegte jetzt (1578) dasselbe zeitweilig nach Rheims, wo es einen eifrigen Beschützer an dem dortigen Erzbischofe, dem Cardinal von Lothringen, Prinzen von Guise, fand. Allen, welcher mit Stapleton bereits am 10. Juli 1571 die theologische Doctorwürde sowie an der Domkirche zu Cambray 1577 ein Canonicat erhalten hatte, bekleidete cumulativ auch in Rheims ein Canonicat. Aehnliche Collegien, wie dasjenige Allens, gründeten Papst Gregor XIII. in Rom und Philipp II. in Spanien. Allens Colleg kam später wieder nach Douay und bestand dort bis zur französischen Revolution (1792). Schon Papst Pius V. hatte Allen zur Vornahme der wichtigsten Jurisdictionshandlungen für England ermächtigt, und Gregor XIII. erneuerte 1575 diese Facultäten. Papst Sixtus V. ernannte ihn am 7. August 1587 zum Cardinal mit dem Titel s. Martini in montibus, und Philipp II. wies ihm, damit er den mit seiner hohen Würde verbundenen äußeren Aufwand bestreiten könnte, die Einkünfte einer reichen Abtei in Calabrien an. Die Ernennung Allens zum Cardinal, welche zu ungewöhnlicher Zeit stattfand, hing mit dem Plane Philipps II., die katholische Religion in England wiederherzustellen, zusammen: Allen sollte als Cardinallegat Alles neu ordnen. Als der Untergang der Ar-

mada diese Pläne zu nichte machte, war Philipp II. bedacht, einen so bedeutenden Mann der Kirche in seinen Staaten nützlich zu machen: er ernannte ihn 10. November 1589 zum Erzbischof von Mecheln. Allein Allen wurde als Erzbischof von Mecheln nie präconisirt und trat somit auch nie dieses Amt an; er blieb in Rom, wo er nach Kräften thätig war. Als er noch in Douay Professor der Theologie war, hatte er mit Greg. Martins und Rich. Bristow die Bibel in's Englische übersetzt, welche Uebersetzung nach Douay benannt und noch jetzt in England und Nordamerika im Gebrauche ist. In Rom wurde er der Congregation von Cardinälen beigegeben, die unter dem Vorsitze des Cardinals Colonna die von Sixtus V. gemachte Ausgabe der Vulgata revidiren sollte. Gregor XIV. ernannte Allen zum Präfecten der Bibliotheca Vaticana; er wurde auch Protector der englischen Nation: nach einem Breve Gregors XIV. vom 18. September 1591 hatten ihn alle Geistlichen und Laien aus England in geistlichen Dingen als ihren rechtmäßigen Obern anzusehen. Hochverdient um die Kirche und seine Nation starb er zu Rom den 16. October 1594, tiefbetrauert von Papst Clemens VIII. und allen glaubenstreuen Katholiken Englands. Allen verfaßte eine Mengen Tractate, Flugschriften apologetischen und polemischen Inhalts; außerdem führte er einen großartigen Briefwechsel, welcher manches für die Geschichte seiner Zeit Interessante enthält. Unter seinen Werken, welche theils lateinisch, theils englisch verfaßt sind, verdienen als die vorzüglicheren erwähnt zu werden: 1. Tractatus de sacramentis in genere, de sacramento Eucharistiae et de missae sacrificio LL. III, Antverp. 1576, 4° (seine bedeutendste Schrift); 2. A defense of the doctrine of Catholicks concerning Purgatory and Prayers for the Dead, Antw. 1565, 8°; 3. A defense of the lawful power and authority of the priesthood to remit sins, Lov. 1567, 8°; 4. A true and modest defense of the English Catholicks, that suffer for their Faith both at home and abroad; against a standerous libell, intitulated: Execution of justice in England (gegen Cecil), 1583; 5. Apologia pro sacerdotibus S. J. contra edicta regia, Trevir. 1588, 8°; 6. Piissima admonitio et consolatio vere christiana ad afflictos Catholicos Angliae, mit der vorigen Schrift verbunden. Außerdem Schriften über die Prädestination, die Heiligenverehrung, den Bildercult u. s. w. (Vgl. Lingard, K.-Gesch. Englands VIII, 142 ff., besonders Anmerk. M auf S. 448 zu S. 283, wo von der Flugschrift vor der in Aussicht genommenen Landung der Armada die Rede ist: Declaration of the sentence of Sixtus V., oder: An admonition to the nobility and people of England etc., Antverp. 1588 [es ist nicht sicher, daß Allen der Verfasser dieser die Königin Elisabeth heftig angreifenden Schrift ist]; Eggs, Purpura docta V, n. 26; Fitz Herbert, Epitome vitae Card. Alani, Rom. 1608; Biographia Britannica I, 108—114; Records of the English Catholics under the penal laws. Vol. I: The first and second diaries of the English College Douay ... edited by fathers of the congregation of the London Oratory, with an historical introduction by Th. Fr. Knox, London 1878; Hist.-pol. Bl. LXXXII, 39 ff.; Werner, Gesch. der apol. u. pol. Lit. IV, 318 ff.) [Otto Schmid.]

Allerchristlichster König, rex christianissimus, ist der Ehrentitel der Herrscher von Frankreich, welchen die Päpste Pius II. und Paul II. um die Mitte des 15. Jahrhunderts dem Könige Ludwig XI. und seinen Nachfolgern ertheilt haben zum Andenken daran, daß der Frankenkönig Chlodwig der erste unter den germanischen Königen gewesen ist, welcher der orthodoxen Kirche und nicht dem Arianismus angehörte. Die Sage behauptet übrigens, schon Chlodwig habe diesen Ehrentitel geführt. Sehr gelehrte Untersuchungen über diesen Gegenstand lieferten Mabillon (De re diplom. 22) und der Jesuit Daniel im Journal des Savants, 1720, Octob., 270 s. 536 s. [v. Hefele.]

Allergläubigster König, rex fidelissimus, ist ein Ehrentitel, welchen Papst Benedict XIV. im J. 1748 dem Könige Johann V. von Portugal, mit dem er in sehr gutem Einvernehmen stand, und um seinetwillen allen seinen Nachfolgern ertheilte. Aehnlich heißt der König von Spanien rex catholicus, der von Ungarn Apostolische Majestät. Unrichtig haben Manche den Ausdruck fidelissimus mit allergetreuest übersetzt. Schon aus dem diesen Titel verleihenden päpstlichen Breve (Bullarium XVIII, 1 ed. Lux.) erhellt, daß fidelis hier gläubig bedeutet, denn es ist darin von den Verdiensten der portugiesischen Könige um den katholischen Glauben die Rede. [v. Hefele.]

Allerheiligen, katholisches Kirchenfest am 1. November. In den ersten christlichen Jahrhunderten waren die Feste der Heiligen vorherrschend Localfeste von Martyrern. Seit dem vierten Jahrhundert theilten die benachbarten Diöcesen ihre Feste einander mit. Wie Basilius die Bischöfe der pontischen Provinz zu der Gedächtnißfeier von Martyrern einladet, „die jährlich von unserer Stadt und der Umgegend begangen wird", so suchten auch sonst die Bischöfe die Gedächtnißfeier eines Heiligen in ihre Sprengel zu verpflanzen. Dieß geschah durch die Translation von Reliquien. Nach Paulinus von Nola wurde die Translation zuerst unter Kaiser Constantin üblich. Sie bestand nicht bloß in der Uebertragung eines Martyrer-Leibes von seiner ursprünglichen Begräbnißstätte an einen anderen Ort, sondern auch in der Vertheilung von Reliquien an verschiedene Orte, wodurch, nach Paulinus, „gleichsam Lebenskeime in viele Gegenden ausgestreut wurden, oder der von einem Leibe ausfließende Thautropfen zu einer unbegrenzten Quelle der Gnade und zu Bächen der Gnade

wurde". Durch diesen gegenseitigen Austausch verschaffte sich der Satz, daß jeder Heilige Fürbitter für die über den Erdkreis verbreitete Kirche und darum von der ganzen Kirche zu verehren sei, ebenso einen sichtbaren Ausdruck, als er die Uebung einleitete, die Feste aller Heiligen in jeder Kirche zu feiern. Am leichtesten ließ sich dieses durch die an einem bestimmten Tage zu begehende Feier eines Allerheiligenfestes realisiren. Die erste Spur einer solchen Festfeier enthält die Predigt Ephrem des Syrers auf „die in Christus Entschlafenen". Er beginnt sie mit den Worten: „Die Brüder, welche Christus aus unserer Mitte abrief, haben uns zu einer gemeinschaftlichen Andacht zusammengerufen; um ihrer willen haben wir uns bereitwillig zur Lobpreisung Christi vereinigt." Klar und bestimmt bezeichnet dieses Fest als Allerheiligenfest die Aufschrift einer Predigt des hl. Johannes Chrysostomus, die also lautet: „Rede am Feste aller Martyrer, die auf dem ganzen Erdkreis gelitten haben." Weil die Heiligen die Früchte und Kinder des heiligen Geistes sind, begingen die Griechen dieses Fest alsbald nach Pfingsten. „Noch ist," sagt der genannte große Bischof, „die Zahl von sieben Tagen seit Pfingsten nicht verflossen, und schon hat uns der Chor oder das Heer der Martyrer erreicht." — Im Abendlande tritt ein ähnliches Fest erst unter Papst Bonifacius IV. (608—615) auf, der sich von Kaiser Phokas das von Marcus Agrippa, Schwiegersohn des Augustus, erbaute Pantheon erbat, um es zu Ehren der Jungfrau Maria und der Martyrer einzuweihen. Er ließ eine große Menge Reliquien (auf 28 Wagen) dahin bringen und consecrirte es am 1. Mai zu einer christlichen Kirche. Damit verband sich von selbst die Feier eines Allerheiligenfestes an diesem Tage. Gregor III. (731 bis 741) soll dasselbe auf den 1. November verlegt und Gregor IV. im J. 834 auf Ansuchen Ludwigs des Frommen die Feier des Allerheiligenfestes für die ganze Kirche vorgeschrieben haben.

Indem dieses Fest sich auf die Fruchtbarkeit der Kirche an Heiligen gründet, gibt es den Gläubigen Gelegenheit, das apostolische Gebot: „Ehre, dem Ehre gebührt", in umfassendem Sinne zu erfüllen; keinem der Auserwählten soll die Verehrung entzogen werden. Sodann sollen die Gläubigen des vollen Segens, der in der Gemeinschaft der Heiligen liegt, dadurch theilhaftig werden, daß ihnen Gelegenheit und Aufforderung gegeben wird, die vereinte Fürbitte aller Verklärten anzuflehen. Weiter dient es, als ein die wahren Glanz- und Leuchtpunkte des kirchlichen Lebens zusammenfassendes Bild, zur intensivsten und extensivsten Verherrlichung der Kirche. Endlich ist dieser Tag, weil die aus allen Ständen, Geschlechtern, Altern, Nationen und Zeiten Gekrönten und Verherrlichten vor Augen führend, die nachhaltigste Aufforderung für die Gläubigen, sich begierig nach dem Kampfpreise auszustrecken. Principiell wird jedoch an den Festen der Heiligen Christus, der in ihnen so Großes wirkte, und nur secundär ihr Mitwirken verherrlicht. Wie der Eine weiße Sonnenstrahl sich in die sieben Regenbogenfarben bricht, so zertheilt sich das eine von dem Haupte ausstrahlende Licht bei dem Eintritt in die Herzen und leuchtet vorherrschend in dieser oder jener Farbe (Apostel, Martyrer, Jungfrauen ꝛc.). Alle Heiligen zusammen geben aber das Bild, den Leib Christi wieder.

Der Bedeutung des Festes entspricht seine Liturgie. Die Messe der Vigilie macht passend und schön die Oration vom heiligen Geiste zur zweiten Collecte. Die Responsorien zeigen dem Leser zuerst den Herrn auf dem Throne seiner Majestät, von Seraphim umgeben. Auf die unter ihm knieende Jungfrau Maria fällt zunächst das Licht seiner Herrlichkeit und ergießt sich von ihr und durch sie auf die Chöre der lobpreisenden Engel. Der Dritte in der Ordnung ist der Vorläufer des Herrn, Johannes der Täufer, der zugleich als Repräsentant der Patriarchen und Propheten erscheint. Den Chor der neutestamentlichen Heiligen eröffnen die Apostel, an die sich die Martyrer anschließen. Auf sie folgen die Bekenner und Jungfrauen, und die neunte Lesung endigt, in den Anfang zurückkehrend, mit dem Te Deum, dem Preise des dreieinigen Gottes. Auf diese Weise zeigen die Responsorien, um von den übrigen Theilen des Officiums abzusehen, wie Gott an Engeln und Menschen seine Macht und Liebe offenbart, wie von ihm alles Heil ausgeht, und wie in ihm alle Geschöpfe ihre Seligkeit und ihr Endziel haben. Das Letzte will die römisch-katholische Kirche hervorheben, und darum verlegt sie das Allerheiligenfest an das Ende des Kirchenjahres; die griechische Kirche richtet den Blick auf Gott als Ausgangs- und Anfangspunkt alles Heiles und weist demselben darum die Stellung zu Anfang des Pfingstcyclus an. [Probst.]

Allerheiligen-Litanei, s. Litanei.

Allerseelen, Gedächtnißfeier aller abgeschiedenen Gläubigen am 2. oder 3. November. Jesus vergleicht die Kirche mit dem aus dem Senfkörnlein herausgewachsenen Baum. Unter seinem Schatten ruhen die Völker, seine leuchtenden Blüten erschließen sich über den Sternen, und seine Wurzeln treiben bis in die Unterwelt hinab. Es ist dieses das Bild der Kirche in ihrer dreifachen Gestalt, der triumphirenden, streitenden und leidenden. Stellt sich die triumphirende den Blicken an Allerheiligen dar, so wendet sich das Auge der leidenden an Allerseelen zu. Die Kirche schreibt nämlich jedes Jahr allgemeine Fürbitten (suffragia generalia) für alle abgeschiedenen Gläubigen vor, die am 2. November oder, wenn dieser ein Sonntag ist, am 3. November durch Celebration von Requiemsmessen und die Recitation des Todtenofficiums (officium defunctorum) vollzogen werden. — Für die Verstorbenen zu beten und das Meßopfer darzubringen ist eine uralte kirchliche Uebung. Cyrill von Jerusalem erwähnt den Nutzen des Gebetes für die Verstorbenen, wenn das ehrfurchtgebietende heilige Opfer daliegt, und bittet am Schlusse der fünften

mystagogischen Katechese, „diese Ueberlieferungen unversehrt zu bewahren“. Läßt sich daraus schließen, daß auch das Gebet und die Darbringung des Opfers für die Verstorbenen zu diesen Ueberlieferungen gehörte, so sagt dieses Epiphanius deutlich. Seine Worte lauten: „Wir thun dieses nicht nur, weil wir glauben, die Gebete nutzen ihnen, sondern auch, weil es eine alte von den Vätern empfangene Ueberlieferung so will“ (Haeres. 75. n. 8). Der hl. Johannes Chrysostomus führt diese Sitte auf apostolische Vorschrift zurück, wenn er bemerkt: „Nicht umsonst ist von den Aposteln das Gesetz gegeben worden, der Abgeschiedenen in den hehren Mysterien zu gedenken. Wenn nämlich das ganze Volk mit ausgebreiteten Händen, wie der Chor der Priester, steht und das hehre Opfer daliegt, wie sollten wir da betend Gott nicht versöhnen?“ (Ad Philipp. hom. 3, n. 4, XI, 217.) Aus dem Abendlande können mit Uebergehung der Zeugnisse Tertullians und Cyprians die Worte des hl. Augustinus genügen. „Wenn es,“ sagt er, „auch nicht in den Büchern der Machabäer geschrieben wäre, daß für die Verstorbenen geopfert wurde, so ist das Ansehen der ganzen Kirche, welches in dieser Gewohnheit klar vorliegt, von keiner geringen Bedeutung. In den Gebeten, welche der Priester am Altare an Gott richtet, hat auch die Empfehlung der Verstorbenen ihren Platz.“ „Zweifellos wird nämlich durch die Gebete der heiligen Kirche, das heilsame Opfer und das Almosen, die wir für die Seelen der Verstorbenen darbringen, denselben geholfen, so daß Gott mit ihnen barmherziger verfährt, als ihre Sünden verdient haben. Denn es ist von den Vätern überliefert und wird von der ganzen Kirche beobachtet, für die in der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Gestorbenen, wenn man ihrer bei dem Opfer an dem betreffenden Orte gedenkt, zu beten und zu erwähnen, daß es auch für sie dargebracht werde. Wer möchte auch zweifeln, daß ihnen geholfen wird, wenn sie vor dem Tode so lebten, daß es ihnen nützlich sein kann? Für die ohne den in Liebe thätigen Glauben und seine Sacramente Abgeschiedenen werden hingegen solche Pflichten der Pietät umsonst geübt“ (Serm. 172, n. 2). Da man aber das Loos der entschlafenen Gläubigen im Jenseits nicht kennt, opfert man für alle (De civit. Dei 21, 24). Für die sehr Guten werden Opfer und Gebete eine Danksagung, für die nicht sehr Schlimmen ein Sühnungsmittel (propitiationes); für die sehr schlechten Verstorbenen sind sie zwar kein Hülfsmittel, aber ein Trost für die Lebenden (De octo Dulcitii quaestionibus q. 2, n. 4). Diese aus verschiedenen Schriften des hl. Augustinus zusammengetragenen Worte zeigen, warum es in der katholischen Kirche einen Allerseelentag gibt und geben kann, und welches seine Bedeutung und Aufgabe ist. Ohne die Lehre von der Heilsamkeit des Gebetes und eucharistischen Opfers für die Entschlafenen ist ein Gedächtnißtag aller Verstorbenen entweder zwecklos oder ein Zeugniß der von Natur katholischen Seele. Von dem letzten Gesichtspunkt aus ist der sogen. Todtentag der Protestanten aufzufassen, wenn man ihn nicht zu einer leeren Erinnerung an die Abgeschiedenen herabsetzen will. Betet und opfert aber die Kirche täglich in der Messe für alle verstorbenen Gläubigen, so ist der Schritt, einen eigenen Tag zur Gedächtnißfeier für sie festzusetzen, ein kleiner. Er wurde nicht schon im dritten und vierten Jahrhundert gemacht, weil das Kirchenjahr noch zu wenig ausgebildet war. Als dieses aber geschehen war, fügte er sich gleichsam von selbst in den Kreislauf desselben ein. Odilo, Abt von Cluny, ordnete im J. 998 für die Klöster seines Ordens einen allgemeinen Gedächtnißtag aller Verstorbenen an. Nach Petrus Damiani veranlaßte ihn dazu ein Priester, der Visionen über den Zustand der Seelen im Reinigungsorte hatte. Diese Einrichtung fand auch in andern Klöstern Aufnahme, und die Bischöfe führten sie in ihren Diöcesen ein, so daß diese Gedächtnißfeier ohne ein allgemein kirchliches Gesetz entstand. „Die Erklärung und Anordnung aller Bischöfe,“ bemerkt Binterim, „galt für den Ausspruch der Kirche, besonders da nicht nur die Genehmigung, sondern selbst die Nachahmung der römischen Kirche, der Mutter aller andern Kirchen, dazu kam.“ — Weil man den Gedächtnißtag aller verstorbenen Gläubigen solenn feiert, wird der Ritus des Officiums dem eines doppelten Festes gleichgestellt; außerdem werden aber auch alle Privatmessen de requiem gelesen. Trifft er mit einem Sonntage oder gebotenen Feste (festum duplex de praecepto) zusammen, so wird er mit denselben Privilegien auf den 3. oder 4. November verlegt. Genauer auf den Ritus einzugehen, ist hier nicht der Ort. [Probst.]

Allgemeines Gebet, s. Gebet, allgemeines.

Allianz, evangelische (Evangelical Alliance), ein aus Mitgliedern der verschiedensten protestantischen Kirchen und Secten bestehender und namentlich in England und Nordamerika verbreiteter Bund, welcher es sich zur Aufgabe gemacht hat, eine gewisse äußere und innere Einheit des Protestantismus anzustreben, die Interessen und die weitere Ausbreitung des Protestantismus in der ganzen Welt zu fördern, und sowohl dem Unglauben wie der katholischen Kirche und ebenso auch allen auf protestantischem Gebiete hervortretenden katholisirenden Lehren, Einrichtungen und Tendenzen entgegenzuwirken. Die Idee zur Gründung eines derartigen Bundes begegnet uns bereits im J. 1842 in Deutschland bei dem protestantischen Pastor Dr. Kniewel in Danzig und in Nordamerika bei Dr. Schmucker, dem Vorsteher eines lutherischen Predigerseminars in Gettysburg in Pennsylvanien. In England wurde sie im J. 1843 mächtig angeregt durch den hervorragendsten schottischen Geistlichen jener Zeit, Professor Dr. Chalmers in Edinburg (gest. 1847). Dieser wollte einen protestantischen Bund gestiftet sehen, welcher „Front mache gegen den Antichrist“. Den nächsten Impuls zur Ver-

wirklichung dieser Idee aber gab ein aus Mitgliedern von sieben verschiedenen schottischen Kirchen und Secten zusammengesetztes Comité, das am 5. August 1845 von Glasgow aus ein Rundschreiben „an die evangelischen Kirchen von England, Wales und Irland" zu diesem Zwecke richtete. In dem Rundschreiben wird darauf hingewiesen, daß „in Bälde eine große Versammlung evangelischer Christen aus verschiedenen Kirchen und Gegenden in London veranstaltet werden" solle, „um die Kräfte eines erleuchteten Protestantismus gegen die Uebergriffe des Papstthums und Puseyismus zu vereinigen und die Interessen eines biblischen Christenthums zu fördern"; es ward zunächst zu einer vorbereitenden Versammlung nach Liverpool eingeladen. Diese vorbereitende Versammlung fand denn auch vom 1.—3. October 1845 in Liverpool statt und war von 216 Personen aus 20 verschiedenen Kirchen und Secten besucht. Auf ihr wurden bereits die wesentlichen Grundzüge des zu gründenden Bundes entworfen, und es ward beschlossen, ihm den Namen „Evangelical Alliance" zu geben. Die constituirende Versammlung wurde im darauffolgenden Jahre unter dem Präsidium des Baronet Sir Culling Eardley vom 19. August bis 2. September 1846 in 26 Sitzungen in der Freimaurerhalle zu London gehalten. Es nahmen 921 Personen, darunter 47 von dem europäischen Continent und 87 aus Amerika und anderen Welttheilen, aus nahezu 50 verschiedenen Kirchen und Secten, an der Versammlung Theil. Unter den deutschen Theilnehmern sind insbesondere zu nennen: Professor Tholuck von Halle, der damalige Missionsinspector und nachherige Berliner Generalsuperintendent Hoffmann und der Baptistenprediger Oncken von Hamburg. Die Beschlüsse der Versammlung wurden in einem in englischer und lateinischer Sprache abgefaßten Documente niedergelegt, das den Titel führt: „Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis". Diesen ihren Statuten zufolge will die Evangelische Allianz nicht als ein Bund oder als eine Union der verschiedenen protestantischen Kirchen und Secten, sondern nur als ein Bund von Christen betrachtet sein; auch soll sie „niemals den Charakter einer neuen Kirchengesellschaft anstreben oder annehmen". Im Unterschied von diesen Bestimmungen der Statuten begegnen wir jedoch bei nicht wenigen Protestanten der Anschauung, als ob es möglich sei, durch das einigende Medium der Evangelischen Allianz alle protestantischen Kirchen und Secten zu einer großen evangelischen Union, zu einer großen, der katholischen Kirche gegenüberstehenden protestantischen Weltkirche zu vereinigen, und als ob gerade hierin die providentielle Bestimmung der Allianz läge. Mitglieder der Allianz „sollen" nach den Statuten „nur solche Personen sein, welche festhalten und behaupten, was man gewöhnlich Evangelische Ansichten (Evangelical views) nennt, und zwar in Beziehung auf die Lehre namentlich folgende Punkte: 1. Die göttliche Inspiration, Auctorität und Sufficienz der heiligen Schrift; 2. das Recht und die Pflicht des eigenen Urtheiles in der Erklärung der heiligen Schrift; 3. die Einheit Gottes und die Dreiheit der Personen in ihm; 4. die gänzliche Verderbtheit der menschlichen Natur in Folge des Sündenfalles; 5. die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Erlösungswerk für die sündige Menschheit, seine vermittelnde Fürsprache und sein Königthum; 6. die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein; 7. das Werk des heiligen Geistes in der Bekehrung und Heiligung des Sünders; 8. die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes, das Weltgericht durch unsern Herrn Jesum Christum mit der ewigen Seligkeit der Gerechten und der ewigen Strafe der Gottlosen; 9. die göttliche Einsetzung des christlichen Predigtamtes und die Verpflichtung und Dauer der Stiftung von Taufe und Abendmahl. Zugleich aber wird „ausdrücklich erklärt", daß diese neun Artikel „nicht in einem formalen oder kirchlichen Sinn als ein Credo oder Glaubensbekenntniß sollen angesehen werden", sondern daß durch dieselben „nur einfach angedeutet werden soll, welcherlei Personen man als Glieder des Bundes zu sehen wünscht". Bezüglich der zwischen den Mitgliedern bestehenden religiösen Differenzpunkte und Unterscheidungslehren soll jedes Mitglied nach wie vor die Freiheit haben, seine religiösen Ueberzeugungen zu behaupten und zu vertheidigen; jedoch sollen sie dieß mit Vorsicht und gegenseitiger Schonung thun. Ferner empfehlen die Statuten den Mitgliedern, am Morgen des ersten Wochentages, sowie in der ersten Woche eines jeden Jahres „für die großen Zwecke des Bundes" zu beten. Hinsichtlich der bereits im Eingange des Artikels von uns angegebenen Zwecke des Bundes verdient insbesondere jener Passus der Statuten hervorgehoben zu werden, in welchem es heißt, daß „der Bund sich bestreben wird, einen wohlthätigen Einfluß auszuüben auf die Ausbreitung des evangelischen Protestantismus und die Unterdrückung des Unglaubens und des Papstthums, wie überhaupt solcher Formen des Aberglaubens, des Irrthums und der Gottlosigkeit, welche dem Evangelium zuwider sind". Was die äußere Organisation des Bundes betrifft, so wurde beschlossen, zunächst sieben Zweigvereine zu constituiren, und zwar je einen in 1. Großbritannien und Irland; 2. den Vereinigten Staaten von Nordamerika; 3. Frankreich, Belgien und der französischen Schweiz; 4. Norddeutschland; 5. Süddeutschland und der deutschen Schweiz; 6. Britisch Nordamerika; 7. Westindien. Der britische Zweig constituirte sich am 4. November 1846 zu Manchester und beschloß unter Anderem, daß innerhalb dieses Zweiges „kein Sklavenhalter zur Mitgliedschaft kann zugelassen werden". Der sogen. Berliner Zweig verdankt sein Entstehen insbesondere den Bemühungen des Berliner Baptistenpredigers Lehmann, bedient sich seit 1859 als Organ der „Neuen evangelischen Kirchen-

zeitung" und steht gegenwärtig unter dem Präsidium des Grafen zu Egloffstein. Außer in den oben genannten wurden auch in anderen Ländern, wie z. B. in Schweden, Rußland, der Türkei, Zweigvereine der Allianz gestiftet. Die meisten Zweigvereine sind indeß nie recht lebenskräftig geworden und sind ohne besondere Bedeutung. Die Verbindung zwischen den einzelnen Zweigvereinen soll durch eine officielle Correspondenz und durch regelmäßig stattfindende Plenarversammlungen unterhalten werden. Im Anschluß an diese Correspondenz gründete der britische Zweig bereits im J. 1847 die Zeitschrift: Evangelical Christendom, its state and prospects. London, Partridge and Oakey, Paternoster Row. Plenarversammlungen des Bundes fanden außer der constituirenden in London im J. 1846 bis jetzt noch sieben statt, nämlich: 1851 in London, 1855 in Paris, 1857 in Berlin, 1861 in Genf, 1867 in Amsterdam, 1872 in Philadelphia und 1879 in Basel. Oefters sandte die Allianz, insbesondere von England aus, Deputationen an Souveräne und Regierungen, so z. B. 1852 an den Großherzog von Toscana zu Gunsten des wegen ungesetzlicher Proselytenmacherei gerichtlich bestraften Madiai'schen Ehepaares, 1855 an den König von Preußen zu Gunsten der damals, namentlich in Preußen und Mecklenburg, polizeilich verfolgten Baptisten, 1876 an den Kaiser von Rußland zu Gunsten der russischen Protestanten, 1878 an die hessische Regierung zu Gunsten mehrerer in Folge ihrer Renitenz gegen die neue hessische Synodalordnung und die neuen Kirchengesetze bestrafter lutherischer Geistlichen. Wie die Evangelische Allianz englisch-amerikanischen Ursprungs ist, so war man auch in England und Amerika von jeher am meisten für die Zwecke des Bundes thätig. Die protestantische Propaganda der englischen Allianzmänner ging, namentlich in den fünfziger Jahren, in manchen Ländern Hand in Hand mit der revolutionären Propaganda, welche die englische Politik in diesen Ländern unterhielt, und nicht mit Unrecht hat man damals bemerkt, Lord Palmerston und sein Schwiegersohn, der Graf Shaftesbury, eines der eifrigsten Häupter der Evangelical Alliance, hätten sich in das Revolutionsgeschäft getheilt, indem der Erstere die politische, der Letztere die religiöse Seite desselben betreibe. Es huldigte ja Graf Shaftesbury, wie Hengstenberg damals hervorhob, „der in gewissen Kreisen englischer Christen verbreiteten widerlichen Ansicht, es müßten um der Förderung des Evangeliums willen Aufstände der unterdrückten Nationalitäten, Polen, Ungarn, Italiener ꝛc., befördert und unterstützt werden" (vgl. Hist.-polit. Blätter XL, 528). Großen Eifer für die Zwecke des Bundes entfalteten namentlich auch die englischen und amerikanischen Baptisten. Allen voran aber that es an Eifer der englische Baptistenprediger Dr. Steane, einer der Hauptgründer der Allianz, als er im J. 1853 mit 100 Predigern von verschiedenen englischen Kirchen und Secten, von denen jeder 100 Predigten halten sollte, über das arme Irland herfiel, um es durch diese Monstre-Propaganda protestantisch zu machen. Dieser abenteuerliche Kreuzzug der Evangelischen Allianz, der selbst den protestantischen Erzbischof von Dublin, Whately, mit tiefer Indignation erfüllte, rief vielen Tumult und Scandal auf der grünen Insel hervor und verfiel schließlich dem Fluche der Lächerlichkeit. Wenige Jahre später, am 15. Mai 1857, begegnen wir demselben englischen Baptistenführer Dr. Steane an der Spitze einer Deputation der Evangelischen Allianz am Berliner Hof; hier las er dem König Friedrich Wilhelm IV. eine von Tausenden unterzeichnete englische Dankadresse für die von Seiten des Königs ergangene Einladung zu einer Allianzversammlung in Berlin vor, überreichte zwei von ihm edirte Bände über die Allianzversammlungen von London und Paris und fand von Seiten des Königs eine sehr huldvolle Aufnahme. In der genannten Adresse heißt es unter Anderem: „Sire! Die unwahre (fictitious) und äußerliche (formal) Einheit, welche die nationalen Hierarchien der römisch-katholischen Kirche zusammenhält, ist nichts im Vergleich mit der freien (spontaneous) Einigkeit der inneren Lebensrichtung, welche Christen in allen Theilen Europa's treibt, diese Versammlung in Berlin mit Glückwünschen zu begrüßen." (Vgl. Augsb. Allgem. Ztg. v. 21. Mai 1857.)

Der deutsche Protestantismus verhält sich der Evangelischen Allianz gegenüber im Allgemeinen ziemlich gleichgültig. Nur in den Jahren 1856 und 1857 wurde diese Gleichgültigkeit unterbrochen, als die Kunde von einer projectirten Plenarversammlung der Allianz in Berlin und diese Versammlung selbst eine lebhafte Bewegung für und wider die Allianz hervorrief. Mit großer Entschiedenheit trat damals die auf dem Boden des positiven Lutherthums stehende und der Unionskirche und Unionstheologie abholde Richtung gegen die Evangelische Allianz auf, während der Rationalismus und Pietismus für dieselbe eintraten. Zwar hatten auch die Männer des Rationalismus an der Allianz Manches auszusetzen; namentlich stießen sie sich an ihren „neun Artikeln", in denen sie „die Quintessenz der alten orthodoxen Kirchenlehre" ausgesprochen fanden, und beklagten, daß die Allianz nicht der „tieferen Weisheit folge, welche die Bibel- und Gustav-Adolph-Vereine gelehrt hat, solche Bekenntnißgrundlagen gänzlich zu unterlassen". Allein da die Berliner Allianzversammlung den Zweck hatte, sowohl der dem Rationalismus lästigen, damals in Preußen mächtigen und einflußreichen confessionell-lutherischen Richtung, wie namentlich auch der katholischen Kirche wuchtige und entscheidende Schläge zu versetzen, und da überdieß die „neun Artikel" der Allianz nur facultativ und nicht obligatorisch sind, so drückten die Männer des Rationalismus den „neun Artikeln" gegenüber ein Auge zu und brachten im Bunde mit dem Pietismus der Berliner Allianzversammlung

ihre vollen Sympathien und ihre kühnsten Siegs- und salbungsvollsten Segenswünsche entgegen. Als Gegner der Berliner Allianzversammlung aus jener Zeit sind insbesondere zu nennen die Berliner Professoren Stahl und Hengstenberg, sowie Professor Leo in Halle, als Freunde und Förderer aber Professor Nitzsch, Hofprediger Krummacher und Generalsuperintendent Hoffmann in Berlin, Professor Schenkel in Heidelberg, Prälat Kapff in Stuttgart, Hofprediger Beyschlag in Karlsruhe, und namentlich der bekannte preußische Diplomat Ritter v. Bunsen, der von dem Gedanken erfüllt war, alle akatholischen Confessionen und Secten müßten sich zu einer großen Weltunion wider die katholische Kirche verbinden, und dessen directen und indirecten Einflüssen auch die Berliner Allianzversammlung vornehmlich ihre Entstehung verdankt. König Friedrich Wilhelm IV., dem die in sich zerfahrenen Zustände des Protestantismus vielfach sehr unsympathisch waren, und der von dem Verlangen beseelt war, etwas Großes und Entscheidendes für den Protestantismus in Deutschland und in der ganzen Welt zu thun, glaubte in der Evangelischen Allianz das rechte Mittel hierzu endlich gefunden zu haben und sah in ihr „neue Gestaltungen Gottes" sich bereiten. Der König ließ darum im August 1856 durch den Hofprediger Krummacher die damals in Glasgow tagende Versammlung der Evangelical Alliance einladen, im nächsten Jahre eine Plenarversammlung des Bundes in Berlin zu halten. Auch erließ er im Juli 1857 eine eigene Cabinetsordre, in welcher er seinen „Unwillen" und seine „Besorgniß" über die Gegenbewegung wider die bevorstehende Allianzversammlung aussprach und darauf hinwies, „welche hohe Bedeutung er ihr beilege und welche schöne Hoffnung für die Zukunft der Kirche er daran knüpfe". In Folge dieser Cabinetsordre legte Stahl seine Stelle im Oberkirchenrath nieder. Die Versammlung wurde in der Garnisonskirche zu Berlin vom 9. bis 18. September 1857 mit großem Pompe und unter reger Theilnahme des Königs gehalten und war von 1254 protestantischen Geistlichen und Laien besucht, von denen 979 aus Deutschland, 243 aus anderen europäischen Ländern und 32 aus den übrigen vier Welttheilen gekommen waren. Die großen und kühnen Hoffnungen aber, die man in vielen protestantischen Kreisen Deutschlands, Englands und der ganzen Welt an die Berliner Allianzversammlung knüpfte, konnten sich nicht erfüllen. Als 20 Jahre später der Londoner Allianzrath wiederum Berlin zum Versammlungsorte ausersah und wiederholt darauf drängte, daß die Evangelische Allianz einmal wieder in der Metropole des deutschen Protestantismus tage, sah sich der Vorstand des Berliner Zweiges veranlaßt, am 29. Februar 1876 und wiederum am 8. Februar 1877 eine solche Versammlung in Berlin für „nicht opportun" zu erklären. Auch sonst hat die Evangelische Allianz in den letzten 20 Jahren nicht mehr viel von sich reden gemacht. Ihre eigentliche Blütezeit fällt in die Jahre 1852—1857, und ihren Glanz- und Höhepunkt scheint sie in der Berliner Versammlung erstiegen zu haben. Fast alle Ziele, die sie sich gesteckt, haben sich als chimärisch erwiesen, und wie wenig es ihr bis jetzt insbesondere gelungen ist, „das Papstthum zu unterdrücken", geht zur Genüge daraus hervor, daß gerade in den Ländern, in welchen die Evangelische Allianz seit 30 Jahren ihre größte Thätigkeit entfaltet, in England und Nordamerika, „das Papstthum" intensiv und extensiv in fortwährendem Wachsthum begriffen und zu einer vor 30 Jahren kaum geahnten Blüthe emporgestiegen ist. — Literatur: Conference on Christian Union, Narrative of the Proceedings of the Meetings, held at Liverpool, October 1845, London 1845; Evangelical Alliance, Report of the Proceedings of the Conference, held at Freemasons Hall, London from Aug. 19th to Sept. 2nd inclus. 1846, published by Order of the Conference, London, Partridge and Oakey, 1847; Dr. Massie, The Evangelical Alliance, its Origin and Development, London, John Snow, 1847; L. Bonnet, L'unité de l'esprit par le lien de la paix, lettres sur l'alliance évangélique, Paris, Delay, 1847; Mann und Plitt, Der evangelische Bund; die zu Liverpool und London gehaltenen Conferenzen über christliche Vereinigung, nach den Actenstücken beschrieben, Basel 1847; Hist.-polit. Blätter XL, 1857, 60 ff. 527 ff. 759 ff. u. ö.; Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung I, Freiburg 1858, 335 ff.; Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, 410 ff.; Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengesch., II, Freiburg 1880, 956 f. — Ein fast vollständiges Verzeichniß der mit Rücksicht auf die Berliner Allianzversammlung vom Jahre 1857 in Deutschland erschienenen protestantischen Broschürenliteratur siehe in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung vom 31. October 1857. [Y.]

Allioli, Joseph Franz, Exeget und Bibelübersetzer, geb. in dem Städtchen Sulzbach am 10. August 1793 als Sohn christlicher Handelsleute, gest. am 22. Mai 1873 als Dompropst in Augsburg, Mitglied der Münchener Akademie der Wissenschaften und Ritter mehrerer Orden. Er studirte die Humaniora in seinem Geburtsstädtchen, die Philosophie in Amberg, die Theologie in Landshut, trat dann in das Clericalseminar zu Regensburg ein, das der fromme Wittmann leitete, und erhielt am 11. August 1816 daselbst die Priesterweihe. Bald darnach erwarb er sich durch Lösung einer Preisfrage den theologischen Doctorgrad. Dann wirkte er in der Seelsorge seit December 1816 zu Grasling bei Deggendorf, seit Juli 1817 zu Roding, seit September desselben Jahres zu Regensburg. Da er sich auch gerne mit philologischen Studien beschäftigte, bestand er den Concurs für das Gymnasiallehramt und wurde schon im Februar 1818 zum Studien-

lehrer in Amberg ernannt. Nachdem ihm aber vom Ministerium das Anerbieten gemacht worden war, sich mit staatlicher Unterstützung auf das Lehramt der biblisch-orientalischen Fragen vorzubereiten, trat er jene Stelle nicht an, sondern benutzte einen zweijährigen Aufenthalt in Wien und einen einjährigen in Rom und Paris zur Bereicherung seiner Kenntnisse und zur gründlichen Vorbereitung auf den ihm zugedachten Wirkungskreis. Im August 1821 ward er Privatdocent, 1823 außerordentlicher, 1824 ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen und der biblischen Exegese und Archäologie, siedelte mit der Universität Landshut 1826 nach München über, lehnte 1829 einen Ruf nach Freiburg ab, ward 1830 Mitglied der Akademie und Rector der Universität. In Folge eines Halsleidens entsagte der gefeierte Lehrer seinem Lehramte und wurde 1835 Domcapitular in Regensburg, darauf 1838 Dompropst in Augsburg. Neben seiner amtlichen und schriftstellerischen Thätigkeit widmete er sich der Förderung vieler Werke der christlichen Charitas, besonders des Institutes der Franciscanerinnen von Maria Stern. Er bewahrte lange auch bei körperlichen Gebrechen die Frische des Geistes und die Heiterkeit des Gemüthes, auch nach der für ihn so freuden- und ehrenreichen Secundizfeier von 1866. Schon 1819 waren seine Aphorismen über den Zusammenhang der heiligen Schriften des A. und N. T. erschienen; 1821 folgten die „häuslichen Alterthümer der Hebräer nebst biblischer Geographie"; außerdem schrieb er hebräische und arabische Gedichte, akademische Reden, Predigten, liturgische Abhandlungen. Seine „biblischen Alterthümer" wurden zu Landshut 1825 gedruckt; darauf folgte daselbst 1844 sein zweibändiges, in Verbindung mit L. C. Gratz und Haneberg verfaßtes „Handbuch der biblischen Alterthumskunde". Aber am bedeutendsten wurde sein Einfluß durch seine deutsche Bibelübersetzung mit Anmerkungen, die zuerst 1830 ff. in 6 Bänden in Nürnberg erschien; sie war von Bischof Ziegler von Linz bevorwortet und erhielt auf Grund der bischöflichen Gutachten auch eine päpstliche Druckerlaubniß, sowie Empfehlungen von vielen Bischöfen Deutschlands und Oesterreichs. Schon 1843 ff. erschien die fünfte und zugleich (mit beigedrucktem Texte der Vulgata) die sechste Auflage. Allioli's Uebersetzung war ursprünglich eine Umarbeitung des von H. Braun (Augsburg 1788—1805, 13 Bde.) begonnenen und von Feder (Nürnberg 1803 ff., 3 Bde.) verbesserten Bibelwerkes, an dem noch manche Spuren der Aufklärungsperiode hafteten, die nach und nach weichen mußten. Ihre weitere Verbreitung machte den Namen Allioli's zu einem der berühmtesten unter den Katholiken Deutschlands, während seine tiefgehenden linguistischen Kenntnisse nur von wenigen tüchtigen Fachmännern genügend gewürdigt werden konnten. (Vgl. Sion, 11. October 1873, Nro. 82; Literarischer Handweiser 1873, 240. 57; Werner, Gesch. der kath. Theologie in Deutschland 536. 538.) [J. Card. Hergenröther.]

Allix (Allinga), Petrus, französischer reformirter Theologe, geb. um 1641 in Alencon, gest. zu London am 3. März 1717. Zuerst Prediger zu St. Agobile in der Champagne, dann in Charenton, wo er mit Claude an einer neuen Bibelübersetzung arbeitete, flüchtete er nach Widerrufung des Edicts von Nantes mit seiner Familie nach England. In London eröffnete er für die zahlreichen reformirten Flüchtlinge aus Frankreich eine Kirche mit anglicanischem Ritus; 1690 verlieh ihm Burnet, Bischof von Salisbury, an seiner Kathedrale ein Canonicat und die Domschatzmeisterstelle. Seine Gelehrsamkeit war so anerkannt, daß die Universitäten Cambridge und Oxford ihm die theologische Doctorwürde verliehen und der englische Clerus ihm den ehrenvollen Auftrag gab, eine Conciliengeschichte, welche sieben Bände fassen sollte, zu schreiben. Von dieser kam jedoch nie etwas in den Druck. Allix gab sich viele, aber vergebliche Mühe, eine Vereinigung zwischen allen protestantischen Secten zu erzielen. Seine zahlreichen polemischen Schriften zeugen von großer Kenntniß des kirchlichen Alterthums, der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters. Die vorzüglichsten sind: 1. Réflexions critiques et théologiques sur la controverse de l'Eglise, 1686; 2. Défense des Pères etc., (Jugement de l'ancienne Eglise judaïque contre les unitaires, Londres 1699). Diese Schrift ist gegen die Socinianer und Neuarianer, namentlich Nye, Dodwell, Whiston gerichtet. 3. Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the ancient Churches of Piedmont, London 1690, und Remarks upon the Ecclesiastical History of the ancient Churches of the Albigenses, London 1692, beide gegen Bossuet gerichtet; er will darin nachweisen, daß die Gemeinden Piemonts und Südfrankreichs, in welchen die Ketharer, Albigenser und Waldenser ihr Unwesen trieben, nicht vom Manichäismus angesteckt gewesen, sondern daß sie immer Christi Lehre rein bewahrt hätten, ferner daß die Albigenser nichts anderes als eben Waldenser, und diese nur Eiferer für die evangelische Armut u. s. w. gewesen seien. 4. Traduction du livre de Ratramne du corps et sang J.-Chr. (in's Latein übersetzt mit Anmerkungen); 5. verschiedene Dissertationes, wie: De anno et mense nativitatis J.-Chr., De vita et scriptis Tertulliani, De duplici Messiae adventu II dissert. adv. Jud. (worin er zu erweisen sucht, daß Christus 1720 oder 1736 auf Erden wieder kommen werde). Das Verzeichniß der Werke dieses sehr fruchtbaren reformirten Schriftstellers s. bei Nicéron, Mémoires XXXIV, 23 sqq.; Adelung in der Fortsetzung zu Jöcher, Gel.-Lex. I. [O. Schmid.]

Almain, Jacob, unter den Gallicanern vielgenannter Theologe, geb. zu Sens um die Mitte des 15. Jahrhunderts, Professor am Collegium von Navarra in Paris, gest. 1515. Er ist besonders bekannt durch sein Auftreten für die gallicanischen Grundsätze bei Gelegenheit des französischen Conciliabulums von Pisa. Als

nämlich letzteres von der Sorbonne ein Gutachten gegen die damals erschienene Schrift des Cardinals Cajetan über die päpstliche Gewalt eingefordert hatte, hielt sich die Facultät in verständiger Weise zurück; aber auf Andringen des Königs ließ Almaïn, nebst seinem Collegen Johannes Major, sich zu einer in keckem Tone gehaltenen Streitschrift gegen Cajetan bereit finden, die denselben „Gallicis ut ajunt armis" vernichten sollte (Tract. de auctoritate ecclesiae et conciliorum generalium adv. Thomam de Vio, Paris 1512). Wegen dieser Schrift und der analogen Expositio circa (nicht contra, wie zuweilen citirt wird) decisiones magistri Guilelmi Occam super potestate Romani Pontificis, Paris 1517, hat er die zweifelhafte Ehre erlangt, neben Johannes Major, Peter d'Ailly und Gerson unter die „ehrwürdigen Väter der gallicanischen Theologie" und die „Repräsentanten der alten Pariser Schule" gezählt zu werden. Es ist nur merkwürdig, daß Almaïn, wie auch die übrigen eben Genannten (Gerson allerdings weniger), Nominalist war, also einer Richtung huldigte, die gerade in Paris so oft verpönt, und deren Stammhalter Occam ein offener Häretiker gewesen war. Aber freilich, der Grundgedanke der gallicanischen Doctrin über die Kirchenverfassung, deren oberster Satz stets lautete: totum est majus sua parte, war ein wesentlich nominalistischer. Uebrigens weicht Almaïn in der zweitgenannten Schrift, in der er den betreffenden Tractat Occams commentirt, doch vielfach von diesem ab und geht sogar in Bezug auf die Gewalt des Papstes über das Zeitliche viel weiter, als manche der eifrigsten Vertheidiger der päpstlichen Auctorität, z. B. Bellarmin. Weniger bekannt sind seine übrigen Schriften, z. B. Dictata super mag. Holcot in sent., Par. 1512 (Holkot war ebenfalls Nominalist); Moralia, Par. 1510 und 1526. Die beiden zuerst genannten Schriften sind neugedruckt in den Opp. Gersonis ed. Du Pin II. Siehe die Daten über Almaïn bei Du Pin, Nouv. Bibl. des aut. eccl. XIV, 4—11. [Scheeben.]

Almosen, diejenige sittliche That, durch welche der Noth des Nächsten aus Mitleid um Gottes willen abgeholfen wird (opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum, S. Thom. 2, 2, q. 32, a. 1). Obgleich unter diesen Begriff auch die geistigen Werke der Barmherzigkeit fallen, durch welche der geistigen Noth des Nächsten abgeholfen wird (consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora), so hat der Sprachgebrauch das Wort auf die leiblichen Werke der Barmherzigkeit beschränkt, wodurch der materiellen Noth, und zwar in siebenfacher Weise, abgeholfen wird: Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte bekleiden, Fremde beherbergen, Kranke besuchen, Gefangene trösten, Todte begraben (vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo [Matth. 25, 35 f. Tob. 1, 20]).

1. Das Motiv des christlichen Almosens ist zunächst Barmherzigkeit, d. h. Nächstenliebe, insofern sie der Noth und Hülfsbedürftigkeit begegnet; weil aber im Nächsten Gottes Ebenbild erscheint, ist das letzte Motiv des Almosens Gottesliebe (actus caritatis misericordia mediante, S. Thom. l. c.). Schon aus dieser Definition geht hervor, daß ein Mitleid, das bloß dem sinnlichen Vermögen entspringt, obgleich nicht zu tadeln, doch nicht die Würde des sittlichen Actes besitzt, daß also ein großer Unterschied besteht zwischen der vielgepriesenen Humanität unserer Tage und der Gottesliebe, die zum Almosen antreibt (1 Cor. 13, 3).

2. Für das Almosen als im Gewissen verbindende Pflicht tritt Naturgesetz und Offenbarung evident ein. a. Das Naturgesetz gebietet, den Nächsten, der mit uns durch die Bande der gemeinsamen Natur verknüpft ist, zu lieben, wie uns selbst; es wird also verletzt, wenn wir seiner Noth nicht abhelfen, obwohl es in unserer Macht steht (S. Thom. l. c. a. 5). Dasselbe geht hervor aus dem Zwecke des Eigenthums. Eigenthum und Gebrauch der zeitlichen Güter sind zu unterscheiden. Obgleich ersteres demjenigen ausschließlich gehört, der es rechtmäßig erworben, so ist es doch so zu gebrauchen, wie es die von Gott gewollte Uebertragung bezweckt: und diese will, daß dem Bedürftigen von dem Ueberflüssigen aus dem uns nicht Nöthigen mitgetheilt werde (dicendum, quod bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. S. Thom. l. c. q. 32, a. 5). Dieß fordert auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft. Nachdem einmal in ihr Ungleichheit des Besitzes und der Lebensgüter besteht, so kann der daraus entspringenden Noth nur durch Erfüllung dieser Pflicht abgeholfen (und so die sociale Frage gelöst) werden. So edel auch alle Bestrebungen sind, welche durch Organisationen auf der Basis des Christenthums der socialen Noth abzuhelfen suchen, so wird stets die individuelle Noth fortbestehen (Matth. 26, 11), und jene Associationen sind nicht verständlich ohne eine Beschränkung, die sich auch der Einzelne im Gebrauche seiner irdischen Güter auferlegt. Die Pflicht des Almosens ist also im Naturgesetze begründet, und es war eine Verkennung desselben, wenn Plautus sagte: „Schlecht macht sich um den Armen verdient, wer ihm Speise oder Trank reicht; denn er verliert, was er gibt, und verlängert dem Armen doch nur ein elendes Leben" (Trin. act. II, sc. 2). Verkennung des Naturgesetzes ist es, wenn die englische Nationalökonomie in Malthus (Principles of population) dahin zurückkehrt: „Ein Mensch hat, wenn seine Familie ihn nicht ernähren, noch die Gesellschaft seine Arbeit gebrauchen kann, nicht das mindeste Recht, irgend einen Theil der Nahrungsmittel zu fordern, und ist überflüssig auf Erden. An dem großen Gastmahl der Natur ist für ihn kein Couvert gedeckt. Die Natur gebietet ihm, sich

wieder zu entfernen, und säumt nicht, dieses Gebot selbst auszuführen."

b. Mit deutlichen Worten verkündet die Offenbarung diese Pflicht: Gib Almosen von deinem Vermögen, und wende dein Angesicht von keinem Armen ab (Tob. 4, 7). Von dem, was euch übrig ist, gebet Almosen (Luc. 11, 41). Das Entziehen des Almosens ist Verletzung des Rechtes, das der Arme hat (Eccli. 4, 1), ist Verletzung der Gottesliebe (1 Joh. 3, 17), wird von Gott bestraft (Jak. 2, 13. Spr. 21, 13). Almosen wird belohnt (Ps. 40, 2. Tob. 4, 7), erwirbt einen Schatz im Himmel (Matth. 19, 21), befreit vom Tode (Tob. 12, 9), reinigt von Sünden (Dan. 4, 24), erlöst vom Uebel (Eccli. 29, 15). Die durch Hingabe der irdischen Güter an Arme entstandene eigene Armut wird als Vollkommenheit und evangelischer Rath gepriesen (Matth. 19, 21). Das den Armen Gespendete wird dem Heiland selbst gespendet (Matth. 25, 40). Die Erfüllung dieser Pflicht bildet die Norm des letzten Gerichts (Matth. 25, 35—40). — Nachdem der göttliche Heiland selbst in seiner menschlichen Erscheinung arm und bedürftig geworden (2 Cor. 8, 9), in einer fremden Krippe arm und hülflos geboren ward (Luc. 2, 7), Gaben entgegennahm (Matth. 2, 11), an fremdem Tische aß (Joh. 12, 2. Marc. 2, 15. 16), unter fremdem Dache schlief (Matth. 8, 20), von milden Gaben lebte (Luc. 8, 3), in fremdem Grabe sich bettete (Luc. 23, 53), und, wie Dante singt (Par. 11, 70), „während Maria unten am Kreuze blieb, die Armut den letzten Kuß von dem Munde des sterbenden Erlösers entgegennahm" — da ward von seiner Kirche nicht bloß die Armut hoch in Ehren gehalten, sondern, was Folge davon war, das Werk des Almosens als verdienstliches in seinem ganzen Werthe erkannt. Die junge Kirche regelte den Ausgleich von Noth und Gabe (Apg. 2, 45), hielt Liebesmahle (1 Cor. 11, 21), ordnete Collecten an (1 Cor. 16, 1. Röm. 15, 26. 2 Cor. 8 u. 9. Apg. 11, 29); Diacone besorgten das Armenwesen (Apg. 6, 3). Die Almosenspende bildete einen gottesdienstlichen Act, war mit dem Opfer der heiligen Messe verbunden (Const. Apost. 3, 4; Cypr. ep. 60). Die hierauf bezüglichen Texte der heiligen Väter sind zahlreich und so eindringlich, daß sie nicht selten in Rücksicht auf die Rechtsfrage Schwierigkeiten bieten und weniger nach ihrem Wortlaute zu urgiren sind, als nach dem Zwecke, die Pflicht des Almosengebens recht an's Herz zu legen. „Der Ueberfluß der Reichen ist das Nothwendige der Armen; fremdes Gut besitzest du, wenn du Ueberflüssiges besitzest" (S. Aug. in Ps. 147, 12). „Die Reichen tödten fast täglich so viele, als sie die Hülfsmittel, dem Tod der Armen zu wehren, bei sich zurückhalten" (Greg. M., De past. cura 3, 22). „Du gibst nicht dem Armen das Deine, sondern du gibst ihm das Seinige zurück; denn was zum gemeinsamen Gebrauche Aller gegeben ist, das maßest du dir an; die Erde gehört Allen, nicht bloß den Reichen" (Ambros., De Nabuthe Jezraelita 1, n. 2). „Es ist eine große Schuld für dich, wenn der Gläubige darbt und du es weißt; wenn du weißt, daß er ohne das Nöthige ist, Hunger leidet, Noth duldet, besonders wenn er es einzugestehen sich schämt, und du ihm nicht hilfst" (Ambros., De offic. 1, 30). „Wenn du mehr hast, als dir zur Nahrung und Kleidung nothwendig ist, gib es her, und wisse, daß du hierin Schuldner bist" (Hieronymus, Ep. ad Hedibiam). „Das Brod, das du überflüssig hast, gehört dem Armen; der Rock, den du in deinem Zimmer aufbewahrst, gehört dem Nackten; der Schuh, der bei dir veraltert, gehört dem Unbeschuhten; das Geld, das bei dir brach liegt, gehört dem Dürftigen; du thust also so vielen Armen Unrecht, als du helfen kannst" (Basilius in der Rede über Luc. 12, 18). Wie die Kirche durch alle Jahrhunderte, von der sittlichen Idee und dem Gebote des Almosens durchdrungen, durch ihre großartigen Institutionen das Armenwesen in ihren Schutz genommen, und wie ihre Liebe wirksam der Noth der Armen zu steuern verstand, lese man bei Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1868. Vgl. d. Art. Armenpflege.

3. Die Frage, wie weit diese Pflicht reicht, und wo eine Verletzung derselben beginnt, wird dadurch gelöst, daß man auf der einen Seite den Besitz des Gebers, auf der andern Seite die Noth des Empfangenden betrachtet (ex parte dantis considerandum est, ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum; ex parte autem recipientis requiritur quod necessitatem habeat. S. Thom. 2, 2, q. 32, a. 5). Die Noth des Armen kann sein a. die äußerste (necessitas extrema), wenn das zum Leben unbedingt Nothwendige mangelt; oder b. eine dringende Noth (nec. gravis), die da eintritt, wo ein großes Uebel, Krankheit, Gefängniß, großer Schaden zu fürchten ist; oder c. die gewöhnliche Noth (nec. communis), wenn der Dürftige mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, um leben zu können. Gegenüberstehend wird der Besitz als ein solcher bezeichnet, der nöthig ist, um für den eigenen Lebensunterhalt und den der Seinigen aufkommen zu können (bona necessaria naturae seu vitae); dann ein Besitz, der nothwendig ist, um standesgemäß zu leben (bona necessaria statui), und hier wieder Besitz, nothwendig seinen Stand einfach zu wahren (conservatio status), und Besitz dessen, was zur Bequemlichkeit (decentia status) gehört. Ein Besitz endlich, welcher über dieses Nothwendige hinausgeht, ist das eigentlich Ueberflüssige (bona superflua naturae vel statui). Nur mahnt eine von Innocenz XI. censurirte Proposition, daß man nicht den Begriff dieses Ueberflüssigen willkürlich einschränke (Propos. damn. 12: Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex su-

perfluis statui). Aus der Abwägung nun der Noth des Armen und des Besitzes des Reichen ergeben sich folgende Regeln: a. In der äußersten Noth des Nächsten besteht die Pflicht, ihm zu Hülfe zu kommen, zwar nicht mit dem, was uns und die Unsrigen vor äußerster und dringender Noth schützt, aber doch mit dem, was zum standesgemäßen Leben nothwendig ist (pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. S. Ambros.). b. In der dringenden Noth des Nächsten sind wir verpflichtet, aus dem Ueberflüssigen zu geben: gewiß das, was zur Bequemlichkeit des Standes gehört, aber bei Steigerung der dringenden Noth auch das, was zur Wahrung des Standes erforderlich wird. c. Aber auch der gewöhnlichen Noth des Armen abzuhelfen ist der Besitzende verpflichtet: zwar nicht so, daß diese Pflicht einem bestimmten Armen gegenüber urgire, auch nicht so, daß man alles Ueberflüssige geben müsse; sondern die Ausdehnung dieser Pflicht unterliegt einer moralischen Schätzung. (Nach Liguori, Homo Apost. tr. 4, n. 19; Scavini 8, 441 würde es genügen, wenn der Reiche den fünfzigsten Theil seiner überflüssigen Einkünfte hierfür bestimmte.) In dieser Beschränkung bleibt das Almosen Pflicht, die im Gewissen verbindet und nicht ohne schwere Sünde übertreten werden kann. Sie ist eine Pflicht der Liebe, und kann nicht als eine Rechtspflicht im strengen Sinne, als Pflicht der justitia commutativa aufgefaßt werden; sonst würde der Begriff des Privateigenthums erschüttert und socialistischen Theorien die Pforte geöffnet. Wenn der Arme immerhin einen Anspruch auf Hülfe hat, so kann er sie doch bloß von der Liebe, die aber auch im Gewissen verpflichtet, erwarten. Und wenn auch die Gesellschaft eine Pflicht der Gerechtigkeit (justitia legalis oder distributiva) hat, für die Armen zu sorgen, so nimmt der Einzelne im bestimmten Falle und den bestimmten Armen gegenüber aus erbarmender Liebe die Erfüllung dieser Pflicht auf sich; die Gerechtigkeit fordert nur, daß er den berechtigten Ansprüchen des Armen nicht hindernd entgegentrete (vgl. Schwane, Spec. Moraltheol. 134).

4. Damit das Almosen ein sittlich guter Act werde, muß er nicht bloß dem Objecte, sondern auch den Umständen nach den Anforderungen des Gesetzes entsprechen, welche man im Memorialverse zusammenfaßt:

Justa sit et prudens, veloxque secreta libensque
Ordine procedens, omnibus auxilians.

Es muß gerecht sein, d. h. aus den Gütern, über die man selbst verfügen kann, gegeben werden. Kinder, die unter väterlicher Gewalt stehen, und Ehefrauen können aus dem gemeinsamen Vermögen nur dann geben, wenn sie die Einwilligung der Mitbesitzer vernünftiger Weise voraussetzen können. Dieß dürfen aber nicht die Dienstboten, denen kein Mitbesitz zusteht. Klug werde das Almosen gespendet, damit nicht durch dasselbe Trägheit und Arbeitsscheu befördert werde: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess. 3, 10). Jedoch soll man nicht, um eine Entschuldigung zu haben, solche Fehler leicht voraussetzen, juvare pauperem, non examinare justitiam (Ambr., De Nabuthe n. 40). Es werde schnell gegeben laut des Wortes: Bis dat, qui cito dat, nil dat, qui munera tardat, und Spr. 3, 28; im Verborgenen (Matth. 6, 2—4); mit Freudigkeit (2 Cor. 9, 7); in der rechten Ordnung, welche jedoch nicht immer nach der Verwandtschaft allein zu bemessen, sondern oft nach der größeren Noth und der Bedeutung der Person, die in Noth ist (S. Thom. 2, 2, qu. 32, art. 9); endlich auch die Feinde, die Ungläubigen oder Sünder nicht ausschließend (Röm. 12, 20. Luc. 6, 30. Matth. 5, 42). — Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 32 und die Moralisten bei Erklärung des Gebotes der Nächstenliebe. [Renninger.]

Almosenier, ein Amt 1. am päpstlichen Hofe, bildete sich im 6. Jahrh., und der Inhaber desselben, saccularius oder saccellarius, zählte zu den obersten Beamten im Lateranpalaste. Saccus wurde der Ort genannt, wo das Geld aufbewahrt war. Die Benennung arcarius und thesaurarius bedeutet den Wächter, saccularius dagegen den Geldvertheiler. Der päpstliche Saccularius hatte nicht bloß die Bittschriften entgegenzunehmen und die Almosen zu vertheilen, sondern auch die Besoldungen an die Beamten, an das Militär u. s. w. auszuzahlen. Nach und nach wurden ihm auch noch besondere Functionen übertragen, und er erhielt manche Vorrechte. Galletti gibt die Reihenfolge dieser Beamten von 688 mit Gregor (später Papst Gregor II.) beginnend bis 1157. Mancher wurde mit wichtigen Geschäften betraut. Heutzutage heißt der Prälat, welcher am päpstlichen Hofe dieses Amt versieht, eleemosynarius apostolicus (elemosiniere) und ist einer der ersten activen Hausprälaten, immer ein Erzbischof i. p. und Thronassistent. Er ist Präfect der elemosineria apostolica; früher hatte er einen Coadjutor, der gleich ihm Erzbischof war. Er ist in der unmittelbaren Nähe des Papstes, auch auf Reisen, und gehört zur engeren famiglia Pontificia. Gewöhnlich hat er jeden Dienstag Audienz, um die Bittschriften zu präsentiren und den Bescheid zu empfangen, obgleich ihm auch in vielen Fällen eine gewisse Befugniß eingeräumt bleibt, selbständig zu handeln. Bei dieser Audienz referirt er auch über die andern ihm übertragenen Geschäfte. Vor der Invasion von 1870 hatte er die Aufsicht über verschiedene Conservatorien, das Spital von St. Rochus, über die maestre pie (Schulschwestern) im Kirchenstaate, war Mitglied der von Leo XII. errichteten commissione de' sussidii; auch waren ihm die Armenärzte und die Apotheken, welche den Armen Arzneien verabreichten, unterstellt. Seine Ernennung galt nur für Lebenszeit des ernennenden Papstes. Seit Paul V. unterschied man den elemosiniere segreto oder maggiore vom elemosiniere apostolico oder ordinario; bloß der elemosiniere

segreto oder del Papa ist geblieben. — Auch in der Kirche zu Constantinopel und sonst gab es Almoseniere, nicht minder in den Klöstern, wo man sie manchmal bursarii nannte. [Stahl.]

2. an fürstlichen Höfen. Seit dem 6. Jahrhundert begegnet uns zuerst am byzantinischen Hofe, in Bälde aber auch bei allen anderen ein besonderer Hofclerus, clerici palatini genannt. An der Spitze stand ein archicapellanus, der im fränkischen Reiche zu hohem Ansehen gelangte, eigentlich Minister der geistlichen Angelegenheiten war, daher auch archicancellarius genannt wurde und vor allen Erzbischöfen und Bischöfen des Reichs den Vorrang hatte. Nach der Reichstheilung unter den Söhnen Ludwigs des Frommen wählte sich jeder der neuen Könige einen eigenen Archicapellan; die Erzbischöfe von Mainz waren fast immer Archicapellane für Deutschland, die von Trier für Gallien und Arelat, die von Köln für Italien. Letztere blieben in diesem Amte, obgleich Italien später mit der deutschen Kaiserkrone vereinigt wurde, und ebenso behielten die Erzbischöfe von Trier ihren Titel, obgleich Trier vom gallischen Reiche getrennt wurde. In Frankreich dagegen ging seit der Zeit des Königs Hugo Capet der Titel eines archicapellanus oder archicancellarius ein; dafür gab es, wenigstens seit dem 13. Jahrhundert, capellani und eleemosynarii. In einer Urkunde von Philipp dem Schönen aber um das J. 1300 werden drei Arten von Hofgeistlichen unterschieden: capellani, confessarii und der eleemosynarius. Die Function des Letztern scheint lediglich in dem bestanden zu haben, was sein Name andeutet, nämlich in Vertheilung der königlichen Almosen. Bald erweiterte sich jedoch sein Amt, die Zahl der eleemosynarii am französischen Hofe wuchs, und unter Karl VII. treffen wir um die Mitte des 15. Jahrhunderts den ersten Großalmosenier, Joh. de Rely, spätern Bischof von Angers. Der Großalmosenier hatte die Aufsicht über die gesammte Hofgeistlichkeit, leitete und überwachte alle königlichen Wohlthätigkeitsanstalten und machte dem Regenten insbesondere die Vorschläge bei Besetzung aller Bisthümer und anderer kirchlicher Beneficien. Dadurch besaß er eine ungeheure Macht und ein ungemeines Ansehen, so daß seine Stelle die höchste geistliche in Frankreich war und solstitium honoris genannt wurde. Häufig war der Großalmosenier zugleich Cardinal, immer aber Commandeur des hohen Ordens vom heiligen Geiste. Ihm lag es auch ob, die königlichen Kinder zu taufen, der königlichen Familie die heilige Communion zu reichen und in den Fasten das Tischgebet bei der königlichen Tafel zu sprechen. Unter ihm standen der erste Almosenier, acht andere Almoseniere, der Beichtvater des Königs und alle andern Hofgeistlichen. In der Revolution ging die Würde unter; Napoleon I. stellte sie aber wieder her und verlieh sie seinem Oheime, dem Cardinal Fesch. Nachdem Ludwig Philipp sie neuerdings aufgehoben, wies Napoleon III. ihr die erste Stelle in seinem Hofstaate an. Aehnliche Bevorzugung genießt der Almosenier am spanischen Hofe. In England hat gewöhnlich ein Bischof als Lord High Almoner die Aufsicht über den aus Bußgeldern gebildeten Almosenfond. (Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche I, 2, 83 ff.; Thomassin, De nova et vet. eccl. discipl. I, 2, c. 112, n. 9.) [v. Hefele.]

Almosenprediger, Quaestores, erscheinen seit dem ersten Kreuzzuge, als von der Kirche auch denjenigen Ablässe ertheilt wurden, welche fromme Unternehmungen, zunächst den Kreuzzug selbst, mit Geld unterstützten. Die Bischöfe und Päpste stellten quaestores auf, welche die Ablässe verkünden und die frommen Gaben für Hospitäler, arme Frauenklöster und für milde und fromme Zwecke aller Art einziehen mußten. Um Mißbräuche zu verhüten, wurde ihnen vom vierten allgemeinen Concil im Lateran unter Innocenz III. im J. 1215 verboten, irgend etwas Anderes in ihren Predigten vorzubringen, als was in den bischöflichen oder päpstlichen Vollmachten, die sie hatten, enthalten sei. Andere Synoden, z. B. die von Ravenna im J. 1311, verboten ihnen alles Predigen und gestatteten ihnen nur die Ablesung ihrer Vollmachtsschreiben. Deßungeachtet schlich sich mancher Mißbrauch ein, weßhalb die Synode von Trient im Hinblick auf das Unheil, welches die Ablaßpredigten Tetzels gestiftet hatten, sich veranlaßt sah, in der fünften Sitzung den 17. Juni 1546 den Quästoren das Predigen zu verbieten (Sess. V. de reform. c. 2), in der 21. Sitzung aber den 16. Juli 1562 nach dem Wunsche des Papstes Pius IV. das Institut der Quästoren ganz aufzuheben und abzuschaffen. Fortan sollte je der Bischof der Diöcese sammt zwei seiner Domherren dem Volke die Ablässe verkünden und die milden Gaben einziehen (Sess. XXI. de reform. c. 9 und Pallavic., Hist. concil. Trid. Lib. 17, c. 10, n. 12. 13). Pius V. aber hat alle Ablässe, für welche Geld gegeben werden mußte, feierlich aufgehoben. Verschieden von den Almosenpredigern sind die jetzt noch vorkommenden collectores eleemosynarum für fromme Zwecke, welche im Unterschied von jenen nicht predigen und auch den Spendern der milden Gaben keinen Ablaß versprechen dürfen. (Vgl. Van Espen, Jus eccl. P. II, tit. 7, c. 3 und die Declarationen der interpretes concilii Tridentini zu Sess. XXI. de ref., c. 9.) [v. Hefele.]

Aloe, in der heiligen Schrift ein Baum mit kostbarem, wohlriechendem Holz (hebr. nur Plur. אֲהָלִים), der mit der bekannten Fettpflanze bloß den Namen gemein hat. Er ward mit Sorgfalt in Gärten gezogen (Num. 24, 6 [Vulg. irrig tabernacula]; Cant. 4, 14). Mit dem Holze wurde geräuchert (Spr. 7, 17), auch ward es bei der Einbalsamirung der Leichen verwendet (Joh. 19, 39). Welcher Baum unter der Bezeichnung verstanden wird, kann nicht ausgemacht werden. (Vgl. Celsii Hierob. I, 135 sq.) [Kaulen.]

Aloger, Leugner der Gottheit des Logos. So nennt Epiphanius (Haer. 51), der von den alten

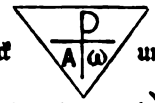
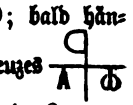
Schriftstellern allein darüber genau berichtet (denn von Dionysius von Alex. [Euseb. H. E. 7, 25] und Irenäus [Adv. haeres. 3, 11, 9] finden sich nur ein paar allgemeine Notizen), eine Secte des 2. Jahrhunderts, indem er bemerkt, er wolle sie Aloger, d. i. Logoslose, aber auch Vernunftlose heißen, weil sie den von dem Apostel Johannes verkündeten Logos, das göttliche Wort, nicht annähmen. Sie waren in Kleinasien, besonders in Phrygien, zur Zeit, als dort die Montanisten (s. d. Art.) ihr Unwesen trieben, verbreitet. In Thyatira brachten sie und die Montanisten die ganze Einwohnerschaft zum Abfall von der kirchlichen Lehre, so daß dort für längere Zeit die Kirche ganz erlosch. Sie leugneten aber nicht allein die göttliche Würde des Logos, sondern auch die des Paraclet und daher auch, wie Irenäus bemerkt (Adv. haer. 3, 11, 9), die Fortdauer der von ihm vermittelten Prophetengabe in der Kirche. Sie waren also Gegner der christlichen Trinitätslehre überhaupt. Außerdem verwarfen sie das Evangelium und die Apocalypse des hl. Johannes und wohl auch seine Briefe. In dem Evangelium ist nämlich die Gottheit des Logos klar bezeugt und die Sendung des Paraclet oder Lehrers der Wahrheit und seine Wirksamkeit in den Aposteln und in der Kirche verheißen; in der Apocalypse aber ist der Erlöser als der Ewige und Weltrichter geschildert und ebenso die Persönlichkeit und prophetische Thätigkeit des heiligen Geistes ausgesprochen (2, 11. 17. 29). Da sie nun dem hl. Johannes den Charakter eines Apostels nicht antasten, ihm daher auch nicht widersprechen wollten, so suchten sie seiner Lehre und seinem Zeugniß dadurch auszuweichen, daß sie sehr geringschätzig über seine Schriften urtheilten, sie der Kirche unwürdig hielten und für ein Werk des Cerinthus (s. d. Art.) erklärten. Sie schrieben sie diesem zu, weil auch er von einem Logos rede, obgleich, wie Epiphanius beifügt, sie damit nur ihre Unwissenheit kundgaben; denn wie kann das „von Cerinthus herrühren, was gegen ihn geschrieben ist“? Jener sah in Christus einen bloßen Menschen, Johannes dagegen verkündete ihn als den incarnirten göttlichen Logos. Sie machten freilich verschiedene andere, mehr nebensächliche Gründe gegen die fraglichen Schriften geltend; daß aber der angegebene der eigentliche Grund der Verwerfung der Johanneischen Schriften von Seite der Aloger gewesen, sagt Epiphanius geradezu, indem er bemerkt, sie wollten auf diese Weise die göttlich geoffenbarten Geheimnißlehren zerstören. Dasselbe läßt sich aus seiner Beweisführung für die Authentie des Johannisevangeliums ersehen. Denn seine ganze, sehr eingehende, gelehrte und scharfsinnige Argumentation läuft auf den Nachweis hinaus, daß das „geistige“ Evangelium mit den übrigen Evangelien gerade auch in der Lehre von dem Erlöser völlig übereinstimme; Johannes aber als letzter der Apostel und Evangelisten sei vom heiligen Geiste zur Abfassung seines Evangeliums gerade deßhalb veranlaßt worden, damit er die Gottheit des Erlösers verkünde und bezeuge, nachdem der andere Lehrpunkt, seine Menschheit, von den drei anderen Evangelisten genugsam in's Licht gestellt und begründet worden war: „damit wir auf solche Weise aus den vier Evangelien alle Gewißheit hätten, sowohl in Bezug auf die Menschheit als auf die Gottheit (des Erlösers)“. Auch die Art und Weise, wie Epiphanius die Aloger charakterisirt, läßt erkennen, daß er sie als Läugner der Gottheit des Logos angesehen habe; denn er stellt sie mit Ebion und Cerinthus zusammen. Er bemerkt weiter, es sei Jedermann klar, daß Johannes in seinem Briefe (1 Joh. 2, 18) sie und ihres Gleichen meine, wenn er vor den vielen Antichristen warne, die in die Welt ausgegangen, eine Bezeichnung, die deutlich anzeige, daß sie Irriges von Christus gelehrt haben. Ferner sagt er am Schlusse seines Beweises für den apostolischen Ursprung des Johannesevangeliums, daß er damit alle Antitrinitarier widerlegt habe, auch diejenigen, welche Johannes das Evangelium absprächen und mit Recht Aloger genannt würden, „weil sie das Wort Gottes, Gott, das Wort des Vaters, das Johannes verkündigt, das vom Himmel herabgestiegen, und das unser Heil während seiner ganzen Ankunft und Gegenwart gewirkt hat, verwerfen“. Dazu kommt, daß er den Theodotus, ein Haupt der Antitrinitarier, als einen „losgerissenen Zweig von der Secte der Aloger“ (C. haer. c. 54) bezeichnet. Die Meinung also, die Aloger seien in Bezug auf Christus und die göttliche Trinität Rechtgläubige und eine Abart der Montanisten gewesen, hat in Epiphanius keine Stütze. Auch Augustin bezeichnet sie als Gegner der Gottheit des Logos (De haer. c. 30). Sie standen mit der Kirche und den Montanisten, die im Trinitätsglauben nicht von ihr abgewichen sind, im Gegensatze. Nur in ihren oppositionellen, unkirchlichen Umtrieben trafen sie mit diesen zusammen. (Vgl. Hefele, Tüb. Quartalschrift 1851, 564. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensb. 1853, 292; dagegen Hefele, Tüb. Quartalschrift 1854, 361.) [R.]

Aloysius von Gonzaga, S. J., der hl., geb. zu Castiglione am 9. März 1568, gest. zu Rom am 21. Juni 1591. Das Schloß Gonzaga bei Mantua in der Lombardei ist das Stammhaus eines hohen italienischen Fürstengeschlechts, zu welchem die Herzoge von Mantua und andere Fürsten oder Markgrafen von Guastalla, von Sabbionetto, von Castiglione und von Novellara gehörten. Aus dem Stamme der Fürsten von Castiglione entsproß der hl. Aloysius, der älteste Sohn Ferdinands von Gonzaga, Fürsten des römischen Reichs und Markgrafen von Castiglione. Seine äußerst fromme Mutter gab ihm gleich von Anfang an die sorgfältigste religiöse Erziehung, und er zeigte schon als Kind die innigste Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit. Als er sieben Jahre alt war, nahm ihn sein Vater zu einer militärischen Musterung mit, und bei dieser Gelegenheit erlernte der Knabe von den Soldaten ein unanständiges Wort, das er,

ohne es zu verstehen, einigemal wiederholte, bis ihn sein Hofmeister auf die Unanständigkeit aufmerksam machte. Von da an hat er es nicht bloß nie mehr ausgesprochen, sondern sogar sein ganzes Leben hindurch jenen Fehler bitter bereut, und von diesem Momente an datirte er selbst seine Bekehrung. Nach Hause zurückgekehrt, vervielfältigte er seine religiösen Uebungen, mußte hierauf mit seinem jüngeren Bruder nach dem Willen des Vaters zwei Jahre an dem hochgebildeten Hofe von Florenz zubringen, um unter den Augen des Herzogs Franz von Medicis Kenntnisse, Bildung und Anstand zu erwerben, und zeichnete sich hier durch seine Tugenden, besonders durch seine Unschuld und Schamhaftigkeit aus. Um aller Gefahr auszuweichen, machte er es sich zum Gesetz, keiner Person des andern Geschlechts, auch nicht einer Verwandten, in's Angesicht zu schauen. Er war noch nicht zwölf Jahre alt, als er Florenz wieder verließ und in sein väterliches Schloß zurückkehrte. Die Briefe der Jesuitenmissionare in Indien, die er sehr gerne las, erweckten jetzt in ihm den Entschluß, in die Gesellschaft Jesu einzutreten; aber es mußten Jahre vergehen, bis er diesen Plan ausführen durfte. Während er auf den Empfang der ersten heiligen Communion sich vorbereitete, kam der hl. Karl Borromäus 1580 als apostolischer Visitator nach Brescia, und der junge Aloysius hatte das Glück, dem großen Manne vorgestellt zu werden und aus seinem Munde Regeln zum würdigen Empfange der heiligen Communion zu vernehmen. Nie vergaß Aloys die wichtige Stunde seines Lebens, in welcher er die erste heilige Communion empfangen durfte, und nach diesem großen Ereigniß ward er noch frommer und ascetischer als zuvor. Er fastete dreimal in der Woche, aß auch an andern Tagen nur das Nöthigste, schlief auf einem Brette und stand selbst bei der rauhen Jahreszeit um Mitternacht zum Gebete auf. Im J. 1581 reiste er mit seinem Vater an den Hof von Madrid, wo derselbe ein Ehrenamt zu bekleiden hatte, und zeichnete sich auch hier so sehr aus, daß man von ihm sagte: der junge Marquis von Castiglione scheine keinen Körper zu haben. Hier eröffnete er seinen Eltern seinen Wunsch, Jesuit werden zu dürfen, worüber seine Mutter viele Freude, der Vater aber großen Aerger an den Tag legte. Im J. 1584 nach seiner Heimat zurückgekehrt, mußte Aloysius auf Befehl seines Vaters noch länger als ein Jahr verschiedene Reisen in Italien unternehmen. Man hoffte ihn dadurch von seinem Vorhaben abzubringen. Da er aber fest blieb, gab der Vater endlich im J. 1585 seine Einwilligung; Kaiser Rudolph II. aber genehmigte, daß Aloys das Fürstenthum Castiglione an seinen Bruder Rudolph abtrat. Aloys reiste nun ungesäumt nach Rom und trat hier, noch nicht 18 Jahre alt, am 21. November 1585 in's Noviziat ein. Er übte sich in Gehorsam und Demuth, übernahm die niedrigsten Dienste und freute sich, wenn er mit einem Quersacke in den Straßen Roms Almosen sammeln durfte. Nach der gewissenhaftesten Vorbereitung empfing er die Sacramente der Buße und des Altars und legte sich dazu eine Reihe ascetischer Uebungen freiwillig auf. Da er aber dadurch seine Gesundheit zu sehr schwächte, wurde ihm jede Ueberbietung der Ordensregel von seinen Obern untersagt. Nach vollendetem zweijährigem Noviziat, während dessen (1586) sein Vater starb, legte er (20. Nov. 1587) die Gelübde ab, erhielt die Tonsur und die niederen Weihen und begann die theologischen Studien. Nach Vollendung des zweiten Jahres derselben mußte er nach Mantua reisen, um einen unter seinen Verwandten ausgebrochenen Streit beizulegen. Dieß gelang ihm vortrefflich. Seinen Bruder Rudolph, an den er in dieser Sache am 6. Februar 1590 einen noch erhaltenen Brief schrieb, bewog er, die unebenbürtige Frau, mit der er in geheimer, aber kirchlich rechtmäßiger Ehe lebte, auch öffentlich als seine Gemahlin anzuerkennen. Seine theologischen Studien setzte er erst in Mailand, seit November 1590 aber in Rom fort. Hier brach eine ansteckende Krankheit aus, und die Jesuiten erbauten ein eigenes Spital, um Kranke darin aufzunehmen. Aloysius that sich am meisten in der Pflege der Kranken hervor, ohne sich dadurch abschrecken zu lassen, daß mehrere Jesuiten Opfer ihrer Nächstenliebe wurden. Er ward im März 1591 von der Seuche ergriffen, entging zwar der ersten Gefahr, zog sich aber ein schleichendes Fieber zu, das seinem Leben voll Tugend und Unschuld am 21. Juni ein Ende machte. In einem rührenden Schreiben vom 10. Juni hatte er von seiner Mutter für diese Welt Abschied genommen (dieses wie das früher genannte Schreiben bei Reumont, Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, Freib. 1877, 271—277). Er war nicht ganz 24 Jahre alt geworden und hatte sechs Jahre in der Gesellschaft Jesu zugebracht. Sein Leib ruht in der seinem Namen geweihten großen Kapelle des Querschiffs von St. Ignatio zu Rom, die zu den glänzendsten in der Metropole der Christenheit gehört. Bellarmin leistete ihm auf dem Todbette seinen geistlichen Beistand und behauptete mit anderen Personen, die ihn genau kannten, Aloysius habe nie in seinem Leben eine Todsünde begangen. Vor allen Tugenden aber ragte seine Engelreinheit hervor, welche durch eine besondere Gnade Gottes niemals auch nur durch einen unreinen Gedanken getrübt wurde, und um deren willen er der christlichen, zumal der studirenden Jugend stets als Muster vorgestellt wird. Gregor XV. hat ihn 1621 für selig, Benedict XIII. 1726 für heilig erklärt. Sein Andenken wird an seinem Todestage, 21. Juni, gefeiert. Die Verehrung des hl. Aloysius ist durch Verleihung des vollkommenen Ablasses von Benedict XIV. für seinen Festtag und von Clemens XIV. für die sogen. aloysianischen Sonntage, d. h. für jeden von sechs auf einander folgenden, durch Gebet und Empfang der heiligen Communion geheiligten Sonntage empfohlen worden. (S. Aloysii Gonzagae opera omnia par-

tim italice, partim latine ed. A. Heuser, Col., Bonnae et Brux. 1850; dieſelben deutſch von demſ. ebendaſ. Lebensbeſchreibungen von P. Virgilio Cepari, Rom 1606; bei den Bollandiſten; im Auszuge bei Butler, Leben der Väter, überſetzt von Räß und Weis, VIII, 283 ff.; von Brockmann, Münſter 1820; von Daurignac, überſetzt von Clarus, Frankf. 1867.) [v. Heſele.]

Aloysius Legionenſis, ſ. Ponce de Leon.

Alpha und **Omega** ſind der erſte und der letzte Buchſtabe des griechiſchen Alphabets. Bei Iſ. 41, 4; 44, 6; 48, 12 ſagt Gott als König Israels von ſich: „Ich bin der Erſte und ich der Letzte, und außer mir iſt kein Gott.“ Die bildliche Bezeichnung mit A und Ω fehlt in dieſen Stellen, weil in der hebräiſchen Sprache א und ת der erſte und letzte Buchſtabe iſt; dagegen in der griechiſch abgefaßten Offenb. 1, 8 ſpricht Chriſtus: „Ich bin das A und das O (Ω), der Anfang und das Ende ... der da iſt und der da war und der da kommen wird, der Allmächtige.“ Aehnlich Offenb. 21, 6; 22, 13. Dieſe Redeweiſe lag um ſo näher, als auch א und ת in gleichem Sinne gebraucht wurden, und Chriſtus „derſelbe iſt geſtern und heute und in Ewigkeit“ (Hebr. 13, 8) und „vor Allen, und Alles in ihm beſteht“ (Col. 1, 17). In dieſen Stellen iſt alſo von der heiligen Schrift ſelbſt deutlich genug erklärt, welche Bedeutung A und Ω als Anfangs- und Endbuchſtabe haben; Tertullian aber geht (De monogam. c. 5) in der ſymboliſchen Erklärung noch um einen Schritt weiter, indem er auseinanderſetzt, „wie das A zum Ω dränge und das Ω wieder zurückkehre zum A, um zu zeigen, es ſchließe die Bewegung des Anfangs zum Ende und den Rückgang des Endes zum Anfange in ſich“, ſo müſſe auch die chriſtliche Ehe nach den heidniſchen und jüdiſchen Polygamien wieder zur paradieſiſchen Monogamie zurückkehren. Es kann dieſe ſymboliſche Deutung nicht als unpaſſend erachtet werden, inſofern im Alphabete dem Ω das A wiederum folgt; allein natürlicher iſt die bibliſche Erklärung, nach welcher Chriſtus als A und Ω bezeichnet wird, weil er den Anfang und das Ende einſchließt. Dieſer Auslegung begegnen wir daher bei dem chriſtlichen Dichter Prudentius (Cathemer. 9, 11 in hymno omni temp.): Alpha et Omega cognominatus, Ipse fons et clausula Omnium, quae sunt, fuerunt, Quaeque post futura sunt. Weil nach dem Geſagten in den zwei einfachen Buchſtaben A und Ω die Ewigkeit und Gleichweſentlichkeit des Sohnes Gottes mit dem Vater in bibliſcher Sprache ſo klar ausgedrückt werden konnte, ſo finden wir dieſes Zeichen ſehr häufig von der bildenden Kunſt angewendet, nachdem zu Anfang des vierten Jahrhunderts die arianiſchen Streitigkeiten ausgebrochen waren. Bald ſtehen ſie links und rechts vom Monogramme Chriſti, ſei es, daß letzteres von einem Kreiſe oder einem Dreieck  umrahmt iſt, oder für ſich allein gebraucht iſt: A Ω; bald hängen ſie an den Querarmen eines Kreuzes  oder ſind verbunden mit dem Nimbus des Lammes oder einer Figur Chriſti; bisweilen iſt das Ω dem A ſelbſt vorausgeſtellt (Münz, Taf. II, 27). In einer dieſer Formen erſcheint das A und Ω auf verſchiedenen altchriſtlichen Monumenten, z. B. auf einer Goldmünze Conſtantin d. Gr. (?) (victoria maxuma), auf einer Gold- und Silbermünze (virtus exercituum) Conſtans' (Martigny 458), auf einer Kupfermünze des Conſtantius (Münz, S. 32), ſowie auf einer Bronzemünze des Magnentius (Martigny 459) und einer Inſchrift aus dem Jahre 355 (Rossi, Inscript. n. 127). Auf einem Goldglaſe der vaticaniſchen Bibliothek iſt unſer Zeichen an den Schultern der Figur Chriſti (Garrucci, Arte crist. 189), auf einem anderen aus S. Calliſto neben dem Monogramme Chriſti angebracht (Garr. 202). Oefters begegnet uns dasſelbe Zeichen auf Thonlampen (Kunſthiſt. Bilderbogen 41) und auf Gemälden der Katakomben; z. B. in Petrus und Marcellinus (3. Jahrh.) iſt es auf einem Gemälde neben dem Nimbus der Chriſtusfigur und wiederum im Nimbus des Lammes angebracht (Garr. 58); in dem Cömeterium des hl. Pontian hängen die beiden Buchſtaben an den Querarmen einer gemalten crux gemmata (Garr. 86), und auch in den Katakomben zu Neapel ſind ſie neben zwei Monogrammen zu erblicken (Garr. 103). Aehnlich finden ſie ſich angebracht auf einem Wandgemälde in der Kapelle di S. Felicità alle terme di Tito zu Rom und oftmals auf Moſaiken. Es ſeien davon erwähnt aus Ravenna die Moſaikgemälde in Galla Placidia (Garr. 232), S. Crisologo (Garr. 225), S. Vitale und S. Apollinare in classe (Garr. 262, 265); aus Neapel das Baptisterium di S. Giovanni (Garr. 269) und in S. Marco zu Rom aus dem neunten Jahrhundert (Garr. 294) die Abbildung eines Lammes, deſſen Nimbus ein A und Ω enthält. Da nur ſehr wenige altchriſtliche Altäre erhalten ſind, ſo können wir nur ein einziges Beiſpiel namhaft machen, auf welchem obige Buchſtaben eingemeißelt ſind, nämlich ein Exemplar aus Auriol in der Provence, welches etwa dem 6. Jahrhundert angehört und an der Kante der Menſa mit dem Monogramme Chriſti und zwölf Vögeln (Apoſteln) verziert iſt (Abbild. bei Schmid, Altar, Regensb. 1871, 70). Häufig aber erſcheinen die genannten zwei Buchſtaben wieder auf Särgen (bei Garr. 304, 332, 336, 342) und auf Leichenſteinen in den Katakomben (Aringhi, Rom. 1651, I, 339, 523) oder auf anderen Exemplaren, z. B. aus Curubi im Muſeum zu Kopenhagen (Münz, Taf. II, 21, 22) oder Köln (l. c. II, 24) oder Kaſſel. Das allmähliche Verſchwinden des Aria-

nisnus im fünften und sechsten Jahrhundert erklärt, warum von dieser Zeit an auf Monumenten statt des A und Ω wiederholt zu lesen ist: ego sum via, veritas et vita (in der Kapelle des hl. Chrysologus zu Ravenna, Garr. 222), oder: ego sum lux, vita, resurrectio (in St. Marcus zu Rom, 9. Jahrh., Garr. 294), oder aus derselben Zeit: ego sum lux (in der Kapelle des hl. Zeno in Praxede zu Rom, Garr. 288), oder: pax vobis (im Triclinium Leo's III. in Laterano, Garr. 283). Aus dem angeführten Verhältnisse der kirchlichen Kunst zu den dogmatischen Entwickelungen ist auch zu begreifen, daß die zwei Buchstaben in der romanischen Zeit nur mehr vereinzelt vorkommen, z. B. auf einem romanischen Triptychon des South Kensington Museum zu London (12. Jahrh.), und in den späteren Jahrhunderten von den bekannten Zeichen des Namens Jesus (i ẖ s, I H S) fast ganz verdrängt wurden. Erst in der Neuzeit wurden sie wieder häufig auf Tabernakelthürchen, Antependien, in dem geöffneten Buche des lehrenden Christus angebracht. (Münz, Kreuz, Monogramm Christi, Wiesbaden 1866; Garrucci, Arte cristiana, Prato 1877—1879; Cornel. a Lap. in Apocal.; Kraus, Real-Encyklop. s. v. ΑΩ.) [Andreas Schmid.]

Alphäus, s. Jacobus.

Alphons, s. Alfons.

Altar, in der heiligen Schrift eine künstliche Erhöhung, welche zu religiösen Handlungen bestimmt war und der Idee nach die Erhebung des Menschen von der Erde zu Gott symbolisirte. Ein Altar wird schon durch das Opfer Kains und Abels, von dem Gen. 4, 3 die Rede ist, vorausgesetzt; der erste aber, von welchem es eine geschichtliche Kunde gibt, war der Altar, welchen Noe beim Verlassen der Arche baute (Gen. 8, 20). In den ersten Zeiten wurden Altäre an allen den Stellen errichtet, welche Veranlassung zu religiösen Zusammenkünften boten, z. B. an den Stellen, welche durch Gottes Erscheinung geheiligt waren, wie Gen. 12, 7; 22, 9; 26, 25; 33, 20 u. s. w. Ursprünglich dienten die Altäre bloß zur Darbringung von Opfern; bald aber wurden sie auch zu Denkmälern, welche das Andenken an eine religiöse Begebenheit verewigen sollten. Letzterer Art war der Altar, den Moses nach dem Sieg über die Amalekiter errichtete (Ex. 17, 15); von dem Altar, welchen die Stämme auf dem Ostjordanufer bauten, heißt es ausdrücklich, er sei nicht in der Absicht errichtet, Brandopfer und sonstige Opfergaben darauf darzubringen, sondern ein Zeugniß bei späteren Vorkommnissen zu haben (Jos. 22, 28). Ursprünglich wurden die Altäre nur aus Erde oder Steinen aufgerichtet; erst seit Moses werden auch kunstreiche Aufsätze aus Holz und Metall auf den Altären erwähnt. Mit der Gesetzgebung am Sinai ward die Errichtung von Altären dem Belieben der Einzelnen entzogen und an liturgische Vorschriften gebunden (Lev. 17, 8. Deut. 12, 13). Das mosaische Gesetz bestimmte, daß nur Erde oder unbehauene Steine zu einem Altar verwendet werden dürften (Ex. 20, 24 ff.; 27, 8. Deut. 27, 5), daß man ihn nicht auf Stufen setzen (Ex. 20, 26), und daß man keine Bäume daneben pflanzen dürfe (Deut. 16, 21). Die Heiligkeit, welche die Altäre umkleidete, war Ursache, daß sie als Asylstätten galten (Ex. 21, 14. 3 Kön. 1, 50). Diese allgemeinen Vorschriften fanden seit Einrichtung der Stiftshütte und später des Tempels gesetzlich nur dort noch Anwendung (Lev. 17, 8. Deut. 12, 13); doch machte sich eine mildere Praxis insofern geltend, als die Errichtung von Altären bei wichtigen Gelegenheiten unbeanstandet stattfand (Richt. 6, 24. 1 Sam. 7, 9. 2 Sam. 24, 25. 3 Kön. 3, 4). Der ursprünglichen Idee gemäß wurden die Altäre besonders gern auf Bergspitzen errichtet; solche Opferstätten hießen dann in speciellem Sinne בָּמוֹת, excelsa, Höhen (1 Sam. 9, 12. 3 Kön. 3, 2 ff.; 12, 31; 14, 23). Da aber auch die Heiden vorzugsweise die Berge zum Opfer wählten, so schlichen sich in den Höhendienst bald götzendienerische Gebräuche ein, und er ward deßwegen streng verboten, allein vor dem Exil nie ganz ausgerottet (Deut. 12, 2. 3 Kön. 15, 14; 22, 44; 4 Kön. 18, 4. Jer. 17, 2. Ez. 6, 3 u. s. w.). Er ist bei der Einführung des Islams in Palästina sozusagen wieder aufgelebt, indem die vielen zu Ehren mohammedanischer Heiligen auf Bergen errichteten Kapellen wahrscheinlich die alten בָּמוֹת und אֲשֵׁרוֹת bezeichnen (s. Clermont-Ganneau, La Palestine inconnue, Paris 1876, 49 sv.). — Besonders hervorgehoben werden in der heiligen Schrift 1. der Brandopferaltar, 2. der Rauchopferaltar (über beide s. d. Artt. Stiftshütte und Tempel), 3. der Altar für den unbekannten Gott in Athen, vermuthlich zur Zeit einer großen Calamität für eine Gottheit errichtet, welche man beleidigt glaubte, ohne sie ausfindig machen zu können (Apg. 17, 23). [Kaulen.]

Altar der Christen, ein Tisch, auf welchem das eucharistische Opfer Gott dargebracht wird (1 Cor. 10, 20 u. 21). 1. **Alter, Zahl.** Wenn die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte bemerken, die Christen hätten keine Altäre (βωμοί), so verstehen sie unter diesem Wort den heidnischen Altar. Denn Zeugnisse über die Existenz christlicher Altäre sind viele vorhanden. Tertullian sagt: „Wird nicht dein Fasten feierlicher, wenn du an dem Altare Gottes gestanden bist?“ Origenes macht denen Vorwürfe, welche zum Schmuck der Altäre einen Beitrag geben, die Ausschmückung ihrer Sitten aber vernachlässigen. Es liegt dieses auch im Wesen des Christenthums, sofern dasselbe ein Opfer und ein Priesterthum besitzt. Opfer, Priester und Altar gehören nämlich nicht nur nach heidnischen und jüdischen, sondern auch nach christlichen Begriffen zusammen. Cyprian verbindet deßwegen alle drei miteinander. „Wenn die, welche die Kirche verachten, für Heiden und Zöllner zu halten sind, dann um so mehr die Empörer

und Feinde, welche falsche Altäre, ein verbotenes Priesterthum und sacrilegische Opfer fingiren" (Ep. 76). Von allen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte erörtert wohl Fulgentius von Ruspe den Charakter des Altars als Opferstätte am ausführlichsten. Der Altar, sagt er, ist bloß dazu erbaut, Gott durch Darbringung des Opfers auf demselben zu ehren. Zu diesem Zwecke errichtete Noe einen solchen, deßgleichen Abraham ꝛc. Man hat darum nicht nöthig, Altäre zu erbauen, außer zur Darbringung des Opfers. Die Kirche bringt auf demselben den Leib Christi der Trinität als Opfer dar (Fulgent. fragm. 34, 808—812 ed. Migne). In derselben Weise drückt sich das Consecrationsgebet des römischen Pontificale aus, in welchem es heißt: „Lasse dir diesen Altar ebenso wohlgefällig sein, wie den, welchen der von seinem Bruder erwürgte Abel, das Vorbild des Geheimnisses im Leiden, mit frischem Blute besprengt und geheiligt hat. Blicke, Herr, mit demselben Wohlgefallen auf diesen Altar herab, wie auf den, welchen einst Abraham, unser Vater, der dich zu schauen gewürdigt war, dir errichtet und durch Anrufung deines Namens dir geheiligt hat, auf welchem der Hohepriester Melchisedech das siegreiche Opfer der Versöhnung vorbildete. Es sei dir, Herr, dieser Altar so angenehm, wie der, auf welchem Abraham, die Pflanzstätte unseres Glaubens, Isaak seinen Sohn in lebendigem Vertrauen auf dich mit völliger Unterwerfung opfern wollte, wodurch das heilsame Geheimniß des Leidens des Herrn angezeigt wurde, sofern der Sohn geopfert, das Lamm geschlachtet wird ꝛc." Weil die Kirche nur Ein Opfer kennt, gab es auch in jedem Gotteshaus nur Einen Altar. „Es ist Ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und Ein Kelch, Ein Altar, wie Ein Bischof", schreibt der hl. Ignatius an die Philadelphier (Ep. ad Phil. 5), und bei der Einweihung der von Paulinus erbauten Kirche nennt ihn ein Prediger den allein seienden (μονογενές scil. βῆμα) (Euseb. H. E. 10, 4, 26). Der Archäologe Marchi stellt diesem zwar die Thatsache gegenüber, daß sich in vielen Krypten oder Cubiculen der Cömeterien zwei und drei Altäre befinden. Allein das waren Altäre von Grabkirchen, auf welchen die Anniversarien der daselbst Beerdigten gehalten wurden. Ebenso besaßen im vierten und fünften Jahrhundert die Seitenkapellen der Basiliken eigene Altäre. In der Kirche selbst, in welcher sich die Gemeinde zum sonn- und festtäglichen Gottesdienst versammelte, stand jedoch bloß ein Altar, in der Mitte des Presbyteriums vor der Kathedra des Bischofs. Die Griechen, die mit großer Zähigkeit an Derartigem hangen, beobachten jetzt noch die alte Uebung (Bona, Rerum liturg. 1, 14, 3). Die Abendländer hingegen stellten im sechsten Jahrhundert nachweisbar mehrere Altäre in der Kirche auf. Gregor d. Gr. kennt eine zu Ehren der Apostel errichtete Kirche, in welcher sich 13 Altäre befanden, und Mabillon berichtet von einer im siebenten Jahrhundert erbauten Kirche, in welcher „zu beiden Seiten des Hauptaltars zwei den hl. Johannes und Columbanus geweihte Altäre Gott die Ehre geben" (Mabill., Liturg. gallic. 70). — Der Eine Altar, oder, wo mehrere waren, der Hauptaltar, der im Presbyterium stand, war meistens, wie das Presbyterium, nach Osten gerichtet. Nach einem allgemein gebilligten Grundsatze sollte der Christ nach Osten gewendet beten, denn dort entsteht das Licht, welches die Finsterniß erleuchtet (Clem. Alex., Strom. 7, 7). Der Osten hat den Vorzug vor allen Himmelsgegenden, weßwegen sich der Betende lieber nach dem Orient als dem Occident wendet (Orig., De orat., n. 32). Diese Richtung war so eingebürgert, daß manche Heiden durch sie zu dem Wahne veranlaßt wurden, die Christen beteten die Sonne an (Tert., Apol. 16). Wandten sich aber die Gläubigen beim Gebete überhaupt nach Osten, so geschah dieses zweifellos auch in dem gemeinschaftlichen Gottesdienste. Unter dieser Voraussetzung mußte deßgleichen die Kirche nach Osten gebaut sein, obwohl dann der am Altare stehende Priester nach Westen blickte. Es fragte sich darum, ob die Stellung des Priesters oder des Volkes maßgebend war, und darin mag die Ursache liegen, daß manche Kirchen und Altäre nach Westen gerichtet waren, trotz des allgemein geltenden Grundsatzes, sich beim Gebete nach Osten zu wenden. — Als Stätte, auf welcher sich der Hohepriester Christus opfert, als der Ort, von welchem die Gebete des Priesters zu Gott aufsteigen und seine Barmherzigkeit über die Gläubigen herabkommt, als die Stelle, an welcher die Reliquien der Martyrer und Heiligen ruhen, genoß und genießt der Altar von Seiten der Gläubigen große Verehrung. Gregor von Nazianz erzählt, seine Mutter Nonna habe demselben nie den Rücken zugewandt, und wer, wie z. B. der Eunuch Eutropius, zum Altar flüchtete, durfte selbst vom Arme der weltlichen Obrigkeit nicht ergriffen werden. Diese Ehrfurcht veranlaßte wohl auch den 19. Canon der Synode von Laodicea, der nur den Geistlichen erlaubt, zu dem Altar hinaufzugehen und dort zu communiciren (Hefele, Conc.-Gesch. I, 764). Ambrosius wies selbst den Kaiser Theodosius aus der Nähe des Altares, d. h. dem Presbyterium, weg. Die jetzige Praxis, derzufolge die Laien an den Cancellen, die nicht celebrirenden Geistlichen (am grünen Donnerstag) an den Stufen des Altares die Communion empfangen, stammt daher aus dem vierten Jahrhundert, denn in den vorhergehenden Jahrhunderten traten alle Communicanten zum Altar.

2. Construction des Altars. In den Cömeterien wurden die Altäre häufig in den Tuff der Wände eingehauen. Man arbeitete in einer der Cubiculumswände ein sarkophagartiges Behältniß aus, das bloß oben offen war. Nach Beisetzung des Leichnams eines Martyrers in demselben schloß man die Oeffnung mit einer Platte, die zugleich als Altartisch oder Altarstein diente. Ueber diesen Altarstein wurde der Tuff in

der Höhe von mehreren Fuß so ausgemeißelt, daß sich eine Vertiefung, welche die Gestalt eines Bogens hatte, über dem Grab wölbte. Sowohl die Rückwand als die Seitenwände dieser Vertiefung wurden meistens mit Bildern geschmückt. Es sind das die sogen. Bogengräber oder Arcosolien, auf welchen an den Anniversarien das eucharistische Opfer dargebracht wurde. Drängte jedoch die Verfolgung die Christen und den christlichen Gottesdienst in die Katakomben hinab, dann las der Celebrant die Messe nicht an einem solchen Grabaltar, sondern an einem vor der Kathedra des Bischofs aufgestellten, aus Holz gemachten Tische, der entweder auf Säulen ruhte, oder die Form eines hohlen Schreines hatte. Das war nämlich die Beschaffenheit des in den Titel- und Hauskirchen über der Erde gebrauchten Altars. Optatus von Mileve bemerkt, die Donatisten hätten die von Cyprian, Lucian und anderen Martyrern benutzten Altäre zerstört und da, wo das Holz theuer war, verbrannt. Ohne Zweifel gab es demnach in den ersten Jahrhunderten nicht nur hölzerne Altäre, sondern sie waren wohl auch vorherrschend im Gebrauche. Wenn aber laut dem Pontificalbuch Papst Evaristus steinerne Altäre einführte, so hat er entweder nicht ihren ausschließlichen Gebrauch befohlen, oder bloß eine Altarplatte von Stein vorgeschrieben. Diese Platte bedeckte ein leinenes Tuch. Nach dem genannten Pontificalbuch verordnete Papst Silvester, das Opfer des Altars dürfe auf keinem seidenen oder gefärbten Tuche gefeiert werden, sondern nur auf Linnen, wie der Leib unseres Herrn in reiner Leinwand begraben wurde. Diese Vorschrift setzt den Gebrauch des Altartuches als bereits bestehend voraus und steuert bloß einem Mißbrauche, der darin bestand, daß man in der Zeit des Papstes Silvester, in welcher Cultgegenstände überreich ausgestattet wurden, die linnenen Tücher mit seidenen vertauschte. Ebenso weisen die Worte des Optatus von Mileve: „Welchem Gläubigen ist es unbekannt, daß bei der Feier der Mysterien das Holz (hölzerne Altartafel) mit einem Linnentuch bedeckt wird", darauf hin, daß lange vor ihm Altartücher vorhanden waren. Nach den Acten des hl. Cyprian bedeckte selbst die bischöfliche Kathedra ein Tuch. Die Ursache dieses Gebotes liegt in der Ehrfurcht vor der Eucharistie. Hippolyt (in den arabischen Canones), Tertullian, Origenes und später Cyrill von Jerusalem ermahnen die Gläubigen dringend, nichts von der geweihten Gabe, die ihnen in die Hände gegeben wurde, auf die Erde fallen zu lassen. Da nun während des Opfers die Eucharistie auf dem Altare lag, ist es selbstverständlich, daß man durch Ausbreitung eines Linnentuches über demselben der Verunehrung des Sacramentes vorzubeugen suchte. Bis zur Stunde soll darum der Altar mit drei linnenen Tüchern (mappae, tobaleae), oder wenigstens mit zwei bedeckt sein, von welchen eines gefaltet ist. Wollenzeug ist verboten; die Benediction der Tücher ist geboten. Auch dem über die Communionbank gehängten Tuche liegt das Motiv zu Grunde, das etwaige Herabfallen der heiligen Hostie auf die Erde zu verhüten. — Von dem vierten Jahrhundert an tritt die Gestalt des Altares deutlicher hervor. Es fließen nicht nur die Notizen über ihn in den Schriften der Kirchenväter reichlicher, sondern das Kuppelgewölbe der Georgskirche in Thessalonich enthält auch mehrere Mosaikbilder von Altären. Popplewell-Pullan hält den Bau für ein constantinisches Denkmal, Stockbauer (Der christliche Kirchenbau ꝛc.) weist ihn hingegen, wegen des Reichsapfels und des Kreuzes auf den Ziegeln, in die Zeit des Kaisers Arcadius (395—408). Dem mag sein, wie ihm will, jedenfalls liefern uns diese Bilder die Gestalt des Altares aus dem vierten Jahrhundert. Man stelle sich eine von vier Säulen getragene Kuppel vor. Von einer Säule zur andern zieht sich je ein Vorhang in solcher Höhe, daß ein unter der Kuppel stehender Mann von den Schultern an über ihn hervorragt. Die Säulen und mit ihnen der ganze Altar ruhen auf einer um zwei oder drei Stufen vom Fußboden des Presbyteriums erhöhten Unterlage. Auf dieser Unterlage erhebt sich, nach einem der Bilder, eine etwa einen Meter hohe Brüstung, die Cancellen, und von der Kuppel hängt je ein rundes Gefäß an einer Schnur herab. Selbstverständlich, auf den Bildern aber nicht zu sehen, stand zwischen den Säulen unter der Kuppel der Altartisch. Dieß ist der sogen. Ciborienaltar, dessen Haupttheile confessio, mensa und ciborium bilden. — Die Martyrer wurden nicht nur in Kirchen begraben, sondern man errichtete auch über ihren Gräbern Altäre. Von der Beschaffenheit dieser Gräber haben uns Paulinus von Nola (Poem. 21, 585—630) und Sozomenus (H. E. 9, 2) einen gleichlautenden Bericht hinterlassen. Ueber dem Sarg mit dem Leichnam des hl. Felix lag eine Marmorplatte mit Silber bekleidet und gut befestigt; durch zwei Oeffnungen derselben konnte man eingegossenem Oele Zutritt zu den Gebeinen des Heiligen verschaffen, dessen man sich dann als Arznei bediente. Der Ort selbst war durch Cancellen umschlossen. Ein Altar stand über diesem Grabe nicht; leicht erkennt man jedoch, wie die Unterlage desselben beschaffen war, wenn er über einem solchen errichtet wurde. Entweder ruhte der Sarg in einer Krypta, über welcher der Altar stand, und zu der man zu einem ähnlichen, wie dem angegebenen, Zwecke von der Seite Zutritt hatte, oder der Altar erhob sich über dem wie jeder andere Sarg in die Erde gebetteten Sarkophage. Vielleicht deuten die Stufen, die auf den Altarbildern zu Thessalonich zum Altar hinaufführen, eine solche Krypta an. Diese Substructur erhielt den Namen Confessio, weil der Apostel unter dem Altar die Seelen derjenigen sieht, die um des Wortes Gottes willen getödtet wurden, und wegen des Zeugnisses, das sie ablegten (Offenb. 6, 9.). Die Sitte, unter dem Altare Reliquien von Martyrern zu hinterlegen,

war so eingebürgert, daß Ambrosius eine Kirche erst einweihte, als er solche erhalten hatte (Ambr. Epist. 22 ad Marcell. n. 1). — Der Altartisch oder die mensa war, wie in den vorhergehenden Jahrhunderten, häufig aus Holz und konnte darum beliebig aufgestellt oder entfernt werden. Befand sich nämlich zufällig ein Altar in einem Wohnhause (Athanas. Apol. c. Ar. 15), so war er beweglich und nicht aus Steinen erbaut. Dasselbe folgt aus der gegen Athanasius gerichteten Klage, Macarius habe den Altar umgestoßen. Zudem wird ausdrücklich von einem Altare aus Holz berichtet (Athan. Hist. Ar. 16). Andererseits sagt Gregor von Nyssa: „Dieser heilige Altar, an dem wir stehen, ist ein gewöhnlicher Stein, in nichts von anderen flachen Steinen unterschieden, welche Mauern und Fußboden bilden. Nachdem er aber dem Gottesdienst geweiht wurde und den Segen empfangen hat, ist er ein heiliger Tisch" (In bapt. Christi, 801). Diese Worte sind ohne Zweifel von der Altarplatte zu verstehen, und die Frage, ob auch der Unterbau, auf dem sie ruhte, von Stein war, bleibt ungelöst. Als sicher darf man annehmen, daß derselbe hohl war und häufig als Reliquienbehälter diente, „denn man kann mit einer Wolke von Beispielen belegen, daß die Altartische mit massivem Gemäuer und dem kleinen Sepulchrum für die hl. Reliquien neueren Ursprungs sind" (Studien über die Geschichte des christlichen Altares von Laib und Schwarz). Ebenso sicher ist, daß die Träger der Altarplatte aus Säulen von Holz oder Metall oder Stein bestanden. Selbst edle Metalle und Steine wurden dazu verwendet. Während aber das Morgenland an diesen Säulen Pracht und Kunst entfaltet, verwendet das Abendland beide vorherrschend auf die Umkleidung des Altares (vestes, vestimenta), d. h. auf die vier Wände, welche die Träger der Altarplatte umgeben und theils aus Gold und Silber (lamina, petala) oder Marmor (platoniae), theils aus golddurchwirkten seidenen Teppichen (chrysoclavus, stauracium, Namen, die von den eingewebten Figuren herrühren) bestehen. Diese Antependien oder Frontalien sind gemeint, wenn es in dem Pontificalbuch heißt, Kaiser Constantin habe der Peterskirche in Rom einen silbernen, mit Gold ausgelegten und mit 210 Edelsteinen gezierten Altar, 350 Pfund schwer, geschenkt. Zu bemerken ist noch, daß der Altartisch, obwohl hohl und häufig aus Holz gebaut, doch sehr fest und umfangreich gewesen sein muß, da Arianer, um die Katholiken zu kränken, auf denselben tanzten (Greg. Naz., Orat. 25, n. 12). — Ob auf dem Altartische oder auf dem Ciborium ein Kreuz stand, ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlich war es, wenigstens im Morgenland, auf dem Tische aufgestellt. Chrysostomus sagt nämlich: „Auf dem Diadem ist das Kreuz, auf dem heiligen Tische das Kreuz" (C. Judaeos et gent. 8). Auch zeigt das Ciborium der Altarbilder in Thessalonich kein Kreuz. Das Verbot Papst Leo's IV. († 855), außer Reliquien und der Pyxis mit dem heiligen Sacramente dürfe nichts auf dem Altare liegen, gehört einer zu späten Zeit an, als daß man von ihm auf die Praxis des vierten und fünften Jahrhunderts schließen dürfte. Nach den jetzt geltenden Rubriken (tit. 20) soll auf demselben ein Kreuz mit dem Bildniß des Gekreuzigten zwischen zwei Leuchtern stehen. Von Leuchtern auf dem Altartisch ist vor dem 14. Jahrhundert keine Rede. Paulinus von Nola kennt solche, auf welchen bemalte Wachskerzen brannten; wegen ihrer Größe vergleicht er sie mit Säulen; sie standen jedoch im Umkreis um den Altar.

Der auf vier Säulen ruhende, freistehende Ueberbau mit einer Bedachung wird Ciborium genannt. Die Säulen sinnbilden die vier Himmelsgegenden, die Bedachung den Himmel, wie sie auch genannt wird. Von dem letztern hing ein metallenes Gefäß, meistens in der Gestalt einer Taube (Peristerion), herab, welches die Eucharistie in sich barg. An den Säulen waren Vorhänge (tetravela) befestigt, die, vermuthlich aus den antiken Schirmwänden entstanden, um so lieber beibehalten wurden, als sie auch der Arcandisciplin dienten; denn ihre Beschaffenheit schloß diesen Zweck nicht aus, wie Stockbauer anzunehmen scheint. Auch bezieht sich die sogen. oratio veli der griechischen Liturgie nicht auf das Aufziehen dieser Vorhänge, was kurz vor der Communion geschah. Im Abendlande ward die Taube wahrscheinlich schon früh verwendet. Selbst die Stelle aus Tertullian adv. Valent. c. 3 läßt sich auf sie deuten, und das Pontificalbuch erwähnt unter den Geschenken, welche Kaiser Constantin der Peterskirche in Rom machte, einen Thurm und eine Taube. Im Orient fand sie wohl viel später Eingang. Die dem hl. Amphilochius zugeschriebene Biographie des Basilius schreibt zwar das Verfertigen und Aufhängen derselben diesem Heiligen zu, allein die ganze Art und Weise der Darstellung empfiehlt die Annahme, daß der Anstoß, den dieser Gebrauch noch in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erregte, durch Zurückführung desselben auf den berühmten Reformator der Liturgie beseitigt werden sollte. Ob die auf den Altarbildern von Thessalonich vom Ciborium herunterhangenden Gefäße Oellampen oder Gefäße für die Eucharistie waren, bleibt dahingestellt. Von dem Thurm, den der sogen. Anastasius mit der Taube erwähnt, glauben Laib und Schwarz, „daß er zum Verschluß oder als weiterer Zierat der Taube diente" (l. c. 29). Die Bedachung, überhaupt der ganze Bau des Ciboriums, gestaltete sich später nach den verschiedenen Baustilen.

Seit dem achten Jahrhundert stellte man Reliquienschreine auf den Altar, eine Sitte, die Leo IV. und ein Concil von Rheims (867) approbirte. Die Schreine ruhten jedoch anfänglich nicht auf dem Altartische selbst, sondern auf einem Gerüste hinter der Mensa. Da sich dasselbe über den Tisch erhob, bildete es eine Rückwand des Altares, ein Oberfrontale, das aus ähnlichen Stoffen bestand und auf dieselbe Weise geschmückt wurde,

wie das Unterfrontale oder Antependium, das bereits beschrieben ist. Die Reliquienschreine kommen, was Gestalt und Schmuck betrifft, in den verschiedensten Formen, von der eines einfachen Sarges bis zu der eines dreischiffigen gothischen Domes vor. Zu den reichsten und größten gehört der Schrein der hl. drei Könige im Dom zu Köln. Die Ciborien wurden theils beibehalten, theils in Baldachine umgewandelt. Da wo letzteres geschah, hängte man die Taube an einer eigens hierfür bestimmten Säule, einem Krummstab oder dgl. über dem Altartische auf. Die weitere Construction des Altares blieb unverändert.

Mit dem 14. Jahrhundert wurde das Oberfrontale, durch die Predella auf die Mensa selbst übergesetzt, ein integrirender Bestandtheil des Altares, und damit zugleich der Grund zu den großen Altaraufsätzen dieser Periode gelegt. Um die Last dieser Aufsätze tragen zu können, trat an die Stelle des säulengetragenen ein massiver Altartisch, dessen Sepulchrum die Reliquien aufnahm, da das Oberfrontale in seiner neuen Gestalt nicht mehr Träger des Reliquienschreines sein konnte. Das Sepulchrum besteht aus einem hohlen Raum unter dem Altarstein, der mit einem eigenen Stein (Sigill) geschlossen ist. Den Namen Sepulchrum oder Grab führt dieser Raum, weil er das frühere Martyrergrab unter dem Altar, die Confessio, vertritt. Ueber dem meistens offenen Schrein der Predella erhebt sich die flache, mit Werken der Kunst, besonders der Malerei, geschmückte Tafel, das Oberfrontale. Dasselbe, in drei Felder abgetheilt, so daß die beiden äußeren sich wie Thüren über das dritte Feld legen und es bedecken, wurde zum Klappenaltar, der sich zum Flügelaltar erweiterte. Die reich aufblühende Sculptur konnte nämlich die flachen Rück- und Seitenwände des Klappenaltares nicht schmücken. Man construirte sie darum so, daß sie einen Schrein bildeten, in welchem selbst lebensgroße, polychromirte Statuen aus Holz Platz fanden, die sich von dem Goldgrund der Rückwand auf das Schönste abhoben. Wie der Reliquienschrein, so hatte auch die Taube auf den Klappen- und Flügelaltären keinen passenden Ort. Da man zudem das Sacrament sicher verschließen wollte, fing man zu Ende des 14. Jahrhunderts an, die Eucharistie in den sogen. Sacramentshäuschen zu verwahren. Sie stehen im Presbyterium auf der Nordseite und sind in ihrer einfachsten Gestalt Wandschränke. Die reichsten Meisterwerke der Gothik stehen hingegen frei. Nach einer kurzen, kaum hundert Jahre überdauernden Blütezeit kamen sie wieder in Abgang, denn die alte Sitte, das heilige Sacrament auf dem Altare selbst aufzubewahren, ließ sich nicht lange verdrängen. Ob Giberti, Bischof von Verona (1524—1543), der auf seine Zeit einen großen Einfluß übte, zuerst eigene, verschlossene Tabernakel als Bestandtheile des Altares erbaute, ist nicht so sicher, als daß er die Errichtung derselben förderte und gebot. Endlich machte auch die Renaissance ihren Einfluß auf den Altarbau geltend. An die Stelle der schlanken Flügelaltäre setzte sie monströse Aufsätze in antiker Gestalt; an die Stelle der polychromirten Holzplastik traten Figuren aus Gyps und Marmor ꝛc. Weil die großen Aufsätze aus solidem Material zu kostspielig waren, bot der Zopfstil hülfreich die Hand, Holz wurde wie Marmor bemalt, hölzerne Leuchter wurden versilbert ꝛc.

3. **Weihe und Entweihung des Altares.** Gemäß den oben angegebenen Worten Gregors von Nyssa wurden im vierten Jahrhundert die Altäre geweiht. Die Weihe stand mit der Hinterlegung von Reliquien unter den Altar in Verbindung. Zur Einweihung einer Kirche in Bologna brachte Ambrosius Reliquien der Martyrer Agricola und Vitalis mit, die unter dem Altare deponirt wurden. Wie dieses geschah, zeigt das Verfahren bei der Depositon der Leiber der hl. Gervasius und Protasius. Mit einbrechendem Abend übertrug man sie in die Basilica der Fausta, woselbst die ganze Nacht Vigilien und Handauflegung gehalten wurden. Am folgenden Tage wurden sie in die ambrosianische Kirche (Ambros. Epist. 22, 2) gebracht. Aehnlich lauten heute noch die Vorschriften des römischen Pontificale. „Abends vor dem Tage der Altarweihe bereitet der Bischof Reliquien, die in den zu weihenden Altar eingeschlossen werden sollen, und legt sie in ein anständiges, reines Gefäß mit drei Weihrauchkörnern. Vor den Reliquien werden Vigilien gehalten und die Nocturnen mit den Laudes zu Ehren der Heiligen gesungen, deren Reliquien hinterlegt werden.“ Die Weihrauchkörner deuten auf die Specereien hin, mit welchen die ersten Christen die Martyrer beerdigten. Wenn aber das Pontificale eine mehrfache Salbung des Altares vorschreibt, so wird man in der Literatur der ersten fünf Jahrhunderte eine solche nirgends ausdrücklich erwähnt finden. Die Synoden von Agde (506) und Epaon (517) verordnen hingegen, die Altäre, aber bloß die aus Stein, sollen nicht nur mit Chrisma gesalbt, sondern auch durch priesterliche Benediction geweiht werden. Offenbar setzen diese Canones die Salbung als etwas bereits Bestehendes voraus, wie auch die Worte Gregors von Nazianz: „Jacob salbte die Steinsäule auf mystische Weise, vielleicht um den für uns gesalbten Stein anzudeuten“ (Greg. Or. 28, 18), die Salbung schon im vierten Jahrhundert vermuthen lassen, obwohl Chrysostomus sagt: „Der Altar ist seiner physischen Beschaffenheit nach von Stein, wird aber durch die Aufnahme des Leibes Christi geheiligt“ (Hom. 20, 3 ad 2 Cor.). Die Salbung bedeutet die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, die den Gläubigen in reicher Fülle vom Altare aus zu Theil werden sollen. Die priesterliche Benediction, deren die Synode von Agde und auch Gregor von Nyssa gedenkt, erhält nach dem Pontificale in den Gebeten und der Bezeichnung des Altares mit dem Kreuze Ausdruck. Damit auf einem Altare celebrirt werden dürfe, muß er consecrirt sein. Der-

selbe kann consecrirt werden, wenn auch die Kirche bloß benedicirt ist (S. R. C. 12. Sept. 1857). Entweiht wird er durch Pollution der Kirche. Wenn die Kirche execrirt wird, d. h. wenn sie ihre Form und ihren Gebrauch (formam et usum suum) verliert, so entweiht dieß den Altar ebenso wenig, als die Execration des Altares die Kirche entweiht. Execrirt wird aber der Altar, wenn die steinerne Altarplatte von dem Unterbau entfernt wird (auf die beweglichen Altäre hat dieses keine Anwendung), oder einen enormen Bruch erleidet, so daß der zurückbleibende Theil der Platte Kelch und Patena nicht mehr fassen kann, oder wenn das Sepulchrum spoliirt wird. Letzteres geschieht nicht nur durch Entfernung des Sepulchrums, sondern auch durch Zerbrechen des Sigills. Unter Sigill versteht man aber einerseits den kleinen Stein, der das Sepulchrum schließt, andererseits das auf den Ueberzug von Wachs gedrückte bischöfliche Siegel, das die Reliquien umhüllt. Sicher muß nun der Altar neu geweiht werden, wenn die Reliquien auch ohne Zerbrechen des Altarsteines heimlich weggenommen, und wenn das bischöfliche Siegel zerbrochen wurde. Ob dieses aber auch nothwendig ist, wenn der Pfarrer bei einer Reparatur des Altares den Verschlußstein wegnimmt und wieder einfügt, ist controvers (Lig. l. 6, n. 369, dub. 2).

4. Arten der Altäre. Unter den Altären werden feststehende (alt. fixum), bewegliche oder tragbare (alt. portatile) und privilegirte (alt. privilegiatum) unterschieden. Der Haupt- oder Hochaltar (alt. majus, summum) steht jetzt nicht mehr, wie in der alten Zeit, in der Mitte des Presbyteriums, sondern nahe an der Ostwand des Presbyteriums, während sich die Seitenaltäre häufig an der Nord- und Südwand des Schiffes befinden. Bei dem feststehenden Altar bildet die Altarplatte und der Unterbau, auf dem sie ruht, ein unzertrennliches Ganze. Der tragbare Altar ist ein einfacher consecrirter Stein, den man überall einsetzen und mit sich herumführen kann. Nach Heideloff (Ornamentik d. Mittelalters 16) wurden diese Altäre im achten Jahrhundert allgemein. Privilegirt kann ein Altar dadurch sein, daß an ihm an gewissen Doppelfesten eine sonst durch die Rubriken nicht gestattete Votivmesse gelesen werden darf, wie das in vielen Wallfahrtskirchen der Fall ist; ferner dadurch, daß mit dem Besuche des Altares bestimmte Ablässe verbunden sind, so z. B. die sieben privilegirten Altäre von St. Peter im Vatican. Die gewöhnliche Bedeutung eines privilegirten Altares ist aber die, daß mit der an demselben gelesenen Messe ein vollkommener Ablaß für eine arme Seele im Reinigungsorte verbunden ist. Dieses Privilegium, erklärt Benger, ist nicht an den Altarstein, sondern an einen bestimmten, zu Ehren eines Heiligen speciell geweihten Altar geknüpft, so daß es nicht auf einen anderen verlegt werden kann; es geht nicht verloren, wenn ein Altar von Neuem (aber unter demselben Titel) aufgebaut wird. Das persönliche Indult eines privilegirten Altares hat an jedem Altare (auch am altare portatile) Kraft, aber das locale Indult bezieht sich nur auf ein altare fixum. Um den Ablaß zu gewinnen, muß die Messe de requiem an den Tagen gelesen werden, an welchen es die Rubriken zulassen; sonst genügt die Messe des Tages mit Application des Opfers. Am Allerseelentage sind die Messen auf allen Altären privilegirt. Das Privilegium eines Altares fällt nicht unter die für das Jubeljahr allgemeine Suspension der Ablässe und steht auch den vollkommenen Ablässen mit der Clausel: si alia indulgentia eidem ecclesiae non sit concessa, nicht entgegen (Benger, Pastoraltheologie II, 127.). Endlich ist noch der päpstliche Altar zu erwähnen. Der Hauptaltar der Peterskirche in Rom, der die Gestalt eines Ciborienaltares hat, ist dem Papste allein reservirt, und nur selten wird den Cardinälen das Privilegium ertheilt, an ihm zu celebriren. Dieses ist ein Ueberbleibsel der alten Uebung, der gemäß der Bischof, von seinen Presbytern umgeben, die Messe allein feierte. Außer diesem Altare findet dasselbe bezüglich der Hauptaltäre in den Kirchen des hl. Johannes vom Lateran, des hl. Paulus extra muros und der hl. Maria statt. Es sind dieses die vier Patriarchalkirchen Roms, zu welchen man bisweilen noch die Kirche des hl. Laurentius extra muros zählt. — Ueber den Altar handeln: Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1. II, 2. V, 3; Bona, Rerum liturg. 1, 14; Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, an verschiedenen Orten; Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christl. Altares, Stuttg. 1857; Thiers, Les principaux autels des églises, Par. 1688; A. Schmid, Der christl. Altar und sein Schmuck, Regensbg. 1871; die pastoraltheologischen Werke von Amberger, Benger, Gassner, Schüch. [Probst].

Altarssacrament heißt die heilige Eucharistie, sofern sie Sacrament ist. Unter Eucharistie im Allgemeinen versteht man nach katholischer Auffassung jenes hehre Geheimniß, kraft dessen der Heiland Jesus Christus unter den Gestalten des Brodes und Weines wahrhaft und wesentlich enthalten ist, um unter denselben das blutige Opfer des Kreuzes auf unblutige Weise zu vergegenwärtigen und sich den Gläubigen zum Genusse hinzugeben. Sie ist demnach theils Opfer, theils Sacrament; theils Altarsopfer, theils Altarssacrament; die wahrhafte und wesentliche Gegenwart Christi unter den Gestalten von Brod und Wein bildet eine gemeinschaftliche Voraussetzung für beide. Je nach den verschiedenen Seiten und Beziehungen, die ihr als Opfer oder als Sacrament oder in einer beiden gemeinsamen Weise zukommen, hat sie in der heiligen Schrift, bei den Vätern, in den Liturgien und Lehrausprüchen der Kirche die verschiedensten Namen erhalten. Der Art und Weise ihrer Einsetzung nach (Matth. 26, 26 f.) heißt sie εὐχαριστία, εὐλογία, der Zeit ihrer Einsetzung nach (1 Cor.

11, 23) coena Domini, Abendmahl, rücksichtlich der wahrhaften und wesentlichen Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi σῶμα κυρίου, ποτήριον ἅγιον, Frohnleichnam u. s. w., rücksichtlich ihres Charakters als Opfer des N. B. θυσία, προσφορά, missa, rücksichtlich ihres Charakters als Sacrament σύναξις, δεῖπνον κυριακόν, communio, rücksichtlich der Anbetungswürdigkeit dieses Sacramentes sanctissimum, hochwürdigstes Gut, rücksichtlich der Wirkungen desselben ἐφόδιον, viaticum, alimonia u. s. w. An der Hand der Schriftlehre und der kirchlichen Ueberlieferungslehre mögen nun vorerst diejenigen Wesensmomente herausgestellt werden, welche dem Opfer und Sacramente der Eucharistie gemeinsam sind, und alsdann diejenigen, welche sie in specifischer Weise zum Altarssacramente gestalten, im Unterschiede vom Altaropfer. Erst auf Grund all dieser im Allgemeinen und Besondern herausgestellten Wesensmomente wird die Eingangs gegebene Nominaldefinition durch förmliche Realdefinitionen ersetzt werden können.

I. Wirkliche und wesenhafte Gegenwart Jesu in der heiligen Eucharistie. 1. Die wirkliche und wesenhafte Gegenwart Jesu in der heiligen Eucharistie findet sich verheißen Joh. 6, 48—60, ausgesprochen in den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls und in denjenigen pauliniſchen Stellen, die von der Feier desselben in der apostolischen Zeit handeln. Das 6. Kapitel des Johannesevangeliums enthält von V. 27 an die Unterredung, welche der Herr nach der wunderbaren Speisung der Fünftausend in der Synagoge zu Capharnaum gepflogen hat. Er rügt hier das Verlangen des Volkes nach gemeiner, irdischer Speise und weist es auf eine höhere, geistige Speise hin, deren Frucht das ewige Leben ist. Vorerst bezeichnet er sein Wort, seine Lehre und deren gläubige Aneignung als die wahrhaft nährende Speise, geht aber von V. 48 an dazu über, sein eigen Fleisch und Blut (σάρξ, αἷμα) als die höhere Speise zu verheißen, die ewiges Leben wirke. Die Väter und Kirchenschriftsteller der altchristlichen Zeit haben mit verschwindenden Ausnahmen diesen zweiten Theil der Rede auf die heilige Eucharistie bezogen; ebenso die verschiedenen Liturgien des Morgen- und Abendlandes (vgl. Tournely, Cursus theol. de eucharistia qu. 2, art. 2; Haneberg, Zeugnisse der alten Kirche über den sacramentalischen Sinn der Worte Christi bei Joh. 6, 51 ff. im Archiv für theol. Lit. 1843, 1057—1097). Das Concil von Trient hat Angesichts der reformirten Lehre, welche eine reale und substantiale Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahle läugnet und die bezeichneten Stellen im sechsten Kapitel des Johannesevangeliums rein allegorisch auslegt, die verschiedenen bei den Vätern vorkommenden Erklärungsweisen derselben zwar freigelassen (sess. XXI, c. 1), nichtsdestoweniger aber diese Stellen auf die heilige Eucharistie bezogen (ebend. u. sess. XIII, c. 2). Und in der That sind sie auf die heilige Eucharistie zu beziehen aus folgenden Gründen. Wenn die Worte: „das Fleisch eines Menschen essen" in den heiligen Schriften auf uneigentliche, allegorische Weise genommen werden, bedeuten sie soviel, als jemanden ein Leid, einen Schaden zufügen (z. B. Job 19, 22. Ps. 26, 2. Mich. 3, 3. Pred. 4, 5. Jac. 5, 3); diesen Sinn können jene Worte bei Joh. 6 nicht haben, also nur einen eigentlichen. Im eigentlichen, ja im roh-materiellen Sinne haben auch die Capharnaiten jene Worte verstanden, indem sie fragten: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?" Und selbst seine Jünger sagten: „Hart ist diese Rede, wer kann sie hören?" und viele traten von ihm zurück. Hat nun Christus seine Rede als eine uneigentliche bezeichnet? Nein! er beließ sie in der Anschauung, daß es sich um ein eigentliches Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes handele, und ließ sie von sich ziehen und fragte sogar seine zwölf Apostel, ob auch sie von ihm gehen wollten. Nur Eines bemerkte er, daß nämlich seine Worte nicht im roh-materiellen Sinne der Capharnaiten zu verstehen seien; „denn der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nutzet nichts" (V. 64). Ein weiterer Grund gegen eine rein allegorische Deutung jener Worte liegt auch darin, daß mit ihnen die Einsetzungsworte genau übereinstimmen, nur daß in den erstern nicht wie in den letztern die Rede ist von der Brods- und Weinsgestalt, unter welcher der Leib und das Blut des Herrn genossen werden soll (vgl. Card. Wiseman, Die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im heiligen Abendmahl, übers. von M. Brühl, 1844, 56—115).

Ueber die Einsetzung des heiligen Abendmahls findet sich ein vierfacher biblischer Bericht vor bei Matth. 26, 26—28. Marc. 14, 22—24. Luc. 22, 19—20. 1 Cor. 11, 23—26. Die Worte, auf deren Sinn es hier zunächst ankommt, sind die bei Matthäus und Marcus sich findenden: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου. Die Reformirten mußten, um eine wirkliche und wesenhafte Gegenwart Jesu in der Eucharistie läugnen zu können, entweder das ἐστίν oder das σῶμα, αἷμα figürlich deuten; den erstern Weg schlug Zwingli ein, den zweiten Oecolampadius. Nun muß es als hermeneutischer Canon gelten, daß ein Wort so lange im eigentlichen Sinne zu fassen ist, als nicht aus Gründen des natürlichen Zusammenhanges oder aus andern erklärenden Beisätzen der figürliche Sinn desselben nahe gelegt wird. Wer diesen Canon umstoßen wollte, müßte sich zu dem andern Canon bekennen, die Sprache sei nicht da, um die Gedanken zu enthüllen, sondern um sie zu verhüllen. Nun legen aber die bezeichneten Einsetzungsworte keinerlei Grund nahe, entweder dem ἐστίν oder dem σῶμα, αἷμα einen figürlichen Sinn unterzulegen. Die Nichtigkeit der Einrede, daß es in der Sprache, welche Jesus geredet, nur Einen Ausdruck für „bedeuten" und „sein" gebe,

hat Wiseman mit großer Gelehrsamkeit nachgewiesen (Horae syr., Romae 1828, 5 sq.). Allerdings gibt es in der heiligen Schrift Stellen, in welchen das Subject, als Bild genommen, mit dem Prädicate verbunden wird durch die Copula „ist"; wird dieses Bild zur Copula „ist" gezogen, so kann letztere mit „bedeutet" übersetzt werden. Ob ich sage: dieses, in bildlichem Sinne genommen, ist jenes, oder ob ich sage: es bedeutet jenes, ist dasselbe. Solche Stellen sind Gen. 41, 26—27 (die sieben schönen Kühe und sieben vollen Aehren sind sieben fruchtbare Jahre, die sieben mageren Kühe und sieben mageren Aehren sind sieben magere Jahre), Gal. 4, 24 (diese, d. h. Sara und Agar, sind die beiden Testamente), Off. 1, 20 (die sieben Sterne sind die Engel der sieben Gemeinden, die sieben Leuchter die sieben Gemeinden) und der berechtigtern Auffassung zufolge auch 1 Cor. 10, 4 (ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός). Daraus aber, daß an solchen Stellen eine figürliche Redeweise in Anwendung gebracht ist, kann nicht der Schluß gezogen werden, daß es überall der Fall sei, daß es insbesondere in den bei Matthäus und Marcus sich findenden Einsetzungsworten der Fall sei. Es ist kein Grund gegeben, dem buchstäblichen Sinne derselben entgegen Brod und Wein als bloße Figur des Leibes und Blutes Jesu zu fassen und folglich ἐστί als gleichbedeutend mit σημαίνει zu nehmen. Ebenso wenig und noch weniger ist ein Grund gegeben, σῶμα, αἷμα als Figur des Leibes und Blutes Jesu zu deuten (vgl. Bellarmin, De eucharistia 1, 9—11; Wiseman a. a. O. 138 ff.; Oswald, Lehre von d. hl. Sacramenten, 4. Aufl. 1877, I, 328—339). Nach Lucas lauten die Einsetzungsworte, so weit sie für gegenwärtigen Zweck in Betracht kommen, also: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, und beinahe wörtlich so bei Paulus. Die auf die Segnung des Kelches sich beziehende Stelle — so wurde von protestantischen Theologen der Calvinischen und Philippistischen Richtung in ältern, wie in neuern Tagen gesagt — sei offenbar dahin zu verstehen: dieser Kelch, d. h. das in ihm Enthaltene, ist ein Sinnbild des neuen Bundes, der durch mein Blut besiegelt wird, sowie nach Ex. 24, 8 der alte Bund durch Blut besiegelt worden war, und dem entsprechend seien auch alle anderen, in den verschiedenen Einsetzungsberichten sich findenden Aeußerungen Christi in einem figürlichen Sinne zu verstehen. In Wahrheit ist der Sinn jener Stelle indessen folgender: dieser Kelch, d. h. der Inhalt desselben (continens pro contento), ist mein Blut, durch welches der neue Bund Gottes mit der Menschheit geschlossen wird, so daß sie eine umschreibende Bezeichnung dessen bildet, was Matthäus und Marcus in den Worten ausdrücken: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης (vielleicht durch Anwendung einer Inversion, sofern statt der Ursache die Wirkung unmittelbarer Weise als Prädicat gesetzt wird). Für eine solche Auffassung, gegenüber einer allegorisirenden, spricht zunächst der Umstand, daß nach Lucas und Paulus, wie nach Matthäus und Marcus, bei der Consecration des Brodes die Worte in Anwendung kamen: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, spricht ferner der Zusammenhang mit den Reden Jesu (Joh. 6, 48 ff.), spricht endlich die Väterüberlieferung.

Durch die Einsetzungsworte ist sonach eine wirkliche und wesenhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu in der heiligen Eucharistie ausgesprochen als Erfüllung dessen, was durch die Verheißungsworte vorausverkündigt worden. Was ist insbesondere aber ausgesprochen durch das demonstrative Pronomen τοῦτο der Einsetzungsworte? Das Brod als solches seiner Substanz nach, den Wein als solchen seiner Substanz nach kann es nicht bedeuten, weil es widersinnig wäre, dieselben als Leib und Blut Christi zu bezeichnen. Aber wie? bedeutet es vielleicht das in das Fleisch Christi zu verwandelnde Brod, den in das Blut Christi zu verwandelnden Wein, wie Alexander von Hales und der hl. Bonaventura meinten? Dieses dürfte zu verneinen sein; denn das erst künftighin in das Fleisch Christi übergehende, in dasselbe erst zu verwandelnde Brod ist nicht das Fleisch Christi u. s. w. Oder bedeutet jenes Pronomen das beim Abschlusse der Consecrationsworte unter den Gestalten enthaltene Fleisch und Blut Christi, so daß die Einsetzungsworte auch richtig wären, wenn nur eine Consubstantiation des Brodes und des Fleisches Jesu, des Weines und des Blutes Jesu stattfinden würde? Diese von Duns Scotus (in IV sent. dist. 11, qu. 3) vertheidigte Meinung muß aus dem Grunde eines Beifalls ermangeln, weil das bezeichnete Pronomen in solchem Falle auf gar nichts Sichtbares sich beziehen würde, was gegen dessen Sinn geht. Am befriedigendsten dürfte die vom hl. Thomas von Aquin (S. Th. 3, qu. 78, art. 5), von Bellarmin, Suarez, Vasquez, J. Lugo und den meisten Theologen festgehaltene Ansicht sein, jenes Pronomen beziehe sich auf die unter den sichtbaren Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtige Substanz im Unbestimmten (res praesens in confuso sub visibilibus speciebus), die beim Abschlusse der Consecrationsworte Fleisch und Blut Jesu sei. Einen Versuch, diese verschiedenen Ansichten zu harmonisiren, unternahm Cardinal du Perron (Traité sur le sacrement de l'eucharistie l. 3), welchem neuestens Cardinal Franzelin sich anschloß (De s. eucharistia, 1868, th. 6 u. 11). Nach Maßgabe dieses Versuchs geht jenes Pronomen seinem formellen Sinne nach (quoad formalem significationem) zwar nur auf die unter den sichtbaren Gestalten gegenwärtige Substanz im Unbestimmten, doch im Geiste des Redenden und Hörenden (quoad terminum demonstrationis seu designationis) auch auf die vor und nach vollendeter Consecration gegenwärtigen Substanzen.

Für eine wirkliche und wesentliche Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie sprechen end-

lich auch solche apostolische Stellen, welche deren Feier in urchristlicher Zeit zum Gegenstande haben. Die Theilnahme an den Götzen-Opfermahlzeiten — so erinnert Paulus die Corinther — verträgt sich nicht mit der Theilnahme am Blute und Leibe Christi (κοινωνία τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ): calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? (1 Cor. 10, 16.) Hiermit ist doch offenbar und entschieden mehr ausgesprochen, als eine bloße geistige Theilnahme an dem im Himmel befindlichen, abwesenden Blute und Leibe des Herrn. Ferner erinnert er die Corinther Angesichts der Mißbräuche, die bei den mit der Feier der heiligen Eucharistie verbundenen Liebesmahlen sich eingeschlichen hatten, in dringender Weise daran, daß, wer immer unwürdig dieses Brod esse oder unwürdig den Kelch des Herrn trinke, des Leibes und Blutes des Herrn schuldig (ἔνοχος) werde (1 Cor. 11, 27).

2. Mannigfaltiges und beredtes Zeugniß für eine reale Gegenwart Jesu in der heiligen Eucharistie geben auch die Väter. Sie finden dieselbe im A. T. vorgebildet durch das Manna, die Schaubrode, das Paschalamm, das Opfer Melchisedechs u. s. w., bezeichnen die Erfüllung dieser Vorbilder geradezu als Fleisch und Blut des Herrn; sie sprechen aus, die Eucharistie sei nicht gemeines Brod, gemeiner Trank, wenngleich es den Sinnen so erscheine, sie enthalte Fleisch und Blut des Sohnes des Weltschöpfers, unseres Erlösers, und zwar das nämliche Fleisch, das aus Maria geboren, in die Krippe gelegt, mit der Lanze durchstochen wurde, das für unsere Sünden gelitten und durch die Güte des Vaters auferweckt wurde, und das nämliche Blut, das für uns am Kreuze vergossen wurde und aus der Seite des Heilandes floß; sie sprechen aus, daß die in den Himmel aufgenommene Leiblichkeit Christi wunderbarer Weise unter der Hülle des Brodes und Weines gegenwärtig werde und von uns genossen, obwohl nicht verzehrt werde, mit den Gläubigen nicht bloß geistiger, sondern auch physischer, ja körperlicher Weise sich vereinige und eine lebendige Bestätigung dessen bilde, daß alle diejenigen Unrecht haben, welche Christus eine wahre Leiblichkeit und eine wahre Menschennatur aberkennen u. s. w. Wenn Tertullian, Cyrill von Jerusalem, Basilius, Gregor von Nazianz und Augustinus stellenweise aussprechen, die heilige Eucharistie sei ein Symbol, Bild (τύπος, signum, figura, memoria) des Fleisches und Blutes Christi, oder auch, sie sei ein Gegenbild (ἀντίτυπον) derselben, so sprechen sie hiermit nicht aus, daß sie nur ein Zeichen, nur eine Figur des im Himmel befindlichen, abwesenden Fleisches und Blutes Christi seien, sondern, wie manche andere bestimmte Aeußerungen darthun, vielmehr dieses, daß sie ein Zeichen, eine Figur des real und substantial anwesenden Fleisches und Blutes Christi seien. Und wie die Väter, geben auch die morgenländischen und abendländischen Liturgien Zeugniß für diesen Glauben. Da es hier nicht möglich ist, Zeugniß für Zeugniß vorzuführen und zu erörtern, möge der Kürze halber verwiesen sein auf Bellarmin, De euch. l. 2; Perpétuité de la foi de l'église touchant l'Eucharistie, Paris 1669 (verfaßt von Nicole und Arnauld, in diesem Punkte correct); Tournely, De Euch. qu. 2, art. 4; Döllinger, Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826; Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster 1862, und der patristischen Zeit, ebend. 1869; Franzelin S. J., De Euch., Romae 1868, th. 8—10; Klee, Dogmengesch. II, Mainz 1838, 170 ff.; Lamy, Dissert. de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica, Lovanii 1859. Bezüglich des Beweises aus den Liturgien insbesondere möge verwiesen sein auf J. Al. Assemani, Codex liturgicus, Romae 1649 sq., l. 4 de Euch.; Renaudot, La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie, Paris 1711, 4 voll.

3. Eine förmliche Glaubensentscheidung über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie hat erst das Tridentinum getroffen gegenüber der Läugnung derselben durch die Reformirten. Es lehrt, daß unser Erlöser seiner natürlichen Existenzweise nach (juxta modum existendi naturalem) zwar immer zur Rechten des Vaters im Himmel sich befinde, nichtsdestoweniger aber seiner Substanz nach an vielen andern Orten auf sacramentale Weise gegenwärtig sei, gegenwärtig unter der Gestalt sinnlicher Dinge, aber wahrhaft, wirklich und wesentlich (vere, realiter ac substantialiter sub specie rerum sensibilium), und verwirft die Behauptung, er sei daselbst bloß enthalten, wie in einem Zeichen, einer Figur oder bloß der Kraft nach (tantummodo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute). Mit diesen Bestimmungen (sess. XIII, cap. 1 u. can. 1) ist sowohl die Lehre Zwingli's verworfen, daß Brod und Wein in der Eucharistie nur leere Zeichen des im Himmel befindlichen Leibes und Blutes Christi seien, wie die Lehre Calvins, daß sie wirksame Zeichen des im Himmel befindlichen Leibes und Blutes Christi seien.

II. Wesenswandlung des Brodes und Weines kraft der Worte des Herrn. 1. Jesus Christus wird in der heiligen Eucharistie durch die Consecration wirklich und wesentlich gegenwärtig. Nach katholischer Auffassung werden aber durch die Consecration auch Brod und Wein ihrem Wesen nach in das Fleisch und Blut Christi verwandelt, so daß nur ihre Gestalten zurückbleiben. Die Lehre von der Wesenswandlung fügt dem Begriffe der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie das Aufhören der Brod- und Weinsubstanz und deren Wandlung in die Fleisches- und Blutssubstanz desselben hinzu. Sie verwirft also ein bloßes Zugleichsein der irdischen Substanzen von Brod und Wein und der himmlischen Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu im Sinne der lutherischen Consub-

stantiationslehre und Impanationslehre; sie verwirft zudem auch eine bloße Vernichtung der Brodes- und Weinssubstanz und deren Ersetzung durch die Fleisches- und Blutessubstanz Jesu im Sinne einer die Wandlung der ersteren in letztere ausschließenden Annihilations- und Substitutionslehre. Eine solche Wesenswandlung beweisen schon die Einsetzungsworte, sofern sie auf etwas Sichtbares sich beziehen und dieß als Leib und Blut des Herrn bezeichnen, was es vorher nicht war. Eine solche Wesenswandlung beweisen auch zahlreiche Aussprüche der Väter und der Liturgien. Das vierte Lateranconcil (1215) bezeichnet den Albigensern gegenüber das Nämliche mit dem während der Berengar'schen Streitigkeiten gebildeten Ausdrucke „transsubstantiari"; das Concil von Konstanz verwirft den Satz Wiclifs: „Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris" (prop. 1); und das Tridentinum bestimmt der lutherischen Lehre gegenüber die Transsubstantiation als „conversio totius substantiae panis in substantiam corporis Christi et totius substantiae vini in substantiam sanguinis Christi, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini" (sess. XIII, cap. 4 und can. 2). Die eingehendere Beweisführung ihrer Offenbarungsmäßigkeit und die nähere Bestimmung ihres Begriffs im Vergleich mit verschiedenen anderweitigen Vorgängen auf dem Gebiete des natürlichen und übernatürlichen Lebens setzen wir hier voraus (s. d. Art. Transsubstantiation), um lediglich die zu ihrem Vollzuge erforderliche Materie und Form in Erörterung zu ziehen.

2. Die Materie der eucharistischen Wandlung oder Consecration bildeten beim letzten Abendmahle Weizenbrod und natürlicher Wein, bildeten sie fort und fort nach dem Zeugnisse der kirchlichen Ueberlieferung, sind also wesentlichen Belanges. Ob aber gesäuertes Weizenbrod eine gültige Materie bildet wie ungesäuertes? Die Entscheidung dieser Frage hängt nicht sowohl davon ab, ob Christus das letzte Abendmahl mit ungesäuertem oder gesäuertem Brode gehalten habe, sondern vielmehr davon, ob er das eine oder das andere oder jedes derselben als gültige Materie für dessen Feier bestimmte. Die Geschichte liefert den Beweis, daß man seit apostolischen Zeiten sowohl ungesäuertes wie gesäuertes Weizenbrod für die heilige Eucharistie verwendete und als gültige Materie betrachtete; in diesem Sinne entschied auch das Florentiner Unionsdecret (s. d. Artt. Abendmahlsfeier der Katholiken und Azymiten). Was ist aber als Weizen aufzufassen? auch Gerste? Nein, weil sie in der heiligen Schrift stets von demselben unterschieden wird. Sind ferner nicht Mais, Hafer, Roggen als Weizenarten zu betrachten? Es ist dieses wohl sehr zu bezweifeln, ja mehr als dieses. Weit eher kann der in Süddeutschland wachsende Dinkel (Fesen, Kern, Spelt) als eine Weizenart und folglich als eine gültige Materie angenommen werden (vgl. Augsb. Pastoralbl. 1864, 117 ff.). In Ermangelung eines theoretischen zweifellosen Urtheils hat übrigens hier wie durchgehends der Satz praktische Geltung: In rebus sacramentorum pars tutior est eligenda. — Ferner wurde seit altchristlicher Zeit nur natürlicher Wein, vinum de vite, als gültige Materie angesehen, gleichviel ob weißer oder rother Wein. Die Väter kehrten sich z. B. gegen die Ebioniten, Enkratiten, Manichäer, welche statt des Weines bei der Eucharistie Wasser anwendeten; Epiphanius (Haer. 49) kehrte sich insbesondere gegen die Artotyriten, welche statt des Brodes Käse consecrirten; das vierte Concil von Braga (675) can. 2 gegen diejenigen, welche statt des Weines Milch gebrauchten oder Trauben weihten u. s. w. Die Beimischung von etwas Wasser zum Wein ist altkirchliche Sitte und Vorschrift, weil anzunehmen ist, daß dieselbe auch beim letzten Abendmahle durch Christus geschah, weil sie nach dem Zeugnisse verschiedener Väter und der alten Liturgie in steter Uebung war, und weil sie durch mehrere Concilien vorgeschrieben wurde, z. B. das vierte von Orléans (541), can. 4, das vierte von Braga (675), can. 2, das Trullanum (692), can. 32. Dieses letztere erklärte sich gegen die Sitte der Armenier, nur Wein ohne Wasser anzuwenden, um die Einheit der Natur in Christo dadurch anzudeuten; später schärfte diesen auch das Decret Eugens IV. ein, dem Wein Wasser beizumischen. Das Tridentinum wiederholte dieses Gebot, weil glaubwürdiger Weise auch Christus der Herr so gehandelt habe, und aus dessen Seitenwunde Wasser mit Blut vermischt geflossen sei (sess. XXII, cap. 7), und belegte die Behauptung, daß eine solche Uebung gegen Christi Einsetzung gehe, mit dem Anathem (can. 9). Die Beimischung von etwas Wasser zum Weine bedingt nach vorherrschender Ansicht nicht die Gültigkeit des eucharistischen Sacramentes, weil sie im Falle der Außerachtlassung nicht mehr nachgeholt werden muß, wie das römische Missale und der römische Katechismus (2, c. 4, n. 17) erklären. Sie hat auch nicht den Charakter eines göttlichen Gebotes, wie der hl. Cyprian im Briefe an Cäcilian auszusprechen scheint, sondern lediglich den eines auf steter Uebung ruhenden Gebotes der Kirche, wie das Tridentinum insinuirt (ib. c. 7). Die Beimischung muß aber so gering sein, daß die Natur des Weines keine Aenderung erfährt. Ein specieller Fragepunkt ist hier, ob auch das beigemischte Wasser in Christi Blut verwandelt werde? Eine Ansicht ging dahin, dasselbe werde so wenig in das Blut Christi verwandelt, wie ein Wassertropfen, welcher nach der Consecration dem Wein beigemischt würde; eine zweite Ansicht behauptete eine unmittelbare Verwandlung desselben in das Blut Christi; eine dritte Ansicht dagegen eine mittelbare, indem es zuerst in Wein und dann erst in Christi Blut verwandelt werde. Im Sinne des Decretes Innocenz' III. (Cum Marthae, De celebratione missarum, III, 41) und des römischen Katechismus (De sacr. 4, 17) ist der zweiten oder dritten

dieſer Anſichten der Vorzug einzuräumen, und die erſte aus dem Grunde abzulehnen, weil die Väter, z. B. der hl. Cyprian, Ambroſius, Johannes Damascenus, ſich dahin ausſprechen, der mit Waſſer gemiſchte Wein werde geſegnet, geheiligt, werde durch Conſecration zum Blute Chriſti. (Vgl. Suarez, De sacramentis disp. 45, sect. 5; J. Lugo, De Euch. disp. 4; Tournely, De Euch. qu. 4, art. 4—7.) — Väter und Theologen, ja ſelbſt die Kirche haben vielfach tiefſinnige Gründe angegeben, warum Brod und Wein mit Beimiſchung von Waſſer zu Elementen der heiligen Euchariſtie beſtellt worden ſeien. Sowohl ihre Natur als Opfer, wie ihre Natur als Sacrament bildeten einen Grund hierfür. Indem Brod und Wein gewandelt werden in das verklärte Fleiſch und Blut des Heilandes und im euchariſtiſchen Opfer von ihm Gott dargebracht werden durch die Hand des ſichtbaren Prieſters, werde in ihnen als Repräſentanten die ganze körperliche Schöpfung mitgeopfert. Die Euchariſtie als Sacrament ſei die wiedergebrachte Frucht des paradieſiſchen Lebensbaumes, Brod und Wein ſeien die edelſten Producte der vegetabiliſchen Natur, ſie ſeien chemiſch betrachtet ſchon ein Quaſi-Extract derſelben, hätten bei allen Völkern als Hauptnährſtoff gegolten und ſeien vor allen andern Stoffen geeignet, die Träger übernatürlicher Lebensnahrung zu werden. Die Beimiſchung von Waſſer zum Wein deute ferner hin auf die Vereinigung des Niedern mit dem Höhern, nämlich der menſchlichen Natur mit der göttlichen in Chriſto, der Kirche als Braut mit Chriſtus, ihrem gottmenſchlichen Bräutigam, deute auch hin auf das Waſſer und Blut, hervorgegangen aus der geöffneten Seitenwunde Jeſu.

3. Die Form der euchariſtiſchen Conſecration beſteht in dem äußerlichen Ausſprechen von Worten; aber welcher Worte? Der Einſetzungsworte oder der ihnen vorausgehenden oder nachfolgenden Gebetsworte, insbeſondere derjenigen Gebetsworte, welche eine Anrufung Gottes des Vaters enthalten, damit er den heiligen Geiſt ſende und durch ihn Brod und Wein wandle in das Fleiſch und Blut des Herrn (Epikleſis)? Papſt Innocenz III. ſprach (De s. altaris mysterio 4, 6) die Meinung aus, Chriſtus habe beim letzten Abendmahle zuerſt vermöge göttlicher Kraft conſecrirt und nachher erſt diejenigen Worte geſprochen, mit welchen ſeine Stellvertreter in Zukunft conſecriren ſollten. Im 16. Jahrhundert kam der Dominicaner Ambroſius Catharinus in zwei Abhandlungen, die den Titel führen: Quibus verbis Christus consecravit? auf dieſe Meinung zurück, griff aber über dieſelbe hinaus, indem er lehrte, daß auch die Prieſter als Chriſti Stellvertreter nicht durch das Ausſprechen der Einſetzungsworte — dieſe ſeien rein declarativer, nicht effectiver Art —, ſondern durch einen demſelben vorangehenden oder nachfolgenden Segens- oder Gebetsact, nämlich die Epikleſe, die Conſecration vollziehen; dieſe Epikleſe werde in der römiſchen Liturgie durch die den Einſetzungsworten vorausgehende Oration Quam oblationem etc. gebildet, während ſie in den morgenländiſchen Liturgien denſelben nachfolge (vgl. Enarrationes in genesim, adduntur alii tractatus etc. Romae 1552, 182 sqq., 364 sqq.). Dieſe Meinung vertheidigte auch der Minoriten-General Cheffontaines in ſeiner 1585 Sixtus V. gewidmeten Abhandlung: Varii tractatus etc. (Paris. 1586, c. 1—8), nur daß er den conſecratoriſchen Segensact Chriſti nicht wie Catharinus als einen bloß innerlichen betrachtete, ſondern als einen äußerlichen wie den ſeiner prieſterlichen Stellvertreter. Im 18. Jahrhundert vertraten dieſe Meinung in einer gemäßigteren Weiſe der Benedictiner Toutté in der Einleitung zu ſeiner Ausgabe der Werke des hl. Cyrill vom J. 1720 (Diss. 3, 236 sq.), Euſ. Renaudot (Liturg. orient. collectio, I, Paris 1715, 196 sq., 238 sq., II, 88 sq.), und ganz beſonders der Oratorianer Le Brun (Explication de la messe, Paris 1726, III, 212 sq., 613 sq.). Sie faßten die Epikleſe zwar nicht als die allein weſentliche Form der Conſecration auf, wie ehedem Catharinus und Cheffontaines, wohl aber als mitweſentlichen Beſtandtheil derſelben außer und nebſt den Einſetzungsworten. Wie unter den griechiſchen Theologen vor und nach dem Concil von Florenz ſich zweierlei Richtungen bemerklich machten, von denen die eine die Epikleſe als allein weſentliche, die andere nur als mitweſentliche Conſecrationsform ausgab, ſo machten ſich unter den vorgenannten lateiniſchen Theologen nachklangsweiſe die nämlichen beiden Richtungen bemerklich. In neueſter Zeit hat Seminar-Regens L. A. Hoppe in einer abermals gemilderten Weiſe die Anſicht dieſer Theologen vertreten in ſeiner gelehrten Schrift: Die Epikleſis der griechiſchen und orientaliſchen Liturgie und der römiſche Conſecrationscanon, Schaffhauſen 1864. Er hält dafür, der Heiland habe beim letzten Abendmahl durch eine rein innerliche Segnung (εὐλογήσας) die Conſecration vollzogen und in den darauffolgenden Einſetzungsworten nur die Erklärung abgegeben, daß dieſelbe vollzogen ſei, und ſie zugleich als die äußere Form feſtgeſetzt, vermöge welcher die Conſecration in Zukunft vollzogen werden ſolle. Als „ſchlagendes Zeugniß“ hierfür gilt ihm namentlich der Umſtand, daß nach verſchiedenen Vätern und Liturgien der Heiland zuerſt ſelber von der heiligen Speiſe und dem heiligen Tranke genoſſen habe, bevor er ſie mit den Worten: „dieſes iſt mein Leib, dieſes iſt mein Blut“, den Apoſteln darreichte. Die ſogen. Epikleſen hätten keine conſecratoriſche Kraft, weder für ſich allein, noch in ergänzender Weiſe; es komme ihnen keine ſacramentale Nothwendigkeit zu, wohl aber eine liturgiſche, und zwar eine ſolche deßhalb, weil ihnen eine durch alle Liturgien hindurchgreifende Allgemeinheit zukomme und dieſe Allgemeinheit ſich ſonſt nicht erklären ließe (ebend. 294 ff., 316 ff.).

Allen vorgeführten Anſichten gegenüber haben die katholiſchen Theologen der nachtridentini-

schen wie der vortridentinischen Zeit zum allergrößten Theile die Einsetzungsworte als die Form und zwar als die einzige und ausschließliche Form betrachtet, mit welcher der Heiland selber beim letzten Abendmahle, wie später die Apostel und deren Nachfolger, gemäß dem ihnen ertheilten Auftrage die Consecration vollzogen. Aus der großen Zahl derselben mögen statt vieler Andern hier nur genannt werden: Cardinal Bellarmin, Cardinal Bona, Arcudius, Leo Allatius, Goar, Cardinal Orsi in seiner gegen Toutté und Renaudot gerichteten Dissertatio theologica de invocatione Spiritus S. (Mediol. 1731); Bougeant in der gegen Le Brun gerichteten Schrift: Traité théologique sur la Forme de la consecration de l'Euch., Par. 1729; Johannes Benedictus gegen Le Brun und gegen Renaudot in seinem Antirrheticum, Romae 1740; Tournely gegen Ambrosius Catharinus und gegen Cheffontaines (Cursus theol. de Euch. qu. 4, art. 8); neuestens C. Henke, Die katholische Lehre über die Consecrationsworte, Trier 1850; von zeitgenössischen Theologen, die in dogmatischen und liturgischen Schriften allgemeinern Inhalts sich hierüber aussprechen, ferner: Cardinal Franzelin, Berlage, Schwetz, Kössing, Hurter und speciell gegen Hoppe B. Thalhofer (Wiener kath. Vierteljahrsschr. 1866, 610; Das Opfer des alten und neuen Bundes, Regensb. 1870, 243); J. Th. Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien, Würzb. 1880; Oswald, Sacramentenlehre, 4. Aufl., Münster 1877, 463—466; Nik. Gihr, Das hl. Meßopfer, 2. Aufl., Freiburg 1880, 502 ff. Diese Ansicht erscheint als gerechtfertigt und allein gerechtfertigt aus folgenden Gründen:

Beim letzten Abendmahle verrichtete Christus nach den Synoptikern ein Dankgebet (εὐχαριστήσας) und Segensgebet (εὐλογήσας), brach das Brod und reichte es den Aposteln mit den Worten: Nehmet und esset, dieses ist mein Leib u. s. w. Er trug den Aposteln auf, diese Handlung zu seinem Gedächtnisse zu wiederholen; also ist nicht anzunehmen, daß er die Consecration beim letzten Abendmahle auf rein innerliche Weise vollzogen habe mit der Bestimmung, daß dieselben sie auf andere Weise, d. h. mit Anwendung einer äußeren Form, vollziehen sollen. Welches wird aber die von ihm in Anwendung gebrachte äußere Form gewesen sein? Die Synoptiker und Paulus erwähnen nur die Einsetzungsworte. Daß das ihnen vorausgehende Segensgebet (εὐλογία) ein in äußere Form gekleidetes gewesen sei, oder daß insbesondere ein die Wandlung erflehendes Anrufungsgebet (ἐπίκλησις) an den heiligen Geist vor oder nach dem Aussprechen der Einsetzungsworte gerichtet worden wäre, erwähnen sie nicht. Sollen sie nun die äußere Consecrationsform, also gerade das für die Zukunft Wesenhafteste, nicht mit Stillschweigen übergangen haben, was ebenso wenig anzunehmen ist, dann müssen die Einsetzungsworte und sie allein diese Consecrationsform bilden. Daß Christus beim letzten Abendmahle kraft der Einsetzungsworte Brod und Wein consecrirt habe, sprechen auch manche Väter sehr unzweideutig aus, so der hl. Justin, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Chrysostomus u. s. w. Hiermit steht nicht im Widerspruch, daß nach einigen Vätern, wie z. B. Irenäus, Chrysostomus, Hieronymus, und nach verschiedenen Liturgien Christus selber die heilige Eucharistie genossen hat; denn er kann sie ja *nach* dem Aussprechen der Einsetzungsworte, *vor* deren Darreichung an die Apostel genossen haben. Das Tridentinum sagt ferner, daß Christus am letzten Abendmahle nach der Segnung von Brod und Wein (post panis vinique benedictionem) seinen Leib und sein Blut mit jenen Worten gereicht habe (sess. XIII, cap. 1), scheint also letzteren ebenfalls die Wandlungskraft beizulegen, obwohl es eine förmliche Entscheidung hierüber nicht treffen wollte.

Die Einsetzungsworte sind auch Consecrationsform für alle, die nach dem Vorbilde und zum Gedächtnisse des Herrn die heilige Eucharistie feiern. Sie sind es, weil sie als dessen Stellvertreter (in persona Christi), also in der gleichen Weise wie er dieselbe feiern. Sie sind es nach dem Zeugnisse eines hl. Justin, Irenäus, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Johannes Damascenus. Sie sind es, weil die morgen- und abendländischen Liturgien jenen Worten eine hervorragende Stellung geben und genugsam ersehen lassen, daß sie ihnen nicht bloß eine declarative Bedeutung beimessen. Solche Liturgien, welche in unbezweifelbarer Weise eine Epiklesis enthalten, lassen den Priester nur die Einsetzungsworte mit lauter Stimme sprechen und das Volk mit Amen antworten, was offenbar als Anerkenntniß einer ihnen zukommenden Wirksamkeit erscheint. Am 5. Juli 1439 gaben die griechischen Bischöfe zu Florenz die öffentliche Erklärung ab, daß nur die Einsetzungsworte consecratorische Kraft besitzen, und in gleichem Sinne sprach sich auch das Decret für die Armenier aus. Das Tridentinum hat sich zwar hierüber (sess. XIII, cap. 3—4) nicht in förmlicher Weise geäußert, gibt jedoch das Nämliche zu erkennen; denn die Kraft derjenigen Worte, durch welche das Brod in den Leib Jesu verwandelt wird, und die Kraft derjenigen, durch welche der Wein in das Blut Jesu verwandelt wird, ist eine verschiedene Kraft; also werden auch die werkzeuglichen Träger derselben oder die Consecrationsworte verschieden sein, so daß irgendwelche Segensworte, welche für beiderlei Acte gleichlautend sind und den Einsetzungsworten vorausgehen oder nachfolgen, wenigstens für sich allein nicht die Consecrationsform bilden. Die Rubriken des römischen Missale (de defectibus formae) und der römische Katechismus erklären ferner geradezu die Einsetzungsworte als Consecrationsform. Den in verschiedenen, namentlich morgenländischen Liturgien sich vorfindenden Epiklesen kann endlich für den Vollzug der Consecration

aus dem besondern Grunde keine alleinwesentliche und keine mitwesentliche, ja nicht einmal eine liturgische Nothwendigkeit zugesprochen werden, weil sie nicht in allen Liturgien uns nachweislich entgegentreten. Welche Bedeutung kommt ihnen aber zu? Hierüber möge anderwärts Auskunft gesucht werden (s. d. Art. Epiklesis).

Wenn nun die Einsetzungsworte die wesentliche Consecrationsform sind, welche sind es? Bei der Consecration des Brodes die Worte: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, hoc est corpus meum, die bei allen vier biblischen Berichterstattern sich finden, oder auch die Worte: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, die bei Lucas, oder die Worte: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, die bei Paulus sich finden? Offenbar nur die erstern, weil lediglich sie in allen Liturgien sich finden, jene Zusätze aber nicht in allen, insbesondere nicht in der römischen. Welche Worte machen aber die wesentliche Consecrationsform des Weines aus? Eine Meinung geht dahin, nur die Worte: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, hic est sanguis meus, oder hic est calix sanguinis mei, oder irgend eine andere Formel, welche gleich dieser die Gegenwart des Blutes Jesu ausdrückt: so lehren zahlreiche Theologen, z. B. Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Bonaventura, Albert d. Gr., Cajetan, Salmeron, Gregor von Valencia, Bellarmin, Joh. a St. Thoma, Vasquez, Suarez, Lugo u. A. Eine zweite Meinung betrachtet auch die im römischen Meßcanon darauffolgenden Worte: novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum, oder wenigstens die letzteren, die Wirksamkeit des vergossenen Blutes ausdrückenden Worte als wesentlich: so der hl. Thomas von Aquin, Gerson, Antonius, Gonet, die Salmanticenser und besonders auch der römische Katechismus (2, 4, n. 21). Eine Vermittlungsansicht stellt der Cardinal Cienfuegos auf, indem er diese letztern Worte als wesentliche Form der Eucharistie auffaßt, aber nur sofern sie Opfer ist, nicht sofern sie Sacrament ist (Vita abscondita, Romae 1728, disp. 5, n. 45—47). Die erste Meinung dürfte die allein haltbare sein, weil nur diejenige Formel, welche sie als wesentlich erachtet, so oder anders lautend, bei allen Synoptikern, bei Paulus und in allen Liturgien sich findet, nicht aber die weitern Zusätze in allen sich finden, ohne daß die Gültigkeit der nach den verschiedenen Liturgien vorgenommenen Consecration je bestritten worden wäre.

III. Art und Weise der Gegenwart Jesu in der heiligen Eucharistie. 1. Jesus Christus wird nicht nur als gegenwärtig gesetzt durch Wandlung von Brod und Wein, sondern bleibt auch gegenwärtig unter den Gestalten von Brod und Wein. Er wird nicht bloß wesensgegenwärtig beim Vollzuge der Eucharistie, er bleibt es auch in deren Fortbestande. Diese Permanenz der eucharistischen Gegenwart erhellt zunächst aus der heiligen Schrift, indem Christus am letzten Abendmahle Brod und Wein kraft der Worte: „dieses ist mein Leib, ist mein Blut", schon consecrirt hatte, bevor er sich den Aposteln darreichte. Sie erhellt ferner aus der Praxis der alten Kirche, das consecrirte Brod in den Kirchen aufzubewahren für die Communion der Kranken und Gefangenen und für die Feier der missa praesanctificatorum, oder dasselbe anbetracht der großen Entfernung vom Orte der gottesdienstlichen Versammlung mit nach Hause zu nehmen zum Zwecke eines späteren Empfanges. Deßhalb erklärte auch das Tridentinum gegen die Lutheraner, daß Christus nicht bloß im Augenblicke des Genusses (in usu, dum sumitur), sondern auch vor und nach demselben (ante et post usum) gegenwärtig und darum vorher wie nachher im Sacramente cultu latriae anzubeten sei (sess. XIII, cap. 3. 5, can. 4. 6). Diese Gegenwart und Anbetungswürdigkeit des Leibes und Blutes Jesu dauert nach dem überlieferten Glauben der Kirche so lange, als die Gestalten des Brodes und Weines ihre Natur nicht verlieren. In manchen Fällen ist es freilich schwer, ja unmöglich, diese Grenze auf exacte Weise zu bestimmen; als praktische Maxime kommt hier der Satz zur Geltung: in rebus sacramentorum pars tutior est eligenda, d. h. es soll für eine fleißige Erneuerung der Gestalten stets Sorge getragen werden. Nach eingetretener Veränderung der Gestalten entsteht eine ihrer nunmehrigen Beschaffenheit entsprechende neue Substanz. So lange diese Veränderung der Gestalten nicht erfolgt, so lange gebührt Christi Fleisch und Blut auch Anbetung unter denselben. Diese Anbetung geht directer Weise nur auf die göttliche Logosperson und die in ihr subsistirende göttliche Natur; auf die menschliche Natur Christi und deren Bestandtheile, insbesondere auf die Leiblichkeit, das Herz, das Blut Jesu geht sie nur insofern, als sie hypostatisch geeinigt sind mit dem göttlichen Logos. Das Gleiche gilt auch von den verhüllenden eucharistischen Gestalten; rein als solche (in abstracto) sind sie nicht anbetungswürdig, sie sind es nur, sofern sie der göttlichen Logosperson angehören (in concreto).

Das Dogma von der Permanenz Christi unter den eucharistischen Gestalten ist von bestimmender Wichtigkeit für den katholischen Cultus. Sie ist der Grund, warum der katholische Tempel nicht eine bloße Versammlungsstätte der Gemeinde ist, sondern zugleich und vor Allem eine Wohnstätte des Gottmenschen, ein Gotteshaus. Wie der Himmel das unsichtbare Gezelt oder tabernaculum ist, in welches der Hohepriester der zukünftigen Güter eingegangen ist, und in welchem er ewig wohnt (Hebr. 7, 24; 8, 1—2; 9, 11), so ist der Altartabernakel das sichtbare Gezelt, in das er fort und fort herniedersteigt, um in sinnlicher Hülle unter uns zu wohnen, so lange wir selber noch in irdisch-sinnlicher Hülle wohnen. Dem Katholiken ist der verklärte Gottmensch nicht bloß ferne im himmlischen Jenseits, sondern auch nahe im irdischen Diesseits; sein liebendes Er-

löserherz schlägt ihm nicht bloß entgegen aus dem Himmelstabernakel, sondern auch aus dem irdischen Tabernakel, in welchem er durch eine zweite Art von Erniedrigung seine Wohnung aufgeschlagen hat, um uns an sein gottmenschliches Herz emporzuziehen. Jene Permanenz Christi unter den eucharistischen Gestalten ist weiterhin auch der Grund für bestimmte Gestaltungen des katholischen Cultus, die sich im Laufe der Zeiten gebildet haben, wie z. B. die Aussetzung des Allerheiligsten, die feierlichen Prozessionen mit dem Allerheiligsten u. s. w. (s. die Artt. Aussetzung, Prozessionen).

2. Wo immer Christus gegenwärtig wird und gegenwärtig ist, dort wird er und ist er ganz zugegen. Daraus ergibt sich die Totalität Christi unter beiden Gestalten und unter jeglicher der beiden Gestalten und unter jeglichem Theile derselben. Aus den Einsetzungsworten erhellt, daß das Brod nur in den Leib Christi verwandelt werde, nicht in das Blut und nicht in die Seele und nicht in die Gottheit Christi, und der Wein nur in dessen Blut. Da aber Christus am letzten Abendmahle ein noch Lebender war, in welchem Fleisch und Blut sich noch nicht trennten, wie später am Kreuze, und da der auferstandene, verklärte Christus nicht mehr stirbt (Röm. 6, 9), so mußte er am letzten Abendmahle und muß er nach seiner Himmelfahrt, wo er zugegen ist, immer ganz zugegen sein nach all' seinen Lebensbestandtheilen, jedoch auf doppelte Weise, nämlich entweder kraft der Consecration (ex vi verborum), oder begleitungsweise kraft des natürlichen Zusammenhanges (per concomitantiam ex vi naturalis connexionis); kraft der Consecration unter der Gestalt des Brodes seiner Leibessubstanz nach, unter der Gestalt des Weines seiner Blutssubstanz nach, begleitungsweise dagegen unter der Gestalt des Brodes seiner Blutssubstanz nach, unter der Gestalt des Weines seiner Leibessubstanz nach, unter beiden Gestalten seiner Seele nach. Wie aber wird die Gottheit Jesu gegenwärtig? Es könnte wegen des Fürworts „meum" in den Consecrationsworten: hoc est corpus meum scheinen, daß die göttliche Person Christi und somit seine Gottheit kraft der Einsetzungsworte (ex vi verborum) gegenwärtig werde. Mit Recht aber sind die meisten Theologen der Ansicht, daß die Gottheit nur begleitungsweise gegenwärtig werde, da das Fürwort nicht direct (formaliter) die Person des Logos bezeichne, sondern es unbestimmt lasse, in welcher Weise der Leib der Christo zugehörige sei, und auch dann gebraucht werden könne, wenn die Subsistenz des Leibes nicht, wie sie es in der That ist, eine übernatürliche wäre. Die entgegengesetzte Ansicht scheint zu dem Absurdum zu führen, daß die Subsistenz des Brodes in eine göttliche Hypostase verwandelt werde. Das Tridentinum (sess. XIII, cap. 3) begnügt sich, zu sagen, die Gottheit sei kraft der hypostatischen Union gegenwärtig, während es von der Seele ausdrücklich lehrt, sie sei begleitungsweise zugegen; doch scheint mit dem Erstern eben der specielle Modus der begleitungsweisen Gegenwart in Beziehung auf die Gottheit Jesu hervorgekehrt werden zu sollen. In Betreff der Unterscheidung der verschiedenen Gegenwartsweisen nach dem Tridentinum behaupten die Theologen, daß deren Bestreitung mindestens eine Temerität und error in fide sei; daß aber Christus im heiligen Sacramente ganz zugegen, ist definirtes Dogma (l. c. can. 1). Noch mehrere zum Theil belangreiche Fragen pflegen im Anschluß an die Erklärung der Gegenwartsweisen aufgeworfen und erörtert zu werden. Nach den Thomisten ist die menschliche Seele substantielle Form des physisch-organischen Leibes, bildet also einen wesentlichen Bestandtheil desselben. Muß nun in Consequenz dieser Anschauung nicht Brod und Wein ex vi verborum auch in die Seele Jesu verwandelt werden? Gegen diesen selbsterhobenen und später von scotistischer Seite her urgirten Einwurf antwortet der hl. Thomas: Die substantielle Form des Brodes wird nicht in die Seele Jesu verwandelt, sofern sie als substantielle Form dem Körper das Leben (esse vivum), sondern sofern sie ihm die Körperlichkeit (esse corporeum) verleiht (S. th. 3, qu. 75, art. 6, ad 2). Diese Körperlichkeit hätte ihm während der Grabesruhe auch die substantielle Form, die den Leichnam zum Leichnam macht (forma cadaveris), verleihen können; also wird Brod und Wein kraft des Sacramentes (ex vi sacramenti) nicht in die Seele Jesu als solche verwandelt (ibid. qu. 76, art. 1, ad 1; qu. 81, art. 4). In gleichem Sinne antwortete neuestens der Dominicaner Zigliara (Summa phil., Romae 1876, II, 161; De mente Concilii Viennensis, ib. 1878, 232—233) gegen den nämlichen, in scotistischem Sinne erhobenen Einwurf Palmieri's (Instit. phil. II, Romae 1875, 383). Wie das Brod nicht in die Gottheit Christi als solche verwandelt wird, so wird es nach thomistischer Lehre auch nicht verwandelt in dessen Seele als solche, sondern nur in dessen Körperlichkeit, ob sie nun durch die Seele oder anderwärts her gebildet sein möge, so daß kraft der Einsetzungsworte ihrer Tendenz nach (formaliter) nur diese Körperlichkeit gegenwärtig ist. Eine weitere Frage geht endlich dahin: ob auch die Accidenzen des himmlischen Leibes Christi, die Quantität sammt den Qualitäten begleitungsweise (ex concomitantia) gegenwärtig seien in der heiligen Eucharistie? Verneinend antworteten nur einige nominalistische Theologen, wie z. B. Durandus, Occam, Joh. Major, G. Biel, weil sie die Quantität mit der actuellen Ausdehnung identificirten; die andern Theologen vertraten und vertreten dagegen einstimmig die Anschauung, daß die Quantität und alle Qualitäten des himmlischen Leibes Jesu in der heiligen Eucharistie begleitungsweise gegenwärtig seien. Offenbar entspricht nur dieses Letztere dem Sinne der kirchlichen Lehre, weil nach ihr Christus in der heiligen Eucharistie ganz zugegen ist (totus et

integer nach dem Ausdrucke des Tridentinums sess. XIII, cap. 3). Wie Solches möglich ist, wie dieselbe Quantität und dieselben Qualitäten des Fleisches und Blutes Christi an verschiedenen Orten zugleich existiren können ohne die ihnen naturgemäß entsprechende actuelle Ausdehnung, bildet ein Problem, ja ein Hauptproblem der in dieses Geheimniß sich versenkenden dogmatischen Speculation.

Gleich dem noch unverklärten Christus am letzten Abendmahle ist auch der verklärte Christus nicht bloß ganz zugegen im Ganzen beider Gestalten, sondern auch ganz unter jeder derselben. In den Verheißungsworten (Joh. 6, 52 bis 59) bezeichnet der Herr bald sein Fleisch und Blut als lebengebend, bald wieder sein Fleisch allein. Der Apostel Paulus sagt (1 Cor. 11, 27): „Quicunque manducaverit panem hunc vel (ἤ) biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et (καί) sanguinis Domini.“ Die Verbindungspartikel καί und die Scheidepartikel ἤ deuten darauf hin, daß man Fleisch und Blut des Herrn empfange, wenn man auch nur das eine oder andere derselben empfängt. Ein Zeugniß hierfür bildet auch die Praxis der alten Kirche, gemäß welcher die Gläubigen nicht ausnahmslos und jederzeit den Kelch empfingen, z. B. nicht in der Krankheit oder Gefangenschaft oder nicht an den fünf ersten Wochentagen der Fasten, an welchen lediglich eine λειτουργία προηγιασμένων gefeiert wurde (c. 49 des Concils von Laodicea, c. 52 des Trullaner Concils von 692), ferner nicht immer im unmündigen Alter, bei der häuslichen Communion und auf Reisen, ja selbst nicht durchgängig beim öffentlichen Gottesdienste, indem theilweise eine freiwillige Enthaltung vom consecrirten Weine gestattet war. Verlor sich der Laienkelch während des Mittelalters auch mehr und mehr wegen der großen Schwierigkeiten, die mit dessen Reichung verbunden waren, so erweist sich die Aufstellung der Hussiten, daß man Christum nur ganz empfange unter beiden Gestalten, als ein Verstoß gegen die kirchliche Glaubensüberlieferung und wurde auf Grund derselben vom Concil in Konstanz der Bestätigungsbulle „In eminentis“ Martins V. und später den Protestanten gegenüber vom Concil zu Trient (sess. XXI) als Häresie verworfen. Die Communion unter beiden Gestalten ist nicht erforderlich zur Gültigkeit des eucharistischen Opfers und Sacramentes; sie ist nur erforderlich zu deren Integrität. Diese Integrität ist aber auch hergestellt, wenn nur der consecrirende Priester die Communion unter beiden Gestalten empfängt. (Vgl. Bossuet, Traité de la communion sous les deux espèces, zuerst Paris 1682.)

Gleich dem noch unverklärten Christus am letzten Abendmahle ist auch der verklärte in jedem Theile der Brods- und Weinsgestalt ganz zugegen. Daß er in jedem Theile derselben ganz zugegen sei nach geschehener Theilung, erhellt geradezu aus dem Abendmahlsberichte der heiligen Schrift und der ständigen Ueberlieferung der Kirche und wurde vom Tridentinum definirt in den Worten: „si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cujusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, A. S.“ (sess. XIII, can. 3). Ob aber Christus in jedem Theile der Gestalten auch vor geschehener Trennung derselben gegenwärtig ist? Einige Theologen, in deren Zahl insbesondere Wilhelm v. Auxerre und Albert d. Gr. zu gehören scheint, verneinten dieß und lehrten, Christus sei nur im Ganzen einer consecrirten Gestalt ganz zugegen, in deren Theilen aber erst nach geschehener Trennung, ähnlich wie in einem Spiegel nur Ein Bild irgend eines Gegenstandes vorhanden sei, nach Zerbrechung desselben aber eins in jeglichem Theile. Die Gründe, in welchen diese Ansicht wurzelt, sind hauptsächlich speculativer Art, weil sonst eine völlig unausgedehnte Existenzweise des eucharistischen Christus und endlos viele Gegenwartsweisen desselben angenommen werden müßten. Aus den gleichen Gründen nahmen andere Theologen, wie Alexander von Hales und Bonaventura, an, daß Christus zwar auch in einzelnen Theilen der Gestalten vor geschehener Trennung derselben ganz und völlig zugegen sei, aber nur in solch' kleinsten Theilen, die ohne die Consecration die Substanz des Brodes und Weines noch enthalten könnten; nicht aber wieder ganz in den Theilen jener Theile. Die gewöhnliche Ansicht der Theologen geht indessen dahin, Christus sei in jedem Theile der Gestalten und in jedem Theile dieser Theile vor geschehener Trennung derselben auf völlig unausgedehnte Weise ganz zugegen, gerade so wie die menschliche Seele in allen Theilen der Leiblichkeit, nur daß er nicht wie diese an eine bestimmte Räumlichkeit gebunden und insofern einer göttlichen Existenzweise auf annähernde Art theilhaft sei über die geistartige Existenzweise der menschlichen Seele hinaus. Diese Ansicht ist allein berechtigt aus dem Grunde, weil sonst bei jeder Theilung der Gestalten sozusagen ein neues Wunder eintreten müßte, und weil gemäß den Einsetzungsworten von den Theilen der Theile gelten muß, was von letzteren selber. Anbetrachts dessen ist das oben bezeichnete speculativ-dogmatische Problem dahin zu formuliren, wie dieselbe Quantität und dieselben Qualitäten des Fleisches und Blutes Jesu auf völlig unausgedehnte pneumatische Weise und folglich auch in endlos vielen Gegenwartsweisen zugleich existiren können.

IV. Das eucharistische Sacrament. 1. Christus hat am letzten Abendmahle die heilige Eucharistie sowohl als Opfer, wie als Sacrament eingesetzt in den Worten: „Dieß thuet zu meinem Andenken.“ Er bringt sich für uns unter den consecrirten Gestalten fort und fort als Opfer dar in unblutiger Erneuerung des blutigen Kreuzopfers und bietet sich uns unter diesen Gestalten fort und fort auch zum sacramentalen

Opfermahle dar als zu einer Vorausnahme des im intuitiven Genusse Gottes und des Gottmenschen bestehenden himmlischen Opfermahles. Die Wesenswandlung von Brod und Wein, kraft welcher Christus gegenwärtig wird unter den Gestalten dieser letztern, ist dem eucharistischen Opfer und dem eucharistischen Sacramente gemeinsam. Welches sind aber die Artmerkmale, wodurch sie ihr specifisches Wesen und die ihnen entsprechenden Definitionen gewinnen? Zum Opfer wird die heilige Eucharistie durch eine gewisse immutatio, welche sich auf den Leib Christi bezieht (s. d. A. Opfer IV). Zum Sacramente wird die heilige Eucharistie dadurch, daß sie der Einsetzung Christi gemäß ein für den Empfänger ex opere operato wirksames Zeichen einer heiligenden Gnade ist.

Die Wesenswandlung oder Consecration ist wohl ein wirksames Zeichen der Gnade (rei sacrae), nämlich des Leibes und Blutes Christi ex vi verborum und begleitungsweise des ganzen Gottmenschen; diese Gnade ist sogar Quelle aller Gnaden, als solche aber nicht schon eine die Seele heiligende Gnade; also ist die Consecration nicht Sacrament im engern Sinne dieses Wortes. Die Gestalten sind wohl Zeichen einer die Seele heiligenden Gnade, aber nicht in sich selbst wirksame Zeichen derselben, indem Christus (Joh. 6, 56) nicht die Gestalten, sondern sein Fleisch und Blut als eine wahrhafte Speise und einen wahrhaften Trank bezeichnet; sie sind also auch nicht Sacrament im ganzen Sinne des Wortes. Ebenso wenig das Fleisch und Blut Jesu; sie bewirken wohl die heiligende Gnade, sind als solche indessen unsichtbar, also keine sichtbaren Zeichen der Gnade. Endlich ist die Communion (sumptio) ferner wohl ein Zeichen der innern Stärkung durch die heiligende Gnade, sie ist aber eine Handlung dessen, welcher die heilige Eucharistie empfängt, und als solche nicht das wirksame Zeichen jener Gnade, also ebenfalls nicht Sacrament. Wirksames Zeichen der die Seele heiligenden Gnade oder Sacrament sind, der Einsetzung des Herrn gemäß, vielmehr die sichtbaren Gestalten und das unter ihnen enthaltene Fleisch und Blut Christi. Man kann sonach sagen: Eucharistiae sacramentum est sacramentum corporis et sanguinis Christi sub speciebus panis et vini ad spiritualem fidelium refectionem seu alimoniam, a Christo Domino institutum. In der Definition des eucharistischen Sacramentes fällt also der Hauptaccent auf die sichtbaren Gestalten, in der Definition des eucharistischen Opfers aber umgekehrt auf den unter ihnen in mystischer Schlachtung sich hingebenden Christus (vgl. Cat. Rom. 2, 4, n. 7; Bellarmin, De euch. 4, 6).

Aus dem in solcher Weise bestimmten Wesen des Altarssacramentes ergibt sich nicht bloß dessen specifischer Unterschied vom Altarsopfer, sondern weiterhin auch dessen specifischer Unterschied von den übrigen Sacramenten. Das Altarssacrament wird, im Unterschiede von den übrigen Sacramenten, vollzogen durch eine substantielle Wandlung der Materie. Es ist von permanenter Natur, selbst nachdem es durch eine solche Wandlung vollzogen worden und vor dessen Gebrauche (ante usum). Es spendet der Seele nicht bloß heiligende Gnade, sondern auch den Urheber derselben und schließt ihn auch ein, sofern er Opfer ist (vgl. Trid. sess. XIII, c. 3; Cat. Rom. ibid. n. 9).

2. Kommt dem Sacramente des Altares in dessen Gebrauche oder der heiligen Communion eine Heilsnothwendigkeit zu? Diese Frage kann in drei Sonderfragen zerlegt werden. Die erste lautet folgendermaßen: Kommt ihm behufs der Heilserlangung eine Nothwendigkeit zu, kraft göttlichen Gebotes, über das bloß kirchliche Gebot hinaus, welches seit dem vierten Lateran-Concil wenigstens den Empfang der österlichen Communion befiehlt (c. 12 De poenit. 5, 38; Trid. sess. XIII, can. 9)? Die Theologen sind hierüber getheilter Meinung. Die bejahende Meinung dürfte den Vorzug verdienen in Rücksicht auf Joh. 6, 54 und in Rücksicht auf Christi Auftrag: „Dieses thut zu meinem Andenken.“ Eine zweite Frage geht dahin, ob dem Sacramente der heiligen Eucharistie eine unbedingte Nothwendigkeit (necessitas medii) zukomme zur Erlangung der ersten Rechtfertigungsgnade? Manche kirchliche Theologen haben mit dem hl. Thomas von Aquin (S. Th. 3, qu. 79, ad 1) und dem römischen Katechismus 2, 4, 48 wenigstens der geistlichen Communion oder dem Wunsche (votum implicitum seu explicitum), des Fleisches und Blutes Christi theilhaft zu werden, obgleich nicht der wirklichen Communion, eine solche unbedingte Nothwendigkeit zugesprochen, mit Berufung auf Joh. 6, 54, auf einzelne Aussprüche Innocenz' I., des hl. Augustinus, Gelasius I. u. s. w. Die meisten Theologen haben indessen diese Ansicht verworfen mit folgenden, ohne Zweifel überwiegenden Gründen: Der Ausspruch Christi Joh. 6, 54 kann auch anders ausgelegt werden, kann insbesondere dahin gedeutet werden: „Wer dem göttlichen Gebote, mein Fleisch und Blut zu genießen, nicht nachkommt, kann das ewige Leben nicht erlangen.“ Auch die angerufenen Aussprüche der beiden Päpste und des hl. Augustin sind anders auszulegen. Innocenz I. sagt in seinem Schreiben an die Väter des Concils von Mileve (Hard. I, 1029): „Illud quod eos vestra fraternitas asserit praedicare, parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatuum est. Nisi enim manducaverint carnem filii hominis et biberint ejus sanguinem, non habebunt vitam in semetipsis. Qui autem hanc eis sine regeneratione defendunt, videntur ipsum baptisma velle cassare . .“ Er redet nicht bloß vom geistlichen, sondern vom wirklichen Empfange der heiligen Eucharistie und argumentirt gegen die Pelagianer folgendermaßen: Der Genuß des Fleisches und Blutes Christi ist nach Joh. 6, 54 nothwendig zum ewigen Leben; er kann auf sacramentale Weise aber nicht stattfinden ohne die

Taufe, deren man nach Joh. 3, 5 zur Erlangung des Himmelreiches bedarf; also wird durch die Sacramente nicht bloß das Himmelreich, sondern auch das ewige Leben vermittelt. Er spricht einfach nur aus, daß der Genuß des Fleisches und Blutes Christi nothwendig sei zum ewigen Leben, keineswegs aber, daß er schlechthin nothwendig sei unter der Bedingung des Heilsverlustes, und daß die altkirchliche Praxis, den Unmündigen die heilige Communion zu reichen, infolge dessen ein wesentliches Heilserforderniß sei. Auch der hl. Augustinus redet an den verschiedenen Stellen, auf welche man sich bezieht (De peco. meritis et rem. 1, 20, 26; Ad Bonif. contra duas epistolas Pelag. 2, 4, 7; Contra Julianum 3, 1, 4), von einem wirklichen Empfange der heiligen Eucharistie, nicht bloß von einem geistlichen. Hätte er demselben eine unbedingte Heilsnothwendigkeit zuerkannt, dann hätte er fürwahr nicht ohne großen Selbstwiderspruch diejenigen Unmündigen, welche lediglich die Bluttaufe empfangen, an anderen Stellen (Ep. 166 ad Hieron. n. 20; De civit. Dei 13, 7) der Erlangung des Himmelreiches oder — was nach ihm dasselbe ist — des ewigen Lebens für fähig erachten können. Ueber die Aeußerung des Papstes Gelasius I. (ad Episc. Picen.) ist in gleicher Weise zu urtheilen. Nur Taufe und Buße sind endlich in directer Weise (per se) eingesetzt, um die erste Rechtfertigungsgnade zu verleihen, d. h. die Todsünde zu tilgen, und wenn auch die heilige Eucharistie in einem bestimmten, alsbald zu erörternden Falle hierfür indirecter Weise (per accidens) eingesetzt sein sollte, so wäre eine unbedingte, für alle Fälle geltende Nothwendigkeit (necessitas medii) hiermit selbstverständlich nicht gegeben. Eine dritte Frage geht dahin, ob der heiligen Eucharistie eine solche Nothwendigkeit nicht wenigstens zukomme, um im Stande der Rechtfertigungsgnade zu beharren und so das ewige Leben zu erlangen. Manche Theologen glaubten diese Frage wenigstens für den geistlichen Empfang der heiligen Eucharistie bejahen zu müssen, und diese Ansicht nennt der hl. Alfons verior et communior (Th. mor. 6, 193). Die zweite Frage ist nach ihm zu verneinen, schon aus dem Grunde, weil die heilige Eucharistie weder den Mündigen noch den Unmündigen die wirksame Gnade der Beharrlichkeit verleiht, diese vielmehr eine ganz besondere Gnade Gottes ist. (Ueber Nothwendigkeit der heiligen Eucharistie vgl. Suarez, De Euch. disp. 40; Theol. Wirceb., De Euch. c. 5.)

3. Das Sacrament der heiligen Eucharistie kann aber auch heilsförderlich sein, wo es kraft kirchlichen und göttlichen Gebotes nicht heilsnothwendig ist. Wie oft kann es nun, wie oft soll es um der größern Heilsförderung willen gespendet und empfangen werden? Was war in dieser Beziehung Lehre der Väter, Uebung der Kirche, was liegt im Geiste ihrer Ueberlieferung? Die Jansenisten, besonders Anton Arnauld in dem Buche De la fréquente communion, welches den Titel De l'infréquente communion hätte erhalten sollen, entschieden hierüber sehr strenge, ja überstrenge. Der apostolische Stuhl verwarf zu wiederholten Malen solche rigoristische Anschauungen (vgl. Propp. 22 et 23 damnatae ab Alex. VIII. 1690), wie umgekehrt auch Anschauungen, welche die tägliche Communion als ein göttliches Recht proclamirten und die häufige auch bei denen, welche nach Art der Heiden leben, als Zeichen der göttlichen Prädestination ausgaben (Innoc. XI. in decreto: Etsi frequens 12. Febr. 1679; in decr. 2. Mart. 1679, propp. 56). Eine häufige, ja tägliche Communion empfahl er im Sinne der heiligen Väter nur, soweit eine Förderung des Seelenheiles und nicht das Gegentheil zu gewärtigen sei, was den Beichtvätern zur Beurtheilung überlassen bleibe (Innoc. XI. in decreto: Etsi frequens). (Vgl. Ferd. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sacrament, 2. Aufl., Tüb. 1857, 102—133; J. B. Dalgairns, Die heilige Communion, Mainz 1862, 201—451, und den Artikel Frequentatio sacramenti.)

V. Wirkungen des eucharistischen Sacramentes. Es ist das Sacrament der Sacramente insofern, als es uns nicht bloß Gnaden bietet, sondern auch deren Urheber selber, als es uns in leiblich-wesenhafte Berührung bringt mit der glorificirten Leibessubstanz Jesu und mittelbarer Weise (per concomitantiam) auch mit der Seelen- und Logossubstanz desselben, und als es uns in eine neue, ganz besondere Art von Lebensgemeinschaft mit dem Gottmenschen versetzt. Diese sacramentale communio vitae bildet eine anticipatio futurae gloriae; denn wie sich dort der unter den Gestalten verhüllte Gottmensch uns zum Genusse darbietet, so einstens der enthüllte. Und wenn auch die sacramentale Gegenwart des Gottmenschen aufhört mit der chemischen Zersetzung der Gestalten, so bleibt in dem würdig Communicirenden dennoch eine innige, real-mystische Gegenwart, Ingrisstenz desselben kraft der auf ihn übergeströmten, geschaffenen Gnaden zurück.

Die specifische Gnade des heiligen Altarssacramentes besteht in einer Mehrung und Nährung aller schon vorhandenen habituellen Heiligungsgnaden, insbesondere aller schon vorhandenen habituellen Sacramentsgnaden: der Tauf- und Bußgnade, der Firmungs-, Oelungs-, Weihe- und Ehegnade. Wie die sinnlichen Gestalten von Brod und Wein ein sinnlich-natürliches Nährmittel des Lebens bilden, so bilden die vom eucharistischen Gottmenschen ausquellenden Gnaden ein geistig-übernatürliches Nährmittel. Dieses erhellt aus den Verheißungsworten des Heilandes (Joh. 6, 54—57): „Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis." Die Väter und Liturgien sind überreich an Schilderungen der das geistliche Leben fördernden und stärkenden Kraft der heiligen Eucharistie, und das Tridentinum bezeichnet dieselbe als „spiritualis animarum cibus, quo alantur et confor-

tentur viventes vita illius, qui dixit: qui manducat me, et ipse vivet propter me" (sess. XIII, c. 2). Das hl. Altarssacrament ist also seiner specifischen Wirkung nach Nährungssacrament κατ' ἐξοχήν. Es bietet nicht bloß, wie es im natürlichen Bereiche der Fall ist, Lebensnährung durch ein Lebendiges, das in den Tod dahingegeben wird und im Tode verbleibt, um das Leben zu erhalten und zu stärken; es bietet Lebensnährung durch einen Lebendigen, der sich selber in den Tod dahingab, aber das Leben wieder an sich nahm, um als Wiederlebendiggewordener in die Lebenden einzugehen und seines höhern Lebens sie theilhaft zu machen und als Glieder sich einzuverleiben, damit sie unter sich Eins seien durch ihn; denn „weil Ein Brod, sind wir, die Vielen, Ein Leib, wir alle, die wir an dem Einen Brode theilnehmen" (1 Cor. 10, 17). Dieser Lebende ist Gottmensch, um uns Menschen, wie die Väter so oft andeuten, göttlich zu machen. Er hat als Gott-Logos unser Fleisch und Blut angenommen, um durch sein verklärtes Fleisch und Blut unser unverklärtes zu vergöttlichen; zu vergöttlichen nicht bloß auf dem Wege einer mystisch-realen Gnadeneinigung, wie schon in der heiligen Taufe, sondern auch durch eine körperlich-substantielle, sacramentale Gnadeneinigung. So bildet das Geheimniß der heiligen Eucharistie zusammen mit dem der Palingenesie den Abschluß des Trinitäts- und Menschwerdungs-Geheimnisses und dadurch die Rückkehr des göttlichen Offenbarungsprozesses in sich selber.

In Bezug auf das zeitliche Eintreten der habituellen Mehrungs- und Nährungsgnade des eucharistischen Sacramentes steht es außer Controverse, daß sie ex opere operato während der heiligen Communion (sumptio) eintrete. Ob aber im ersten Augenblicke derselben? oder ob insolange, als sie dauert? oder ob darüber hinaus, so lange die sacramentale Gegenwart des Gottmenschen andauert? Das war unter den scholastischen Theologen controvers. Außer der habituellen Mehrungs- und Nährungsgnade verleiht das eucharistische Sacrament ex opere operato auch die zu ihrer Bethätigung dienenden actuellen Gnaden, und zwar jedenfalls während der heiligen Communion, ja darüber hinaus, so lange die sacramentale Gegenwart des Gottmenschen andauert, ja in anrechtlicher Weise auch für die weitere Zukunft, sofern sie früher oder später (in tempore opportuno) zur Lebendigmachung der empfangenen habituellen Sacramentsgnade erforderlich sind.

Das Altarssacrament ist auch Sündenerlaßsacrament. Es erläßt leichte Sünden, wie die Väter schon öfters hervorhoben, z. B. ein hl. Ambrosius, Augustinus, Gregor d. Gr. u. s. w. Das Tridentinum bezeichnet es insofern als ein „antidotum quo liberemur a culpis quotidianis" (sess. XIII, c. 2); unter den täglichen Sünden versteht es die läßlichen Sünden (sess. VI, c. 11). Die Gnade der Tilgung dieser Sünden ist indessen keine diesem Sacramente eigenthümliche, specifische, da auch alle andern Sacramente, ja selbst die Sacramentalien die leichten Sünden tilgen. Fraglich ist nur, auf welche Weise dasselbe, auf welche Weise überhaupt die Sacramente der Lebendigen die leichten Sünden tilgen? Ob unmittelbar, wie die Sacramente der Todten, indem sie ex opere operato die zeitliche Schuldfälligkeit (reatus culpae temporalis) vor Gott dem Heiligen aufheben, wiewohl sie die zeitliche Straffälligkeit (reatus poenae temporalis) für die betreffenden Sünden vor Gott dem Gerechten nicht immer oder nicht ganz tilgen? oder ob sie ex opere operato nur eine Gnade hervorrufen, die, kraft der zustimmenden Freiheit, einen Act der Liebesreue, wenigstens einen Act der unvollkommenen Liebesreue (attritio) hervorbringt, um vermittelst dieses Actes (mediante aliquo actu) die läßlichen Sünden oder bestimmte läßliche Sünden und mehr oder minder auch die ihnen entsprechende Strafe zu tilgen? Die erste wie die zweite dieser Fragen ist durch bedeutende Theologen in bejahendem Sinne entschieden worden. Eine über die bloße Wahrscheinlichkeit hinausgehende Entscheidung ist hierüber wohl kaum zu treffen. Wie das heilige Altarssacrament die läßlichen Sünden tilgt, so bewahrt es auch vor neuen Todsünden, indem es durch die von ihm bewirkte Mehrungs- und Nährungsgnade den Einfluß der dämonischen Mächte und der unordentlichen Regungen hemmt und Acte der göttlichen Liebe hervorruft. Dieses ist durchaus in der Ueberlieferung begründet und eine durch das Tridentinum erklärte Glaubenslehre (sess. XIII, c. 2). Tilgt dasselbe aber auch bereits begangene Todsünden? Directer Weise nicht, indem es nicht wie Tauf- und Bußsacrament zu diesem Zwecke eingesetzt wurde. Da die Reformatoren und die reformatorischen Bekenntnisse den Sacramenten eine positiv heiligende Kraft aberkannten und nur eine auf die negative Rechtfertigung oder Sündenvergebung hinwirkende zuerkannten, so konnten sie das eucharistische Sacrament nur als Erinnerungsfeier an Jesu Tod und die durch ihn vermittelte Sündenvergebung, als ein Unterpfand dieser letztern, als ein Erweckungs- und Förderungsmittel des allein rechtfertigenden Glaubens an das Alleinverdienst des Erlösers u. s. w., keineswegs jedoch als ein Mehrungs- und Nährungsmittel der heiligmachenden Gnade fassen. Diese Anschauung hat das Tridentinum verworfen in den Worten: „Si quis dixerit vel praecipuum fructum SS. Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, anathema sit" (sess. XIII, can. 5). Es ist also Tridentinische Lehre, daß die specifische Frucht des eucharistischen Sacramentes eine das schon vorhandene geistliche Leben nährende sei und keine vom Tode der Seele zu diesem Leben erweckende, oder daß es, um in den Worten der Schule zu reden, directer Weise (per se et immediate) von Christus zur Tilgung der Todsünde nicht eingesetzt worden sei. Die katholischen Theologen vor und nach dem Tridentinum verhan-

delten nur darüber: ob dasselbe nicht indirecter Weise (per accidens) die Todsünde tilge, also die erste Rechtfertigungsgnade verleihe in dem Falle, daß jemand der heiligen Eucharistie sich nahet, welcher unverschuldeter Weise im Stande der Gnade zu sein glaubt, der That nach aber im Stande der Todsünde sich befindet und eine wenigstens unvollkommene Reue über dieselbe hat? Einige bejahten dieses, wie z. B. der hl. Thomas von Aquin, Bellarmin, Suarez; Andere verneinten es, wie z. B. der hl. Bonaventura, Vasquez, J. Lugo und dem Sinne nach der römische Katechismus (2, 4, 48).

Der eucharistische Genuß des verklärten Fleisches und Blutes Jesu gewährt indessen nicht bloß heiligende, sondern auch integrirende Gnaden in der Richtung auf das natürliche Endziel hin, mit der Bestimmung, den Regungen der unordentlichen Begierlichkeit und der Verweslichkeit des Fleisches entgegen zu wirken. Christus sagt (Joh. 6, 55): „Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum.“ Hiermit wird ohne Zweifel der Genuß des Fleisches und Blutes Christi, wie als Grund des ewigen Lebens, so auch als Grund der glorreichen Fleischesauferstehung bezeichnet, also die eucharistische Gnade als Anfang der geistigen und leiblichen Herrlichkeit hingestellt. Die Väter sprechen sich oft in gleichem Sinne aus, indem sie die heilige Eucharistie nicht bloß als Heilmittel gegen die unordentlichen Regungen und Bewegungen des Fleisches, sondern auch als Heilmittel zur Unsterblichkeit, als Gegengift gegen den Tod bezeichnen, ihm eine verwandelnde, das Fleisch belebende, pneumatisirende Kraft zuschreiben, also nach dieser Seite hin dieselbe in vorzugsweisem Sinne als ein Natursacrament fassen; so der hl. Ignatius v. A., Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Cyrillus v. A., Johannes Damascenus. (Die Zusammenstellung ihrer Zeugnisse s. bei Döllinger, Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten 94—96; Schwane, Dogmengeschichte I, 632 ff.; Franzelin, De Euch. thes. 19.) Welcher Art werden aber diese integrirenden Gnaden sein? Jedenfalls actuelle Gnaden, welche der in reiner Unversehrtheit und in glorreicher Verklärung stehende Gottmensch auf die sein Fleisch und Blut Genießenden überströmt. Werden sie auch habituelle Gnaden sein, welche den in der heiligen Taufe eingesenkten Keim der geistigen und leiblichen Integrität in dessen Wachsthum stärken? Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Beantwortung folgender weiter zurück liegender Fragen ab: ob nämlich die heilige Taufe mit der durch die Urſünde verlorenen habituellen Heiligungsgnade auch eine durch die Urſünde verlorene habituelle Gnade der geistigen und leiblichen Integrität, wiewohl in weit schwächerem Maße und Grade, wieder einsenke, so daß der Mensch dem Wesen oder dem Keime nach hienieden schon zu einem pneumatisch-himmlischen Menschen wird, um jenseits dann als das zu erscheinen, was er bereits schon ist? ob ferner die Integritätsgnade des Urstandes in der Wurzel identisch sei mit der habituellen Heiligungsgnade oder nicht? ob sie in letzterem Falle eine habituelle Gnade sei oder ein Complex von actuellen Gnaden innerer oder äußerer Art? Die Erörterung all dessen würde weit über unsern vorliegenden Gegenstand hinausgreifen. Es sollte nur der Zusammenhang all dieser Fragen angedeutet werden.

Daß die Communion unter Einer Gestalt so viel Gnade spende, als nothwendig ist zum Heile, war stets festgehalten in der Kirche und ist durch das Tridentinum definirt worden (sess. XXI, c. 3). Ob aber die Communion unter beiden Gestalten nicht mehr Gnade gewährt als die Communion unter Einer Gestalt, ähnlich wie eine wiederholte Communion mehr Gnade gewährt als eine einfache? Einige Theologen, wie Alexander v. H., Kaspar Casalius, Vasquez, J. Lugo u. A., glaubten dieses bejahen zu sollen; von den meisten wird es mit größerer Wahrscheinlichkeit verneint, weil Christus (Joh. 6, 52—59) bald sein Fleisch und Blut, bald sein Fleisch allein als lebengebend bezeichnet und auf irgend eine Weise (ex vi verborum seu ex concomitantia) als Quell der Gnaden hier wie dort ganz zugegen ist mit all' seinen Lebensbestandtheilen, also wohl hier wie dort die gleichen geschaffenen Gnaden der heiligenden und integrirenden Art in die Seele des Empfängers ausströmen wird.

VI. Spender und Empfänger des eucharistischen Sacramentes. Spender des Altarssacramentes im eigentlichen Sinn des Wortes ist nur derjenige, welcher es setzt, vollzieht, also nur der consecrirende Priester, und nicht derjenige, welcher es lediglich austheilt. Derjenige, welcher es bloß austheilt, kann nur in einem uneigentlichen Sinne als Minister dieses Sacramentes bezeichnet werden, möge er dasselbe an Andere austheilen, wie der Priester und Diacon, und im Falle der Noth, wie die Geschichte der alten Kirche beweist, selbst Laien, oder möge er dasselbe an sich selber austheilen, wie der celebrirende Priester, sofern er sich selber communicirt, und in altchristlicher Zeit manche Laien, welche die heilige Eucharistie mit nach Hause nahmen.

Ein tauglicher Empfänger des Altarssacraments ist jeder, der das Sacrament der Wassertaufe gültig empfangen hat; denn dieses bildet die dispositio passiva für den gültigen Empfang der übrigen Sacramente. Auch Unmündige können insofern die heilige Eucharistie sacramentaler Weise empfangen, wie schon die altkirchliche Praxis der Kindercommunion beweist. Alle andern Empfänger genießen das Fleisch und Blut des Herrn nur materialiter, aber nicht sacramentaliter, d. h. nur der Materie nach, jedoch nicht als ein ex opere operato wirkendes Heilsmittel. Selbstverständlich gilt dieses eventueller Weise auch von den Thieren (Thomas, S. th. 3,

qu. 80, art. 3, ad 3). Würdige Empfänger des Altarssacramentes sind alle Unmündigen, welche das Taufsacrament gültig empfangen haben, obwohl sie dasselbe nicht in heilsnothwendiger Weise empfangen müssen (Trid. sess. XXI, cap. 4, can. 4). Würdige Empfänger des Altarssacramentes sind ferner alle Mündigen, die nach einer vorgängigen, reiflichen Selbstprüfung (1 Cor. 11, 27—29) keiner schweren Sünde sich bewußt sind, oder in dem Falle, daß sie einer solchen sich bewußt wären, dieselbe vorher dem sacramentalen Bekenntnisse unterstellten, selbst wenn sie eine vollkommene Reue zu haben glaubten; im Falle einer augenblicklichen Unmöglichkeit dieses Bekenntnisses wäre es so bald als möglich nachzutragen. So das Tridentinum gegenüber der Lehre Luthers und Calvins (sess. XIII, cap. 7). Von Seite solcher Mündigen, welche des Vernunftgebrauches mächtig sind, wird eine dem entsprechende andachtsvolle Stimmung (devotio saltem virtualis) zu einem würdigen Empfange der heiligen Communion erfordert, keineswegs jedoch eine regungs- und bewegungslose Resignation im Sinne des Quietismus eines Molinos (prop. 32, damnata ab Innoc. XI., 1687). Körperlicherseits werden zu einem würdigen Empfange der heiligen Communion Reinigkeit und Nüchternheit als Dispositionen erfordert. Der Mangel körperlicher Reinigkeit beraubt der specifischen Frucht derselben jedoch nur dann, wenn er schwerverschuldeter Art ist, keineswegs wenn er nur leichtverschuldeter oder gar unverschuldeter Art ist. Die Nüchternheit von Mitternacht an wurde aus Schicklichkeitsgründen, um einer Verunehrung des heiligen Sacramentes vorzubeugen, schon seit ältesten Zeiten durch die christliche Sitte vorgeschrieben und durch verschiedene Concilsdecrete und die Rubriken des römischen Missale (de defectibus dispositionis corporis) geboten. Von der Beobachtung dieses Gebotes entschuldigen nur schwere Krankheit, Fernhaltung einer drohenden Verunehrung des heiligen Sacramentes oder eines Aergernisses oder der Infamie, endlich Verhütung eines nur theilweisen Vollzuges der eucharistischen Opferhandlung, falls etwa dieselbe bei einer plötzlich eintretenden Erkrankung des Celebranten durch einen andern, nicht mehr nüchternen Priester zum Abschluß gebracht werden müßte. (Einschlägige Literatur: Martène, De antiquis eccl. ritibus 1, 5; J. Bona, De rebus liturgicis 2, 17 et 19; Probst, Verwaltung der heiligen Eucharistie als Sacrament, Tüb. 1857, 133—196.)

VII. Speculativ-theologische Lehre von der Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie. 1. Die erste speculative Frage betrifft die Möglichkeit der durch die katholische Kirche festgehaltenen und festgestellten eucharistischen Gegenwart Christi gegenüber all den mannigfaltigen theologischen und philosophischen Systemen, welche dieselbe läugneten oder läugnen. Die Gründe, womit sie dieselbe läugneten oder läugnen, dürften hauptsächlich folgende sein: a) was dem Stoffe nach Brod und Wein ist für die Sinne und die chemische Analyse, kann unmöglich seiner Substanz nach Fleisch und Blut Christi werden und sein; b) Gestalten von Brod und Wein können ohne ihre Substanzen nicht fortbestehen; c) eine Multilocation des himmlischen Leibes Christi, so daß er in verschiedenen Orten zugleich existirt, und eine Compenetration aller seiner Organe, so daß er im Ganzen der Gestalten und in jedem Theile, wenigstens in jedem nicht abgetrennten Theile derselben, ganz existirt, widerspricht dem Begriffe eines Körpers, ist also gleichfalls unmöglich. Der erste dieser Gründe ist hinfällig, weil er auf einer falschen Voraussetzung ruht. Er ruht auf der Voraussetzung: was seinen physikalischen und chemischen Eigenschaften nach als Brod, als Wein erscheint, sei es auch seinem Wesen nach, seiner Substanz nach. Diese Voraussetzung ist aber ungerechtfertigt; denn die sinnlichen Erscheinungen der Farben, des Geruchs und Geschmacks, die Repulsions- und Attractionserscheinungen, die Ausdehnung und Erfüllung des Raumes sind nur Kraftwirkungen, setzen also der natürlichen Ordnung der Dinge nach über und hinter ihnen liegende Wesenheiten voraus, welche deren Ursachen, deren Träger oder Substanzen sind. Was die Physiker und Chemiker meistens Stoff, Substanz nennen, das ist nicht Stoff, Substanz in metaphysischem Sinne, sondern bloß deren Erscheinung oder Accidens. Auch der zweite obiger Gründe ist hinfällig. Die Gestalten von Brod und Wein können allerdings nicht fortbestehen ohne Substanz, welche sie im Dasein erhielte, wohl aber ohne ihre eigene; denn was sind sie anders, als Erscheinungen, Kraftwirkungen? Ist es aber nicht ein altes Gesetz, daß eine höherstehende Substanz zu wirken und zu bewirken vermag, was eine niedriger stehende, doch nicht umgekehrt? sollte die erstere ihren Wirkungen nach nicht die Stelle der letzteren vertreten können? Der dritte obiger Gründe erweist sich nicht minder als ein Ungrund. Die Substanz des in bleibender Weise verherrlichten, himmlischen Leibes Christi ist eine vergeistigte, pneumatisirte, kann also auf überräumliche Weise existiren; unser raumgebundenes Denken bildet nicht das Maß der Möglichkeit. Auf welche Weise läßt sich aber diese Möglichkeit mehr oder minder begreiflich machen? ist es dem speculativen Wissen verstattet, über eine Erklärungsweise dieser Möglichkeit noch weiter vorzudringen, um das Geheimniß der heiligen Eucharistie noch tiefer zu ergründen und zu begründen? Suchen wir uns zuerst auf historischem Wege die verschiedenen Versuche, welche die kirchliche Speculation zu einer annähernden Erklärung dieses Geheimnisses unternommen hat, zu vergegenwärtigen, um dann auf dem Wege sachlicher Kritik zu kurzer Beantwortung der soeben gestellten Fragen zu kommen.

2. Die Väter suchten die eucharistische Wesenswandlung durch verschiedene Analogien begreiflich zu machen, z. B. durch die Art und Weise

der leiblichen Ernährung, durch die Schöpfung, die Wiedergeburt u. s. w. Sie machten geltend, daß die Sinne nur vom erscheinenden Brode und Weine Zeugniß geben, der Glaube uns indessen verbürge, das erscheinende Brod sei nicht mehr Brod, sondern der Leib Christi, der erscheinende Wein sei nicht mehr Wein, sondern das Blut Christi: ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ, sagt der hl. Cyrill von Jerusalem in der vierten mystagogischen Katechese n. 6; ebenso äußert sich der hl. Augustinus sermo 272 u. s. w. Sie machten ferner geltend, daß Christi Leib und Blut an vielen Orten zugegen sei, und zwar ungetheilt und untheilbar unter jedem der gereichten Theile des consecrirten Brodes und Kelches. Daß aber das fleischgewordene Wort sein Fleisch und Blut in solcher Weise uns Menschen darbieten wollte und wolle, betrachteten sie durchgehends als ein aus dem Glauben aufzunehmendes Geheimniß, wofür unsere Vernunft keine zwingenden Beweise aufzubringen, sondern nur muthmaßliche Zweckmäßigkeitsgründe vorzubringen vermöge. Auf den nämlichen Standpunkt stellte sich auch die scholastische Speculation; zu eingehendern Erörterungen rücksichtlich all' dieser Punkte brachte sie es indessen erst durch Anwendung der aristotelischen Kategorienlehre. Nach Aristoteles sind die verschiedenen Sinnenerscheinungen bloße Accidenzen (συμβεβηκότα); die Substanz, insbesondere die aus Materie und Form bestehende Körpersubstanz, ist nur geistig erfaßbar. Die Quantität und die verschiedenen Bestimmungen der räumlichen Ausdehnung sind z. B. nur Erscheinungen der Substanzen, aber nicht selber Substanzen: τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι. τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν ἡ οὐσία (Met. 6, 3, p. 1029, a. 13—16). Diese aristotelische Lehre hat vom 13. Jahrhundert an die Scholastik und späterhin die Nachscholastik auf das Geheimniß der heiligen Eucharistie angewendet, um dasselbe als etwas Nichtunmögliches zu erweisen und durch Analogie- und Angemessenheitsgründe annähernd zu erklären nach dem Principe des credo ut intelligam. Die natürliche Weltordnung bietet ihr zufolge entweder nur Veränderungen der accidentellen Formen ohne Veränderung der Substanz, oder Veränderungen der substantiellen Formen ohne Veränderungen der substantiellen Materie, wie bei der Entstehung der Organismen, oder Veränderungen der substantiellen Materie ohne Veränderungen der substantiellen Form, wie im Stoffwechsel der Organismen; sie bietet aber keine Veränderungen von substantieller Form und Materie zugleich, d. h. keine eigentliche Transsubstantiation und insbesondere keine Transsubstantiation ohne alle Veränderung der Accidenzen. Die natürliche Weltordnung bietet uns zur Erklärung einer solchen Transsubstantiation nur mehr oder minder unzureichende Analogiegründe, und zwar wurden nach Verschiedenheit der einzelnen Systeme sehr verschiedene zu diesem Zwecke in Anwendung gebracht (vgl. Bellarmin, De Euch. 3, 11—18; Fr. X. Wildt, Explanatio mirabilium, quae divina potentia in Eucharistiae sacramento operatur, Bonnae, 1868, 5—68, und den Art. Transsubstantiation). Das Fortbestehen der Gestalten (species, accidentia) von Brod und Wein ungeachtet der geschehenen Wandlung ihres Wesens wurde scholastischerseits meistens vertheidigt vermittelst der Theorie der sogen. absoluten Accidenzen, indem in einer über Aristoteles hinausgehenden Weise gelehrt wurde, daß die Accidenzen auf natürliche Art allerdings nicht ohne die ihnen entsprechende geschöpfliche Substanz (sine proprio subjecto) bestehen können, auf übernatürliche Art jedoch ohne jedwede geschöpfliche Substanz kraft göttlicher Macht (sine ullo subjecto, virtute divina). Theilweise wurde dagegen dem Gedanken Raum gegeben, ja der Vorzug gegeben, daß die Accidenzen des Brodes und Weines zwar nicht durch die ihnen naturgemäß entsprechenden Substanzen des Brodes und Weines forterhalten werden, wohl aber durch die an ihre Stelle tretenden Substanzen des Fleisches und Blutes Jesu, ohne daß deren Leidensfreiheit und Verklärtheit dadurch eine Beeinträchtigung erfahre. In einer dem entsprechenden Weise ward auch die vom Konstanzer Concil ergangene Verwerfung des wiklefitischen Satzes gedeutet: „accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento“ (propos. 2); so z. B. von J. Lugo (De Euch. disp. 10, n. 35), neuestens von Perrone, Schuppe, Oswald, Scheeben, Wildt u. s. w. Beiderseits wurde indessen anerkannt und ausgesprochen, daß die verhüllenden Accidenzen der verklärten Fleisch- und Blutssubstanz des Gottmenschen nur als frembartige (species alienae), nicht als eigenartige (species propriae) zugehören, also zwar im Dependenzverhältnisse, aber nicht im Inhärenzverhältnisse zu ihr stehen und nur in uneigentlicher Weise von ihr ausgesagt werden können. (In Bezug auf das Geschichtliche hierüber vgl. Theoph. Raynaud S. J., De exuviis panis et vini [Opera, Lugd. 1665, VI, 419—448] und Jac. Salier O. M., Historia scholastica de speciebus eucharisticis, Lugd. 1687.)

Wie wird aber eine Multilocation desselben Leibes Christi und derselben ihm eignenden Accidenzen (species propriae), insbesondere derselben Quantität, scholastischerseits als möglich begründet? Dadurch, daß verschiedene Existenzweisen, Gegenwartsweisen eines und desselben Leibes, einer und derselben Quantität, einer und derselben Qualität für das Denken als widerspruchslos aufgezeigt werden. Dem verklärten Leibe Christi im Himmel kann zufolge seiner natürlichen Existenzweise eine Quantität zukommen mit actueller Ausdehnung, und zufolge seiner

sacramentalen Existenzweise die nämliche Quantität mit einer bloß virtuellen Ausdehnung; die Quantität ist eine wesentliche Erscheinung (accidens proprium consecutivum, intrinsecum) jedes Körpers, die actuelle Ausdehnung eine unwesentliche (accidens extrinsecum). Daraus wurde scholastischerseits auch eine Compenetration der verschiedenen Organe des Leibes Christi als möglich abgeleitet, und zwar meistentheils, wie oben III, 2 dargestellt wurde, nicht bloß in Form actueller Ausgedehntheit unter der ganzen Gestalt und den kleinern oder kleinsten Theilen derselben, sondern sogar in Form völliger Ausdehnungslosigkeit unter jedem Theile derselben, indem die Organe auch mit einer bloß virtuellen Undurchdringlichkeit und Getheiltheit ohne alle actuelle bestehen können, so daß sie im Ganzen der Gestalten ganz zugegen sind kraft einer adäquaten Gegenwartsweisen und in jedem Theile derselben ganz zugegen kraft endlos vieler, inadäquater Gegenwartsweise, ähnlich wie der menschliche Geist in dem von ihm beseelten Körper. Welcherlei Thätigkeiten übt der eucharistische Christus in dieser seiner unausgedehnten, sacramentalen Existenzweise aus, ja welche kann er daselbst ausüben? Eine vielverbreitete Ansicht geht dahin, in dieser seiner unausgedehnten, sacramentalen Existenzweise bewege er weder den eigenen Körper, noch andere Körper, er werde auch von Außen her durch andere Körper nicht bewegt, nicht afficirt, übe also keine Lebens- und Sinnenfunctionen und keine sinnlich-geistigen Functionen in derselben aus, sondern nur rein geistige per scientiam infusam et beatam: so namentlich Joh. Lugo, welchem auch manche neuere Theologen hierin folgten. Daß er möglicherweise (de potentia absoluta) oder in übernatürlicher, wunderbarer Weise Lebens- und Sinnesfunctionen daselbst ausüben könne, geben diese theilweise zu. Anders eine zweite Ansicht. Nach ihr kann der eucharistische Christus in seiner unausgedehnten, sacramentalen Existenzweise nicht bloß organische Lebens- und Sinnesthätigkeiten vollziehen; er vollzieht sie daselbst auch thatsächlich, sei es vermöge natürlicher oder übernatürlicher Kraft, und steht mit den ihn umgebenden und ihn empfangenden Personen sofort auch in einem organisch-sinnlichen Lebensverkehr, soweit er aus Gründen der sacramentalen Oekonomie sich nicht verhüllt; er sieht sie also vor sich auf den Knieen liegen, vernimmt ihre Flehgebete u. s. w. Namentlich hat sich der Cardinal Cienfuegos (De vita abscondita) die Begründung dieser Ansicht zu einer Art von Lebensarbeit gemacht. Ihm folgten hierin verschiedene neuere Theologen, insbesondere J. B. Dalgairns in der Schrift über die heilige Communion (aus dem Englischen 1862), wenn sie auch der weitern Ansicht desselben nicht folgten, daß in der freien Suspension der organisch-sinnlichen Thätigkeiten nach vollendeter Consecration bis zur commixtio corporis et sanguinis das Wesen des eucharistischen Opfers Christi bestehe.

Der in den kirchlichen Schulen recipirten peripatetischen oder morphologischen Naturansicht stellte sich seit Cartesius und Gassendi die mechanische Naturansicht entgegen, welche die im Raume ausgedehnte Masse als Wesen des Körpers erklärt, sei es in atomistischer Form oder nicht, sei es ohne annexe Kräfte oder mit solchen. Wie soll aber diese Ansicht mit der kirchlichen Eucharistielehre zusammen bestehen können? Wie soll der Leib Christi im Himmel und an verschiedenen irdischen Stätten zugleich gegenwärtig sein und mit all seinen Organen unter den consecrirten Gestalten und deren Theilen existiren können, wenn die actuelle Ausdehnung ihm und diesen seinen Organen wesentlich ist? Cartesius und andere Vertreter der mechanischen Naturansicht machten die verschiedensten Versuche, mit der betreffenden kirchlichen Glaubenslehre sich in Einklang zu setzen. Von der kirchlichen Theologie und zum Theile auch in auctoritativer Weise vom apostolischen Stuhle wurden diese Versuche jedoch zurückgewiesen und nicht umsonst zurückgewiesen. Cartesius machte einen solchen Versuch in der Antwort auf einige Einwürfe Arnaulds gegen seine „Meditationes“ und in zwei Briefen an P. Mesland, welche nur privatim circulirten und erst 1811 durch Abbé Emery veröffentlicht wurden. Der summarische Inhalt seiner Aeußerungen ist folgender. Der Leib, mit welchem Christus in den Himmel aufgefahren, bleibe im Himmel sammt seiner Quantität und seinen Qualitäten; nur die Seele Jesu sammt dem Logos werde durch die Consecration gegenwärtig unter den sacramentalen Hüllen. Wie Brod und Wein natürlicher Weise in unser Fleisch und Blut umgewandelt, transsubstantiirt werde, so wunderbarer Weise durch die Consecration in das Fleisch und Blut Jesu. Diese Umwandlung bestehe in einer Verbindung der Brod- und Weinsubstanz mit der Seele Jesu in der Weise, daß letztere nach der Theilung jener Substanzen mit jedem Theile derselben in Verbindung bleibe, während unsere Seele nicht mit jedem Theile der getheilten Leibessubstanz die Verbindung bewahre. In den Zwischenräumen der Brod- und Weinsubstanz befinden sich Luft oder andere Stoffe; diese bleiben bei der Wandlung derselben unverändert zurück und bilden deren sacramentale Hüllen oder Gestalten. Diese Hüllen oder Gestalten seien selber Substanzen, seien keine absoluten Accidenzen im Sinne der scholastischen Ansicht; sie heißen nur Accidenzen, weil sie sich accidentell zu andern Substanzen verhalten. Die numerische Identität des von diesen Accidenzen umhüllten eucharistischen und des himmlischen Leibes Christi beruhe nur auf der Identität der beide belebenden Seele und des Logos, nicht auf der numerischen Identität der beiden Leiber und ihrer Quantitäten als solcher, sowie auch die numerische Identität unserer Leiber in verschiedenen Zeiten nur auf der numerischen Identität der sie belebenden Seele beruhe, trotz theilweiser oder völliger Verschiedenheit der Materie. Unter denen, welche private Kenntniß von den bezeichneten zwei Briefen er-

eigentliche, volle Transsubstantiation und ist es auch nicht, wenn sie im Sinne Varignon's als eine nachbildliche Vervielfältigung des im Himmel befindlichen prototypischen Leibes Christi aufgefaßt wird. Allerdings haben zahlreiche ältere und neuere Theologen die Ansicht vertreten, daß der himmlische Leib Christi und insbesondere dessen Quantität nicht bloß auf unausgedehnte, überräumliche, sondern auch auf actuell ausgedehnte, räumliche Weise an andern Orten gegenwärtig sein könnte (vgl. Suarez, De Euch. disp. 88, sectio 4, concl. 3; Franzelin, De Euch., Romae 1868, 161—165); sie haben indessen die actuelle Ausdehnung des himmlischen Leibes Christi nicht als wesentlich erklärt und noch weniger im Sinne des Cartesius als dessen Wesen selber, sondern als eine bloße Gegenwartsweise desselben, welche endlos andere Gegenwartsweisen (praesentias seu modos replicationis) desselben nicht unmöglich macht, vielmehr nur eine dem Wesen des Geschöpfes und insbesondere des Körpers widersprechende Allgegenwart im Sinne der lutherischen Ubiquitätslehre ausschließt. Die durch Magnan versuchte Umbildung der cartesischen Auffassung ist nicht minder unhaltbar. Sie ist philosophisch unberechtigt, weil kein vernünftiger Grund gegeben ist, die eucharistischen Gestalten ausnahmsweise für bloß subjective, unreale Sinnenerscheinungen zu halten. Hatte Cartesius die Realität des sinnlichen Sacramentszeichens der heiligen Eucharistie zu einer substantiellen gesteigert, so verflüchtigte sie Magnan gerade umgekehrt zu einem bloßen Scheine der Illusion. Was er als eine durch den überlieferten Glauben gegebene Thatsache zu speculativem Verständnisse bringen wollte und sollte, läugnete er in doketischer Weise ab.

Die dynamische Naturansicht ist metaphysisch nur haltbar, wenn sie die körperlichen Erscheinungen nicht als Wirkungen göttlicher Kräfte oder Potenzen betrachtet und nicht eine geschöpfliche Natursubstanz läugnet; wenn sie diese Natursubstanz nicht als eine einheitliche, monistische und die unorganischen und organischen Dinge folglich nicht bloß als Erscheinungen einer einheitlichen, monistischen Natursubstanz auffaßt; wenn sie den einzelnen, wesentlich unterschiedenen Natursubstanzen nicht bloß ein durch die Grundkräfte sich bethätigendes actives, formelles Princip zuschreibt, sondern zugleich ein passives, materielles Princip als Grund ihrer Theilbarkeit und Wandelbarkeit; wenn sie ihnen nicht eine bloß zufällige, jeder Planmäßigkeit entbehrende Wirksamkeit zueignet und der irdisch-räumlichen Existenz- und Erscheinungsweise derselben endlich keine absolute Nothwendigkeit beilegt. Eine dynamische Naturansicht, in solcher Weise begrenzt, ist identisch mit der in der Scholastik vertretenen morphologischen Naturansicht und geht nur dadurch über letztere hinaus, daß sie die Substanzen nicht bloß einfach durch ihre Kräfte die Accidenzen produciren, emaniren läßt, wie die letztere z. B. bei dem hl. Thomas (S. th. 1, qu. 77, art. 6), Suarez (Metaph. disp. 18, sect. 3) u. s. w., sondern eine bestimmte Zahl — Zweizahl oder Dreizahl — von Grundkräften annimmt, wodurch die Substanzen ihre Erscheinungen oder Accidenzen bewirken. Metaphysisch haltbar ist also nur ein Morphologismus, der eine solche Art von Dynamismus bildet. Er allein ist auch geeignet, eine mehr oder minder überräumliche, ja sogar eine völlig überräumliche, vergeistigte Existenz- und Erscheinungsweise der Körpersubstanzen, obgleich nicht als wirklich oder gar als nothwendig, doch für das Denken als möglich zu erweisen und in annähernder, analogischer Weise zu begreifen. Er läßt nicht bloß die Transsubstantiation auf solche Art als möglich und analogisch begreifbar erscheinen (s. d. A. Transsubstantiation), sondern auch das Fortbestehen der Gestalten des Brodes und Weines. Diese Gestalten sind nichts Anderes, als bestimmte Expansiv- und Attractivbewegungen, die als räumliche Ausdehnung, als Widerstand, Farbe u. s. w. erscheinen. Diese Bewegungen können nicht bloß durch Kräfte der ihnen naturgemäß entsprechenden, endlichen Körpersubstanzen hervorgebracht werden, sondern auch durch Kräfte der göttlichen Substanz, also in Form absoluter Accidenzen; denn was endliche Kräfte in endlicher Weise, d. h. durch ihre Spannung gegeneinander und deren Ausgleichung, durch ihre Antithese und Synthese zu wirken vermögen, das vermögen auch die göttlichen Kräfte in höherer, unendlicher Weise, d. h. ohne Spannung gegeneinander und ohne ihre Ausgleichung zu wirken, wie sie ja in allem geschöpflichen Wirken auf solche Weise stets auch schöpferisch mitwirken. Nicht minder erscheint als möglich, daß jene Bewegungen, wie vormals durch die Brod- und Weinsubstanz, so nach vollbrachter Consecration durch die verklärte Fleisches- und Blutsubstanz Christi forterhalten werden; denn wenn die Brod- und Weinsubstanz durch Wandlung in diese letztere Substanz emporgehoben werden kann, warum nicht mit ihren Kräften? Warum soll es der verklärten Fleisch- und Blutsubstanz Christi unmöglich sein, das Wirkende und Tragende ihrer sacramentalen Hülle zu sein als Organ der allwirksamen Gotteskraft? Ob die eine oder die andere Alternative wirklich stattfinde, läßt sich freilich aus speculativen Gründen so wenig feststellen, wie aus positiven. Ein Morphologismus der bezeichneten Art läßt ferner auch eine Multilocation des Fleisches und Blutes Jesu und eine überräumliche, völlig unausgedehnte Existenzweise derselben in jeglichem Theile der Gestalten als möglich erscheinen. Wie sollte aber dadurch eine organisch-sinnliche Wirkungsweise unmöglich gemacht werden? Die einzelnen Organe des Leibes Christi bleiben trotz ihrer Inexistenz quantitativ und qualitativ von einander geschieden, können also auch die von ihnen ausgehenden natürlichen Lebens- und Sinnenfunctionen ohne Hemmung vollziehen. Und selbst ohne letztere müßten sie, um sich im Dasein zu erhalten, anderweitige Functionen nicht vitaler

Art vollziehen; wenn sie aber trotz ihrer überräumlichen Daseins- und Manifestationsweise diese vollziehen können, ja müssen, warum sollen sie denn jene zu vollziehen außer Stande sein? Und wenn dem so ist, welcher Grund wäre gegeben, nicht auch die Wirklichkeit dessen vorauszusetzen?

Wie stellt sich nun ein Morphologismus der bezeichneten Art zum Atomismus? Schließt er ihn schlechthin aus oder nur bis zu einer gewissen Grenze und in gewissem Sinne? Darüber gehen die Ansichten in den katholischen Schulen der Gegenwart weit auseinander. Obwohl die Differenz dieser Ansichten über die Kosmologie und Anthropologie hinaus speciell auch die Eucharistielehre berührt, so können wir doch innerhalb der uns hier gezogenen Schranken nicht in die Erörterung derselben eintreten. Ohne eingehendere Begründungen sprechen wir insofern nur Folgendes als unser Bekenntniß aus: Schon die Einheit des unorganischen Körpers, der die Natur eines eigentlichen Mischkörpers hat, und um so mehr noch die Einheit jedes Organismus, insbesondere des menschlichen Organismus, also auch die der verklärten Menschheit Jesu, erfordert als Erklärungsgrund Eine Wesensform; in Folge dessen ist ein metaphysischer Atomismus, welcher eine innere Unwandelbarkeit der Atomsubstanzen annimmt, zu verwerfen, ein physikalisch-chemischer Atomismus jedoch, welcher lediglich die phänomenale Seite der Körperwelt und nicht deren Wesen betrifft, als Hypothese keineswegs ausgeschlossen. [Aloys Schmid.]

Altemps (Altems), s. Hohenems.

Altenburg, Benedictinerabtei in Nieder-Oesterreich, wurde gegründet von Hildeburg, Gräfin von Buige, und 1144 mit Mönchen aus St. Lambrecht in Steiermark bevölkert. Dem ersten Abte Gottfried folgten bis heute 45 Aebte, die in theilweise sehr schwierigen und traurigen Verhältnissen das Kloster leiteten. Altenburg wurde mehreremale durch Feuer, zweimal durch die Husiten zerstört und hatte im Bauernaufstande, später durch die Schweden, Russen und Franzosen viel zu leiden. Eine große Aufgabe fiel dem Kloster zu, als Kaiser Ferdinand II. durch den Sieg am weißen Berge 1620 die Macht des Protestantismus in seinen Landen gebrochen hatte. Durch die Herren von Puecheim, welche die Stadt und Herrschaft Horn besaßen, hatte das Lutherthum in der Umgegend von Altenburg große Verbreitung gefunden. Als die kaiserlichen Truppen 1621 die Stadt Horn besetzten, und Abt Jonas seit beinahe 100 Jahren die erste katholische Predigt und Messe daselbst hielt, gab es da nur zwei Katholiken. In wenigen Jahren aber hatte er allenthalben den katholischen Glauben wiederhergestellt. Ebenso eifrig wirkte der 37. Abt Benedict Leiß, der mit Freiherrn v. Windhag Reformator des ganzen Viertels ober dem Manhartsberg wurde. Aus einem Berichte dieses Abtes ersehen wir, daß am 12. März 1652 der Anfang der Bekehrung in Krems gemacht wurde, und daß schon binnen Jahresfrist der größte Theil der Aufgabe vollbracht war. Benedicts Nachfolger, Maurus Boxler, wird als Restaurator des Stiftes in geistiger und materieller Beziehung hoch gepriesen. Er ließ seine Geistlichen auf den Universitäten zu Wien und Salzburg bilden. Abt Raimund Regondi erhielt von Kaiser Leopold 1701 die Abtei Tyhan in Ungarn, welche aber schon nach dem Tode des ersten Filialabtes verschiedener Mißhelligkeiten halber 1716 an St. Martin in Ungarn verkauft wurde. Seit 1730 entstand der berühmte Wallfahrtsort Mariadrei-Eichen, welchen die Altenburger und der Grundherr, Graf Philipp Hoyos, mit einer herrlichen Kirche schmückten (1767). In mehrfacher Beziehung bedeutend war der 45. Abt Honorius Burger, welcher 1844 die 700jährige Säcularfeier des Stiftsbestandes beging, selbst durch 36 Jahre die abtliche Inful trug (gest. 1878, 91 J. alt), und sich durch die Abfassung der Geschichte seines Stiftes (Wien, Gerolds Sohn 1862), sowie durch die Veröffentlichung der Urkunden desselben (in den Fontes rerum Austriacarum, Diplom. et acta, XXI, Vind. 1865) große Verdienste erwarb. Gegenwärtig versieht das Stift neun Pfarreien. (Vgl. Burger a. a. O.; Marian, Gesch. der österr. Klerisei, Wien 1787, Theil 4, VIII, 40 ff.) [Wolfsgruber, O. S. B.]

Alter, canonisches (aetas canonica, legitima), ist die im Einzelnen verschiedene Lebensstufe, welche seitens der Kirche für den Erwerb gewisser Rechte, für die Uebernahme bestimmter Pflichten, wie auch zur Befreiung von einzelnen Lasten gefordert wird. Weil nämlich die körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen mit dem Alter zu- und abnehmen, haben naturgemäß die verschiedenen Altersstufen für die Stellung des Einzelnen nicht bloß im Staate, sondern auch in der Kirche eine viel geltende Bedeutung. 1. Das Alter wird aber auch im Kirchenrechte vom Tage der Geburt, nicht von dem des Empfanges der Taufe an gerechnet und zerfällt ebenso wie nach römischem Recht in die Kindheit (infantia, infantes, von denen das römische Recht bekanntlich sagt: fari non possunt) bis zum vollendeten 7. Jahre, in das Knabenalter (pueritia, impubertas), in die Mündigkeit (pubertas, puberes, im Gegensatz zu den impuberes, pueri, puellae, pupilli, pupillae) von dem zurückgelegten 14. Jahre bei Knaben und von dem zurückgelegten 12. Jahre an bei Mädchen (die sogen. plena pubertas beginnt dagegen erst mit dem vollendeten 18. bezw. 14. Lebensjahre), in die Minderjährigkeit (minor aetas, minores sc. XXV. annis) bis zum Ablauf des 25. Jahres und in die Volljährigkeit (major aetas), welche mit demselben Zeitpunkte beginnt. Der Beginn des Greisenalters ist kirchenrechtlich nicht an ein bestimmtes Lebensjahr gebunden, wenngleich die Doctrin denselben zuweilen mit dem Anfange des 60., bezw. bei Frauen 50. Jahres zusammenfallen läßt (Ferraris, s. v. Aetas n. 2).

2. Zunächst sind kirchlich die sogen. Unterscheidungsjahre (anni discretionis) von Bedeutung, welche mit dem Ablauf der Kindheit beginnen und als der Anfang der moralischen Zurechnungsfähigkeit und der Verpflichtung zur Beobachtung der positiven göttlichen und der kirchlichen Satzungen gelten, so namentlich des Gebots zur Theilnahme am Gottesdienste und des Abstinenzgebots. An das Naturgesetz und an das negative göttliche Gesetz ist auch schon der infans gebunden. Das Fastengebot verpflichtet dagegen erst mit dem vollendeten 21. Lebensjahre, während andererseits beim Anfang (in favorabilibus annus coeptus pro completo habetur, sofern natürlich keine ausdrückliche Bestimmung entgegensteht) des 60. Lebensjahres ein vom Fastengebot befreiendes Nahrungsbedürfniß präsumirt werden darf. Von dem zurechnungsfähigen Alter an ist ferner der Gläubige verpflichtet, jährlich einmal das Sacrament der Buße zu empfangen, während dieselbe Verpflichtung hinsichtlich des heiligen Altarssacramentes nach allgemeiner, vom apostolischen Stuhle gutgeheißener Uebung erst mit dem reifern Alter (regelmäßig mit 10—12 Jahren) beginnt (Ferraris l. c. n. 3; Simar, Moraltheol., 2. Aufl., 345). Auch kann jeder katholische Christ, der zu den Unterscheidungsjahren gelangt ist, die heiligen Sacramente der Firmung und der letzten Oelung empfangen, sowie ein einfaches Gelübde (außerhalb des Klosters) ablegen. Rechtlich steht ferner nichts im Wege, ihn als Tauf- oder Firmpathen oder auch als Zeugen bei Eingehung der Ehe zuzulassen. Mit der Zurechnungsfähigkeit, also regelmäßig mit dem vollendeten 7. Jahre, beginnt auch die Straffälligkeit. An sich könnten daher auch über den impubes kirchliche Strafen und Censuren verhängt werden. Jedoch ist dieß selten rathsam, und nach allgemeiner Annahme treffen die censurae latae sententiae die impuberes nur dann, wenn der Gesetzgeber dieß ausdrücklich bestimmt. Auch dürfen nur puberes als Kläger oder Beklagte vor den geistlichen Gerichten selbständig auftreten. Die freie Wahl des Glaubensbekenntnisses, welche als eine rein persönliche Gewissenssache nur die angemessene Vorbereitung und Reife voraussetzen, nicht aber von bestimmten Jahren abhängig sein sollte, wird gleichwohl von der Staatsgesetzgebung, insofern der Act auch in bürgerlicher Beziehung wirksam sein soll, vielfach an ein bestimmtes Alter gebunden. So ist gefordert in Altpreußen, Hannover, Nassau, Würtemberg, Oldenburg, Hessen-Darmstadt, Mecklenburg und Lippe-Detmold ein Alter von 14, in Oesterreich, Baden und Kurhessen von 18, im Königreich Sachsen und in Sachsen-Weimar von 21 Jahren, in Bayern Volljährigkeit, die aber seit dem 1. Jan. 1876 (s. Deutsches Reichsges. betr. das Alter der Großjährigkeit v. 15. Febr. 1875) im ganzen Umfange des deutschen Reiches mit dem vollendeten 21. Lebensjahre beginnt (s. d. A. Convertiten). Die Gesetze vorgenannter Staaten, welche auch für Preußen, trotz des Gesetzes betreffend den Austritt aus der Kirche vom 14. Mai 1873, fortbestehen, sprechen jedoch nur von dem Uebertritt eines Christen zu einer andern Confession, während sie durchgängig bezüglich des Uebertritts vom Juden- oder Heidenthum zum Christenthum keine Bestimmung enthalten, „so daß", wie Schulte, Lehrb. d. K.-R., 2. Aufl. 1868, 373, Nr. 2, richtig bemerkt, „in dieser Hinsicht das Kirchenrecht allein zur Geltung kommt". Nach diesem aber kann natürlich jeder, der zum genügenden Gebrauch der Vernunft gelangt ist, sollte dieß selbst ausnahmsweise vor vollendetem 7. Lebensjahre der Fall sein, zur katholischen Kirche übertreten und als Erwachsener die Taufe empfangen (vgl. Bened. XIV., Const. „Postremo die", d. 28. Febr. 1747, n. 32 sq.). Während jedoch für die Aufnahme von Erwachsenen unter die Gläubigen überhaupt nur die nöthige Verstandesreife erforderlich ist, setzt der Eintritt in die eigentlichen kirchlichen Stände und Aemter, wie nicht minder in den von der Kirche geregelten und gesegneten Ehestand, besondere Eigenschaften voraus, welche in der Regel erst die Frucht eines bestimmten Alters sind.

3. Was zunächst den Ehestand betrifft, so hat die Kirche schon das Eheverlöbniß als ein Versprechen, auf welches der Andere das ganze Schicksal seines Lebens baut, mit großem Ernst behandelt und das unter 7 Jahren geschlossene Verlöbniß als nichtig erklärt (c. 4. 5, X, De desponsat. impub. 4, 2). Verlöbnisse von Kindern über 7 Jahren müssen allerdings bis zur Pubertät gehalten, können dann aber einseitig (jedoch nur intra triduum) aufgehoben werden (c. 7. 8, X, De despons. impub. 4, 2; c. un. § 1 h. t. in VI^to), es sei denn, daß die Unmündigen ihr Verlöbniß durch Eid oder copula bekräftigt hätten (c. 10, X, De sponsal. 4, 1). Diese Bestimmungen gelten auch für die von den Eltern für ihre Kinder unter 7 bezw. unter 14 (12) Jahren geschlossenen Verlöbnisse, welche überhaupt die Kinder nur dann verpflichten, wenn diese selbst wenigstens stillschweigend, sei es auch nur nachträglich, eingewilligt haben (c. 29, X, De sponsal. 4, 1; c. un. De despons. impub. in VI^to 4, 2). Für die Eingehung der Ehe selbst setzte die Kirche ein bestimmtes Alter fest, sowohl wegen des Erfordernisses der körperlichen Reife, als der vollständigen Einsicht in das Wesen der Ehe. Sachgemäß hat sich das canonische Recht rücksichtlich des Termins der Mannbarkeit an das römische Recht gehalten und daher bei Jünglingen das vollendete 14. und bei Mädchen das vollendete 12. Jahr gefordert (anni nubiles, c. 6. 10, X, De desponsat. impub. 4, 2). Vor diesem Alter ist die versuchte Verbindung keine Ehe, sondern bewirkt nur sponsalia de futuro: es liegt das impedimentum aetatis vor. Allein diese Bestimmung beruht auf einer bloßen Präsumtion, welche wegfällt, wenn einerseits die körperliche Reife und zugleich andererseits die entsprechende geistige Einsicht dargethan ist — malitia supplet aetatem — (c. 3. 8, X, De despons.

impub. 4, 2). Trifft Beides zu, so bedarf es keiner eigentlichen Dispensation, sondern nur einer Declaration des Thatbestandes, welche auch von dem ordinarius loci gegeben werden kann, während er von dem imped. aetatis nicht dispensiren könnte (vgl. Feije, De imped. et dispens., Lovanii 1874, n. 533). Auch die von den Eltern für ihre unmündigen Kinder geschlossenen Ehen sind ungültig (c. un. C. XXX, qu. 2; c. 10—12, X, De desponsat. impub. 4, 2). Stimmen aber die impuberes zu, so entstehen sponsalia de futuro, welche, was jedoch heute nur noch für diejenigen Gegenden zutrifft, in welchen das Decr. „Tametsi“ (Trident. sess. XXIV, De ref. matr. c. 1) über die Form der Eheschließung nicht publicirt ist, durch die nach erlangter aetas nubilis vollzogene copula in sponsalia de praesenti übergehen (c. 6. 9. 14, X, De desponsat. impub. 4, 2; c. un. h. t. in VI^to). Die Staatsgesetze fordern jetzt meist ein höheres Alter für die Schließung der Ehe, so für die verschiedenen Geschlechter in Frankreich 18 und 15, während die abweichenden Bestimmungen der einzelnen deutschen Staaten (Preußen 18 und 14, Baden 25 und 18, für den Bräutigam Kurhessen 20, Oldenburg und Hessen-Darmstadt 21) durch das Deutsche Reichsgesetz über die Beurkundung der Personenstandes und der Eheschließung vom 6. Februar 1875, § 28, dahin abgeändert sind, daß die Ehemündigkeit des männlichen Geschlechts mit dem vollendeten 20., die des weiblichen mit dem vollendeten 16. Lebensjahre eintritt. Im Eherechte wird das Alter noch von Bedeutung bei folgenden Verhältnissen. Für den Beweis und die Geltendmachung des Unvermögens zur ehelichen Beiwohnung muß die volle Mündigkeit (plena pubertas), d. i. bei dem Gatten das vollendete 18. und bei der Gattin das vollendete 14. Jahr abgewartet werden. Sodann wird die Vollendung des 24. Lebensjahres bei einer Braut, die nicht verwittwet ist, bei vorliegenden Ehehindernissen zum gesetzlichen Dispensationsgrund des vorgeschrittenen Alters (aetas superadulta).

4. Noch viel sorgsamer muß die Kirche bei der Einführung in die besonderen Kirchenstände, nämlich in den Priesterstand und in den Ordensstand, sowie in die Kirchenämter, verfahren. So fordert dieselbe für die Tonsur und die vier niederen Weihen mindestens das vollendete 7. Jahr, für den Subdiaconat das begonnene 22., für den Diaconat das begonnene 23., für die Priesterweihe das begonnene 25. und für die Bischofsweihe das vollendete 30. Lebensjahr (c. 2. 4. 6, D. LXXVII; c. 4, D. LXXVIII; Clem. 3, De aetate et ord. praefic. 1, 6; Trident. sess. XXIII, De ref. c. 12). Der Mangel dieses Alters (defectus aetatis) ist ein Hinderniß für den Empfang der Weihe, dessen Dispensation dem Papste zusteht; allein durch päpstliche Vollmacht darf in der Regel der Bischof bei der Priesterweihe ein Jahr nachlassen. Die gleichen Rücksichten einer gewissenhaften Vorbereitung haben die Kirche bestimmt, für die Erlangung von Pfründen, bei Strafe der Nichtigkeit der Ernennung, ein bestimmtes Alter zu fordern, welches sich allerdings hauptsächlich nach dem für die Pfründe vorgeschriebenen Weihegrade richtet. Als allgemeine Regel ist zunächst festzustellen, daß der zu Ernennende die für seine Pfründe durch Stiftung oder Gesetz vorgeschriebene Weihe zwar nicht schon zur Zeit der Ernennung besitzen, aber bei Verlust der Einkünfte oder gar des Beneficiums selbst innerhalb Jahresfrist erwerben muß (vgl. de Angelis, Praelect. can. I, 254). Daraus ergibt sich die weitere Regel, daß jeder Beneficiat bei seiner Ernennung mindestens ein solches Alter haben muß, daß er binnen Jahresfrist den betreffenden Ordo empfangen kann. Außerdem hat aber das Tridentinum ausdrücklich vorgeschrieben, daß für einfache (d. i. weder mit cura animarum, noch mit jurisdictio, noch mit praeeminentia verbundene) Beneficien, auch wenn sie einen höhern Ordo nicht erfordern, dennoch das angetretene 14. Jahr (Trid. sess. XXIII, De ref. c. 6), für Dignitäten (d. i. Beneficien mit jurisdictio personarum) und Personate (d. i. solche mit praeeminentia) in Cathedralcapiteln (das Trid. erwähnt nur diese), wenn keine cura animarum mit denselben verbunden ist, das vollendete 22. Jahr nöthig ist (Trid. sess. XXIV, De ref. c. 12). Für alle Curatbeneficien war schon nach dem Decretalenrecht das begonnene 25. Lebensjahr erforderlich, was namentlich für Pfarreien gilt (c. 7, § 2, X, De elect. 1, 6). Dasselbe schärft das Trid. von Neuem für alle mit cura animarum verknüpften Dignitäten in Cathedralcapiteln ein (l. c.). Gleiches gilt nach allgemeiner Annahme von dem Generalvicar und von dem Capitularvicar, obschon für letztern wegen der beschränkten Zahl der Wählbaren (nämlich der Capitularen) im Nothfall das begonnene 23. Lebensjahr genügt, falls er nur sonst tauglich ist (Ferraris, s. v. Vicarius generalis, art. 1, n. 37; Vicarius capitularis, art. 1, n. 43). Der Dompönitentiar soll, wenn möglich, 40 Jahre alt sein (Trid. sess. XXIV, De ref. c. 8). Dasselbe gilt von dem Beichtvater für eigentliche Klosterfrauen (mit vota solemnia) (Ferraris, s. v. Moniales, Art. V, n. 49; Bizzarri (s. u.) p. 382). Endlich zu Bischöfen und Cardinälen sollen nur solche erwählt werden, welche bereits das 30. Lebensjahr vollendet haben (c. 7 init. X, De elect. 1, 6; Trid. sess. XXIV, De ref. c. 1). Einige dehnen diese Vorschrift auf alle mit quasi-episcopaler Gewalt ausgestatteten Prälaten aus (vgl. Ferraris, Aetas can. n. 26). Da es sich jedoch hier um ein odioses, also stricte zu interpretirendes Gesetz handelt, so wird dasselbe meist und mit Recht nur auf die eigentlichen Bischöfe bezogen, so daß für die niederen Prälaten (Ordensgeneräle, Provinziale, Aebte, wie für alle mit cura animarum besaßten Beneficiaten) das begonnene 25. Lebensjahr genügt, sofern nicht die betreffenden Ordensstatuten ein höheres Alter

fordern (Clem. 1, § 7, De stat. monach. 3, 10; vgl. Tamburini, De jure abbatum 1, disp. 5, qu. 9; Pellizzarius, Manuale Regular. 2, tract. 9, c. 2, n. 117; Bouix, De jure Regul. 2, 384).

5. Daß die religiösen Orden, welche eine völlige Hingabe der sinnlichen Neigungen, der Anhänglichkeit an irdische Güter und des Eigenwillens der Glieder an die höhere Regel der Gemeinschaft bleibend fordern, für die Aufnahme ein Alter verlangen müssen, welches die sorgsamste Selbstprüfung verbürgt, liegt in der Natur der Sache. Allerdings können schon Unmündige von ihren Eltern an Klöster, wie man sagt, offerirt werden (offerri, oblati). Allein Mädchen dürfen nach Trid. sess. XXIV, De Reg. et Mon. c. 1 nicht vor vollendetem 12., ja in Folge eines Decrets der S. Congr. Episcop. et Regular. vom 23. Mai 1659 nicht vor vollendetem 15. Jahre (Ferraris, s. v. Monialis art. 1, n. 72) das Ordenskleid annehmen. Aber auch die Knaben erlangen mit vollendeter Mündigkeit die unbeschränkte Freiheit, den Orden wieder zu verlassen. Das Noviziat beginnt überhaupt erst nach erreichter Mündigkeit (Bouix, De Regular. 1, 539). Niemand, der nicht mindestens ein Jahr als Novize das Ordenskleid getragen, kann die feierlichen Gelübde ablegen (Trid. sess. XXV, De Reg. et Mon. c. 15). Ueberdieß verlangt das Trid. l. c. für die Professleistung in Manns- wie Frauenklöstern mindestens das Alter von vollen 16 Jahren. Die meisten Orden forderten schon früher, sei es ein längeres Noviziat, sei es höheres Alter. Pius IX. aber schrieb für alle männlichen Orden, ohne dadurch allenfallsige weitergehende Ordensstatuten aufheben zu wollen, vor, daß die Novizen nach vollendetem Noviziat und nicht vor vollendetem 16. Lebensjahr zunächst einfache Gelübde ablegen sollen. Erst drei Jahre nachher dürfen dieselben feierliche Profeß ablegen, welche aber auch, jedoch regelmäßig nicht über das 25. Jahr, hinausgeschoben werden darf (vgl. Bizzarri, Collectanea in usum Secretariae S. C. EE. et RR., Romae 1863). Die Staatsgesetze haben sich dieses Gegenstandes ebenfalls bemächtigt. So gestatten sie in Frankreich vor dem 21. Jahre nur einjährige, nach dessen Zurücklegung fünfjährige Gelübde (Decret vom 18. Febr. 1809, Art. 7 u. 8); in Bayern ist für weibliche Orden das vollendete 21. Jahr für einfache Gelübde und das 33. Jahr für die eigentliche Professablegung bestimmt (Verordnung vom 26. Mai und 9. Juli 1831, vom 30. März 1852), für männliche Orden das 21. bezw. 25. Jahr (Verordnung vom 12. Mai 1829); in den altpreußischen Provinzen setzte das preußische Landrecht (II, 11, § 1162) für Männer das 25., für Frauen das 21. Jahr fest, doch verlor dieser Paragraph durch Artikel 15 der preußischen Verfassung seine Rechtskraft, ohne dieselbe nach Aufhebung dieses Artikels wieder zu erlangen; in Oesterreich wurde, und zwar mit Genehmigung des heiligen Stuhles, für die Professleistung der männlichen Ordensmitglieder das vollendete 24., für die weiblichen das vollendete 21. Jahr vorgeschrieben (vgl. Schulte a. a. O., 464, N. 10). Nach Trid. sess. XXV, De Reg. et Mon. c. 7) soll zu einer Aebtissin und Priorin oder was immer für einer Klostervorsteherin (natürlich in einem eigentlichen Ordenskloster) keine Nonne unter 40 Lebensjahren und 8 Professjahren gewählt werden; wenn in demselben Kloster oder in einem andern desselben Ordens keine solche gefunden wird, so kann mit Zustimmung des Bischofs oder des Obern eine Ordensschwester von 30 Lebens- und 5 Professjahren genommen werden.

6. Auch bei dem Eide hat die Kirche wie der Staat ein bestimmtes Alter als Termin zur rechtlichen Schwurfähigkeit festgesetzt (s. d. A. Eidesmündigkeit). [(Buß) Kreutzwald.]

Alter der Menschen vor der Sündflut, s. Patriarchen.

Alterthümer, s. Archäologie.

Altes Testament, die vorchristliche Gnadenanstalt, d. i. derjenige Bund, den Gott erst mit Abraham, dann mit dem Judenvolk schloß. Der Name stammt einerseits aus dem Sprachgebrauch der Vulgata, wonach testamentum für foedus gewöhnlich ist (1 Mach. 1, 12), andererseits aus 2 Cor. 3, 14. Hebr. 9, 15, wo die vorchristliche Heilsanstalt mit Bezug auf Matth. 26, 28 als alte oder frühere bezeichnet wird. Diejenigen inspirirten Bücher, welche zur Zeit des A. B. entstanden sind, heißen nach 2 Cor. 3, 14 ebenfalls kurzweg das A. T. (s. Bibel). [Kaulen.]

Alteserra (Hauteserre), 1. Anton Dadin von, berühmter französischer Historiker und Canonist, im J. 1602 in der Provinz Guyenne, Diöcese Cahors, aus adeligem Geschlechte entsprossen, wurde im J. 1644 Professor der Rechte an der Universität Toulouse und starb daselbst im J. 1682 als Decan der juridischen Facultät. Er besaß insbesondere eine umfassende und gründliche Kenntniß der Werke lateinischer und griechischer Kirchenväter, sowie der Concilien. Bei dem französischen Clerus stand derselbe in so hoher Achtung und genoß ein so großes Vertrauen, daß er, als Karl Fevret, Advokat des Parlamentes in Dijon (geb. 1583, gest. 1661), und einige andere französische Juristen zur Begründung der sogen. appellatio tanquam ab abusu (s. d. Art.) besondere Abhandlungen veröffentlicht hatten, vom Erzbischof von Rouen und vom Bischof von Laon angegangen wurde, jene Abhandlungen kritisch zu beleuchten. Er entsprach diesem Ansuchen und verfaßte zu gedachtem Zweck im J. 1670 eine umfangreiche Schrift, in welcher er aus den Quellen des kirchlichen Rechts die besagte appellatio zur Evidenz als unbegründet und unzulässig nachwies. Diese wie seine übrigen Schriften zeichnen sich durch quellenmäßige Behandlung des Gegenstandes, methodische Ordnung, klare Darstellung und schöne lateinische Diction aus. Er schrieb: 1. De origine et statu feudorum pro moribus Galliae,

Paris. 1619; 2. Lex Romana, Tolos. 1641. Diese Schrift handelt von der Einführung des römischen Rechts in Frankreich (vgl. darüber: v. Savigny, Gesch. des röm. Rechts. 2. Ausg., Heidelb. 1834 ff. I, 9; II, 111, 277 ff.); 3. De ducibus et comitibus provincialibus Galliae libri tres, Tolos. 1643, ibid. 1649, welchen Ausgaben die oben in Nr. 1 angeführte Schrift als Anhang beigegeben ist, Francof. et Gies. 1731; 4a. Rerum Aquitanicarum libri quinque, in quibus vetus Aquitania illustratur, Tolos. 1648, diesem Werke ist im lib. 3, 5—15 die oben erwähnte Schrift Lex Romana eingefügt; 4b. Rerum Aquitanicarum libri quinque, qui sequuntur, quibus continentur gesta regum et ducum Aquitaniae a Chlodovaeo ad Eleenoram usque, Tolos. 1657. Der dritte Theil, welcher die Bücher 6—15 enthalten sollte, ist nicht erschienen. — 5a. Dissertationum juris canonici libri IV, Tolos. 1653, Hal. 1777. Es sind darin enthalten Dissertationen „De adjutoribus episcoporum seu de coadjutoribus et vicariis“, und „De censibus, decimis et oblationibus“; b. Dissertationum Juris canon. libri V et VI, Tolos. 1654, enthaltend Dissertationen „De parochiis deque officio et potestate parochi“. — 6a. De fictionibus juris tractatus V, Paris 1659. Als Anhang ist dieser Schrift eine von Alteserra zu Beginn des Studienjahres gehaltene Vorlesung über l. 69 D. pro socio (17, 2) beigefügt; b. De fictionibus juris tractatus VI et VII, ibid. 1679. Zusammen sind die gedachten sieben Tractate erschienen zu Halle 1769. — 7. Brevis et enucleata expositio in Institutionum Justiniani libros quatuor, Tolos. 1664, Paris. 1666; 8. Innocentius III. P. M., seu commentarius perpetuus in singulas decretales hujusce Pontificis, quae per Libros V Decretalium sparsae sunt, Paris. 1666; 9. Notae in (plurimas) epistolas Gregorii M., Tolos. 1669; 10. Asceticon, sive originum rei monasticae libri X, Paris. 1674, Hal. 1782; 11. Notae et observationes in X libros Historiae Francorum B. Gregorii, Turonensis Episcopi, et supplementum Fredegarii, Tolos. 1679; 12. Recitationes quotidianae in Claudii Tryphonini libros XXI Disputationum, et varias partes Digestorum et Codicis, tomis V distinctae, Tolos. 1679—1684, 2 Bde.; die übrigen 3 Bde., deren Inhalt bereits im 1. Bd. angegeben ist, sind nicht erschienen. — 13. Notae et observationes in Anastasium de Vitis Romanorum Pontificum, Paris. 1680; 14. In libros Clementinorum commentarii. Accessere sex praelectiones solemnes pro instaurandis scholis, Par. 1680, Hal. 1782; 15. Ecclesiasticae jurisdictionis vindiciae adversus Caroli Fevreti et aliorum tractatus de abusu, Paris. et Aurel. 1703, ibid. 1707, Paris. 1713, Lugd. 1736, mit Fevret's Traité de l'abus. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Neapel 1776—1780, XI Tom. in XVI Voll. Vgl. Jugler, Beiträge zur juristischen Biographie, Leipz. 1773—1780, V, 51 ff.; Adelung, Forts. und Ergänz. zu Jöchers Allgem. Gelehrten-Lexikon, Leipz. 1784, I, 653 f.; Michaud, Bibl. univ. XVIII, 571.

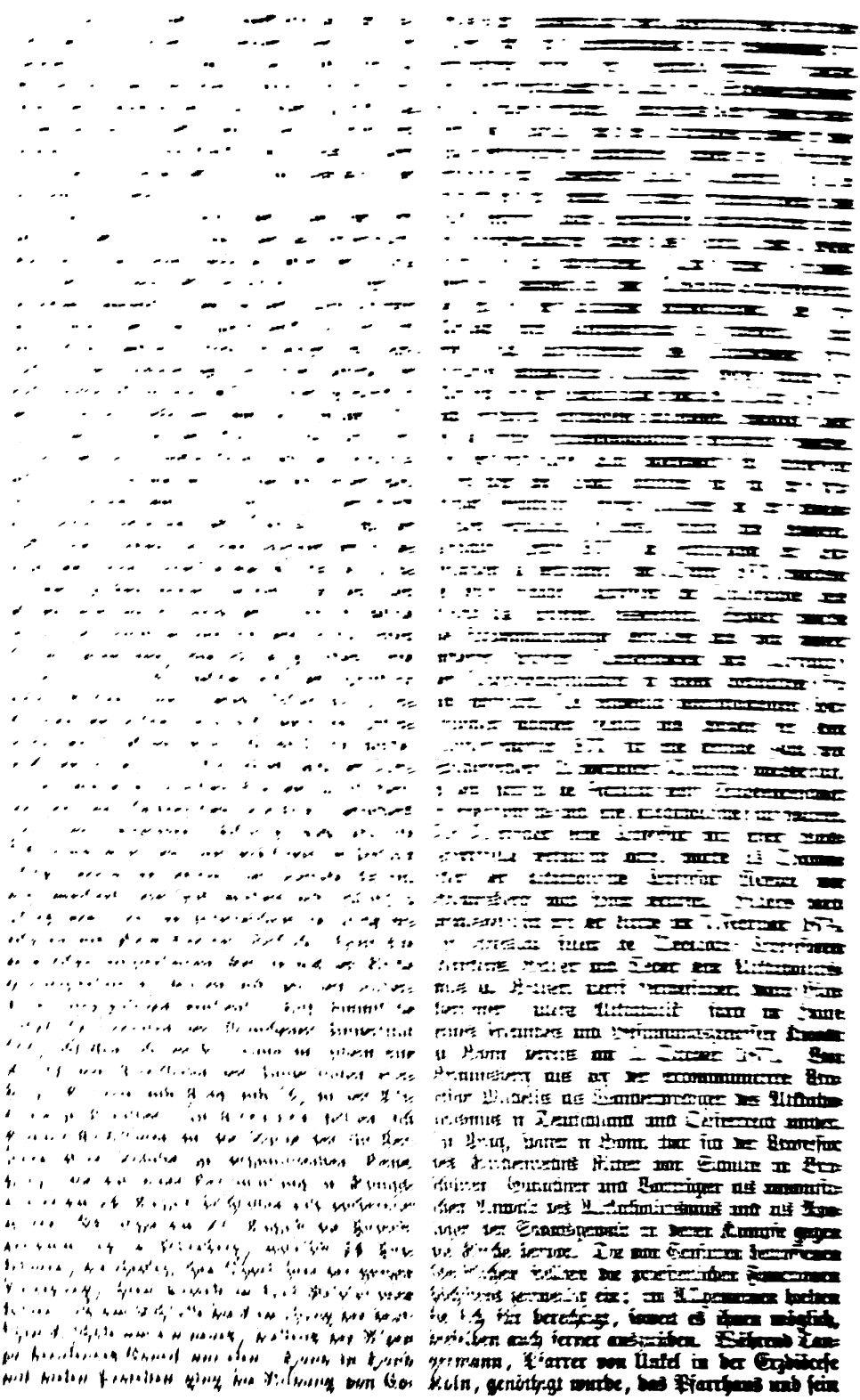
2. Flavius Franz, des Vorigen jüngerer Bruder, Professor der Rechte zu Poitiers, gest. um das Jahr 1670. Auch dieser war ein gelehrter Canonist. Von ihm sind folgende Schriften auf uns gekommen: 1. Notae et animadversiones ad indiculos ecclesiasticorum canonum Fulgentii Ferrandi et Cresconii Afri, August. Pictinum 1630; 2. Exercitatio ad tit. Decretal. Gregor. IX. de aetate, qualitate et ordine praeficiendorum, Tolos., ohne Jahr, Paris. 1635; beide Schriften auch in G. Meermanns Thesaurus jur. civ. I, 133 sq. und VII, 825 sq. Vgl. Jugler a. a. O. 59 f.; Adelung a. a. O. 654 f. [Laurin.]

Altfrid, Bischof von Hildesheim 851—874, ein Sachse, soll vor seiner Berufung nach Hildesheim Mönch in Corvey gewesen sein (Bodonis chron. Gandesheim. suppl. bei Leibn. SS. II, 332). Die von seinem Vorgänger, dem am 20. März 851 verstorbenen Bischof Ebbo, ertheilten Weihen erklärte er, ähnlich wie die Synoden zu Soissons von 853 und 866, für ungültig, weil die Versetzung Ebbo's von Rheims nach Hildesheim mit den Kirchengesetzen im Widerspruch stand. An den Vorgängen in Kirche und Reich nahm er den lebhaftesten Antheil, trat zum Könige Ludwig dem Deutschen in ein vertrautes Verhältniß und wurde vielfach zu diplomatischen Sendungen und ähnlichen Aufträgen verwendet, wie denn seine Gewandtheit, Rednergabe und sein Scharfsinn hervorgehoben werden. Er war zugegen auf den October-Synoden zu Mainz in den Jahren 852 und 857; gleicherweise erscheint er unter den Großen, welche im J. 860 den Koblenzer Frieden zwischen den Frankenkönigen abschlossen (Mon. Germ. LL. I, 469). Mit dem einflußreichen Erzbischofe von Mainz betrieb gerade Altfrid auf das Eifrigste die Vermittlung. Er begleitete Ludwig, als dieser 862 Annäherung an seinen Bruder Karl den Kahlen suchte, nahm Theil an den Verhandlungen und an der Zusammenkunft beider mit Lothar II. zu Sablonnières am 3. November 862 (LL. I, 483) und an der Reichsversammlung zu Pistres im Juni 864 (LL. I, 488). In dem bald darauf zwischen Karl und Ludwig zu Touſi 19. Februar 865 abgeschlossenen Bundesvertrag leistete er mit Erzbischof Liutbert, mit dem er auch hier die Vorverhandlungen geführt hatte, die Bürgschaft (LL. I, 500; SS. I, 378). Dort war es, wo König Ludwig ihm und dem gelehrten Hincmar von Rheims schwierige Stellen aus der heiligen Schrift vorlegte. Als Gesandter beider Könige ging er im folgenden Jahre zu Lothar, im päpstlichen Sinne auf ihn einzuwirken (Hincm. Rem. Ann. SS. I, 467). Er war dann am 16. Mai 868 mit allen andern Suffraganen von Mainz auf der

großen gegen die Griechen gerichteten Synode zu Worms (Urkunde für Neuenheerse bei Schaten, Ann. Paderborn. I, 3), ferner mit seinem Metropoliten hervorragend betheiligt an der für Lothringen wichtigen Wahl und Weihe Willi-berts zum Erzbischof von Köln am 7. Juni 870 und ebenfalls mit ihm im März desselben Jahres als Gesandten und Bevollmächtigten Ludwigs beim Theilungsvertrage zu Aachen, durch welchen das ostfränkische Reich bis Metz erweitert wurde (LL. I, 516; SS. I, 582), sowie zweifelsohne auch bei den Verhandlungen zwischen Ludwig und Karl zu Maastricht im August 871. Schließlich wohnte er noch 27. Sept. 873 der Synode zu Köln bei. — Dieser ausgedehnten und segensreichen Wirksamkeit steht seine Thätigkeit in der heimischen Diöcese ebenbürtig zur Seite. Durch ihn erhielt Hildesheim einen würdigen Dom, den er nach langer Bauzeit noch selbst 1. Nov. 872 der Gottesmutter weihen konnte (Ann. Quedlinb. und Hildesh. Mon. Germ. SS. III, 48; Chron. Hild. SS. VII, 851). Während es zweifelhaft bleibt, ob er Lamspringe gegründet hat, unterstützte er sicher thätig den Grafen Liudolph bei der Stiftung des Klosters Brunshausen, das schon 856 nach Gandersheim verlegt wurde und dort zu hoher Blüte gelangte, aber erst von einem seiner Nachfolger vollendet wurde (Thangmari vita Bernwardi, SS. IV, 768; Chron. Hild. l. c.). Eine andere Stiftung, das Mannskloster Seligenstadt, läßt sich nicht mehr nachweisen; Einige wollen es in Osterwiek wiedererkennen. In besonders hohem Andenken blieb Altfrid in dem an der rheinisch-westfälischen Grenze zwischen 858 und 863 gegründeten Frauenkloster Essen, in welchem er nach seinem am 15. August 875 (Nekrolog von Essen bei Lacomblet, Archiv. f. Gesch. des Niederrheins VI, 75; Ann. Alamann. SS. I, 51) eingetretenen Tode begraben wurde und wunderbare Heilungen bewirkte (Chron. l. c.). Obwohl die Kirche ihn nicht unter die Heiligen aufgenommen hat, wird er mehrfach sanctus oder beatus genannt. (Vgl. Lüntzel, Gesch. der Diöcese und Stadt Hildesheim, Hildesh. 1858, I, 16—35 [nicht ganz zuverlässig]; Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reiches I; Simson, Jahrbücher des fränk. Reiches unter Ludwig dem Frommen II, 286; Hefele, Conciliengeschichte IV; Müllenhoff und Scherer, Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa, Berlin 1864, 483.) [Diekamp.]

Altfrid, dritter Bischof von Münster, folgte 839 seinem Verwandten Gerfrid und verblieb in dieser Würde bis zu seinem am 22. April 849 erfolgten Tode (Necrol. Werthinense, bei Leibnit. SS. III, 747); gleichzeitig führte er die Verwaltung der Liudgerischen Familienstiftung Werden an der Ruhr, in deren Kirche er auch begraben liegt. Wahrscheinlich war er in Friesland geboren, und zwar scheint seine Mutter eine Schwester des hl. Liudger gewesen zu sein; urkundlich wird er nepos des Heiligen genannt. Die spätere Münsterische Bischofschronik (Gesch.-Quellen des Bisthums Münster I) rühmt ihn als Mann von großer Frömmigkeit, Demuth und Heiligkeit. Ein schönes Denkmal setzte er sich selbst in der vortrefflichen Biographie des hl. Liudger, dessen Leben und apostolische Wirksamkeit er in edler, einfach schöner, von warmer Liebe durchglühter Sprache schildert. AA. SS. Boll. 26. Mart.; Mon. Germ. SS. II; Gesch.-Quellen des Bisth. Münster IV, Münster 1881. Diese letzte Ausgabe hat in der Einleitung die sämmtlichen Nachrichten über den Verfasser zusammengestellt. (Vgl. Pingsmann, Der hl. Ludgerus, Freib. 1879, 230.) [Diekamp.]

Altkatholiken nennen sich die Anhänger der Oppositionspartei gegen das vaticanische Concil und dessen dogmatische Beschlüsse (Unfehlbarkeit ex cathedra und Universalepiscopat des römischen Bischofs), unter dem Vorgeben, durch Abwehr dieser Dogmen als „Neuerungen" den Rechts- und Glaubensboden der „alten" Kirche zu wahren. Gleich von Anfang waren indessen ihre Angriffe nicht nur gegen die vaticanischen Decrete, sondern zugleich gegen die gesammte Gewalt und Machtstellung des Papstthums, gegen die allgemeinen Concilien und das kirchliche Lehramt überhaupt gerichtet; sie setzten an die Stelle des letzteren nach protestantischer Weise das Privaturtheil der Einzelnen und verlangten für den niedern Clerus und die Laien das Recht der Mitbestimmung, sogar das maßgebende Urtheil für Entscheidungen in Glaubenssachen. Um deßwillen wurden sie katholischerseits im geraden Gegensatz von der von ihnen selbst gewählten Bezeichnung als Neuhäretiker und Neuprotestanten bezeichnet; wegen der Weise, wie sie die Opposition einleiteten (durch schriftliche Protestation), hießen sie auch Protest-Katholiken. Ausgeschlossen aus der kirchlichen Gemeinschaft, behaupteten sie, durch die Sacramentsverweigerung in einen „Nothstand" gedrängt zu sein, und schufen sich ein eigenes Kirchenwesen mit einer Synode nach protestantischem Muster, bestehend aus Geistlichen und einer überwiegenden Anzahl von Laien als gewählten Vertretern der Gemeinden. Ueber der Synode und ihr zur Seite steht ein Synodalrath sammt einem Bischof als Ausführungsorgan; der Bischof hat außerdem nur noch zu firmen und zu consecriren. Mit fast allen Formen des Schismas und der Häresie bis hinab zu dem protestanten-vereinlichen Rationalismus und dem Freimaurerthum suchten und fanden sie Fühlung auf sog. Congressen, mit Griechen, Russen, Anglicanern und Protestanten auch auf den Unionsconferenzen. Vor Allem trat deutlich die Tendenz einer Annäherung an den Protestantismus zu Tage mit dem bewußten und offen ausgesprochenen Zwecke, durch allmähliche Accommodation die Bildung der Nationalkirche anzubahnen. Bei diesen Bestrebungen gewährten ihnen verschiedene Regierungen nicht nur Schutz, sondern auch in der Unterstellung, daß sie einen Theil der rechtlich anerkannten katholischen



Amt zu verlassen, wurde dagegen dem zum Neuprotestantismus abgefallenen Religionslehrer Wollmann am Gymnasium zu Braunsberg von der preußischen Regierung gegen seinen Bischof Schutz gewährt und hierdurch ein Conflict herbeigeführt, der sich bis zur Temporaliensperre des Bischofs (25. September 1872) steigerte. Das Verbot des Simultangebrauchs der Garnisonskirche St. Pantaleon in Köln mit den Altkatholiken führte zur kriegsministeriellen Amtssuspension des Militärbischofs Namszanowski (28. Mai 1872). In dem nunmehr in Preußen ausgebrochenen „Culturkampf" standen die Altkatholiken auf Seiten der Regierung und genossen dafür, ungeachtet wiederholter Beschwerdeführung der Bischöfe (Eingabe der preußischen Bischöfe auf der Versammlung von Fulda unter dem 7. September 1871, nebst Beifügung einer Denkschrift, an Kaiser Wilhelm; ablehnende Antwort unter dem 18. October; gleichfalls eine die Bischöfe abweisende Antwort des Cultusministers von Mühler vom 25. November, sodann wieder erfolglose Erwiederung des Erzbischofs von Köln unter dem 30. December dess. J.), deren Gunst und Schutz. In Bayern wurden die Altkatholiken von Anfang dadurch ermuthigt, daß die Regierung durch Ministerialerlaß vom 9. August 1870 die Publication der vaticanischen Decrete ohne vorheriges königliches Placet untersagte, dann das vom Bischof von Bamberg nachgesuchte Placet verweigerte, endlich auch die in einer Collectiv-Eingabe des Episcopats gestellte Bitte um Aufhebung des Placets unter dem 15. Mai 1871 abschlägig beschied, was freilich die Bischöfe nicht abhielt, die Decrete dennoch zu publiciren. In München räumte der liberale Stadtmagistrat die Kirche am Gasteig den Altkatholiken zum Gottesdienst ein; dort functionirte Friedrich, der außerdem als eine Art von Universalpfarrer selbst in fremden Diöcesen thätig war, während Döllinger sich aller kirchlichen Functionen enthielt. Die 1871 excommunicirten altkatholischen Priester Gallus Hofemann, Pfarrer von Tuntenhausen, Anton Bernard, Curat von Kiefersfelden, und Renftle, Pfarrer von Mehring, wurden trotz der über sie verhängten Censuren und ungeachtet der katholischen Gesinnung der Mehrzahl ihrer Gemeindeglieder von der Regierung in ihren Stellungen erhalten und die Beschwerden der Bischöfe abschlägig beantwortet. Sonach durften die Altkatholiken es sogar wagen, den jansenistischen Bischof Loos von Utrecht zur Spendung der Firmung (Juni und Juli 1872) bei sich einzuladen. In Baden trat Minister Jolly als Begünstiger des Altkatholicismus auf. Durch Bekanntmachung vom 16. September 1870 bestritt er die rechtliche Geltung der vaticanischen Constitutionen, „insoweit sie mittelbar oder unmittelbar in bürgerliche oder staatsbürgerliche Verhältnisse eingreifen", erklärte am 9. März 1871, die anti-infallibilistischen Geistlichen und Gemeinden beschützen zu wollen und räumte (vor dem Altkatholikengesetze) durch Ministerialerlaß vom 19. April 1873 den Altkatholiken den Mitgebrauch der Spitalkirche in Konstanz ein, verfügte außerdem im gleichen Jahre die Pressung der katholischen Zöglinge des Waisenhauses in Konstanz in den neuprotestantischen Religionsunterricht. — Unterdessen waren die Altkatholiken, zunächst auf den unter protestantenvereinlicher Mitwirkung und Mitbetheiligung russischer, griechischer und holländischer Schismatiker abgehaltenen Congressen, zu Beschlüssen über Constituirung von Gemeinden und einer gesonderten Kirchengemeinschaft vorangeschritten. Auf dem ersten Congreß, gehalten zu München vom 22.—24. September 1871 (beschlossen und eingeleitet auf einer vom Central-Comité in München um Pfingsten berufenen Versammlung und demnächst auf einer Versammlung in Heidelberg am 6. und 7. August), wurde außer einem Actionsprogramm, in welchem u. A. den holländischen Jansenisten das Zeugniß der Orthodoxie ausgestellt und eine Vereinbarung mit der russischen und griechisch-schismatischen Kirche in Aussicht genommen wurde, der Antrag Dr. Zirngiebls auf „Bildung einer Central-Commission zur Durchführung einer organisirten katholischen Bewegung" ohne Debatte, und hierauf mit großer Majorität, gegen die eindringliche Warnung Döllingers, nicht Altar gegen Altar aufzurichten und sich somit selbst das Brandmal einer Secte aufzudrücken, Schulte's Antrag auf Bildung einer neuen, „altkatholischen Kirche" angenommen. Der zweite Congreß zu Köln, September 1871, beschloß die Bildung einer Commission zur Vorbereitung einer altkatholischen Seelsorge und der Bischofswahl. Nachdem dann Dr. Schulte die Zustimmung Bismarcks eingeholt, wurde am 4. Juni 1873 Joseph Hubert Reinkens auf der Delegirten-Versammlung in Bonn zum Bischof gewählt und hierauf in Rotterdam am 11. August vom jansenistischen Bischof Heydekamp von Deventer (Loos war an Reinkens' Wahltage gestorben) consecrirt. Am gleichen Tage zeigte Reinkens „den im alten katholischen Glauben verharrenden Priestern und Laien" seine Wahl und Consecration in einem „Hirtenbriefe" an, worin er wegen Verletzung des angeblich unveräußerlichen göttlichen Rechtes der Bischofswahl durch die Gemeinde den Bischöfen die Legitimität bestritt und somit sich als den einzigen legitimen „katholischen Bischof" darstellte. Auf die Encyclica Pius' IX. vom 9. November, welche die namentliche Excommunication über ihn aussprach, antwortete er in einem zweiten Schreiben am 14. December. Es erfolgte die staatliche Anerkennung des neuen Bischofs in Preußen durch königliche Urkunde vom 19. September 1873, seine Vereidigung am 7. October, worin er unbedingte Unterwerfung unter die Gesetze versprach, in Baden die Anerkennung durch Urkunde vom 7. November dess. J., die Vereidigung am 22. November, in Hessen die Anerkennung durch Urkunde vom 15. December dess. J., die Vereidigung durch Unterschrift eines

Formulars. Ferner wurden in Preußen durch das Etatsgesetz für 1874 und in den folgenden Jahren für den Bischof und altkatholische Zwecke 16 000 Thaler bewilligt; Baden legte noch 2000 Thaler hinzu. Endlich wurde den Altkatholiken die Mitbenutzung, unter Umständen die Alleinbenutzung katholischer Kirchen und Antheil am katholischen Kirchen- und Pfründevermögen zugesichert: in Preußen durch Gesetz vom 4. Juli 1874, in Baden durch Gesetz vom 15. Juni und Ausführungs-Verordnung zu demselben vom 27. Juni des gleichen Jahres. In Folge dessen zogen die Altkatholiken, denen bis dahin an mehreren Orten protestantische Gemeinden den Mitgebrauch ihrer Kirchen und Betsäle gestattet, in katholische Kirchen ein, und es wurden ihnen Stellen und Pfründen überwiesen, trotzdem die gesetzlich hierzu erforderliche „erhebliche" Anzahl kaum irgendwo vorhanden, vielmehr die von ihnen den Regierungen eingereichten Mitgliederverzeichnisse wiederholt als falsch und übertrieben erwiesen wurden. Angewiesen durch ein päpstliches Breve vom 12. März 1875 und in Gemäßheit einer spätern authentischen Erklärung desselben, wonach wegen Gefahr des Indifferentismus und zur Verhütung jedes Aergernisses den Katholiken das Simultaneum mit den „neuen Häretikern" untersagt und die ihnen von der weltlichen Macht zugewiesenen Kirchen interdicirt werden sollten, verließen die Katholiken sofort ihre Kirchen, sobald Functionen von den Altkatholiken darin geübt wurden, und so sahen sich diese in deren Alleinbesitz und Gebrauch. — Ein unter Anwesenheit des jüngst consecrirten Bischofs gehaltener dritter Congreß zu Konstanz, 12.—14. September 1873, berieth eine Synodalordnung, welche dann auf der ersten Synode, 27.—29. Mai 1874, genehmigt wurde. Auf derselben Synode wurde eine gegen das Tridentinum mehrfach verstoßende Reform der Ohrenbeichte, sowie eine ähnliche die Verpflichtung beseitigende Reform der Fasten- und Abstinenz-Praxis vorgenommen. Die zweite Synode, 19.—21. März 1875, brachte eine Reduction der Feiertage und die Beseitigung fast sämmtlicher canonischer Ehehindernisse, welche außer denen des bürgerlichen Rechtes existiren (verboten wurde nur die Ehe mit Nichtchristen; bezüglich der Wiederverehelichung Geschiedener soll eventuell an den Bischof berichtet werden). Ueber den Priester-Cölibat wurde kein abändernder Beschluß gefaßt, sondern nur festgestellt, daß verheiratete Priester nicht mehr functioniren sollten. In denselben Jahren (1874 den 14.—16. September und 1875 den 10.—15. August) fanden in Bonn unter dem Vorsitze Döllingers die oben berührten Unions-Conferenzen statt. Auf denselben fiel eine ziemliche Anzahl von Dogmen der „Vereinbarung" zum Opfer; z. B. die Gleichwerthigkeit der Tradition neben der heiligen Schrift als Glaubensquelle, die Gleichheit der Canonicität der deuterocanonischen Schriften des A. T. mit den protocanonischen, die Lehre von den opera supererogatoria und dem thesaurus sanctorum, vom Ablaß, von der unbefleckten Empfängniß Mariä u. s. w. Andere erhielten wenigstens eine verdächtige, den Irrthum begünstigende Formulirung; so die Siebenzahl der Sacramente, das Meßopfer als Gedächtnißfeier, „nicht Erneuerung oder Wiederholung" des Kreuzopfers. In Betreff der Heiligenverehrung konnte man sich mit den Griechen nicht einigen, da diese sich für derer Pflichtmäßigkeit auf das siebente allgemeine Concil beriefen. Der englischen Kirche und den von ihr herstammenden Kirchen wurde die Continuität der bischöflichen Successsion zuerkannt, den Griechen zugestanden, daß die Aufnahme des Filioque in das Symbolum „ungesetzlich" gewesen und dessen Entfernung aus demselben in Erwägung zu ziehen sei. Auf den Conferenzen des Jahres 1875 bildete das Filioque den einzigen Gegenstand der Discussion; man einigte sich mit Uebergehung der Form des Symbolums auf Annahme der Lehrformel des Johannes von Damascus (daß der heilige Geist vom Vater durch den Sohn ausgehe, nicht von oder aus dem Sohne als einem vom Vater verschiedenen Princip). Von da ab sind die Conferenzen abgebrochen und nicht wieder aufgenommen worden. — Bereits auf der zweiten Synode hatte Schulte ein Gutachten über die „Opportunität" der praktischen Beseitigung des „im Princip" längst allseitig verworfenen Priestercölibats abgelesen; die Berechtigung zu diesem Schritte suchte er hierauf in einer besonderen Schrift: „Der Cölibatszwang und dessen Aufhebung", Bonn 1876, zu begründen; Reusch dagegen bezeichnete im „Theol. Lit.-Bl." dieß als „den Anfang des Endes". In den nächstfolgenden Jahren hielt der Streit über diesen Gegenstand nebst dem über die Ausdehnung der Reform der Meßliturgie die Geister in Spannung. Namentlich die Pforzheimer Gemeinde agitirte in Baden und zum Theil in Bayern für die Aufhebung des Cölibats; die unter dem Einfluß der Bonner Professoren stehende Synodalrepräsentanz suchte dagegen die Entscheidung in der Sache zu verhindern oder hintanzuhalten. Dieß gelang noch auf der dritten Synode, 7. und 8. Juni 1876, wo sogar das Verbot des Fungirens verheirateter Priester auch auf Verlobte ausgedehnt, aber auch beschlossen wurde, daß die kirchliche Einsegnung civiliter geschlossener Ehen von Geistlichen nicht zu beanstanden sei. Obschon die Synode die Anträge um Aufhebung des Cölibats von der Tagesordnung abgesetzt, überdieß beschlossen hatte, daß erst die Synodalrepräsentanz, wenn sie eine Entscheidung „für möglich halte", die Cölibatsfrage wieder auf die Tagesordnung setzen solle, beschäftigte sich bereits am 21. September der Congreß in Breslau wiederum mit dieser Angelegenheit und nahm, trotz des Gegenantrags von Michelis, der Congreß möge seine Incompetenz in Sachen der innern Organisation aussprechen, die Breslau-Gleiwitzer Anträge, welche auf Beschleunigung dieser Reform und der in der Liturgie

drangen, an. Dr. Petri veröffentlichte gegen diese Beschlüsse eine Erklärung im Namen der Wiesbadener Altkatholiken. Unterdeß ging Propst Suscsynski von Mogilno via facti vor: er heiratete und blieb doch, geschützt von der preußischen Regierung, im Besitze seiner Pfründe, weßhalb Pfarrer Hofmann von Essen in einem öffentlichen Schreiben jede Solidarität der Altkatholiken mit ihm ablehnte. Thürlings und Tangermann stritten im „Deutschen Mercur" über die Reform der Liturgie, wobei letzterer (Erklärung im „D. M." Nr. 49, Jahrg. 1876) zu verstehen gab, daß er sich durch den Beschluß, betreffend die Verbindlichkeit des von der Synode herausgegebenen deutschen Rituals für die Sacramentsspendung, nicht gebunden erachte. Zur selben Zeit war Pfarrer Schöpf von Saulbdorf zur katholischen Kirche zurückgekehrt; trotzdem er seinen Rücktritt dem altkatholischen Bischof angezeigt, wurde er dennoch von diesem suspendirt, jedenfalls nur zur Wahrung des Anspruches auf das den Katholiken entrissene Pfründevermögen. Diese Suspension wurde von der Regierung insoweit anerkannt, als sie dem mit der Fortführung der altkatholischen Seelsorge betrauten Pfarrer Wagner zu Meßkirch aus dem Pfründeeinkommen eine Remuneration zuerkannte. Beim Herannahen der Synode im Mai 1877 protestirten Tangermann und Paffrath, beide zu Köln, öffentlich gegen die Competenz der Synode zu solchen principiellen Reformen, wie die Abschaffung des Priestercölibats und Reform der Meßliturgie. Auf der vierten Synode, 23.—25. Mai 1877, wurde eine Commission mit der Angelegenheit Schöpf betraut und über denselben die Amtsentsetzung verhängt; Tangermann und Paffrath wurde ein Verweis zudecretirt, in Folge dessen letzterer seiner Stellung entsagte; Suscsynski, durch Wahl zur Synode deputirt, wurde als „Laiendelegirter" zugelassen. In Betreff der Cölibatsfrage wurde ganz im Sinne der radicalen Partei-Anträge beschlossen, der Synodalrath habe festzustellen, „ob und welche Hindernisse der praktischen Ausführung der Aufhebung des Cölibatsgesetzes im Wege stehen", und demgemäß der Synode bestimmte Vorschläge zu unterbreiten. Im Sinne dieser Beschlüsse richtete hierauf die Synodalrepräsentanz an die Regierungen von Preußen, Baden und Hessen entsprechende Anfragen. Während Hessen (Schreiben vom 28. Juli 1877) die Beantwortung ablehnte, ergaben die Antwortschreiben von Preußen (17. December 1877) und Baden (14. Februar 1878), daß letzteres die Angelegenheit als eine innerkirchliche betrachte, ersteres der Auffassung des Gegenstandes als eines innerkirchlichen nicht entgegentrete, beide aber, soweit ein richterliches Urtheil in Betracht komme, sich jedes Ausspruchs enthalten wollten, im Uebrigen keinerlei Bedenken geltend machten. Hiernach wurde auf der fünften Synode, 12.—14. Juni 1878, von der Synodalrepräsentanz ein Bericht vorgelegt, laut welchem rechtliche Bedenken der Aufhebung des Cölibats zwar nicht entgegenständen, dennoch aber beantragt wurde, die Ausführung des Beschlusses von 1877 betreffs bestimmter Vorschläge in dieser Sache bis 1883 zu vertagen. Die bayerischen Delegirten reichten dagegen im Auftrag der Plenarversammlung der Münchener Altkatholiken vom 2. Juni 1878 ein Promemoria ein, nach welchem sie rechtliche Hindernisse in jeder Beziehung und namentlich für Bayern aufrecht erhielten. Die jansenistischen Bischöfe warnten in einem Collectivschreiben gegen die Reform. Gleichwohl war das Resultat der Verhandlungen die Annahme des Antrages von Thürlings: „Das der Eingehung der Ehe durch einen Geistlichen vom Subdiacon aufwärts entgegenstehende Verbot des canonischen Rechtes bildet in der altkatholischen Gemeinschaft weder ein Hinderniß für die Ehe, noch für die Verwaltung der Seelsorge durch einen katholischen Geistlichen." Für den Antrag stimmten 19 Geistliche und 56 Laien, dagegen der Bischof (nicht, wie er erklärte, wegen kirchenrechtlicher Bedenken) und nur 5 Priester und 16 Laien. In Folge dessen gab Professor Friedrich die Erklärung zu Protokoll, daß er sich von der altkatholischen Bewegung, soweit sie von Bonn aus geleitet werde, zurückziehe. Professor Reusch, welcher schon vorher sein Amt als Generalvicar des Bischofs niedergelegt und schon vor der Abstimmung eine motivirte Erklärung gegen die Aufhebung des Cölibats zu Protokoll gegeben, entsagte nun auch seinem Amte als Pfarrer der Bonner Gemeinde und erklärte (laut „D. M.", Jahrg. 1878, Nr. 36) dem Bischof mündlich bereits am 19. Juni, „daß er sich nicht zu den unter seiner Jurisdiction fungirenden Seelsorgsgeistlichen zähle"; Professor Knoodt übernahm das Generalvicariat und provisorisch auch das Pfarramt. Dennoch fuhr Reusch unbehindert fort, für die Altkatholiken Bonns priesterliche Functionen zu üben. Ferner traten, veranlaßt durch den Cölibatsbeschluß, die Bonner Professoren Langen und Menzel von der „officiellen altkatholischen Gemeinschaft" zurück (ebend. Nr. 25). Auf der sechsten Synode, 4. Juni 1879, gelangte ein Antrag bezüglich der Berufung der nächsten Synode auf einen spätern als den in der Synodal- und Gemeinde-Ordnung vorgesehenen Termin zur Annahme. Demzufolge fand im J. 1880 nur nach jährlichem Gebrauche ein Congreß (Baden-Baden, 12.—14. September) statt, auf welchem die allgemeine Einführung der deutschen Sprache in die Liturgie beschlossen wurde. — Die Geschichte des Altkatholicismus in Deutschland beweist, daß derselbe als religiöse Gemeinschaft nur entstehen und sein Dasein fristen konnte unter dem Schutz und der Begünstigung der Staatsregierungen, welche in ihm einen rüstigen Bundesgenossen für die Zwecke des „Culturkampfes" zu finden hofften. Der „Kampf gegen Rom" war, wie der preußische Cultusminister Dr. Falk bei den Berathungen über das Altkatholikengesetz im Abgeordnetenhause offen aussprach, das an ihm sympathisch begrüßte Mo-

ment. Dank der Standhaftigkeit der Katholiken hat es derselbe gleichwohl nur zu einer äußerst geringen, fast nur ephemeren Bedeutung zu bringen vermocht. Die Aufhebung des Cölibats hat ihn vollends in Mißcredit gebracht. Die Zahl der Altkatholiken in Deutschland ist in den einzelnen über das Reich zerstreuten Gemeinden gegenüber der Zahl der Katholiken überall in sehr beträchtlicher Minderheit, ja meistentheils eine verschwindend kleine. Nach amtlichem (altkatholischem) Berichte vom Jahre 1878 zählte man in Baden 23 Gemeinden (mit angeblich 5672 selbständigen Männern), in Hessen 5 (mit 573), in Birkenfeld 2 (mit 106), in Würtemberg 1 (mit 87), in Preußen 36 (mit 7077), in der bayerischen Pfalz 11 (mit 916), im übrigen Bayern 23 Gemeinden (mit 2574 selbständigen Männern); die Gesammtzahl der Geistlichen betrug 50. Nach einer Uebersicht über den Stand des Altkatholicismus zu Anfang 1880 („Amtl. Altk. K.-Blatt" vom 22. Mai) beziffert sich die Gesammtseelenzahl in Preußen auf 18 483, in Baden auf 17 536, in Hessen auf 1206, in Oldenburg auf 200; aus Bayern und Würtemberg lagen keine vollständigen Mittheilungen vor. Sind auch nach den gemachten Erfahrungen diese Angaben nur mit Vorsicht aufzunehmen, so mag man immerhin daraus ersehen, daß die Gesammtzahl der Altkatholiken des deutschen Reiches nach deren eigener Schätzung nicht bis zu 50 000 reichen dürfte. Eine officielle Schätzung gelegentlich der allgemeinen Volkszählung am 1. December 1880 wurde dadurch vereitelt, daß Reinkens seine Anhänger aufforderte, sich in den Zählkarten einfach als Katholiken einzutragen.

2. In Oesterreich fanden aus Anlaß der Infallibilitäts-Erklärung bei den bezüglichen Ministerien Verhandlungen statt, welche zur Kündigung des 1855 mit Pius IX. geschlossenen Concordates führten (Schreiben des Grafen Beust an den k. k. Botschafter in Rom vom 30. Juli 1870). Die dortigen Altkatholiken, gering an Zahl, blieben außer Verbindung mit Reinkens, nachdem Professor Maassen, Mitglied der Commission für die Bischofswahl, mittels Erklärung vom 26. December 1873 jede Solidarität mit dessen in seiner Vereidigung vor der preußischen Regierung und in einem besondern Hirtenschreiben über die Gehorsamspflicht gegen die weltliche Obrigkeit hervorgetretenen Byzantinismus öffentlich abgelehnt. In Wien bildete sich eine altkatholische Gemeinde, deren Pastoration dem berüchtigten Priester Aloys Anton übertragen wurde. Diese stellte wiederholte Gesuche um staatliche Anerkennung an die Regierung, wurde aber auf das Dissidentengesetz verwiesen. Erst als gemäß einem von Professor Schulte erbetenen Gutachten vom 5. Februar 1877 die Wiener Altkatholiken in einer Eingabe vom 18. October 1877 erklärten, sich dem Gesetze vom 20. Mai 1874, „betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften", unterwerfen zu wollen, wurden sie auf Grund dieses Gesetzes durch einfache Regierungs-Verordnung im Reichsblatt vom 8. November 1878 unter dem Titel „Altkatholische Kirche" anerkannt, und zwar geschah dieß, entgegen allen bisherigen officiellen und officiösen Kundgebungen, ohne daß ihnen eine Austrittserklärung aus der katholischen Kirche und die Einreichung ihres Glaubensbekenntnisses abverlangt worden wäre, wie dieß doch das Gesetz selbst nach § 2 in den für die Anerkennung aufgestellten Vorbedingungen (Prüfung der Religionslehre, des Gottesdienstes, der Verfassung und der für die neue Religionsgesellschaft gewählten Bezeichnung seitens der Regierung daraufhin, ob sie nichts Gesetzwidriges oder Anstößiges enthalte) zu fordern scheint. Demnach tritt noch schärfer in Oesterreich, als in Preußen, Baden und Hessen, das Paradoxon hervor (s. die einander widersprechenden Erkenntnisse der Landesgerichte, zusammengestellt in Verings Lehrb. des K.-R.s 436 ff.), daß die Altkatholiken einerseits als besondere Religionsgemeinschaft, andererseits als innerhalb der römisch-katholischen Kirche stehend und als deren vollberechtigte Mitglieder gelten. — Nach erfolgter staatlicher Anerkennung constituirten sich auf einer Versammlung in Wien (5. Juni 1879) Delegirte der altkatholischen Gemeinden und Vereine als außerordentliche Synodalversammlung, nahmen die Wahl einer Synodalrepräsentanz vor, welche mittels Erlaß des Cultusministers unter dem 8. Februar 1880 bestätigt wurde, beriethen über Reformen, welche der nächsten Synode zur formellen Beschlußfassung unterbreitet werden sollten, und ertheilten der Synodalrepräsentanz Auftrag, zur Wahl eines Bischofs die nöthigen Vorkehrungen zu treffen.

3. In der Schweiz gab es vor Reinkens' Propagandareise dorthin am Schluß des Jahres 1872 unter den Geistlichen nur drei entschiedene Anti-Infallibilisten: Gschwind, Egli und Herzog. Die beiden Erstern wurden vom Bischof Lachat von Basel excommunicirt, und dieser dafür, sowie überhaupt wegen seines Verhaltens gegen das Unfehlbarkeitsdogma, von den Regierungen der vier überwiegend protestantischen Kantone seines Sprengels (Bern, Basel, Aargau und Thurgau) und von der des Kantons Solothurn zur Verantwortung gezogen, am 29. Jan. 1873 seines Amtes entsetzt und am 16. April aus seiner bischöflichen Wohnung gewaltsam entfernt. Als gegen dieses allem Recht Hohn sprechenden Verfahren der jurassische Clerus (97 Pfarrer) energisch protestirte, traf ihn seitens der Berner Regierung am 18. März die Suspension von allen pfarramtlichen Verrichtungen und vielfache Maßregelung, dann laut Erkenntniß des Appellhofes vom 15. Sept. Amtsentsetzung und Verlust der Wiederwählbarkeit als Pfarrer der Gemeinden, zuletzt, am 30. Jan. 1874, Verweisung über die Landesgrenze. Von der letzten Maßregel wurden nur einige Altersschwache ausgenommen, dagegen traf sie auch 5 andere, welche den Protest nicht unterzeichnet hatten, im Ganzen 84.

Inzwischen wurden die vacanten Stellen durch Decret vom 9. Oct. auf 1/3 (28) ihrer ursprünglichen Zahl reducirt und für dieselben übelbeleumundete Subjecte, apostasirte Priester aus aller Herren Ländern, unter denen viele mit Darangabe ihres Berufes vorher weltlichen Geschäften obgelegen, und auf denen fast sämmtlich die Makel unsittlichen Wandels haftete, von Teuscher und Bodenheimer im Namen der Regierung um schweres Geld angeworben und unter dem Widerspruch des mit beispielloser Rohheit behandelten katholischen Volkes gewaltthätig eingeführt. Erst als die Aussichten für das Schisma sich mehrten, wurde (9. April 1874) die Zahl der Pfarreien wieder auf 42 erhöht. Zwar durften nach 22½monatlicher Verbannung (seit dem 15. Nov. 1875) die rechtmäßigen Pfarrer zurückkehren, weil die Berner Regierung von der höheren Bundesbehörde genöthigt wurde, den Exilsbeschluß zurückzunehmen; gleichwohl blieben sie an der Ausübung öffentlicher Functionen nach wie vor gehindert. Officiell etablirt wurde das Schisma durch ein Gesetz über die Organisation des Cultus vom 18. Jan. 1874; außerdem blieb der katholische Gottesdienst den Beschränkungen des sogen. Friedensstörungsgesetzes vom 31. Oct. 1875 unterworfen. Im Gesetze über die Organisation des Cultus war die Errichtung einer staatlichen theologischen Bildungsanstalt vorgesehen, die in Form einer altkatholischen Facultät nach dem Vorschlage einer aus Protestanten und Altkatholiken bestehenden Commission am 29. Juli 1874 vom Großen Rathe beschlossen und am 23. Nov. mit 5 Professoren, darunter während des ersten Semesters auch Friedrich aus München, und mit 9 Studenten zu Bern eröffnet wurde. Ferner wurde für das Schisma dortselbst am 28. Febr. 1875 die Peterskirche auf Antrag des staatskatholischen Kirchengemeinderaths gewaltsam in Beschlag genommen, und später Herzog von Olten als Pfarrer dort eingesetzt. Die bereits früher mit Einführung eines Apostaten beschlagnahmte Kirche von Biel verkauften im Mai 1876 die Altkatholiken an die Protestanten um die darauf haftende Schuldsumme von 15 000 Frcs. Eine günstigere Wendung trat für die Katholiken des Kantons Bern erst mit dem 12. Sept. 1878 ein, indem unter diesem Datum den Unterzeichnern des Protestes vom Februar 1873 Amnestie gewährt und das Verbot ihrer Wiederwählbarkeit aufgehoben, ferner eine Petition mehrerer katholischen Gemeinden um Ertheilung von Corporationsrechten und Ueberlassung von Kirchen dahin beschieden wurde, daß zwar erstere verweigert, für die Ueberlassung von Kirchen aber die Katholiken an die Kirchengemeinderäthe verwiesen wurden. In Folge dessen betheiligten sich die Katholiken seither, überall mit dem besten Erfolge, an den Kirchengemeinderathswahlen, um die Altkatholiken aus dem Besitze und Genusse der Kirchen und des kirchlichen Vermögens zu verdrängen. Als hierauf die Katholiken durch Wahlbetheiligung auch auf der bis dahin nur von den Altkatholiken beschickten, durch das Cultgesetz angeordneten Kantonalsynode für die kirchlichen Angelegenheiten die Majorität und das Präsidium erhielten, sank das Schisma in Bern fast bis zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. Eine neue Ermuthigung hat es jedoch in jüngster Zeit durch die Entscheidung des Bundesgerichtes gewonnen, wonach in den Orten Pruntrut, Delsberg und Chevenez den dort bestehenden altkatholischen Gemeinden die Mitbenutzung der katholischen Pfarrkirchen zuerkannt worden ist. — In Genf wurden unter dem Carteret'schen Culturkampfregimente nach Absetzung und Ausweisung des vom Papste zum apostolischen Vicar ernannten Bischofs von Hebron, Mermillod, die Verhältnisse der katholischen Kirche durch Cultgesetz vom 23. März 1873 neu geordnet, und den Geistlichen darin ein gemäß Erklärung der päpstlichen Encyclica vom 9. Nov. desselben Jahres „eine wahre Apostasie enthaltender" Staatseid auferlegt. Als diese hiergegen protestirten, wurden zuerst die Pfarrer der Stadt, dann der Reihe nach auch die übrigen abgesetzt und ihnen der Gehalt entzogen. Hierauf wurde der Excarmeliter Loyson aus Frankreich, P. Hyacinth, mit noch zwei andern Staatsgeistlichen mittelst einer Wahl, von welcher die Katholiken sich fernhielten, am 12. Oct. als Genfer Pfarrer bestellt und die St.-Germain-Kirche den Altkatholiken ausgeliefert. Da der Versuch zu ähnlichem Vorgehen auf dem Lande wegen der gesetzlichen Bestimmung, nach welcher zur Wahl mindestens 1/4 der Stimmberechtigten erforderlich, nur geringen Erfolg hatte, wurde durch das Gesetz Revercbon diese Bestimmung gestrichen, so daß eventuell nur ein einziger Alt-, resp. Staatskatholik den Pfarrer bestimmen konnte, und nun wurden allmählich den Katholiken sämmtliche Kirchen (Ende 1878 bis auf 3) entzogen und dem Schisma überwiesen. Bis zu welcher Maßlosigkeit sich die Genfer Kirchenverfolgung verstieg, zeigte namentlich ein in Chênebourg (am 2. April 1878) am Allerheiligsten verübtes Sacrileg, welches einen Schrei der Entrüstung in der ganzen Schweiz wachrief und zahlreiche Petitionen an den Staatsrath (darunter von 8 Regierungen) um Abhülfe gegen solche rohe Verletzung der Gewissen, sowie um Beseitigung des Culturkampfes überhaupt, zur Folge hatte. Die Hoffnung, daß mit dem Wahlsiege der (gemäßigt) Liberalen über die Radicalen (Oct. und Nov. 1878) die Verhältnisse der Genfer Katholiken sich günstiger gestalten würden, hat sich leider nicht bestätigt. — Wie in Genf und Bern, fanden auch in andern Kantonen der Schweiz die Altkatholiken mehrfach Begünstigung und Förderung, und sporadisch brachten sie es zur Bildung eigener Gemeinden. So in Basel, wo eine Zeitlang Michelis, später Watterich, zugleich Professor in Bern, als Pfarrer functionirten. Die jüngste Gesetzgebung in Basel stellte es den Katholiken frei, entweder als private Gemeinschaft mit voller Freiheit zu existiren, oder sich als Staatskirche, mit staatlich besoldeten

[illegible] 46 altkathol. [illegible] weitere Reform- [illegible] wurden. [illegible] des Kantons [illegible] 14 [illegible] 1875 zu Pruntrut mit dem [illegible] bereits selbständig zu [illegible], und es [illegible] unter den [illegible] der Bewegung [illegible] heftige Streitigkeiten, wodurch die [illegible] noch um ein volles Jahr verzögert [illegible]. Endlich fand diese am 7. Juni 1876 auf der zweiten Nationalsynode zu Olten statt

[illegible] wurden von 14 [illegible] Theil nehmen würden, erklärten [illegible] 30. Mai datirten Schreiben. Auf der Synode aber wurden Resolutionen beschlossen, nach welchen, unter Berufung auf den gesetzlich anerkannten Charakter und Titel derselben als „christkatholisch", die Vertretung römisch-katholischer Gemeinden als unzulässig erklärt wurde. Weiterhin wurden, aus Anlaß der die Reform sympathisch begrüßenden Beschlüsse einer zu London im Juli 1878 stattgehabten Versammlung englischer und amerikanischer Bischöfe, Resolutionen über das Verhältniß der christkatholischen zur anglo-amerikanischen Gemein-

schaft aufgestellt. In Uebereinstimmung mit jenen Beschlüssen erklärte man, daß durch die Annäherung verschiedener Kirchen „die Selbständigkeit der Nationalkirchen und die Beibehaltung der berechtigten Eigenthümlichkeiten nicht beeinträchtigt werden" solle. Bald nachher (10. Aug.) kamen der Bischof der christkatholischen Nationalkirche, der Bischof der deutschen Altkatholiken, Dr. Reinkens, der „Rector der gallicanischen Kirche", Loyson, und der schottische Bischof Henry Cotteril von Edinburg in der altkatholischen Kirche zu Bern zusammen und bekundeten in feierlichem Gottesdienst durch gemeinsame Communion ihre religiöse Gemeinschaft. Auf der im folgenden Jahre am 20. Mai zu Genf tagenden Nationalsynode wurde eine deutsche und eine französische Meßliturgie zur Beschlußfassung vorgelegt, ebenso ein christkatholisches Gebetbuch der schweizerischen Nationalkirche.

4. In Italien bildete sich unter Leitung des zeitweilig dort anwesenden Expaters Loyson ein Altkatholiken-Comité in Rom selbst (Programm veröffentlicht in der „Speranza" vom 7. Mai 1872), der Hauptherd der Bewegung aber wurde Neapel und die dort seit 1862 bestehende Società emancipatrice mit ihrem Organ, dem „Emancipatore cattolico", dessen Herausgeber Prota-Giurleo, ein Exdominicaner, mit dem Grafen Ricciardi in Verbindung stand, als derselbe 1869 zu Neapel gegenüber der vaticanischen Kirchenversammlung ein rationalistisches Gegenconcil arrangiren wollte. Im J. 1873 ließ sich Giurleo mit einem Schwindler, Namens Domenico Panelli, ein, welcher sich Erzbischof von Lydda nannte und im Orient, nachdem er vom Empfange der Weihen in Rom ausgeschlossen war, von einem schismatischen Bischof in dessen Wohnung ohne Zeugen an Einem Tage alle Weihen mit Einschluß der bischöflichen empfangen haben wollte. Er bewirkte, daß dieser zum Bischof des neuen Kirchleins, der sog. „katholischen Nationalkirche", erwählt wurde. Bei der römischen Curie war Panelli wohl bekannt, weil er sich wiederholt dort früher um Anerkennung seiner uncanonischen Weihen, jedoch stets natürlich vergebens, gewendet hatte. Durch Erlaß vom 3. Juli 1875 vom Papste excommunicirt und schon bald (am 21. Nov.) von der eigenen Partei ausgestoßen, begann er wieder sein altes Wanderleben, während er in der Person Trabucco's einen Nachfolger erhielt, nach dessen bald erfolgtem Tode Giurleo selbst, die Seele des ganzen Treibens, sich wählen ließ. Dieser wandte sich mit Bitten und Vorschlägen zu Gunsten des altkatholischen Kirchleins an den Minister Mancini und nach Petersburg um Erlangung der Weihe durch einen russischen Bischof gegen die Versicherung, die orthodoxe Kirche als die einzige gesetzliche Quelle der kirchlichen Jurisdiction anzuerkennen. Die Partei setzte sich von Anfang dem Fluche der Lächerlichkeit zu sehr aus, als daß sie bedeutenden Anhang hätte zu finden vermocht.

5. Auch in andern romanischen Ländern fand der Altkatholicismus keinen irgendwie festen Boden. In Spanien wurde eine anti-infallibilistische Bewegung von dem Priester Antonio Aguayo in Scene gesetzt, und ihr sollen sich 48 Priester und angeblich viele Laien angeschlossen haben; auch in Mexico constituirten sich auf Grund des spanischen Manifestes 18 Priester zu einem Comité (Deutscher Mercur 1872, Nr. 48). — In Frankreich raffte sich während des Concils die gallicanische Theorie nochmals zu einer letzten Anstrengung auf; doch erschien nach dem Concil der Gallicanismus völlig erstorben. Bischof Maret von Sura, Weihbischof von Paris, dessen gallicanische Ideen in dem Buche Du Concil général et de la Paix religieuse entwickelt und von Dom Prosper Guéranger, Abt von Solesmes, in einer Gegenschrift De la Monarchie pontificale (deutsch Mainz 1870) angegriffen und widerlegt wurden, nahm nach der Definition keinen Anstand, sich den Beschlüssen des Concils zu unterwerfen; ebenso zeigte auch Erzbischof Darboy von Paris dem Papste in einem Schreiben vom 2. März 1871 seine Unterwerfung an, und Bischof Dupanloup von Orleans publicirte durch Hirtenbrief vom 29. Juni 1871 die vaticanischen Beschlüsse. Deßgleichen unterwarf sich der Oratorianer Gratry (25. Nov. 1871). Graf Montalembert, ebenfalls einer der heftigsten Opponenten, gab bei seinem Tode, welcher vor der Definition des Dogma's erfolgte, die Erklärung ab, daß er als ein der Kirche in allen ihren Beschlüssen gehorsamer Sohn sterben wolle. Die wenigen anti-infallibilistischen Geistlichen fanden in Frankreich, welches gerade damals durch beispielloses Kriegsunglück und hernach durch die Commune heimgesucht wurde, kein fruchtbares Feld der Agitation und wandten sich in's Ausland, besonders nach der Schweiz, einige auch (erfolglos) nach Belgien. Der Ex-Carmeliter P. Hyacinth Loyson, der vormals gefeierte Kanzelredner der Notre-Dame-Kirche, begab sich nach Amerika und England, kam hierauf, nach einer kurzen Durchreise durch Frankreich, nach Italien und wieder nach England, ließ sich hier mit Meriman, einer Wittwe, die er von Amerika mit sich geführt, civiliter trauen und in London für die Genfer Staatskirche anwerben. Am 12. October 1873 wurde er hier zum Pfarrer gewählt. Sein autokratisches Benehmen entzweite ihn indeß mit seinen ebenfalls meist aus Frankreich herangezogenen Genossen und der Staatsregierung. Er trennte sich von ihnen und gründete mit sehr geringem Anhang ein klägliches Privatkirchlein. Nachdem er dann noch in verschiedenen Ländern und Städten als Gast- und Wanderprediger aufgetreten, siedelte er zuletzt nach Paris über, um dort unter dem Titel eines „Recteur de l'église catholique gallicane" eine von Rom befreite, reformirte gallicanische Kirche herzustellen. Am 6. Febr. 1879 hielt er in dem von ihm gemietheten Local den ersten Gottesdienst. In dem von ihm nach Jahresfrist abgestatteten Berichte ist

[illegible] gestorben. [illegible]

4. Ueber die Altkatholiken in [illegible], die [illegible] Altkatholiken [illegible] — [illegible] der [illegible] „[illegible] Merkur", [illegible] und für die Schweiz „Schweizer Kirchenzeitung" [illegible] und [illegible] „[illegible] Blätter", bes. die [illegible] für die Zeit während und unmittelbar nach dem Concil; für die Schweiz, [illegible] „[illegible] Blätter" die „Stimmen [illegible]" im Band LXX bis LXXVIII, LXXXVI, 419 f.; ferner besonders: [illegible], Sammlung der Actenstücke zum ersten Vatican. Concil, Tübingen 1871 und namentlich: Actenstücke, die altkathol. Bewegung betreffend, mit einem Grundriß der Geschichte derselben, Tübingen 1876; die [illegible] Reuter in Bonn gedruckten Acten der deutschen altkath. Synoden und der Unionsconferenzen; für die rechtliche Beurtheilung der einzelnen Vorkommnisse Verings Archiv für K.-R. nach den Quellenangaben in dessen Lehrbuch des kath. u. prot. K.-R., Freiburg 1876, auf den im Register unter „Altkatholiken" angegebenen Seiten; eine kurze Uebersicht der Gesch. des Altkatholicismus in den einzelnen Ländern auch in Hergenröthers Handb. der allgem. K.-Gesch., 2. Aufl. II. 1001 ff.; für die Schweiz im Besondern noch: *Histoire de la persécution religieuse dans le Jura Bernois, Paris, J. Albanel et Ed. Baltenweck, libraires-éditeurs* (ohne Angabe des Verfassers); 2 Bände bis 1875 incl. reichend, worin sämmtliche den Kanton Bern betreffenden Actenstücke aus dieser Zeit gesammelt sind; über Venelli ebendort I, 331—344; über ihn und die italienische Nationalkirche: Deutscher Merkur, 1876, Nr. 53; 1877, Nr. 24 und 28; über Genf: *Richecour, La liberté religieuse et les événements de Genève, Paris (chez Douniol)* 1874. [Wildt.]

Altlutheraner, s. Lutheraner, separirte.

Altmann, der hl., Bischof von Passau, gest. 8. Aug. 1091, einer der großen Vorkämpfer Gregors VII. in Deutschland, ein Eiferer für die Herrlichkeit der Kirche, sowohl den Anmaßungen der weltlichen Gewalt als den Sünden des Clerus gegenüber, ein Mann, den Lambert von Hersfeld (*Mon. Germ. SS. V, 252*) *virum apostolicae conversationis et magnarum in Christo virtutum* nennt, und von dem das *Chronicon Bernoldi* (ebend. 452) sagt: „Altmann war ein Mann von solcher Heiligkeit, Enthaltsamkeit und Kirchlichkeit, daß er selbst dem Papste Gregor (VII.) und dem hl. Bischof Anselm von Lucca verehrungswürdig, von Allen geliebt, aber [illegible]

[illegible] 1015 [illegible] 1020 [illegible] 1056 [illegible] Heinrich III. [illegible] Kaiserin Agnes [illegible] Regensburg, im Herbste 1064 auf der Wallfahrt in das heilige Land; als aber am 17. Mai 1065 der Bischof Engilbert von Passau mit Tod abging, wurde er auf besonderes Betreiben der Kaiserin Agnes, die den heiligen Mann hoch verehrte, noch ehe seine Rückkunft aus dem heiligen Lande abgewartet wurde, zum Bischof von Passau ernannt, zu großer Freude von Clerus und Volk, das von seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und wunderbarer Ehrwürdigkeit schon viel Rühmliches gehört hatte. In Ungarn holte den Heimkehrenden eine Gesandtschaft ab und überreichte ihm Ring und Stab; der hl. Gebhard von Salzburg, der von der Pariser Studienzeit her sein Freund war, ertheilte ihm die bischöfliche Weihe. — Ueber die ersten Regierungsjahre des heiligen Bischofs erfahren wir wenig. Es war der große erschütternde Kampf ausgebrochen, zu dem der hl. Gregor den Sünden der Zeit gegenüber den Handschuh hingeworfen hatte. Auch in Passau lag, wie fast allerwärts im deutschen Reiche, die kirchliche Zucht darnieder; der Heilige richtete daher neue Klöster ein, verbesserte die Klosterzucht in den bestehenden und schärfte ebenso dem Säcularclerus seine Pflichten ein. Am 30. Sept. 1067 legte er den Grund zu einem Canonicate in der Vorstadt Passau, das nach der Regel des hl. Augustin leben und der Erziehung frommer Cleriker sich widmen sollte. Um das Jahr 1070 erbaute er das Stift Göttweig auf dem bei der Stadt Mautern an der Donau gelegenen Berge, reformirte das Kloster St. Florian, das des hl. Hippolyt zu St. Pölten (1081?), vertrieb die zuchtlosen Mönche aus Kremsmünster, stiftete auch außerhalb seines Sprengels ein Chorherrenstift zu Raitenbuch in Oberbayern und berief seine Geistlichkeit zu einer Synode, damit ihr die päpstlichen Befehle in Betreff des priesterlichen Cölibates vorgelesen würden. Als er aber am Feste des hl. Stephanus 1074 die päpstliche Bulle publicirte, stürmten die beweibten

Priester auf ihn mit solcher Wuth ein, daß er getödtet worden wäre, wenn nicht einige Dienstleute ihn geschützt hätten. Dieser Widerstand stählte seinen Muth; mit unerbittlicher Strenge ging er gegen die Ungehorsamen vor, vertrieb sie aus ihren Stellen und belegte den Dompropst Engilbert, der an ihrer Spitze stand, mit dem Bann. — Der gewaltige Kampf der Zeit berief ihn auch auf den öffentlichen Schauplatz der Welt. Mit Gebhard von Salzburg stand er unter den süddeutschen Bischöfen am entschiedensten auf der Seite des Papstes; schon seit 1072 war er am kaiserlichen Hofe nicht mehr gesehen worden, denn es widerte ihn das wüste Treiben an. Er und Gebhard waren die einzigen unter den süddeutschen Bischöfen, die sich nicht auf dem Tage in Worms (24. Jan. 1076) eingefunden hatten, wo über die Absetzung des Papstes verhandelt wurde. Er verkündete öffentlich des Kaisers Bann und war im J. 1076 auf dem Tage zu Ulm, wo in den Angelegenheiten des Kaisers verhandelt wurde, als päpstlicher Legat. Aber ein Jahr darauf (1077) wurde er vom Kaiser seiner Würde entsetzt und aus seinem Sprengel vertrieben. Unzufriedene Geistliche hatten ihn schändlicher Dinge beschuldigt. Er ging nach Sachsen und lebte zufrieden in Armut und Noth; dann wandte er sich nach Rom. Hier erstattete er Gregor Bericht über die Gewaltthätigkeiten, welche von des Königs Gefolge in Passau verübt worden waren, und übergab sein Bisthum in die Hände des Papstes, weil er es aus Laienhand empfangen habe. Der Papst aber bestätigte ihn in seiner Würde und übertrug ihm ausgedehnte Vollmachten für die neue Wahl eines Gegenkönigs. Im J. 1081 konnte er von seinem Stuhle wieder Besitz ergreifen, denn Liupolt von Oesterreich versah ihn mit kräftigem Schutze, und Heinrich war über die Alpen gezogen. Nachdem aber Liupolt von den Böhmen bei Mailberg 1082 besiegt worden war, mußte Altmann neuerdings Passau verlassen und zog sich nach Göttweig zurück. Hermann von Eppenstein und Thiemo von Würzburg wurden ihm als Gegenbischöfe entgegengesetzt. Altmann starb in der Verbannung zu Zeiselmauer und wurde zu Göttweig begraben. (Vita Altmanni in Mon. Germ. SS. XII, 226; Bolland. Aug. II, 366; Th. Wiedemann, Altmann von Passau, Augsb. 1851; J. Stülz, Leben des Bischofs Altmann, Wien 1853.) [Holzwarth.]

Alto, der hl., Stifter des Klosters Altomünster in Bayern, stammte laut seiner im elften Jahrhundert (nicht im neunten, wie Mabillon, Act. SS. O. S. B. saec. III, pars 2 irrig meint — cf. Hess, Prodrom. Monument. Guelfic. 1781, 7 sq.) von einem Altomünsterer Mönche verfaßten Vita (abgedruckt bei Hundt, Metr. Salisb. II, 55, ed. Gewolt; Bolland. Febr. II, 359) aus einer der vornehmsten Familien Schottlands (Irlands?), kam wahrscheinlich als Gefährte des hl. Virgilius von Salzburg nach Bayern und lebte im dichten Wald zwischen den Flüssen Paar, Glon und Ilm im Bisthum Freising als Einsiedler. Von Pipin mit dem später sogen. Altoforste und ebenso auch von den Anwohnern reich begabt, errichtete er ein Benedictinerkloster und schuf durch den Fleiß seiner Mönche das Waldgebiet größtentheils in Wiesen und Fruchtfelder um. Die Stiftung des Klosters erfolgte wahrscheinlich um das J. 750. Hiermit harmonirt die Angabe der Vita s. Altonis und eines jetzt zu München befindlichen Codex aus Benedictbeuern (Kunstmann im Oberbayer. Archiv I, 155 u. 160), daß der hl. Bonifacius die Kirche eingeweiht habe, da dieser um die angegebene Zeit sich in Bayern aufhielt (Meichelbeck, Hist. Frising. I, 2, instr. 90). Die Ortstradition versetzt die Stiftung schon in's Jahr 730; daher ward das elfhundertjährige Gedächtniß derselben im J. 1830 gefeiert. Das Todesjahr des Heiligen ist ungewiß, sein Todestag der 9. Februar. — Alto's Münster ging durch die Einfälle der Ungarn und die Raubsucht der Großen zu Grunde, ward aber um das J. 1000 vom Geschlechte der Welfen neu begründet. Weil zwei Wittwen des mächtigen Hauses sich daselbst ihren Aufenthalt und ihre Begräbnißstätte wählten, wurden (wahrscheinlich 1047 durch Welf III.) die Benedictinerinnen aus Altdorf in Schwaben hierher versetzt, während umgekehrt die Mönche nach Altdorf wandern mußten, von wo sie alsbald nach Weingarten übersiedelten. Ueber 400 Jahre verblieb nun Altomünster den Benedictinerinnen; aber im fünfzehnten Jahrhundert wurden die Zustände immer kläglicher, das Kloster mußte zuletzt unter Administration gestellt werden. Auf einen Bericht hin, der die Gebäude als gänzlich verfallen und von den Nonnen verlassen, die Kirche als jeden Gottesdienstes beraubt darstellte, hob 1487 Papst Innocenz VIII. die Abtei der Benedictinerinnen auf und ertheilte dem Landesherrn, Herzog Georg dem Reichen von Bayern-Landshut, die Vollmacht, den Orden der hl. Birgitta einzuführen und mit den noch vorhandenen Gütern des aufgelösten Klosters auszustatten. Hierzu fügte Herzog Georg noch beträchtliche Schenkungen; denn die Einkünfte sollten laut der Regel „für fünff und achtzig eingeschlossner person" (Stiftungsbrief vom 22. Febr. 1496) hinreichen, das neue Kloster Mariamünster heißen. Es war, der Regel entsprechend, ein Doppelkloster für Nonnen und Mönche und wurde 1497 eröffnet; die ersten Bewohner (15 Frauen, 8 Patres und 3 Laienbrüder) kamen aus Maria-Maihingen (bei Nördlingen). Der bekannte „Reformator" Oecolampadius trat 1520 hier ein, apostasirte aber nach nicht ganz zwei Jahren; seinem Beispiele folgten allmählich neun andere, darunter fünf Laienbrüder und eine Nonne. Unter den Mönchen ist hervorzuheben der Prior P. Simon Hörmann (gest. 1701), der 1671 die Offenbarungen der hl. Birgitta mit Erläuterungen herausgab (die Kosten im Betrag von 550 Gulden trug das Kloster); ferner der Prior P. Jakob Scheckh (gest. 1755), Verfasser

ment. Dank der Standhaftigkeit der Katholiken hat es derselbe gleichwohl nur zu einer äußerst geringen, fast nur ephemeren Bedeutung zu bringen vermocht. Die Aufhebung des Cölibats hat ihn vollends in Mißcredit gebracht. Die Zahl der Altkatholiken in Deutschland ist in den einzelnen über das Reich zerstreuten Gemeinden gegenüber der Zahl der Katholiken überall in sehr beträchtlicher Minderheit, ja meistentheils eine verschwindend kleine. Nach amtlichem (altkatholischem) Berichte vom Jahre 1878 zählte man in Baden 23 Gemeinden (mit angeblich 5672 selbständigen Männern), in Hessen 5 (mit 573), in Birkenfeld 2 (mit 106), in Würtemberg 1 (mit 87), in Preußen 36 (mit 7077), in der bayerischen Pfalz 11 (mit 916), im übrigen Bayern 23 Gemeinden (mit 2574 selbständigen Männern); die Gesammtzahl der Geistlichen betrug 50. Nach einer Uebersicht über den Stand des Altkatholicismus zu Anfang 1880 („Amtl. Altk. K.-Blatt" vom 22. Mai) beziffert sich die Gesammtseelenzahl in Preußen auf 18 483, in Baden auf 17 536, in Hessen auf 1206, in Oldenburg auf 200; aus Bayern und Würtemberg lagen keine vollständigen Mittheilungen vor. Sind auch nach den gemachten Erfahrungen diese Angaben nur mit Vorsicht aufzunehmen, so mag man immerhin daraus ersehen, daß die Gesammtzahl der Altkatholiken des deutschen Reiches nach deren eigener Schätzung nicht bis zu 50 000 reichen dürfte. Eine officielle Schätzung gelegentlich der allgemeinen Volkszählung am 1. December 1880 wurde dadurch vereitelt, daß Reinkens seine Anhänger aufforderte, sich in den Zählkarten einfach als Katholiken einzutragen.

2. In Oesterreich fanden aus Anlaß der Infallibilitäts-Erklärung bei den bezüglichen Ministerien Verhandlungen statt, welche zur Kündigung des 1855 mit Pius IX. geschlossenen Concordates führten (Schreiben des Grafen Beust an den k. k. Botschafter in Rom vom 30. Juli 1870). Die dortigen Altkatholiken, gering an Zahl, blieben außer Verbindung mit Reinkens, nachdem Professor Maassen, Mitglied der Commission für die Bischofswahl, mittels Erklärung vom 26. December 1873 jede Solidarität mit dessen in seiner Vereidigung vor der preußischen Regierung und in einem besondern Hirtenschreiben über die Gehorsamspflicht gegen die weltliche Obrigkeit hervorgetretenen Byzantinismus öffentlich abgelehnt. In Wien bildete sich eine altkatholische Gemeinde, deren Pastoration dem berüchtigten Priester Aloys Anton übertragen wurde. Diese stellte wiederholte Gesuche um staatliche Anerkennung an die Regierung, wurde aber auf das Dissidentengesetz verwiesen. Erst als gemäß einem von Professor Schulte erbetenen Gutachten vom 5. Februar 1877 die Wiener Altkatholiken in einer Eingabe vom 18. October 1877 erklärten, sich dem Gesetze vom 20. Mai 1874, „betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften", unterwerfen zu wollen, wurden sie auf Grund dieses Gesetzes durch einfache Regierungs-Verordnung im Reichsblatt vom 8. November 1878 unter dem Titel „Altkatholische Kirche" anerkannt, und zwar geschah dieß, entgegen allen bisherigen officiellen und officiösen Kundgebungen, ohne daß ihnen eine Austrittserklärung aus der katholischen Kirche und die Einreichung ihres Glaubensbekenntnisses abverlangt worden wäre, wie dieß doch das Gesetz selbst nach § 2 in den für die Anerkennung aufgestellten Vorbedingungen (Prüfung der Religionslehre, des Gottesdienstes, der Verfassung und der für die neue Religionsgesellschaft gewählten Bezeichnung seitens der Regierung daraufhin, ob sie nichts Gesetzwidriges oder Anstößiges enthalte) zu fordern scheint. Demnach tritt noch schärfer in Oesterreich, als in Preußen, Baden und Hessen, das Paradoxon hervor (s. die einander widersprechenden Erkenntnisse der Landesgerichte, zusammengestellt in Verings Lehrb. des K.-R.s 436 ff.), daß die Altkatholiken einerseits als besondere Religionsgemeinschaft, andererseits als innerhalb der römisch-katholischen Kirche stehend und als deren vollberechtigte Mitglieder gelten. — Nach erfolgter staatlicher Anerkennung constituirten sich auf einer Versammlung in Wien (5. Juni 1879) Delegirte der altkatholischen Gemeinden und Vereine als außerordentliche Synodalversammlung, nahmen die Wahl einer Synodalrepräsentanz vor, welche mittels Erlaß des Cultusministers unter dem 8. Februar 1880 bestätigt wurde, beriethen über Reformen, welche der nächsten Synode zur formellen Beschlußfassung unterbreitet werden sollten, und ertheilten der Synodalrepräsentanz Auftrag, zur Wahl eines Bischofs die nöthigen Vorkehrungen zu treffen.

3. In der Schweiz gab es vor Reinkens' Propagandareise dorthin am Schluß des Jahres 1872 unter den Geistlichen nur drei entschiedene Anti-Infallibilisten: Gschwind, Egli und Herzog. Die beiden Erstern wurden vom Bischof Lachat von Basel excommunicirt, und dieser dafür, sowie überhaupt wegen seines Verhaltens gegen das Unfehlbarkeitsdogma, von den Regierungen der vier überwiegend protestantischen Kantone seines Sprengels (Bern, Basel, Aargau und Thurgau) und von der des Kantons Solothurn zur Verantwortung gezogen, am 29. Jan. 1873 seines Amtes entsetzt und am 16. April aus seiner bischöflichen Wohnung gewaltsam entfernt. Als gegen dieses allem Recht Hohn sprechenden Verfahren der jurassische Clerus (97 Pfarrer) energisch protestirte, traf ihn seitens der Berner Regierung am 18. März die Suspension von allen pfarramtlichen Verrichtungen und vielfache Maßregelung, dann laut Erkenntniß des Appellhofes vom 15. Sept. Amtsentsetzung und Verlust der Wiederwählbarkeit als Pfarrer der Gemeinden, zuletzt, am 30. Jan. 1874, Verweisung über die Landesgrenze. Von der letzten Maßregel wurden nur einige Altersschwache ausgenommen, dagegen traf sie auch 5 andere, welche den Protest nicht unterzeichnet hatten, im Ganzen 84.

Inzwischen wurden die vacanten Stellen durch Decret vom 9. Oct. auf 1/3 (28) ihrer ursprünglichen Zahl reducirt und für dieselben übelbeleumundete Subjecte, apostasirte Priester aus aller Herren Ländern, unter denen viele mit Darangabe ihres Berufes vorher weltlichen Geschäften obgelegen, und auf denen fast sämmtlich die Makel unsittlichen Wandels haftete, von Teuscher und Bodenheimer im Namen der Regierung um schweres Geld angeworben und unter dem Widerspruch des mit beispielloser Rohheit behandelten katholischen Volkes gewaltthätig eingeführt. Erst als die Aussichten für das Schisma sich mehrten, wurde (9. April 1874) die Zahl der Pfarreien wieder auf 42 erhöht. Zwar durften nach 22½monatlicher Verbannung (seit dem 15. Nov. 1875) die rechtmäßigen Pfarrer zurückkehren, weil die Berner Regierung von der höheren Bundesbehörde genöthigt wurde, den Exilsbeschluß zurückzunehmen; gleichwohl blieben sie an der Ausübung öffentlicher Functionen nach wie vor gehindert. Officiell etablirt wurde das Schisma durch ein Gesetz über die Organisation des Cultus vom 18. Jan. 1874; außerdem blieb der katholische Gottesdienst den Beschränkungen des sogen. Friedensstörungsgesetzes vom 31. Oct. 1875 unterworfen. Im Gesetze über die Organisation des Cultus war die Errichtung einer staatlichen theologischen Bildungsanstalt vorgesehen, die in Form einer altkatholischen Facultät nach dem Vorschlage einer aus Protestanten und Altkatholiken bestehenden Commission am 29. Juli 1874 vom Großen Rathe beschlossen und am 23. Nov. mit 5 Professoren, darunter während des ersten Semesters auch Friedrich aus München, und mit 9 Studenten zu Bern eröffnet wurde. Ferner wurde für das Schisma dortselbst am 28. Febr. 1875 die Peterskirche auf Antrag des staatskatholischen Kirchengemeinderaths gewaltsam in Beschlag genommen, und später Herzog von Olten als Pfarrer dort eingesetzt. Die bereits früher mit Einführung eines Apostaten beschlagnahmte Kirche von Biel verkauften im Mai 1876 die Altkatholiken an die Protestanten um die darauf haftende Schuldsumme von 15 000 Frcs. Eine günstigere Wendung trat für die Katholiken des Kantons Bern erst mit dem 12. Sept. 1878 ein, indem unter diesem Datum den Unterzeichnern des Protestes vom Februar 1873 Amnestie gewährt und das Verbot ihrer Wiederwählbarkeit aufgehoben, ferner eine Petition mehrerer katholischen Gemeinden um Ertheilung von Corporationsrechten und Ueberlassung von Kirchen dahin beschieden wurde, daß zwar erstere verweigert, für die Ueberlassung von Kirchen aber die Katholiken an die Kirchengemeinderäthe verwiesen wurden. In Folge dessen betheiligten sich die Katholiken seither, überall mit dem besten Erfolge, an den Kirchengemeinderathswahlen, um die Altkatholiken aus dem Besitze und Genusse der Kirchen und des kirchlichen Vermögens zu verdrängen. Als hierauf die Katholiken durch Wahlbetheiligung auch auf der bis dahin nur von den Altkatholiken beschickten, durch das Cultgesetz angeordneten Kantonalsynode für die kirchlichen Angelegenheiten die Majorität und das Präsidium erhielten, sank das Schisma in Bern fast bis zu völliger Bedeutungslosigkeit herab. Eine neue Ermuthigung hat es jedoch in jüngster Zeit durch die Entscheidung des Bundesgerichtes gewonnen, wonach in den Orten Pruntrut, Delsberg und Chevenez den dort bestehenden altkatholischen Gemeinden die Mitbenutzung der katholischen Pfarrkirchen zuerkannt worden ist. — In Genf wurden unter dem Carteret'schen Culturkampfregimente nach Absetzung und Ausweisung des vom Papste zum apostolischen Vicar ernannten Bischofs von Hebron, Mermillod, die Verhältnisse der katholischen Kirche durch Cultgesetz vom 23. März 1873 neu geordnet, und den Geistlichen darin ein gemäß Erklärung der päpstlichen Encyclica vom 9. Nov. desselben Jahres „eine wahre Apostasie enthaltender" Staatseid auferlegt. Als diese hiergegen protestirten, wurden zuerst die Pfarrer der Stadt, dann der Reihe nach auch die übrigen abgesetzt und ihnen der Gehalt entzogen. Hierauf wurde der Excarmeliter Loyson aus Frankreich, P. Hyacinth, mit noch zwei andern Staatsgeistlichen mittelst einer Wahl, von welcher die Katholiken sich fernhielten, am 12. Oct. als Genfer Pfarrer bestellt und die St.-Germain-Kirche den Altkatholiken ausgeliefert. Da der Versuch zu ähnlichem Vorgehen auf dem Lande wegen der gesetzlichen Bestimmung, nach welcher zur Wahl mindestens 1/4 der Stimmberechtigten erforderlich, nur geringen Erfolg hatte, wurde durch das Gesetz Reverchon diese Bestimmung gestrichen, so daß eventuell nur ein einziger Alt-, resp. Staatskatholik den Pfarrer bestimmen konnte, und nun wurden allmählich den Katholiken sämmtliche Kirchen (Ende 1878 bis auf 3) entzogen und dem Schisma überwiesen. Bis zu welcher Maßlosigkeit sich die Genfer Kirchenverfolgung verstieg, zeigte namentlich ein in Chênebourg (am 2. April 1878) am Allerheiligsten verübtes Sacrileg, welches einen Schrei der Entrüstung in der ganzen Schweiz wachrief und zahlreiche Petitionen an den Staatsrath (darunter von 8 Regierungen) um Abhülfe gegen solche rohe Verletzung der Gewissen, sowie um Beseitigung des Culturkampfes überhaupt, zur Folge hatte. Die Hoffnung, daß mit dem Wahlsiege der (gemäßigt) Liberalen über die Radicalen (Oct. und Nov. 1878) die Verhältnisse der Genfer Katholiken sich günstiger gestalten würden, hat sich leider nicht bestätigt. — Wie in Genf und Bern, fanden auch in andern Kantonen der Schweiz die Altkatholiken mehrfach Begünstigung und Förderung, und sporadisch brachten sie es zur Bildung eigener Gemeinden. So in Basel, wo eine Zeitlang Michelis, später Wattenrich, zugleich Professor in Bern, als Pfarrer functionirten. Die jüngste Gesetzgebung in Basel stellte es den Katholiken frei, entweder als private Gemeinschaft mit voller Freiheit zu existiren, oder sich als Staatskirche, mit staatlich besoldeten

Geistlichen, zu organisiren. Die Römisch-Katholischen wählten das Erstere, die Altkatholiken das Letztere. Bei dieser Gelegenheit ergab sich nicht nur die Zahl der Altkatholiken gegen die der Katholiken als sehr unbedeutend, sondern es stellte sich überdieß heraus, daß eine frühere officielle Angabe die Zahl der Erstern um das Sechsfache übertrieben hatte. Zu der Unannehmlichkeit dieser Entdeckung gesellte sich ein innerer Streit, zufolge dessen Watterich seine Entlassung nahm. Vereinzelte Gemeinden bildeten sich außerdem in Baselland zu Allschwyl, im Kanton Neuenburg zu Chaux-de-Fonds, ferner je eine in Zürich und St. Gallen. Aargau zählt (nach Herzogs Synodalberichten aus den Jahren 1879 und 1880) außer zwei Genossenschaften mit selbständiger Seelsorge 8, Solothurn 5, Genf 14 Gemeinden. In Bern war die Zahl der Gemeinden 1879 zur Zeit der Synode auf 25, 1880 auf 13 herabgemindert, und auch von diesen waren zufolge stattgefundener Neuwahlen von Pfarrern nur 2 (Laufen und Biel) für die Amtsdauer der Erwählten dem Schisma gesichert. Die Gesammtzahl der angestellten christkatholischen Geistlichen betrug 72, resp. 59. Während in frühern Jahren das Schisma die Zahl seiner Mitglieder nach sehr übertriebenen Angaben auf 60—70 000 Seelen schätzte, sind jetzt alle Angaben über die Seelenzahl verstummt. — Betreffs der Organisation der schweizerischen Altkatholiken zu einer gesonderten Kirchengemeinschaft wurden zuerst in Bern (14. Juni 1874), dann zu Olten (27. Sept. dess. J.) Verhandlungen gepflogen. Auf den dort gehaltenen Conferenzen der Parteiführer wurde als Titel der neuen Gemeinschaft, mit Verwerfung des „alt-“ und des gleichfalls vorgeschlagenen „liberal-katholisch“, das Prädicat „christkatholisch“ angenommen und beschlossen: die Verfassung der Kirche solle auf durchaus demokratischer Grundlage auferbaut werden, an der Spitze eine Nationalsynode mit einem absetzbaren Bischofe stehen, welcher jene Rechte und Pflichten haben solle, die ihm von der Synode übertragen würden. Die auf Grund des Cult-Organisationsgesetzes am 3. Mai 1875 zu Delsberg berufene Berner Kantonalsynode beschloß „im Grundsatz“ die Annahme der Oltener Abmachungen. Erst nach wiederholten Ausschreibungen kam am 14. Juni des gleichen Jahres zu Olten die erste „christkatholische schweizerische Nationalsynode“ zu Stande, auf welcher der zu Bern und Olten aufgesetzte Organisationsentwurf von den Delegirten (161, worunter 46 altkathol. Priester) durchberathen und genehmigt, weitere Reformprojecte aber für einstweilen vertagt wurden. Unterdessen aber ging die Synode des Kantons Bern am 14. Oct. 1875 zu Pruntrut mit dem Reformiren bereits selbständig zu Werke, und es entstanden unter den Koryphäen der Bewegung in der Presse heftige Streitigkeiten, wodurch die Bischofswahl noch um ein volles Jahr verzögert wurde. Endlich fand diese am 7. Juni 1876 auf der zweiten Nationalsynode zu Olten statt und fiel auf Eduard Herzog, welcher, von Reinkens am 18. Sept. in Rheinfelden consecrirt, in Bern seinen Sitz nahm und von mehreren Kantonen anerkannt, von Genf und Bern mit einer Dotation ausgestattet wurde. Sonst wurde auf der zweiten Synode noch die Zulässigkeit der Landessprache, „wo es gewünscht“ werde, als liturgische Sprache beschlossen, bei kirchlichen Functionen „die einfachste und würdigste Form“ der Kleidung empfohlen, die Ohrenbeicht als obligatorisch abgeschafft und durch eine allgemeine Bußandacht ersetzt, auch der Priestercölibat (via facti längst beseitigt) abgeschafft. Auf den folgenden Synoden (die dritte am 23. Mai 1877 zu Bern, die vierte am 25. Juni 1878 zu Aarau) wurde der Katechismus reformirt, resp. der von Herzog neu bearbeitete Katechismus von Lachat (nicht ohne heftigen Widerspruch und Beanstandung wegen seiner Lehren von der Ohrenbeichte und Unauflöslichkeit der Ehe) und der französische von Michaud verfaßte genehmigt, die Spendung der Communion unter beiden Gestalten (auch schon vorher in mehreren Gemeinden praktisch) als zulässig bezeichnet und ein deutsches Missale eingeführt. Ferner wurde jede Gemeinde und Corporation zu einer Steuer von fünf Centimes per Kopf in einer ohne Discussion und folglich einstimmig angenommenen Proposition verpflichtet; die rückständigen Beiträge seit 1876 sollten bis längstens October 1878 an die Centralkasse abgeliefert werden. Gleichwohl kam laut Mahnung und Klage des Synodalraths (datirt: „Basel im December 1878“) der größere Theil der Gemeinden diesem Beschlusse nicht nach. Nachdem bei veränderter Lage die jurassischen Katholiken im J. 1879 an den Wahlen zu der Berner Kantonalsynode sich mit Erfolg betheiligt und hierdurch auf derselben das Uebergewicht (63 katholische gegen 44 „christkatholische“ Delegirte) erlangt hatten, glaubten mehrere der katholischen Gemeinden noch einen weitern Schritt thun zu sollen, indem sie Delegirte auch zu der auf den 5. Juni des gleichen Jahres festgestellten Nationalsynode zu Solothurn aufstellten. Es wurden von 14 Gemeinden römisch-katholische Vertreter durchgebracht; die Wahl derselben documentirte die wahre Gesinnung des jurassischen Volkes gegen die bis dahin geübte und auch ferner erstrebte Bevormundung derselben durch die altkatholische Minderheit. Daß sie an den Verhandlungen nicht Theil nehmen würden, erklärten die Gewählten selbst in einem vom 30. Mai datirten Schreiben. Auf der Synode aber wurden Resolutionen beschlossen, nach welchen, unter Berufung auf den gesetzlich anerkannten Charakter und Titel derselben als „christkatholisch“, die Vertretung römisch-katholischer Gemeinden als unzulässig erklärt wurde. Weiterhin wurden, aus Anlaß der die Reform sympathisch begrüßenden Beschlüsse einer zu London im Juli 1878 stattgehabten Versammlung englischer und amerikanischer Bischöfe, Resolutionen über das Verhältniß der christkatholischen zur anglo-amerikanischen Gemein-

schaft aufgestellt. In Uebereinstimmung mit jenen Beschlüssen erklärte man, daß durch die Annäherung verschiedener Kirchen „die Selbständigkeit der Nationalkirchen und die Beibehaltung der berechtigten Eigenthümlichkeiten nicht beeinträchtigt werden" solle. Bald nachher (10. Aug.) kamen der Bischof der christkatholischen Nationalkirche, der Bischof der deutschen Altkatholiken, Dr. Reinkens, der „Rector der gallicanischen Kirche", Loyson, und der schottische Bischof Henry Cotteril von Edinburg in der altkatholischen Kirche zu Bern zusammen und bekundeten in feierlichem Gottesdienst durch gemeinsame Communion ihre religiöse Gemeinschaft. Auf der im folgenden Jahre am 20. Mai zu Genf tagenden Nationalsynode wurde eine deutsche und eine französische Meßliturgie zur Beschlußfassung vorgelegt, ebenso ein christkatholisches Gebetbuch der schweizerischen Nationalkirche.

4. In Italien bildete sich unter Leitung des zeitweilig dort anwesenden Expaters Loyson ein Altkatholiken-Comité in Rom selbst (Programm veröffentlicht in der „Speranza" vom 7. Mai 1872), der Hauptherd der Bewegung aber wurde Neapel und die dort seit 1862 bestehende Società emancipatrice mit ihrem Organ, dem „Emancipatore cattolico", dessen Herausgeber Prota-Giurleo, ein Exdominicaner, mit dem Grafen Ricciardi in Verbindung stand, als derselbe 1869 zu Neapel gegenüber der vaticanischen Kirchenversammlung ein rationalistisches Gegenconcil arrangiren wollte. Im J. 1873 ließ sich Giurleo mit einem Schwindler, Namens Domenico Panelli, ein, welcher sich Erzbischof von Lydda nannte und im Orient, nachdem er vom Empfange der Weihen in Rom ausgeschlossen war, von einem schismatischen Bischof in dessen Wohnung ohne Zeugen an Einem Tage alle Weihen mit Einschluß der bischöflichen empfangen haben wollte. Er bewirkte, daß dieser zum Bischof des neuen Kirchleins, der sog. „katholischen Nationalkirche", erwählt wurde. Bei der römischen Curie war Panelli wohl bekannt, weil er sich wiederholt dort früher um Anerkennung seiner uncanonischen Weihen, jedoch stets natürlich vergebens, gewendet hatte. Durch Erlaß vom 3. Juli 1875 vom Papste excommunicirt und schon bald (am 21. Nov.) von der eigenen Partei ausgestoßen, begann er wieder sein altes Wanderleben, während er in der Person Trabucco's einen Nachfolger erhielt, nach dessen bald erfolgtem Tode Giurleo selbst, die Seele des ganzen Treibens, sich wählen ließ. Dieser wandte sich mit Bitten und Vorschlägen zu Gunsten des altkatholischen Kirchleins an den Minister Mancini und nach Petersburg um Erlangung der Weihe durch einen russischen Bischof gegen die Versicherung, die orthodoxe Kirche als die einzige gesetzliche Quelle der kirchlichen Jurisdiction anzuerkennen. Die Partei setzte sich von Anfang dem Fluche der Lächerlichkeit zu sehr aus, als daß sie bedeutenden Anhang hätte zu finden vermocht.

5. Auch in andern romanischen Ländern fand der Altkatholicismus keinen irgendwie festen Boden. In Spanien wurde eine anti-infallibilistische Bewegung von dem Priester Antonio Aguayo in Scene gesetzt, und ihr sollen sich 48 Priester und angeblich viele Laien angeschlossen haben; auch in Mexico constituirten sich auf Grund des spanischen Manifestes 18 Priester zu einem Comité (Deutscher Mercur 1872, Nr. 48). — In Frankreich raffte sich während des Concils die gallicanische Theorie nochmals zu einer letzten Anstrengung auf; doch erschien nach dem Concil der Gallicanismus völlig erstorben. Bischof Maret von Sura, Weihbischof von Paris, dessen gallicanische Ideen in dem Buche Du Concil général et de la Paix religieuse entwickelt und von Dom Prosper Guéranger, Abt von Solesmes, in einer Gegenschrift De la Monarchie pontificale (deutsch Mainz 1870) angegriffen und widerlegt wurden, nahm nach der Definition keinen Anstand, sich den Beschlüssen des Concils zu unterwerfen; ebenso zeigte auch Erzbischof Darboy von Paris dem Papste in einem Schreiben vom 2. März 1871 seine Unterwerfung an, und Bischof Dupanloup von Orleans publicirte durch Hirtenbrief vom 29. Juni 1871 die vaticanischen Beschlüsse. Deßgleichen unterwarf sich der Oratorianer Gratry (25. Nov. 1871). Graf Montalembert, ebenfalls einer der heftigsten Opponenten, gab bei seinem Tode, welcher vor der Definition des Dogma's erfolgte, die Erklärung ab, daß er als ein der Kirche in allen ihren Beschlüssen gehorsamer Sohn sterben wolle. Die wenigen anti-infallibilistischen Geistlichen fanden in Frankreich, welches gerade damals durch beispielloses Kriegsunglück und hernach durch die Commune heimgesucht wurde, kein fruchtbares Feld der Agitation und wandten sich in's Ausland, besonders nach der Schweiz, einige auch (erfolglos) nach Belgien. Der Ex-Carmeliter P. Hyacinth Loyson, der vormals gefeierte Kanzelredner der Notre-Dame-Kirche, begab sich nach Amerika und England, kam hierauf, nach einer kurzen Durchreise durch Frankreich, nach Italien und wieder nach England, ließ sich hier mit Meriman, einer Wittwe, die er von Amerika mit sich geführt, civiliter trauen und in London für die Genfer Staatskirche anwerben. Am 12. October 1873 wurde er hier zum Pfarrer gewählt. Sein autokratisches Benehmen entzweite ihn indeß mit seinen ebenfalls meist aus Frankreich herangezogenen Genossen und der Staatsregierung. Er trennte sich von ihnen und gründete mit sehr geringem Anhang ein klägliches Privatkirchlein. Nachdem er dann noch in verschiedenen Ländern und Städten als Gast- und Wanderprediger aufgetreten, siedelte er zuletzt nach Paris über, um dort unter dem Titel eines „Recteur de l'église catholique gallicane" eine von Rom befreite, reformirte gallicanische Kirche herzustellen. Am 6. Febr. 1879 hielt er in dem von ihm gemietheten Local den ersten Gottesdienst. In dem von ihm nach Jahresfrist abgestatteten Berichte ist

die Zahl seiner in die Listen eingetragenen Anhänger auf 900 angegeben. Nur 2 Priester hatten sich ihm zugesellt. Von 45 000 auf diese Gründung verwendeten Francs waren 30 000 aus dem Ausland, besonders aus England und Amerika, geflossen. Trotz reichlicher Geldunterstützung sind dennoch die Resultate unbedeutend geblieben.

6. Ueber die Altkatholiken im Orient, die armenischen Altkatholiken, siehe d. Art. Armenisches Patriarchat, kath. — Literatur: Außer den Tagesblättern (bes. „Deutscher Mercur", altkatholisches Organ, und für die Schweiz „Schweizer Kirchenzeitung", Pays, Freiburger Liberté u. s. w.) und Tagesschriften („Periodische Blätter", bes. die drei ersten Jahrgänge für die Zeit während und unmittelbar nach dem Concil, für die Schweiz Jahrg. 1878; „Hist.-pol. Blätter", die „Schweizer Briefe" in Band LXXI bis LXXVIII, LXXXVI, 419 f.) siehe besonders: Friedberg, Sammlung der Actenstücke zum ersten Vatican. Concil, Tübingen 1871, und namentlich: Actenstücke, die altkathol. Bewegung betreffend, mit einem Grundriß der Geschichte derselben, Tübingen 1876; die [bei P. Neußer in Bonn] gedruckten Acten der deutschen altkath. Synoden und der Unionsconferenzen; für die rechtliche Beurtheilung der einzelnen Vorkommnisse Verings Archiv für K.-R. nach den Quellenangaben in dessen Lehrbuch des kath. u. prot. K.-R., Freiburg 1876, auf den im Register unter „Altkatholiken" angegebenen Seiten; eine kurze Uebersicht der Gesch. des Altkatholicismus in den einzelnen Ländern auch in Hergenröthers Handb. der allgem. K.-Gesch., 2. Aufl. II, 1001 ff.; für die Schweiz im Besondern noch: Histoire de la persécution religieuse dans le Jura Bernois, Paris, J. Albanel et Ed. Baltenweck, libraires-éditeurs (ohne Angabe des Verfassers); 2 Bände bis 1875 incl. reichend, worin sämmtliche den Kanton Bern betreffenden Actenstücke aus dieser Zeit gesammelt sind; über Panelli ebendort I, 331—344; über ihn und die italienische Nationalkirche: Deutscher Mercur, 1876, Nr. 53; 1877, Nr. 24 und 28; über Genf: Richecour, La liberté religieuse et les événements de Genève, Paris (chez Douniol) 1874. [Wildt.]

Altlutheraner, s. Lutheraner, separirte.

Altmann, der hl., Bischof von Passau, gest. 8. Aug. 1091, einer der großen Vorkämpfer Gregors VII. in Deutschland, ein Eiferer für die Herrlichkeit der Kirche, sowohl den Anmaßungen der weltlichen Gewalt als den Sünden des Clerus gegenüber, ein Mann, den Lambert von Hersfeld (Mon. Germ. SS. V, 252) virum apostolicae conversationis et magnarum in Christo virtutum nennt, und von dem das Chronicon Bernoldi (ebend. 452) sagt: „Altmann war ein Mann von solcher Heiligkeit, Enthaltsamkeit und Kirchlichkeit, daß er selbst dem Papste Gregor (VII.) und dem hl. Bischof Anselm von Lucca verehrungswürdig, von Allen geliebt, aber gehaßt und gefürchtet von den Schismatikern und Lasterhaften war, daß sein Hingang alle Guten in Trauer versetzte, allen Bösen und Verkehrten aber große Freude gewährte." Er war in Westphalen, der Wiege so vieler wackerer Männer, wahrscheinlich zwischen 1010 und 1020 claris parentibus, wie die Quellen sagen, geboren und erhielt seine erste wissenschaftliche Bildung ohne Zweifel an der Domschule zu Paderborn, die seit den ehrenwerthen Bemühungen des hl. Bischofs Meinwerk (gest. 1036) eines großen Rufes genoß. Daß er aus dem Geschlechte der Grafen von Püten oder Wettin gewesen, wurde zwar behauptet, kann aber keinen Glauben verdienen. In Paris vollendete er seine Studien, leitete dann mehrere Jahre hindurch die Domschule in Paderborn, ward hier Heinrich III. bekannt, von diesem als Propst nach Aachen versetzt und unter seine Kapläne aufgenommen. Letztere Stelle behielt er auch nach dem Tode des Kaisers (5. Oct. 1056); wir finden ihn im Gefolge der Kaiserin Agnes zu Regensburg, im Herbste 1064 auf der Wallfahrt zu den heiligen Stätten; als aber am 17. Mai 1065 der Bischof Eigilbert von Passau mit Tod abging, wurde er auf besonderes Betreiben der Kaiserin Agnes, die den heiligen Mann hoch verehrte, noch ehe seine Rückkunft aus dem heiligen Lande abgewartet wurde, zum Bischof von Passau ernannt, zu großer Freude von Clerus und Volk, das von seiner Frömmigkeit, Gelehrsamkeit und mannhafter Ehrenhaftigkeit schon viel Rühmliches gehört hatte. In Ungarn holte den Heimkehrenden eine Gesandtschaft ab und überreichte ihm Ring und Stab; der hl. Gebhard von Salzburg, der von der Pariser Studienzeit her sein Freund war, ertheilte ihm die bischöfliche Weihe. — Ueber die ersten Regierungsjahre des heiligen Bischofs erfahren wir wenig. Es war der große erschütternde Kampf ausgebrochen, zu dem der hl. Gregor den Sünden der Zeit gegenüber den Handschuh hingeworfen hatte. Auch in Passau lag, wie fast allerwärts im deutschen Reiche, die kirchliche Zucht darnieder; der Heilige richtete daher neue Klöster ein, verbesserte die Klosterzucht in den bestehenden und schärfte ebenso dem Säcularclerus seine Pflichten ein. Am 30. Sept. 1067 legte er den Grund zu einem Canonicate in der Vorstadt Passau, das nach der Regel des hl. Augustin leben und der Erziehung frommer Cleriker sich widmen sollte. Um das Jahr 1070 erbaute er das Stift Göttweig auf dem bei der Stadt Mautern an der Donau gelegenen Berge, reformirte das Kloster St. Florian, das des hl. Hippolyt zu St. Pölten (1081 ?), vertrieb die zuchtlosen Mönche aus Kremsmünster, stiftete auch außerhalb seines Sprengels ein Chorherrenstift zu Raitenbuch in Oberbayern und berief seine Geistlichkeit zu einer Synode, damit ihr die päpstlichen Befehle in Betreff des priesterlichen Cölibates vorgelesen würden. Als er aber am Feste des hl. Stephanus 1074 die päpstliche Bulle publicirte, stürmten die beweibten

Priester auf ihn mit solcher Wuth ein, daß er getödtet worden wäre, wenn nicht einige Dienstleute ihn geschützt hätten. Dieser Widerstand stählte seinen Muth; mit unerbittlicher Strenge ging er gegen die Ungehorsamen vor, vertrieb sie aus ihren Stellen und belegte den Dompropst Engilbert, der an ihrer Spitze stand, mit dem Bann. — Der gewaltige Kampf der Zeit berief ihn auch auf den öffentlichen Schauplatz der Welt. Mit Gebhard von Salzburg stand er unter den süddeutschen Bischöfen am entschiedensten auf der Seite des Papstes; schon seit 1072 war er am kaiserlichen Hofe nicht mehr gesehen worden, denn es widerte ihn das wüste Treiben an. Er und Gebhard waren die einzigen unter den süddeutschen Bischöfen, die sich nicht auf dem Tage in Worms (24. Jan. 1076) eingefunden hatten, wo über die Absetzung des Papstes verhandelt wurde. Er verkündete öffentlich des Kaisers Bann und war im J. 1076 auf dem Tage zu Ulm, wo in den Angelegenheiten des Kaisers verhandelt wurde, als päpstlicher Legat. Aber ein Jahr darauf (1077) wurde er vom Kaiser seiner Würde entsetzt und aus seinem Sprengel vertrieben. Unzufriedene Geistliche hatten ihn schändlicher Dinge beschuldigt. Er ging nach Sachsen und lebte zufrieden in Armut und Noth; dann wandte er sich nach Rom. Hier erstattete er Gregor Bericht über die Gewaltthätigkeiten, welche von des Königs Gefolge in Passau verübt worden waren, und übergab sein Bisthum in die Hände des Papstes, weil er es aus Laienhand empfangen habe. Der Papst aber bestätigte ihn in seiner Würde und übertrug ihm ausgedehnte Vollmachten für die neue Wahl eines Gegenkönigs. Im J. 1081 konnte er von seinem Stuhle wieder Besitz ergreifen, denn Liupolt von Oesterreich versah ihn mit kräftigem Schutze, und Heinrich war über die Alpen gezogen. Nachdem aber Liupolt von den Böhmen bei Mailberg 1082 besiegt worden war, mußte Altmann neuerdings Passau verlassen und zog sich nach Göttweig zurück. Hermann von Eppenstein und Thiemo von Würzburg wurden ihm als Gegenbischöfe entgegengesetzt. Altmann starb in der Verbannung zu Zeiselmauer und wurde zu Göttweig begraben. (Vita Altmanni in Mon. Germ. SS. XII, 226; Bolland. Aug. II, 366; Th. Wiedemann, Altmann von Passau, Augsb. 1851; J. Stülz, Leben des Bischofs Altmann, Wien 1853.) [Holzwarth.]

Alto, der hl., Stifter des Klosters Altomünster in Bayern, stammte laut seiner im elften Jahrhundert (nicht im neunten, wie Mabillon, Act. SS. O. S. B. saec. III, pars 2 irrig meint — cf. Hess, Prodrom. Monument. Guelfic. 1781, 7 sq.) von einem Altomünsterer Mönche verfaßten Vita (abgedruckt bei Hundt, Metr. Salisb. II, 55, ed. Gewolt; Bolland. Febr. II, 359) aus einer der vornehmsten Familien Schottlands (Irlands?), kam wahrscheinlich als Gefährte des hl. Virgilius von Salzburg nach Bayern und lebte im dichten Wald zwischen den Flüssen Paar, Glon und Ilm im Bisthum Freising als Einsiedler. Von Pipin mit dem später sogen. Altoforste und ebenso auch von den Anwohnern reich begabt, errichtete er ein Benedictinerkloster und schuf durch den Fleiß seiner Mönche das Waldgebiet größtentheils in Wiesen und Fruchtfelder um. Die Stiftung des Klosters erfolgte wahrscheinlich um das J. 750. Hiermit harmonirt die Angabe der Vita s. Altonis und eines jetzt zu München befindlichen Codex aus Benedictbeuern (Kunstmann im Oberbayer. Archiv I, 155 u. 160), daß der hl. Bonifacius die Kirche eingeweiht habe, da dieser um die angegebene Zeit sich in Bayern aufhielt (Meichelbeck, Hist. Frising. I, 2, instr. 90). Die Ortstradition versetzt die Stiftung schon in's Jahr 730; daher ward das elfhundertjährige Gedächtniß derselben im J. 1830 gefeiert. Das Todesjahr des Heiligen ist ungewiß, sein Todestag der 9. Februar. — Alto's Münster ging durch die Einfälle der Ungarn und die Raubsucht der Großen zu Grunde, ward aber um das J. 1000 vom Geschlechte der Welfen neu begründet. Weil zwei Wittwen des mächtigen Hauses sich daselbst ihren Aufenthalt und ihre Begräbnißstätte wählten, wurden (wahrscheinlich 1047 durch Welf III.) die Benedictinerinnen aus Altdorf in Schwaben hierher versetzt, während umgekehrt die Mönche nach Altdorf wandern mußten, von wo sie alsbald nach Weingarten übersiedelten. Ueber 400 Jahre verblieb nun Altomünster den Benedictinerinnen; aber im fünfzehnten Jahrhundert wurden die Zustände immer kläglicher, das Kloster mußte zuletzt unter Administration gestellt werden. Auf einen Bericht hin, der die Gebäude als gänzlich verfallen und von den Nonnen verlassen, die Kirche als jeden Gottesdienstes beraubt darstellte, hob 1487 Papst Innocenz VIII. die Abtei der Benedictinerinnen auf und ertheilte dem Landesherrn, Herzog Georg dem Reichen von Bayern-Landshut, die Vollmacht, den Orden der hl. Birgitta einzuführen und mit den noch vorhandenen Gütern des aufgelösten Klosters auszustatten. Hierzu fügte Herzog Georg noch beträchtliche Schenkungen; denn die Einkünfte sollten laut der Regel „für fünff und achtzig eingeschlossner person“ (Stiftungsbrief vom 22. Febr. 1496) hinreichen, das neue Kloster Mariamünster heißen. Es war, der Regel entsprechend, ein Doppelkloster für Nonnen und Mönche und wurde 1497 eröffnet; die ersten Bewohner (15 Frauen, 8 Patres und 3 Laienbrüder) kamen aus Maria-Maihingen (bei Nördlingen). Der bekannte „Reformator“ Oecolampadius trat 1520 hier ein, apostasirte aber nach nicht ganz zwei Jahren; seinem Beispiele folgten allmählich neun andere, darunter fünf Laienbrüder und eine Nonne. Unter den Mönchen ist hervorzuheben der Prior P. Simon Hörmann (gest. 1701), der 1671 die Offenbarungen der hl. Birgitta mit Erläuterungen herausgab (die Kosten im Betrag von 550 Gulden trug das Kloster); ferner der Prior P. Jakob Scheckh (gest. 1755), Verfasser

einer ausführlichen Beschreibung der Jubelfeier von 1730 und einer kleinen Klosterchronik. — Das Doppelkloster erhielt sich in guter Ordnung bis zum Sturme von 1803; bei der Aufhebung zählte es 26 Chorfrauen und 10 Laienschwestern, 9 Patres und 4 Brüder. Die Nonnen zerstreuten sich nicht, sondern setzten, so gut es anging, ihre klösterliche Lebensweise fort; endlich ward 1841 das Kloster nach der Regel der hl. Birgitta wieder aufgerichtet und im nächsten Jahre am 18. März feierlich eröffnet (4 Chorfrauen und 2 Laienschwestern des alten Klosters erlebten diese Freude), jedoch nicht als Doppelkloster, sondern lediglich für den weiblichen Zweig (im Jahr 1880 mit 23 Chorfrauen und 11 Laienschwestern). Literatur: M. G. (P. Maurus Gandershofer), Gesch. des Birgittenklosters Altomünster, 1830; Scheckh, Maria-Altominster, 1730; Bucelin, Menolog. Bened. 1652, 107; Neu fortgesetzter Parnassus boic. VI, Nr. 4 (1736); Nettelbla, Klöster der heiligen Birgitta 1764, 87 ff.; Pfeffel in Monum. Boic. X, 323 sq.; Gr. v. Hundt im Oberbayerischen Archiv XX, 3 ff.; XXI, 194 ff. [Sachs, O. S. B.]

Alt-Oettting, s. Oettingen.

Alumnat, s. Clericalseminar.

Alumnaticum, s. Abgaben, kirchliche.

Alva y Astorga, Petrus von, O. M., marianischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts. Er war geboren zu Caravajales in Spanien, trat in Peru in den Orden des hl. Franciscus von der strengen Observanz und versah dort längere Zeit das Amt eines Lectors der Theologie. Nach Spanien zurückgekehrt, wurde er zum Generalprocurator seines Ordens bei der römischen Curie erwählt und zugleich zum Qualificator des obersten Inquisitionsgerichtes ernannt. In dieser hohen Stellung betrieb er angelegentlich die später unter Clemens X. erfolgte Seligsprechung seines am 14. Juli 1610 zu Lima im Rufe der Heiligkeit gestorbenen Ordensbruders Franz Solano, des Apostels der Indianer in Südamerika. Während seines Aufenthaltes zu Rom entwarf er den weit aussehenden Plan, alle Privilegien seines Ordens, sowie alles, was zu dessen und seines heiligen Stifters Ehre und Ruhm und zur Verherrlichung der unbefleckten Empfängniß Mariä gereichen konnte, zu sammeln und zu veröffentlichen. Allein sein feuriger Geist und sein leidenschaftliches Gemüth ließen ihn vielfach, besonders in der Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß, die Grenzen der Mäßigung überschreiten. Begierig ergriff er jede Gelegenheit zu Angriffen wider die Thomisten und suchte das Ansehen des hl. Thomas zu verdunkeln; dadurch verletzte er seine Gegner empfindlich, rief zwischen zwei großen Orden eine den Frieden bedrohende Spannung hervor und mißfiel selbst den Freunden der von ihm verfochtenen Sache. Er mußte daher um 1661 Spanien verlassen und begab sich in die spanischen Niederlande; dort setzte er noch mehrere Jahre seine literarische Thätigkeit eifrig fort, bis er daselbst, wahrscheinlich zu Brüssel, im April 1667 sein Leben beschloß. Die Arbeitskraft dieses Ordensmannes war eine so außerordentliche, daß man die von ihm verfaßten, theils edirten, theils unedirten Schriften auf 40 Foliobände schätzt. Seine bedeutendsten, im Druck erschienenen Werke sind: Armamentarium Seraphicum pro tuendo Immaculatae Conceptionis titulo, Matriti 1648, fol.; Naturae prodigium et gratiae portentum, hoc est, Seraphici P. Francisci vitae acta ad Christi Domini vitam et mortem regulata, Matriti 1652, fol.; Nova literalis Cantici Magnificat pro mysterio immacul. Virg. Mariae expositio, Matriti 1656, 4°; Sol veritatis cum ventilabro Seraphico pro candida aurora Maria in suo Conceptionis ortu sancta etc., Matriti 1660, fol.; Abecedarium Marianum sive Collectio scriptorum de Maria Deipara, III voll.; Indiculus Bullarii Seraphici, Romae 1655; Nodus indissolubilis de Conceptu mentis et Conceptu ventris, Bruxellis 1661, 1663, 4°; Militia immacul. Conceptionis Virg. Mariae etc., Lovanii 1663, fol.; Radii solis coeli et zeli illustrantis fratrum Minorum sententiam communem et patrum ordinis Praedicatorum sententiam singularem pro sanctiss. Virg. Mariae electione, productione etc., Lovanii 1663, fol. Außer diesen gab er noch eine ganze Reihe Vertheidigungsschriften gegen seine Gegner in spanischer Sprache, meistens in Belgien, heraus, und ließ einschlägige ältere Schriften neu auflegen. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. nova Hisp. II, Matriti 1788, 168 sq.) [Grammer, O. S. Fr.]

Alvarez, Balthasar, ein hervorragender Geistesmann aus der Gesellschaft Jesu, stammte aus einer adeligen Familie zu Cervera in Altcastilien, war 1533 geboren, trat am 3. Mai 1555 zu Salamanca in die Gesellschaft Jesu, erhielt 1558 die heilige Priesterweihe und legte am 1. Mai 1567 seine Profeßgelübde ab. Seine Frömmigkeit, Selbstverläugnung und Erleuchtung von Oben, verbunden mit einer großen Klugheit und einem Charakter voll Sanftmuth und Nächstenliebe, befähigten ihn besonders zur geistlichen Führung Anderer. So bekleidete er denn bis zu seinem Tode höhere Ordensämter. Er war Rector und Novizenmeister zu Medina del Campo und zu Villa Garcia, Visitator von Aragonien und zuletzt Provinzial von Toledo, als welcher er auf seiner Visitationsreise am 25. Juli 1580 zu Belmonte starb. Im J. 1571 vertrat er die Interessen seiner Provinz zu Rom beim Ordensgeneral, dem hl. Franz von Borgia. Bei dieser Gelegenheit empfahl ihm zu Loreto die allerseligste Jungfrau selbst die Andacht zum hl. Joseph. Bemerkenswerth ist es, daß er stets an Orte geführt wurde, wo wenige, aber auserlesene Seelen seiner geistlichen Pflege harrten. Zu Avila z. B. führte er den seeleneifrigen Weltpriester Franz Guzmann, den Edelmann Salzedo, die gottselige Maria Diaz, vor Allem aber die hl. Teresia zu hoher Vollkommenheit. Letztere

bezeugt, daß sie unter Alvarez' Leitung die größten Fortschritte im geistlichen Leben machte. Auch fand sie in den härtesten Prüfungen und Verfolgungen an P. Alvarez einen treuen, sich selbst vergessenden Sachwalter. Diese Großmuth belohnte der Herr, indem er dem P. Alvarez durch die hl. Teresia seine Auserwählung kund that und ihn so von schweren Besorgnissen wegen seines eigenen Heiles befreite. Die Heilige erblickte sogar den hohen Platz, den er im Himmel einnehmen werde, und erfuhr, daß ihn an Vollkommenheit keine Seele seiner Zeit übertreffe. Wiederholt sah sie ihn beim heiligen Meßopfer von Licht umflossen (vgl. Leben der hl. Teresia, von ihr selbst geschrieben, deutsch nach der französischen Ausgabe des P. M. Bouix S. J. von A. K., Aachen 1868, 312—313). Auf seinen Reisen erfreute er sich mehrmals wunderbaren Schutzes von Oben. Während des Gebetes erschien ihm einst der Erlöser, beide Hände voll der köstlichsten Gnaden, und beklagte sich darüber, daß ihm niemand diese Schätze abnehmen wolle. Um so eifriger verlegte sich jetzt P. Alvarez auf die sorgsame Leitung der ihm anvertrauten Seelen. Aber auch er sollte im Feuerofen der Prüfung geläutert werden. Nachdem er 14 Jahre hindurch sich der gewöhnlichen betrachtenden Gebetsweise beflissen, wurde er vom Herrn zu einem hohen Grade der Beschauung erhoben. Er überließ sich von da an ganz den Eingebungen der Gnade und beschränkte sich darauf, in Gott zu ruhen und sich in ihm zu erfreuen. Deßwegen ward er eines falschen Quietismus angeklagt; allein er vertheidigte sich siegreich, indem er sich auf die heilige Schrift, die heiligen Väter, den heiligen Thomas von Aquin und die bewährtesten Geisteslehrer stützte. Die schriftlichen Denkmale, die wir von ihm besitzen, hat sein großer Schüler, P. Ludwig de Ponte (s. d. Art.), in ein Leben des P. Balthasar Alvarez verwoben; in der deutschen Ausgabe von G. Möller (Münster 1859) 91—99, 152—156, 167—170, 227—236, 308—317 u. A.; vgl. überdieß Patrignani, Menologio della Compagnia di Jesu, Venezia 1730, t. Julii 192—199. [K. Brischar S. J.]

Alvarez, Didacus (Diego), O. Pr., Professor der Theologie zuerst in verschiedenen Ordenshäusern Spaniens, nachher zu Rom, sodann 30 Jahre hindurch Erzbischof von Trani, war einer der ersten und vorzüglichsten Gegner des Molinismus und einer der tapfersten Vertheidiger der physischen Prämotion oder Prädetermination der Gnade, welche von den Jesuiten zurückgewiesen wurde. Seiner bediente sich der Dominicaner **Bañez**, um gegen Molina's Schrift von der Uebereinstimmung der menschlichen Willensfreiheit mit der göttlichen Gnade in Rom eine Verurtheilung zu bewirken. An den darauf folgenden Berathungen (bezüglich der Streitpunkte zwischen den Dominicanern und Jesuiten über die Gnade), die unter dem Namen der „Congregatio de auxiliis" bekannt sind, war Alvarez einige Zeit einer der Hauptredner der Dominicaner, als welcher er, wie der bayerische Carmelit Alexander a St. Johanne de Cruce schreibt (cf. Fleury, Hist. contin. ad a. 1635, § 19), „crebra contra Molinistas victoria inclaruit"; vgl. aber, was bezüglich dieser Triumphe Maximus Mangold (Reflex. in Alexandri Continuationem hist. eccl. Cl. Fl. I, 234—241) bemerkt. Er starb als Erzbischof von Trani 1635 mit Hinterlassung mehrerer Schriften, welche größerntheils auf die damaligen Controversen über die Gnade sich beziehen. Wir nennen besonders: Disputationes theologicae in 1, 2. S. Thomae, Trani 1617, Col. Agripp. 1621; De auxiliis gratiae et humani arbitrii viribus, Rom. 1610, Lugd. 1620, Duaci 1635; Responsionum ad objectiones adv. concordiam liberi arbitrii cum divina praedestinatione etc. ll. IV, Trani 1622, Lovan. 1622. Sein Ordensgenosse und Nachfolger bei den Disputationen zu Rom über die Gnade, Thomas de Lemos, war bereits 1629 zu Rom gestorben. (Vgl. Echard, Script. Ord. Praed. II, 481 sq. und den Art. Congregatio de auxiliis.) [Schrödl.]

Alvarez de Paz, Jacobus, S. J., einer der bedeutendsten Vertreter der Ascetik und der mystischen Theologie aus der nachtridentinischen Periode, wurde um das Jahr 1560 zu Toledo geboren, trat 1578 in die Gesellschaft Jesu und kam, nachdem er seine Studien zu Alcala vollendet hatte, als Professor der Philosophie, später der Theologie, nach Lima in Peru. In dieser Stellung gewann er für seine spätere schriftstellerische Thätigkeit auf dem Gebiete der Ascetik jene solide wissenschaftliche Grundlage, durch welche er, wie die meisten Asceten der älteren Schule, sich so vortheilhaft auszeichnet, während die Heiligkeit seines Lebens und Wirkens die harmonische Verbindung zwischen Mystik und Scholastik herstellte. Später bekleidete er verschiedene Ordensämter; er starb zu Lima im Januar 1620. Seine Werke umfassen drei Foliobände, von denen der erste: De vita spirituali ejusque perfectione libri quinque, 1608, der zweite: De exterminatione mali et promotione boni libri quinque, 1613, und der dritte: De inquisitione pacis sive de studio orationis libri quinque, 1617 zu Lyon erschienen und später verschiedene Ausgaben (ganz oder theilweise) erlebten. (Vgl. Antonius, Nova bibl. hisp. II; Backer I, 117—120.) [Cornely S. J.]

Alvarus, Paulus, Schriftsteller des neunten Jahrhunderts, war zu Cordova, wie es scheint, aus vornehmem gothischen Geschlechte geboren und machte unter der Leitung eines Abtes Spera-in-Deo solche Fortschritte in den Wissenschaften, daß er für einen der gelehrtesten Männer Spaniens galt. Innige Freundschaft verband ihn mit dem hl. Eulogius, erwähltem Erzbischofe von Toledo, der im J. 859 den Martertod durch die Mauren starb. Alvarus beschrieb dessen Leben und Martyrium (Boll. Mart. II, 89). In dem Werke Indiculus luminosus vertheidigte er das Verhalten jener Christen, die sich

den Saracenen zum Martertod darboten. Unter seinen Briefen sind werthvoll die Abhandlungen über biblische und christologische Gegenstände, besonders die vier an den Juden Eleazar gerichteten Schreiben über die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in Christus. Außerdem sind mehrere Gedichte und ein ascetisches Werk, Confessio Alvari, erhalten. Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. CXV, 705 und CXXI, 397 sq. (Vgl. Nic. Antonius, Bibl. Hisp. vetus VI, c. 8.) [Streber.]

Alvarus Pelagius (Alvaro Pelajo), O. Min., gest. als Bischof von Silves am 25. Januar 1352, vielgenannter theologischer Schriftsteller, stammte aus dem spanischen Galicien, studirte erst zu Bologna die Rechtswissenschaft und trat 1304 zu Assisi in den Minoritenorden. Nach Vollendung des Probejahres setzte er zu Pisa seine theologischen Studien fort und ging von da nach Paris, um die Vorlesungen des Duns Scotus zu hören. Nachdem er hierauf zu Bologna Doctor des canonischen Rechts geworden, trat er als Lehrer dieser Disciplin erst zu Bologna selbst, dann bei den Dominicanern zu Perugia und an andern Orten auf. Seine Frömmigkeit führte ihn auf einige Zeit in die Einsamkeit auf dem Berge Alverna. Er weilte dann in Rom, von wo er beim Herannahen Ludwigs des Bayern im J. 1328 mit andern Ordensbrüdern nach dem benachbarten Monte Compatri flüchtete und sich späterhin nach Frankreich begab. Wiewohl ein entschiedener Gegner Michaels von Cesena und der andern von der Einheit der Kirche Abtrünnigen, neigte doch auch Alvarus in dem Streit über die evangelische Armut zu der strengern, unhaltbaren Ansicht und wurde darüber bei Papst Johann XXII. verklagt. Dieß hatte jedoch keinen Erfolg; er ward vielmehr als päpstlicher Pönitentiar nach Avignon berufen, erhielt 1332 das Titularbisthum von Coron in Achaja und ward 1335 auf den bischöflichen Stuhl von Silves in Algarve erhoben. Im J. 1346 von dort vertrieben, starb er zu Sevilla und wurde daselbst in der Kirche St. Clara beigesetzt. Alvarus Pelagius gehört zu jenen Theologen, welche die Kirchenlehre und den päpstlichen Stuhl gegen die Angriffe der häretischen Pariser Doctoren Marsilius von Padua und Johann von Jandun, sowie gegen die mit ihnen verbündeten Anhänger Ludwigs des Bayern aus dem Minoritenorden mit Entschiedenheit vertheidigten. Der von diesen aufgestellte maßlose Cäsareopapismus führte aber auch ihn zu Uebertreibungen, indem er die päpstliche Gewalt als Quelle aller fürstlichen Gewalt auffaßte, worin übrigens der gleichzeitige Augustiner-Eremite Augustin Trionfo ihn noch überbot. Die bedeutendste und bekannteste Schrift von Alvarus ist die Summa de planctu Ecclesiae in zwei Büchern, welche er 1332 zu Avignon vollendete und wiederholt in den Jahren 1335 in Algarve und 1340 zu Compostella verbesserte. Er behandelt darin ausführlich den Papat theologisch und kirchenrechtlich, schildert mit größtem Freimuth die damaligen Zustände auf kirchlichem Gebiete und ergeht sich im Tone schmerzlicher Klage über die Verweltlichung und das Verderbniß in den verschiedenen Ständen, wogegen er Abhülfe in der Wiederherstellung und Erhöhung des päpstlichen Ansehens sucht (Auszüge bei Schwab, Johannes Gerson 24 ff.). Ausgaben dieser Schrift: Ulm 1474, Lyon 1517, Venedig 1560. Ein Abdruck des ersten Buches findet sich auch in der Bibl. max. pontific. III, 23—266, fol., Romae 1698. Außerdem verfaßte Alvarus: Collyrium fidei adversus haereses; Apologia pro Joanne XXII. adversus Marsilium Patavin. et Guil. Occamum; Speculum Regum; Commentarii in IV lib. sententiar.; Sermo prolixus de visione animarum coram Joanne XXII., sämmtlich noch ungedruckt. (Vgl. Wadding, Annal. Minor. III; Nic. Antonius, Bibl. Hispana II, 100; Dumonstier, Martyrolog. Francisc. V. Jul. [Grammer O. S. Fr.]

Alveldt, s. Augustin von Alveldt.

Alzog, Johann Baptist, katholischer Kirchenhistoriker, geb. 29. Juni 1808 zu Ohlau in Schlesien, gest. 1. März 1878 zu Freiburg im Breisgau. Nach seinen Studien in Breslau und Bonn und seinem Wirken als Privatlehrer erhielt er 1834 die Priesterweihe, 1835 von der Akademie in Münster den Doctorgrad, 1836 eine Professur in Posen. Hier wirkte er auch zur Vertheidigung des Erzbischofs Martin von Dunin (s. d. Art.), wurde 1845 Domcapitular, Professor und Regens in Hildesheim; 1853 ward er auf den Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der Universität Freiburg berufen und erhielt die Würde eines geistlichen Rathes; 1869 ward er Mitglied der dogmatischen Vorbereitungs-Commission für das vaticanische Concil. Er war liebenswürdig und edel im Umgang und sehr thätig als Schriftsteller. Sein Lehrbuch der Kirchengeschichte erlebte von 1840 bis 1872 neun Auflagen und ward in mehrere fremde Sprachen übersetzt; sein Lehrbuch der Patrologie hatte von 1866 bis 1876 drei Auflagen, seine Ausgabe der apologetischen Rede des hl. Gregor von Nazianz deren zwei. Außerdem schrieb er Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften und in der ersten Auflage dieses Kirchenlexikons, eine Abhandlung über die Aufgabe des katholischen Kirchenhistorikers (1854), eine andere über die Verbindung der griechischen und lateinischen Studien mit der christlichen Theologie (1857 lat.) und die verdienstliche Schrift: Die deutschen Plenarien im 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts (Freiburg 1874). Er zählte die hervorragendsten Katholiken Deutschlands zu seinen Freunden und lebt bei zahlreichen Schülern in dankbarem Andenken fort (Gedächtnißrede von seinem Nachfolger F. X. Kraus 1879). [J. Card. Hergenröther.]

Amadeus (Amedeus, Ameolus), sel., O. S. Fr., Stifter der Franciscaner-Congregation der Amadeisten, geb. um 1420 auf der pyrenäischen Halbinsel, gest. zu Mailand am 10. Au-

guſt 1482. Nach der von einem gleichzeitigen Ordensbruder verfaßten und ſehr glaubwürdigen Lebensbeſchreibung (Boll. Aug. II, 572) war Amadeus, der ſeine Abkunft aus Demuth zu verbergen ſuchte, von höchſtem Adel, vielleicht aus königlichem Geblüte; ſein Vater ſtammte aus Caſtilien, die Mutter aus Portugal. Mit einer edlen Jungfrau vermählt, verließ er dieſelbe nach kurzer, jungfräulicher Ehe, um, wie es ſcheint, in einen geiſtlichen Ritterorden einzutreten. Nachdem er aber durch eine empfangene Wunde zu weiterem Kriegsdienſte untauglich wurde, erlangte er Aufnahme im Kloſter der Hieronymiten zu Guadelupe. Durch innere Mahnung veranlaßt, erbat er ſich 1452 die Erlaubniß, in den Franciscanerorden einzutreten, und pilgerte nach Italien. In Perugia und Aſſiſi zuerſt abgewieſen, hielt er ſich drei Jahre lang, in großen innern und äußern Leiden und nur von Almoſen lebend, zu Aſſiſi auf, bis endlich 1455 der neue Ordensgeneral Jacob von Mozanica ihn als Laienbruder annahm. Seine außerordentliche Bußſtrenge und ſein wunderbarer Gebetsgeiſt zog bald die Aufmerkſamkeit auf ihn. Im Hauſe zu Oppreno (Diöceſe Mailand) vereinigten ſich mit ihm mehrere Brüder zur ſtrengſten Beobachtung der Regel des hl. Franciscus. Nachdem er 1459 Prieſter geworden war, erhielt er trotz mannigfacher Anfeindungen die Erlaubniß, Convente der regulären Obſervanz zu errichten, und es entſtanden mehrere Häuſer in den Diöceſen Cremona, Brescia und Mailand. An letzterem Orte wurde namentlich nach Ueberwindung großer Schwierigkeiten mit Beihülfe des Herzogs wie des Erzbiſchofes das Kloſter Maria della Pace 1469 gegründet. Als der Ordensgeneral Franz von Rovere unter dem Namen Sixtus IV. den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hatte, übergab der Papſt der Genoſſenſchaft auch Kloſter und Kirche zu St. Peter auf dem Janiculus in Rom und erwählte Amadeus zu ſeinem Gewiſſensführer. Der Selige verlebte zehn Jahre daſelbſt, vom Papſte, von Fürſten und geiſtlichen Würdenträgern hochgeehrt. In einer Höhle des Janiculus ſoll er auch wichtige Offenbarungen und Weiſſagungen niedergeſchrieben haben; was aber unter ſeinem Namen auf die Gegenwart gekommen iſt, kann zum größten Theil nur das Werk eines Fälſchers ſein. Im J. 1482 wollte er die lombardiſchen Convente noch einmal beſuchen, erkrankte auf der Reiſe und ſtarb im Kloſter Maria della Pace. Es ſind ſowohl aus ſeiner Lebenszeit, als aus der Zeit nach ſeinem Tode zahlreiche wunderbare Gebetserhörungen conſtatirt, die auf ſeine Anrufung erfolgten. Die officielle Beatification iſt noch nicht erfolgt, aber in der Ordenskirche Maria della Pace wurde ihm zu Ehren ein Altar errichtet, und ſein Gedächtniß wird daſelbſt bis in die neueſte Zeit alljährlich am 10. Auguſt feierlich begangen.

Amadeus hatte ſeine Congregation, welcher er als Cuſtos unter der Obedienz des Ordensgenerals vorſtand, bis auf 16 Convente anwachſen ſehen. Unter ſeinen eifrigen Nachfolgern breitete ſich dieſelbe noch weiter in Italien aus und verpflanzte ſich ſelbſt nach Spanien, ſo daß ſie zuletzt eine Provinz von 28 Ordenshäuſern bildete. Julius II. beabſichtigte 1506 die verſchiedenen Zweige, welche der Orden des hl. Franciscus getrieben, wieder zu einem ungetheilten Ganzen zu vereinigen. Als er aber die zu bewältigenden Schwierigkeiten wahrnahm, verordnete er, daß nur die beiden Hauptzweige, die Conventualen und die Obſervanten, in ihrem bisherigen Stand verbleiben, dagegen die kleineren Genoſſenſchaften ſich mit einem der zwei Hauptzweige vereinigen ſollten; jedoch beſtimmte er dabei, daß die den Conventualen beitretenden Ordenshäuſer die ſtrengere Beobachtung der Regel beibehielten. Die Congregationen fühlten zwar wenig Geneigtheit, ihre Sonderexiſtenz aufzugeben, fügten ſich indeſſen zuletzt dem Gebote der Nothwendigkeit. Mit Beibehaltung der Eigenthümlichkeit in Kleidung, Statuten und Gewohnheiten ordneten nun die Amadeiſten ſich unter die Conventualen. Leo X. nahm das Einigungswerk ſeines Vorgängers wieder auf, erzielte aber keine günſtigeren Erfolge, auch als er im J. 1517 ein Generalcapitel nach Rom berufen hatte. Er beſtätigte ſogar im J. 1518 die wieder erneuerte Congregation der Amadeiſten in Italien als Ordensprovinz unter dem Titel des hl. Petrus in Montorio und ſtellte ſie unter den General der Obſervanten. Die immer wiederkehrenden Irrungen und Spaltungen bewogen endlich Pius V., durch eine apoſtoliſche Conſtitution vom 23. Januar 1568 die Amadeiſten, wie die übrigen Congregationen, gänzlich aufzuheben und ſie unter Beſeitigung aller und jeder Eigenthümlichkeit mit den Obſervanten zu vereinigen. (Vgl. Wadding, Annal. Minor.; Helyot VII; Petr. Tossin., Histor. seraph. fol. 156; Dumonstier, Martyrol. 339.) [Grammer, O. S. Fr.]

Amadeus (Amedeus), der ſel., O. Cist., Biſchof von Lauſanne 1144—1158. Er wurde im Flecken Coſta (Caſta) bei Vienne aus vornehmem Geſchlechte geboren. Sein Vater, Amadeus von Clermont-Tonnerre, war Toparch von Hauterive und ſtarb 1140 als Ciſtercienſer zu Bonneval im Rufe der Heiligkeit. Amadeus trat zu Clairvaux in denſelben Orden und machte unter der Leitung des hl. Bernhard ſo große Fortſchritte im geiſtlichen Leben, daß er trotz ſeiner Jugend im J. 1139 zum Abte des jüngſt geſtifteten Ciſtercienſerkloſters Hautecombe (Alta cumba) bei Genua ernannt wurde. Das Kloſter gelangte durch ihn zu einer hohen Stufe geiſtlicher Vollkommenheit und zeitlichen Wohlſtandes. Nachdem Biſchof Guido I. von Lauſanne abgeſetzt worden war, wurde Amadeus im J. 1144 auf den biſchöflichen Stuhl dieſer Kirche als der 23. Biſchof erhoben und am 21. Jan. 1145 conſecrirt. Er zeichnete ſich durch eine große Verehrung zur hl. Jungfrau Maria aus und verfaßte zu ihrer Ehre recht gedankenreiche Homilien in anmuthiger Sprache. Die Rechte ſeiner Kirche

und der Bischofsstadt vertrat er muthig gegen ungerechte Angreifer von Außen, namentlich gegen den Grafen von Genf, welcher Schirmvogt von Lausanne war, jedoch sein Amt zur Bedrückung der Stadt mißbrauchte. Amadeus brachte es dahin, daß der Graf der Schirmvogtei entsetzt und dieselbe dem Grafen Berthold von Zähringen übertragen wurde. Von Kaiser Konrad III. erlangte Amadeus die Bestätigung der Rechte der Kirche von Lausanne (Worms, April 1145; Boehmer, Reg. Imp.). Auch bei Kaiser Friedrich I. stand er in hohem Ansehen; er befand sich mehrmals in der Umgebung desselben und erscheint in einigen Urkunden des Kaisers als Zeuge oder als Siegler; so in einer Urkunde vom 15. Febr. 1153 (Besançon), vom 17. Jan. 1154 (Speier) und vom 3. April desselben Jahres (Worms). Schwerlich ist aber, wie Einige meinten, Amadeus wirklicher Kanzler Friedrichs I., wenigstens nicht im eigentlichen Deutschland, gewesen (vgl. die Reihenfolge der Erzkanzler und Kanzler Friedrichs bei Stumpf, Die Reichskanzler, Innsbr. 1865—1868, II, 3, 314 f.). Höchstens dürfte Amadeus zeitweilig für Burgund Kanzlerstelle vertreten haben. Er regierte seine Kirche bis zu seinem Tode im J. 1158. Clemens XI. gestattete im J. 1710 dem Cistercienserorden, sein Fest am 28. Jan. zu feiern (Boll. Sept. VIII, 784). (Vgl. Gallia christ. XV, 346—348; Oudin II, 1432; Manriquez, Annales Cisterc. ad an. 1158, cap. 5.) Die acht Homilien In Laudem B. M. V. edirte Sopherus, Basel 1517; Combefis, Bibl. Concionat., Paris 1662; Gibbon S. J., Antwerp. 1613; Bibl. PP. Max. Lugd. XX, 1262 sqq.; drei Briefe bei d'Achery, Spicil. IV. Amadeus ist nicht zu verwechseln mit dem im 14. Jahrhundert lebenden Spanier Amadeus aus dem Franciscanerorden. [Otto Schmid.]

Amadeus VIII., Graf, später Herzog von Savoyen, ist in der Geschichte, wie durch seine persönlichen Tugenden, so auch durch den Mißgriff bekannt geworden, daß er sich von dem Basler Concil unter dem Namen Felix V. als Gegenpapst dem rechtmäßigen Eugen IV. entgegenstellen ließ. Amadeus war am 4. December 1383 geboren, gab frühzeitig Beweise von Regententüchtigkeit, befestigte und erweiterte die Macht seines Hauses, regierte in schwerer Zeit gerecht und milde, zeigte auch großen Eifer für die Kirche und die Aufhebung des Schismas durch das Konstanzer Concil. Zur Anerkennung seiner Verdienste erhob Kaiser Sigismund im J. 1416 Savoyen zum Herzogthum und belehnte ihn 1422 auch mit der Grafschaft Genf. Nachdem Amadeus für seine Staaten gehörig gesorgt zu haben glaubte und seine Gemahlin Maria von Burgund gestorben war, stiftete er im J. 1430 die Einsiedelei zu Ripaille für sechs Ritter des heiligen Moritz, übergab seinem ältesten Sohn Ludwig die Verwaltung der Staatsgeschäfte und zog sich nun im J. 1434 mit fünf Genossen in die genannte Einsiedelei zurück. Sie legten das Gelübde der Keuschheit ab, sollten aber neben ihren religiösen Uebungen auch mit Staatsangelegenheiten sich beschäftigen und beständige Räthe des Herzogs von Savoyen sein. Amadeus selbst wurde Decan dieser Einsiedler-Ritter und brachte fünf glückliche Jahre in seiner philosophisch-religiösen Einsamkeit zu, bis ihn im J. 1439 der schismatische Theil des Concils von Basel zum Gegenpapst wählte. Obgleich bisher ein warmer Anhänger Eugens IV., nahm Amadeus doch die angebotene Würde an, theils durch sein eigenthümliches phantastisches Wesen, sowie durch seine nicht zu verkennende Eitelkeit, theils aber auch durch das Gerede der Basler, „er müsse der Kirche helfen" u. dgl., verleitet. Er entsagte der Herrschaft über sein Land, doch ließ er sich erst im folgenden Jahre weihen und am 24. Juli 1440 zu Basel mit großer Feierlichkeit krönen. In seiner falschen Stellung blieb er neun Jahre, bis er im J. 1449 freiwillig resignirte und seine bisherigen Anhänger bestimmte, den rechtmäßigen Papst Nikolaus V., den Nachfolger Eugens IV., anzuerkennen. Er blieb Cardinal und beständiger Vicar des heiligen Stuhls in allen Staaten des Hauses Savoyen, zu Basel, Straßburg, Chur ꝛc. und starb zu Ripaille am 7. Januar 1451. (Vgl. d. Art. Basler Concil; J. v. Müller, Schweiz. Gesch. III, 2, 9.) [v. Hefele.]

Amalarius (Amalharius, Hamularius) von Metz, liturgischer Schriftsteller, gest. um 857. Er war Schüler Alcuins, wirkte längere Zeit als Diacon an der Kirche zu Metz und wurde später Chorbischof daselbst. Unter dem Namen Symphosius lehrte er an der kaiserlichen Palastschule, vorübergehend auch an der Schule zu Lyon und scheint während Agobards Verbannung sogar die Diöcese verwaltet zu haben. Unrichtig ist es aber, wenn Migne, der ihn im Diction. hagiographique als Heiligen anführt, ihm auch den Titel eines Erzbischofs von Lyon beilegt. Ein Zeugniß seiner patristischen Gelehrsamkeit geben die zwei Bücher De institutione canonicorum et sanctimonialium, welche er im J. 817 für die Aachener Synode (s. d. A. Aachen) verfaßte. Ferner entstanden im J. 820 De ecclesiasticis officiis libri IV ad Ludovicum Pium. Es ist ein Versuch, die gesammte Liturgie der Kirche darzustellen und in mystischer und allegorischer Weise zu erklären. Amalarius bringt mit reichen Nachweisungen aus der heiligen Schrift und den Vätern oft tiefe und schöne Erklärungen, doch führte ihn seine Sucht nach Allegorien auch häufig zu Spielereien und phantastischen Annahmen. Erzbischof Agobard und Florus, Magister der Schule von Lyon, traten ihm schriftlich entgegen, und letzterer erwirkte, daß auf der Reichstagssynode zu Chiersy 838 das Buch censurirt wurde. Den meisten Anstoß erregte ein Satz vom dreifachen Leibe Christi. Wenn nämlich bei der Messe die Eucharistie in drei Theile gebrochen werde, so bedeute die eine Partikel den Leib, den Christus wirklich trug, die andere sei der Leib, den Christus in den lebenden Menschen, die dritte, den er in den Verstorbenen habe. Die Bischöfe brandmarkten

diese Lehre als eine vom Satan eingegebene (Florus, Opp. ed. Migne, PP. lat. CXIX, 80 sq.). In Veranlassung einer Gesandtschaft an Papst Gregor IV. entstand 827 (831) ein Buch De ordine antiphonarii, in welchem das gallische Antiphonar mit dem römischen verglichen und verbessert wurde. Erhalten sind ferner Ecloga de officio missae und Briefe, während ein Gutachten über die Prädestinationslehre Gottschalks, das um 850 abgefaßt wurde, verloren ist. Gesammtausgabe bei Migne (PP. lat. CV, 815 sq.). (Vgl. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XII, Paris 1862, 340 sq.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. IV, 87 und 97.) [Streber.]

Amalarius, Erzbischof von Trier (810 bis 816) und zugleich Commendatarabt von Mettlach an der Saar. In den meisten Literärgeschichten wird er mit Amalarius von Metz verwechselt (vgl. darüber Marx, Gesch. des Erzstiftes Trier II, 387). Karl d. Gr. sandte ihn 811 nach Nordalbingien zur Einweihung der neugebauten Kirche in Hamburg. 813 ging er als Botschafter mit Petrus von Nonantula zum oströmischen Kaiser Michael. Die fränkischen Annalisten, der Brief Karls an Kaiser Michael (Opp. Alcuini, ed. Froben, II, 561) und seine Reiseberichte (Versus marini, ib. 525) geben über diese Gesandtschaft nähere Aufschlüsse. Wir besitzen von ihm zwei liturgische Werke. Auf eine Anfrage Karls entstand ein Tractat De sacro baptismate, in welchem die Behandlung der Katechumenen und der Ritus der Taufe entwickelt ist. Auf seiner Gesandtschaftsreise sammelte er den Stoff zum Buche De divinis officiis (Mse. der Trierer Stadtbibl., n. 25). Gesammtausgabe von Froben (a. a. O. 517) und Migne (PP. lat., XCIX, 887). [Streber.]

Amalekiten, ein arabischer Volksstamm. Amalek (עֲמָלֵק) hieß ein Sohn Eliphaz' und Enkel Esau's, einer der edomitischen Häuptlinge (Gen. 36, 12. 16; 1 Par. 1, 36). Stammvater der Amalekiten kann jedoch dieser Amalek nicht gewesen sein, weil jene sonst nicht schon in der mosaischen Zeit ein so bedeutendes Volk hätten sein können, wie sie im Pentateuch erscheinen (Ex. 17, 8 ff.; Num. 24, 20). Dazu kommt, daß schon zu Abrahams Zeit, also lange vor Esau, Chodorlahomor und seine Bundesgenossen auch die Amalekiten bei Cades bekriegen (Gen. 14, 7), daß Balaam sie das erste der Völker nennt (Num. 24, 20). Endlich erscheinen sie nie als stammverwandt mit den Israeliten oder Edomiten; von letzteren werden sie ausdrücklich unterschieden (1 Par. 18, 11), und diese sind gleichgültig, wo Saul einen Vertilgungskrieg gegen die Amalekiten unternimmt. Josephus hat daher sicher Unrecht, wenn er sie von jenem Enkel Esau's herleitet und sie sofort als einen edomitischen Stamm und Amalekitis als einen Theil des edomitischen Gebietes ansieht (Antt. 2, 1, 2). Ihre Wohnsitze lagen südlich von Palästina (Gen. 14, 7; Num. 13, 30), grenzten an das philistäische Gebiet (1 Sam. 27, 8) und das Gebirge Seir (1 Par. 4, 43), und reichten von Hevila bis nach Sur (1 Sam. 15, 7). Auch scheinen sich Amalekiten schon in früher Zeit mitten in Palästina, im nachmaligen ephraimitischen Gebiete, niedergelassen zu haben (Richt. 5, 14; 12, 15). Die Amalekiten waren das erste Volk, welches die Israeliten nach ihrem Auszug aus Aegypten bekriegte; es unterlag jedoch denselben und wurde fortan mit den (wahrscheinlich auch stammverwandten) canaanitischen Völkern auf gleiche Linie gestellt und zur gänzlichen Vertilgung und Ausrottung bestimmt (Ex. 17, 8 ff.). Nachher zeigten sie sich immer feindselig gegen die Israeliten und verbündeten sich gegen sie noch unter Moses mit den Canaaniten (Num. 14, 43—45), nachher zur Zeit der Richter mit den Ammonitern (Richt. 3, 13) und Madianiten (Richt. 6, 3; 7, 12). Später unternahm Saul im Auftrage Samuels einen siegreichen Krieg gegen sie und bekam sogar ihren König in seine Gewalt, den Samuel tödtete (1 Sam. 14 und 15). Auch David bekämpfte sie wiederholt mit Glück (1 Sam. 27, 8; 30, 1 ff.; 2 Sam. 8, 12), und ihre letzten Ueberbleibsel wurden endlich zur Zeit Ezechias' von den Simeoniten besiegt, die ihr Land occupirten (1 Par. 4, 43). Die amalekitischen Könige scheinen sämmtlich den Namen Agag geführt zu haben (Num. 24, 7; 1 Sam. 15, 8 ff.). Der Name aber ihrer Hauptstadt (1 Sam. 15, 5) wird nirgends ausdrücklich genannt. Nach arabischen Ueberlieferungen sind die Amalekiten einer der ältesten arabischen Volksstämme, von Cham abstammend, so daß sie mit den Canaaniten stammverwandt wären, wie denn auch schon Philo sie den Phöniziern beizählt. (Vgl. Reland. Palaest. illustr. 78—82; Rosenm., Biblische Alterthumskunde III, 90—94; Nöldeke, Ueber die Amalekiten, Göttingen 1864.) [Welte.]

Amalrich (Amalarius) von Chartres, nach seinem Geburtsorte Bena (Diöcese Chartres) auch Amalrich von Bena genannt, ein pantheistischer Philosoph und Urheber der Secte der Amalricianer, gest. 1204 zu St. Martin des Champs. Er hatte seine Studien an der Universität Paris mit solchem Erfolg gemacht, daß er am Anfange des 13. Jahrhunderts für einen der berühmtesten dortigen Professoren der Theologie und Philosophie galt. Er beschäftigte sich mit den aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzten Schriften des Aristoteles. Besonders aber scheint das Studium des Scotus Erigena einen bestimmenden Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben. So wurde seine christliche Anschauung durch das Eindringen pantheistischer Ideen alterirt. Er soll den Satz aufgestellt haben, jeder Christ sei verpflichtet, zu glauben, daß er ein Glied Christi sei, und könne nicht selig werden, wenn er nicht ebenso fest daran glaube, wie an die Geburt und den Tod des Erlösers; dieser Artikel müsse unter die alten aufgenommen werden. Da er außerdem den Satz: „Alles ist Gott", aufstellte, so ist anzunehmen, daß er, wie die aus dem Christenthum hervorgehenden Pantheisten bis in die neueste Zeit hinein zu thun pflegten, sich der Kirchensprache nur anbequemte,

unter den kirchlichen Ausdrücken aber einen ganz andern Sinn verbarg. Da seine Lehre Anstoß fand und von der Universität verworfen wurde, brachte man sie vor Innocenz III. zur Untersuchung. Amalrichs Vertheidigung mißlang, und das Urtheil der Universität wurde bestätigt. Es ward ihm ein Widerruf auferlegt; er leistete ihn mit dem Munde, verweigerte ihn aber im Herzen. Damit war der Muth des stolzen Geistes gebrochen. Innerlich mit sich zerfallen, von Scham und Gram verzehrt, starb er bald darauf, eine große Anzahl Schüler, die sog. Amalricianer, hinterlassend. Wie viele von den Lehren, welche diesen zugeschrieben werden, auf die Rechnung Amalrichs selbst fallen, ist nicht leicht zu ermitteln. Nach Gerson lehrte Amalrich, daß die Ideen in Gott geschaffen werden und wieder schaffen. „Aus denselben gehen die Dinge in die Verschiedenheit hervor; sie kehren aber auch wieder in dieselben zurück. Gott wird deßhalb das Ziel aller Dinge genannt, weil Alles in ihn zurückkehren wird, um in ihm unverändert zu ruhen. Wie Abraham und Isaak nicht verschiedener, sondern einer und derselben Natur sind, so ist auch Alles Eins, und dieses Eins ist Gott. Gott ist die Wesenheit aller Creaturen, das Sein aller Dinge. Wie alle Dinge in Gott zurückkehren, so auch der Mensch. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott geschieht durch die vollkommene Liebe. In dieser Liebe hört der Mensch auf, Creatur zu sein, verliert sich selbst und nimmt das wahre göttliche Sein an.“ Rasch verbreiteten sich die neuen Ideen. Gelehrte und Ungelehrte, Cleriker und Laien, sogar Frauen nicht bloß in Paris, sondern auch in verschiedenen andern Städten Frankreichs, traten über. Es bildete sich ein Geheimbund, welcher eine exoterische und eine esoterische Seite an sich hatte. Die aufklärerischen Ideen wurden in äußere Formen gekleidet, welche sich an christliche und kirchliche anlehnten. Besonders kam den Verbündeten hierbei die Lehre von den drei Weltaltern, welche sie vielleicht von dem gleichzeitigen Joachim von Floris entlehnten, zu statten, da sie in dem Zeitalter des heiligen Geistes, das nunmehr beginnen sollte, ihre rationalistischen auflösenden Lehren und Tendenzen bequem unterbringen konnten. Als Vater habe Gott gewirkt im Alten Testamente unter dem Gesetze, als Sohn im Neuen Testamente und durch die Sacramente desselben; jetzt aber sei das dritte Weltalter angebrochen, in welchem Gott als der heilige Geist im Innern des Menschen sich bethätigen, und welches bis zur Vollendung der Welt dauern werde. In Abraham sei der Vater, in Christus der Sohn Fleisch geworden; der heilige Geist werde täglich Fleisch in uns. Wie die Herrschaft des Vaters und seines Gesetzes aufgehört habe, als die Herrschaft des Sohnes und seiner Sacramente begann, so würden nunmehr unter der Herrschaft des heiligen Geistes die Sacramente und mit ihnen alles Priesterthum aufhören. Denn der Papst sei der Antichrist, die Prälaten seine Glieder, Rom Babylon. Die Erleuchtung des heiligen Geistes werde nun Alles vollbringen und Alle innerlich beseligen, ohne daß es einer äußerlichen Handlung bedürfe. Aber aus dem heiligen Geiste, „der Alles offenbart“, wurde bald der natürliche Geist des Menschen selbst. Alles ist seinem Wissen zu unterwerfen, Glauben und Hoffen aufzulösen. Jesus ist Gott und Mensch: jeder Amalricianer ist es ebenso. In jedem Brode ist der Leib des Herrn ebenso gegenwärtig wie in der Hostie. Den Gipfelpunkt erreichte ihr schwärmerischer Rationalismus in dem Satze: „Gott hat sich in Ovid ebenso geoffenbart wie in Augustin.“ „Indem der Letztere,“ sagt Reuter mit Recht, „mit dem leichtfertigsten lateinischen Dichter auf gleiche Linie gestellt wird, soll die Unterscheidung des lediglich Theologischen und Weltlichen neutralisirt werden, und was hier Offenbarung heißt, ist nur ein Name für das Aufleuchten der Ideen in den höhern Geistesnaturen, welche, mögen sie als Christen oder als Heiden von den Katholiken bezeichnet werden, doch in der Universalsprache der Cultur die gleichen Namen tragen, weil sie gleichen Werthes sind.“ Consequent war es, wenn die Amalricianer die kirchliche Lehre von Himmel und Hölle verwarfen. Wenn sie lehrten: „Im Himmel befindet sich der, welcher die wahre Erkenntniß Gottes hat; der Hölle ist der verfallen, der eine Todsünde begeht“, so waren derartige einen gewissen sittlichen Ernst zur Schau tragende Aeußerungen nur Redensarten; in Wirklichkeit huldigten sie einem Antinomismus der Art, daß sie sagten: „Wenn jemand im Geiste ist und eine unzüchtige Handlung vollbringt, so begeht er damit keine Sünde, weil der Geist, welcher Gott ist und Alles in Allem thut, nicht sündigen kann, also der Mensch, welcher nichts ist, so lange der Geist, der Gott ist, in ihm bleibt, ebenso wenig.“ Nach andern Berichterstattern erweiterten sie die Tugend der Liebe dergestalt, daß sie das, was sonst Sünde genannt wird, wenn es in Kraft derselben geschehe, nicht für Sünde hielten. Also verübten sie Ehebruch und andere geschlechtliche Ausschweifungen im Namen der Liebe und verhießen den Weibern, mit denen sie umgingen, Strafloſigkeit bei Gott. Der gelehrteste unter den Amalricianern war David von Dinanto (s. d. Art.). Unter den übrigen spielte eine Hauptrolle der Goldschmied Wilhelm von Paris, welcher zugleich unabsichtlich der Verräther der Secte wurde. Derselbe stellte sich dem Magister Radulf von Nemours als Sendling des Herrn vor, predigte ihm von der bevorstehenden neuen Weltära und setzte seine aufklärerischen Ideen ganz unverhüllt auseinander. Radulf wußte ein solches Vertrauen in ihm zu erwecken, daß er ihm eine Liste der hauptsächlichsten Leiter des Vereines mittheilte. Um nun nicht durch peinliche Fragen Mißtrauen zu erregen, bekannte er sich selbst als Anhänger, ja sogar als Evangelist der neuen Lehre. Um aber nicht auf der andern Seite den Ruf seiner Rechtgläubigkeit zu gefährden, machte er dem Abte von St. Victor und andern Geistlichen die Entdeckung des Ge-

heimnisses. Die Sache wurde dem Bischofe von Paris vorgetragen und nun beschlossen, mit der Ergreifung von Maßregeln so lange zuzuwarten, bis hinreichendes Material zu einer Untersuchung vorliege. Radulf spielte seine Rolle noch eine Zeit lang meisterhaft fort, geberdete sich sogar als Verzückter, um in den geheimen Versammlungen des Vereines desto dreister sich neuer Offenbarungen rühmen zu dürfen. Endlich ließ er die Maske fallen. Nun wurden auf Befehl oder Veranlassung des Bischofs von Paris die am meisten gravirten Personen gefangen genommen und auf einem Concil zu Paris (1205) verhört. Vier derselben wurden zu lebenslänglichem Gefängnisse, zehn, darunter der Goldschmied Wilhelm, zum Feuertode verurtheilt, die übrigen freigelassen. Am 20. October 1210 wurde das Urtheil vollzogen. Zugleich wurde der Leichnam Amalrichs, welcher wegen geleisteten Widerrufs des kirchlichen Begräbnisses theilhaftig geworden war, wieder ausgegraben und sammt seinen, sowie des David von Dinanto Schriften und der Metaphysik des Aristoteles verbrannt. Auf dem allgemeinen Concil im Lateran (1215) wurde Amalrich auf's Neue verurtheilt, mit dem Bemerken, der Vater der Lüge habe den Geist dieses Theologen dermaßen verblendet, daß seine Lehre mehr für wahnsinnig, als für häretisch gelten könne. Von weiteren Verfolgungen der Amalricianer ist keine Rede mehr. Der Name verschwand, obgleich ihre häretischen Ideen im Geheimen fortlebten, und manche sich an andere verwandte Richtungen (s. d. A. Brüder des freien Geistes, Begharden und Beguinen, Ortlibarier) anschlossen. (Vgl. Engelhardt, Amalrich von Bena, in den Kirchengeschichtl. Abhandl., Erlangen 1832, 251; Hist. litt. de la France XVI; Krönlein, Amalrich von Bena und David von Dinant, in den Theol. Studd. und Kritt. 1847, II, 271; Stöckl, Gesch. der Philosophie des Mittelalters, 1864; J. Huber, Joh. Scotus Erigena, 1861; Hauréau, De la philos. scolast. I, 391; Jundt, Hist. du panth. popul. 20; Schneider, Joachim von Floris und die Apocalyptiker des Mittelalters, 1873; Hermann Reuter, Gesch. der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, 1877.)

[J. N. Brischar.]

Amalricus Augerii, ein Augustiner-Eremit von Bourges, lebte in der Mitte des 14. Jahrhunderts, war Doctor der Universität zu Montpellier, Prior des Klosters S. Maria de Aspirano (Diöcese Perpignan), Kaplan Urbans V. 1362. Er besaß eine umfassende Bildung, besonders in der Kirchengeschichte. Sein Hauptwerk sind Actus Rom. Pontificum, in alphabetischer Ordnung von Petrus bis 1321 reichend, in chronologischer Ordnung edirt bei Eccard, Script. medii aevi II, 1641—1824. (Vgl. Ossinger, 86—87; Fabricius-Mansi I, 76.) [Keller, O. S. A.]

Amama, Sixtinus, reformirter Exeget und Professor des Hebräischen zu Franeker, war 1593 in Friesland geboren und starb 1629. Er war ein Schüler des bekannten Drusius, aber im Gegensatz zu diesem von bitterm Haß gegen alles Katholische erfüllt und benutzte jede Gelegenheit, um diesem seinem Widerwillen einen Ausdruck zu geben. Schon der Titel seiner ersten Schrift ist für das Streben, welches ihn während seiner ganzen literarischen Thätigkeit erfüllt hat, bezeichnend; er heißt: Dissertatiuncula, qua ostenditur praecipuos Papismi Errores ex ignorantia Ebraismi et Vulgata Versione partim ortum partim incrementum sumpsisse, Franekerae Frisiorum 1618. Begreiflicher Weise war das Decret des Trienter Concils über die Vulgata, sowie die 1592 beendigte officielle Ausgabe derselben ein besonderer Gegenstand seines Mißfallens und seiner Angriffe. Im J. 1620 veröffentlichte er Censura Vulgatae atque a Tridentinis Canonizatae Versionis quinque Librorum Mosis, Franek. Fris., ein Buch, worin er nicht bloß die Uebersetzung der Vulgata an unzähligen Stellen als falsch nachweisen will, sondern auch eine Menge sog. katholischer Irrthümer auf die unrichtige Uebersetzung und Ausdeutung von Vulgatastellen zurückführt. Genauer besehen, ist es nur die exegetische und dogmatische Tradition, gegen welche er angeht, um an ihre Stelle einzig die subjective sog. philologische Erklärung der hl. Schrift zu setzen. Dieses Bemühen zeigt sich auch in seinem Antibarbarus biblicus, zuerst 1628, dann Libro quarto auctus und sonst sehr erweitert Franequerae 1656. In dieser Sammlung von Dissertationen will er alle bezüglich der heiligen Schrift bestehenden Irrthümer berichtigen; zu letztern rechnet er besonders die katholischen Lehren, aber auch eine Reihe von traditionellen Ansichten, welche damals noch vielfach von den Protestanten getheilt wurden, so z. B., daß die Septuaginta inspirirt sei. Man kann Amama die Anerkennung ausgebreiteter biblischer Gelehrsamkeit nicht versagen; allein die leidenschaftliche Befangenheit, mit welcher er von derselben Gebrauch machte, hat ihn nie zu einer gedeihlichen Anwendung derselben gelangen lassen. Anders ist es mit seinen Sprachkenntnissen; durch Herausgabe zweier hebräischen Grammatiken und eines hebräischen Wörterbuches, sowie durch rastlose persönliche Bemühung hat er das Studium des Hebräischen in Holland überaus gefördert. Ziemlich groß ist die Menge der Schriften, die er in seiner kurzen Lebenszeit herausgab (s. dieselben verzeichnet bei Paquot, Mémoires pour servir à l'hist. littér. des Pays-Bas etc. II, Louvain 1768, 254). [Kaulen.]

Aman (הָמָן), Günstling und Großvezier des persischen Königs Xerxes I. (Esth. 3, 1 ff.). Er war ein Agagite, d. h. er stammte aus der medischen Stadt Agag her, nicht aber, wie die Juden erklären, von dem amalekitischen König Agag ab (s. d. Art. Agagiter). Das Buch Esther erzählt, wie Aman wegen einer ihm vermeintlich widerfahrenen Geringschätzung den Plan faßte, alle Juden im persischen Reiche an Einem Tage ermorden zu lassen, wie er aber vor Ausführung dieses Planes bei dem Großkönige in Ungnade

fiel und hingerichtet wurde. Um den innern Zusammenhang der hierbei berichteten Einzelheiten zu begreifen, muß man hinzunehmen, daß Aman vermuthlich mit der (Esth. 2, 21; 12, 1 ff.) erwähnten Verschwörung einverstanden war, und daß diese bezweckte, die persische Dynastie zu stürzen und ein medisches Oberhaupt an deren Stelle zu setzen. (Vgl. Kaulen, Einl. 231.) [Kaulen.]

Amana (אֲמָנָה), ein Berggipfel des Antilibanon, welcher Cant. 4, 8 neben Sanir und Hermon genannt wird. Von ihm strömt der Abana (אֲבָנָה) (4 Kön. 5, 12) herab, der durch Damaskus fließt.

Amandus, der hl., Apostel der Belgier im 7. Jahrhundert. Das Christenthum war sehr frühe im nordwestlichen Neustrien und am westlichen Ufer der Maas durch die Bischöfe Maternus, Piatus, Servatius und andere Glaubensboten eingeführt, indeß durch die Völkerwanderung in jenen Gegenden seinem Untergang nahe gebracht worden. Da erschien im 7. Jahrhundert als Apostel der Menapier, Moriner und Tungerer der hl. Amandus. Er war zu Herbaugia in der Gegend von Nantes von vornehmen, christlichen Eltern, Serenus und Amantia, im J. 594 geboren. Der Plan des Vaters war, daß der Sohn einmal in der Welt eine glänzende Rolle spiele; bevor aber der Vater ihn an den merovingischen Hof, die Hauptstätte damaliger Bildung, schicken konnte, verließ Amandus heimlich das elterliche Haus und begab sich in ein angelsächsisches Kloster auf der Insel Ogia (île d'Yeu). Serenus machte zwar den Aufenthaltsort seines Sohnes ausfindig, allein er konnte ihn weder durch glänzende Versprechungen, noch durch ernste Drohungen zur Rückkehr bewegen. Nachdem Amandus in Tours die Priesterweihe empfangen hatte, wandte er sich nach Bourges, einem von angelsächsischen Seefahrern viel besuchten Orte (Sidon. Apoll. 3, 9), und führte hier 15 Jahre lang ein der Ascese und dem Studium gewidmetes Leben. Im J. 627 reiste er nach Rom und erhielt vom Papste Honorius (der Biograph sagt, vom hl. Petrus selbst) den Befehl, als Missionar nach den nördlichen Grenzen Galliens zu ziehen. Nachdem er 628 zum Regionarbischof geweiht worden war, erlaubte ihm der neustrische König Dagobert, durch Vermittlung des Bischofs Acharius von Noyon, die Mission anzutreten. Umgeben von einer in Italien aus der Sklaverei losgekauften Schaar angelsächsischer Jünglinge, bekehrte er die Gegend von Thourout und Kortryk, in der heutigen Provinz Westflandern, und baute mehrere Gotteshäuser, die er den hl. Petrus und Paulus weihte. Durch einen uncultivirten Landstrich drang er um 631 muthig bis zu der rohen Bevölkerung des Ortes Gandavum (Gent) vor. Die königlichen Briefe schützten ihn zwar nicht gegen die heftigsten Mißhandlungen; dennoch setzte er mit standhafter Ausdauer seine apostolischen Arbeiten fort, und es gelang ihm, in jener Gegend zwei Abteien zu gründen. Indeß ward er zweimal genöthigt, die ihm zur Mission angewiesene Gegend zu verlassen. Das erste Mal zog er, von königlichen Truppen beschützt, nach Kärnthen, wo die Merovinger Handelsverbindungen angeknüpft hatten. Sein dortiger Aufenthalt war nur von kurzer Dauer. Das zweite Mal wurde er förmlich durch Dagobert vom Hofe verbannt, weil er dem Könige sein sittenloses Leben vorgeworfen hatte; jedoch ließ ihn Dagobert bald zurückrufen zur Taufe seines Sohnes Sigebert. Wunderbare, übernatürliche Zeichen begleiteten nach der Angabe der Zeitgenossen die Spendung des hl. Sacraments. Nach Dagoberts Tode wurde Amandus durch den Einfluß der Bischöfe Cunibert von Köln, Madoald von Trier und Aibert von Konneryk im J. 647 zum Bischofe der Tungerer mit dem Sitze zu Maastricht erwählt. Bald entstanden in diesem Bisthum eine Menge Kapellen; allein es fehlte im Clerus und unter den Laien das ächt kirchliche Leben. Dieß veranlaßte Amandus, sich im J. 650 an den apostolischen Stuhl zu wenden und um Entlassung aus seinem bischöflichen Amte nachzusuchen; nur nach langem Widerstreben wurde ihm seine Bitte von Papst Martin I. im folgenden Jahre gewährt. Amandus zog sich nun, im Alter von 71 Jahren, um 665 in die von ihm an den Flüssen Elno und Scarpe hart an der austrasischen Grenze gegründete Abtei zurück. Er legte hier den Grund zu dem nachherigen Ruhm dieser Stiftung (St. Amands-Abtei). Sie wurde eine Pflanzschule mittelalterlicher Kunst und Wissenschaft, deren Einfluß sich viele Jahrhunderte hindurch über ganz Belgien verbreitete (P. Alberdingk-Thijm in dem „Messager des sources historiques", 1875, 311). In die letzten Lebensjahre des hl. Amandus fällt noch die berühmte Bekehrung des mächtigen Grafen Allowin oder Bavo, der als Schutzpatron der Genter Metropole und mehrerer Kirchen in Flandern verehrt wird. Am 6. Febr. 684 beendigte der hl. Amandus sein thatenvolles Leben, und die Leiche wurde in der Abteikirche von Elno beigesetzt. [P. Alberdingk-Thijm.]

Amandus, Name zweier heiligen Bischöfe des Wormser Stuhles. Einer guten Ueberlieferung der Salzburger Kirche zufolge brachte der hl. Rupertus, Bischof von Worms, den Leib eines hl. Amandus von der rheinischen Stadt in den neuen bischöflichen Sitz Bayerns mit. Die Zeit dieses ersten Amandus fällt demnach vor St. Rupertus. Auch die Vita s. Servatii auctore Jocundo gedenkt eines mit Servatius gleichzeitigen Amandus von Worms, der also in das Ende des 4. Jahrhunderts fiele. Setzt man Rupertus in das 7. Jahrhundert, so bleibt es allerdings zweifelhaft, ob sich die Uebertragung auf den einen oder den andern Amandus bezieht. Die Wormser Kirchengeschichte kennt nämlich noch einen zweiten Bischof Amandus, nach dessen Namen eine nur in Trümmern vorhandene Kirche St. Amand in der Vorstadt von Worms benannt ist. Diese Kirche kommt schon 1130 vor in Vita b. Eckenberti, bei Ludewig, Reliquiae

manuser. II, 90. Die Zeit dieses zweiten Amandus steht diplomatisch fest, da ihm König Dagobert Geschenke für den Dom überwies (627. Mon. Germ. Diplom. 138, no. 21, welche Urkunde nur in der Form als unächt zu gelten hat). Die Catalogi, welche allerdings nicht sehr alt sind, nennen zwei Bischöfe des Namens Amandus: so bei Bruschius, Epitome, 1549, 103; Zorns, Wormser Chronik 20. 21; Schannat, Episc. Worm. I, 308; Bucelini Germania sacra, Ulm. 1655, P. I, 10. Der Bischofscatalog im Monachus Kirschgartensis, cap. V, schwankt hierin. Bezüglich des Cultus der Beiden ist aus den älteren Calendarien der Wormser Kirche nichts zu ermitteln. (Vgl. Falk, Die Literatur zur Wormser Kirchengeschichte, Handw. 1876, Nr. 184; Falk, Zur ältesten Wormser Bisthums-Geschichte, Katholik 1872, II, 359 bis 367.) [Falk.]

Amasa (עֲמָשָׂא), 1. Schwestersohn Davids, der sich erst bei Absaloms Aufstand betheiligt hatte und von diesem zum Feldhauptmann ernannt worden war, später aber von David wieder aufgenommen und von Joab meuchlerisch umgebracht wurde (1 Par. 2, 17. 2 Sam. 17, 25; 19, 13; 20, 4 ff.); diese Blutschuld zu rächen, mußte David seinem Nachfolger überlassen (3 Kön. 2, 5). — 2. Ein Ephraimite, der bei einem Kriege zwischen Israel und Juda für die Forderungen der Menschlichkeit eintrat (2 Par. 28, 12). [Kaulen.]

Amasias (אֲמַצְיָה, LXX Ἀμασίας), 1. Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Joas (4 Kön. 12, 21; 14, 1. 2 Par. 24, 27; 25, 1). Er glich letzterem und that, was recht war in den Augen Jehova's, nur nicht mit ganz ergebenem Herzen wie sein Vater David (4 Kön. 14, 3. 2 Par. 25, 2); die Höhen namentlich wurden nicht abgeschafft, und das Volk opferte und räucherte auf denselben (4 Kön. 14, 4). Die Mörder seines Vaters bestrafte er dem mosaischen Gesetze gemäß (Deut. 24, 16), indem er die Strafe nur an ihnen selbst vollzog und nicht auch auf ihre Angehörigen ausdehnte (4 Kön. 14, 6 f. 2 Par. 25, 4 f.). Gegen die Edomiten führte er einen glücklichen Krieg und eroberte sogar ihre Hauptstadt Petra, stellte aber nachher ihre Götter zur Anbetung auf und räucherte vor ihnen trotz der Warnung eines Propheten, den er mit Mißhandlung und Schlägen bedrohte (4 Kön. 14, 7. 2 Par. 25, 7—16). Dadurch zog er sich für die Folgezeit Jehova's Ungnade zu und hatte in seinen nachherigen Unternehmungen kein Glück mehr. Durch seinen Sieg über die Edomiten hochmüthig geworden, forderte er auch bald den israelitischen König Joas zum Krieg heraus. Dieser lehnte anfänglich die Herausforderung ab, lieferte aber, als Amasias nicht nachgab, ihm bei Bethsames in Juda eine Schlacht, in welcher das jüdische Heer besiegt und Amasias selbst gefangen wurde. Hierauf ward ein großer Theil der Mauern Jerusalems gegen das israelitische Gebiet hin niedergerissen, alles Gold und Silber und alle kostbaren Geräthe im Tempel und im königlichen Schatze geraubt und sogar königliche Sprößlinge als Geißeln nach Samarien abgeführt (4 Kön. 14, 8—14. 2 Par. 25, 17—24). Amasias selbst muß jedoch bald wieder frei geworden sein, wahrscheinlich gegen die ausgelieferten Geißeln, und so herrschte er nach dem Tode Joas' von Israel noch 15 Jahre. Endlich aber, im 29. Jahre seiner Regierung, entstand zu Jerusalem eine Verschwörung gegen ihn; er suchte derselben zu entfliehen, ward aber zu Lachis eingeholt und getödtet (4 Kön. 14, 17—21. 2 Par. 25, 27 f.). — 2. Götzenpriester zu Bethel, der den Propheten Amos beim israelitischen König Jeroboam II. denuncirte und ihn hindern wollte, seine prophetische Wirksamkeit zu Bethel fortzusetzen, jedoch seinen Zweck nicht erreichte (Amos 7, 10 ff.). [Welte.]

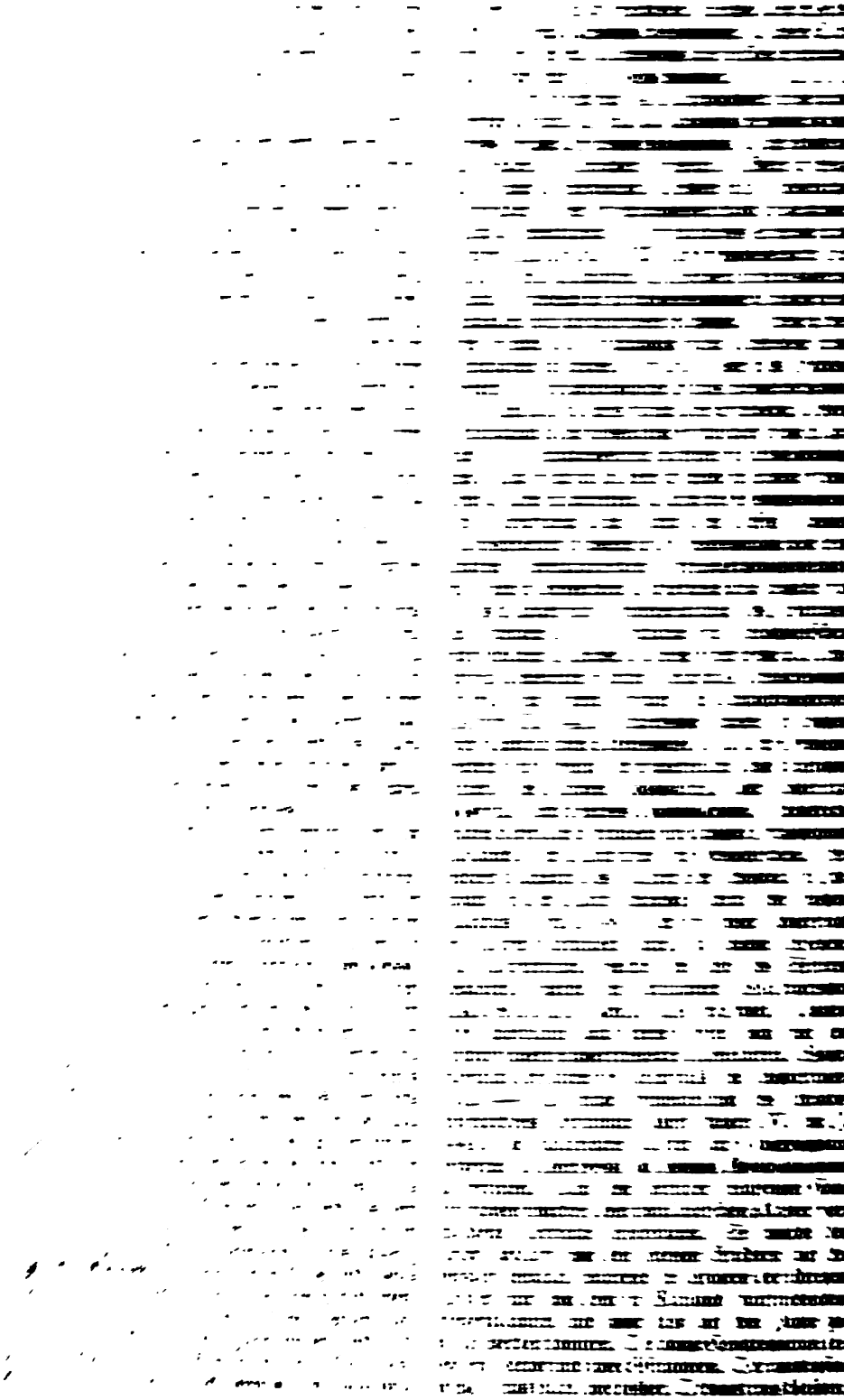
Ambarach (Benedetti), Petrus, S. J., Orientalist, geb. im Juni 1663 zu Gusta in Phönizien als Sohn eines im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Vaters, gest. am 15. Aug. 1742 zu Rom. Seine Erziehung empfing er 1672 bis 1685 im Maronitencolleg der Jesuiten zu Rom und kehrte im December 1685 nach Syrien zurück. Hier weihte ihn der maronitische Patriarch Steph. von Ado von Antiochien zum Priester und übertrug ihm die Revision arabischer liturgischer Werke, sowie deren Uebersetzung in's Latein. Die Maroniten sandten ihn hierauf in Angelegenheiten ihrer Kirche nach Rom. Auf der Rückreise hielt ihn der Großherzog Cosmus III. in Florenz zurück, um die von seinem Vater Ferdinand angeschafften orientalischen Typen zu ordnen und eine Druckerei zu gründen; später ernannte er ihn zum Professor der heiligen Schrift in Pisa. Am 30. Oct. 1707 trat aber Ambarach in's Noviziat der Jesuiten in Rom, worauf ihn Clemens XI. der Commission zur Kritik des griechischen Bibeltextes beigesellte. Er übersetzte den größeren Theil der Monate März, Juni und Juli in dem Menologium Graecorum des Kaisers Basilius, welches der Cardinal Albani 1727 griechisch und lateinisch in drei Folianten drucken ließ, beschäftigte sich jedoch noch mehr mit apostolischen Arbeiten. Im J. 1730 bewog ihn Cardinal Quirini, mit dem er schon in Florenz innigst befreundet war, die syrischen Werke des hl. Ephrem in's Lateinische zu übersetzen. Die beiden ersten Bände erschienen 1737 und 1740, den dritten hatte er zur Hälfte fertig, als ihn der Tod ereilte, worauf Stephan Evodius Assemani den Band vollendete, so daß er 1743 erscheinen konnte. Der zweite Band enthält zwei Abhandlungen Ambarachs über die Eucharistie; in der ersten vertheidigt er den hl. Ephrem gegen Joh. Kohlius, Professor in Petersburg, der bei ihm die lutherische Impanations-Lehre finden wollte; in der zweiten wird gegen Renaudot und den Oratorianer Le Brun bestritten, daß die Epiklese ein wesentlicher Theil der Consecration sei, und daß Ephrem dieses bezeuge. (Opp. S. Ephrem III [VI], 12; Mém. de Trevoux, Mai 1742, 749, Juni 971, Jul.

Jean-Macé, Vie de la très-ill. et vert. F. d'Amboise, jadis duchesse de Bretagne, fondatrice des anciennes Carmélites de Bretagne, Par. 1634, ib. 1669; Bavin, Vie de St. Françoise, duchesse de Betragne, Rennes 1704.)

[R. Bauer S. J.]

Ambon (Bema), in den ältesten Kirchen der Platz für Redner und Vorleser. Etymologisch bezeichnen die Ausdrücke ἄμβων und βῆμα einen hervorstehenden Raum, indem letzterer von βάω, βαίνω, ersterer entweder gleichfalls von ἀναβάω, oder, wie Walafried Strabo (De reb. eccl. c. 6) meint, von ambire herkommt, dem jedenfalls die griechische Wurzel ἀμφί, mithin auch der Begriff eines Umfangs, eines Zirkels zu Grunde liegt. Bei den Classikern diente βῆμα häufig zur Bezeichnung einer gewöhnlich in Gestalt eines Halbzirkels herumlaufenden Erhöhung, zur Aufnahme der sella curulis bestimmt, worauf ursprünglich bloß der tribunus (daher das lateinische Wort Tribunal = βῆμα), in der Folge auch jede andere obrigkeitliche Person bei öffentlichen Amtsverrichtungen saß (cfr. Suid. Lex. s. h. v.). Die christlichen Gottesdienstlocale enthielten nun einen gewissen Raum, für dessen Bezeichnung dieselben Ausdrücke geeignet erschienen. Nach den apostolischen Constitutionen (2, 57) war nämlich der Raum im Innern einer Kirche so eingetheilt, daß der erste oder oberste Theil den Clerus einschloß; in der Mitte dieser Abtheilung stand der Thron des Bischofs, zu dessen beiden Seiten die Priesterschaft saß. Daß dieser Theil etwas höher lag, wird nicht ausdrücklich hinzugefügt; wir schließen es jedoch einerseits aus dem dem Bischof eingeräumten Thron, sowie aus dem Umstande, daß in der Mitte der zweiten Abtheilung, die das gläubige Volk, nach Geschlechtern geschieden, einnahm, selbst für den Vorleser ein erhöhter Platz angeordnet erscheint. Wo möglich noch genauern Aufschluß gibt uns hierüber Origenes. Ihm zufolge (in lib. Jud. hom. 3, n. 2; cfr. in lib. Jes. Nav. hom. 9, n. 5; in Matth. t. 15, n. 26) sind die im Halbkreis sitzenden Priester, in deren Mitte der Bischof auf der Kathedra seinen Platz hat, die Spiegel für die Gläubigen, welcher Vergleich ohne Zweifel eine höhere Stellung für jene voraussetzt. Diesen für das Presbyterium bestimmten Ort nannte man darum auch Tribunal (cfr. Tert. Apol. c. 39; Cypr. Ep. 39, ed. Hartel) und βῆμα. Wenn der 56. Canon der Synode von Laodicea (Hard. I, 79) bestimmt, daß die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht selbst eintreten und auf dem Bema sich niedersetzen sollen, außer wenn dieser krank oder verreist ist, so kann unter βῆμα eben nichts anderes als die Apsis verstanden werden. Indeß wird dieser Ausdruck, ähnlich wie im Lateinischen Tribunal (cfr. Forcell. Lex. s. h. v.), wie für erhöhte Sitze überhaupt, so auch für Rednerbühne, Kanzel u. s. w. gebraucht. Um sich bei den von Anfang an üblichen Lesungen leichter verständlich zu machen, mußte der Lector zu den Gläubigen eine entsprechende Stellung einnehmen. Hierfür hatte man schon zur Zeit des Hermas, also (wenn nicht Ende des 1.) um die Mitte des 2. Jahrhunderts, eine eigene Kathedra, welche zum Zwecke der Lesung vorgerückt, nach derselben an die Ostwand zurückgetragen wurde (Vis. I, c. 2 et 4). Es war eine Art beweglicher Kanzel, von der bischöflichen Kathedra u. a. dadurch verschieden, daß sie mit einem weißen wollenen Tuch, diese dagegen mit Leinwand geschmückt und zugleich mit einem aus Carbasus gefertigten Tuche überspannt war (Vis. III, c. 1; cfr. Pont., Vit. S. Cypr. c. 16). Weil ohne irgend eine Vermischung der Lein aus der Erde entsteht, so galt das daraus gesponnene Zeug als ein Symbol der Keuschheit (Orig. in Lev., hom. 4, n. 6), durch die der Bischof sich vorzugsweise auszeichnen muß. Von jener Kanzel aber blieb uns auf den Wänden der Katakomben in der sog. Sacramentskapelle ein Bild erhalten, indem die über dem Brunnen sitzende Gestalt, die aus einer Pergamentrolle liest, kein Anderer ist, als der Lehrer der Christengemeinde (Fig. 52e bei Kraus, Roma Sott., 2. Aufl.). Die erhöhte Stellung, die diese Gestalt hier einnimmt, entspricht ganz genau der Vorrichtung, auf der 50 Jahre später der hl. Cyprian den Lector sein Amt vollziehen ließ. Von dem Bekenner Aurelius, den Cyprian zum Lector in der Kirche bestellte, wird gesagt, derselbe „komme von der Mordbühne zur Kanzel, ad pulpitum post catastam venire“ (Ep. 38; cfr. Ep. 39, c. 4), eine Zusammenstellung, die unzweifelhaft auf eine für den Lector eingerichtete Erhöhung hinweist. Fast um dieselbe Zeit kam hierfür der Ausdruck βῆμα in Gebrauch. Gemäß der von der Synode zu Antiochien im J. 269 erlassenen Encyclica (bei Euseb., H. E. 7, 30) hatte Paul von Samosata sich in der Kirche einen hohen Thron und eine Rednerbühne (βῆμα) machen lassen. Der Thron ist die Kathedra, und da von ihr die Rednerbühne unterschieden wird, treffen wir hier ein Beispiel von der Abhaltung der Predigt des Bischofs auf einem von der Kathedra verschiedenen Platz. Es galt dieß damals für eine auffallende Neuerung, was uns zur Annahme berechtigt, daß in den ersten Jahrhunderten die Bischöfe das Volk regelmäßig von der Kathedra aus unterrichteten.

Mit einer hierin im vierten Jahrhundert eingetretenen Aenderung treffen wir zum erstenmale ἄμβων als Bezeichnung für die Rednerbühne. Wie nämlich Socrates (H. E. 6, 5) berichtet, pflegte der hl. Chrysostomus, um besser von Allen verstanden zu werden, καθεσθεὶς ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος seine Predigten zu halten. Ἄμβων ist hier völlig identisch mit βῆμα, bei Sozomenus (H. E. 9, 2) genauer bestimmt durch den Zusatz τῶν ἀναγνωστῶν, der offenbar beweist, daß man mit demselben Wort βῆμα auch noch etwas Anderes, nämlich, wie wir oben gesehen, das Presbyterium überhaupt bezeichnete (cfr. Sozom. 8, 5). Wie im Orient, so wurden gleichzeitig auch im Occident die Predigten vom Ambon aus gehalten (S. Aug. Civ. Dei 22, 22), während,



Letztere Bestimmung führte aber wieder zur Trennung, indem die Häuser im Gebiete von Ancona und Genua mit päpstlichem Indulte den römischen Ritus annahmen und eine eigene Congregation bildeten. Während der Name Ambrosianer denen verblieb, welche den ambrosianischen Ritus bewahrten, nannte man die andern „Religiosen des Augustinerordens". Mit letztern wurde 1496 die von Johannes Scarpa geleitete Congregatio fratrum Apostolorum pauperis vitae verbunden. Die Vereinigung führte den Namen Congregatio S. Barnabae Provinciae Marchiae et Januae sub regula S. Augustini. Ein Jahrhundert später (1589) verband sich diese Congregation neuerdings mit den Ambrosianern in Mailand, und es bildete sich der Name Congregatio fratrum S. Ambrosii ad nemus et S. Barnabae sub regula S. Augustini. So blieben die Ambrosianer stets der Kern und Grundstock für alle von ihnen ausgegangenen oder ihnen nachgebildeten Klöster. Paul V. unterwarf ihre Ordensstatuten einer eingehenden Prüfung, und auf das Gutachten der Cardinäle bestätigte er die Congregation und alle ihnen bisher gegebenen Privilegien, soweit sie durch das Tridentinum nicht abgeschafft waren, durch die Constitution Pastoralis nostri muneris v. J. 1606. Durch die Anordnungen der Päpste Urban VIII. und Innocenz X., daß alle kleinen Klöster, welche kein hinreichendes Personal und Vermögen hätten, um ihren Ordensregeln nachkommen zu können, unterdrückt werden sollten, erreichte auch dieser Orden sein Ende. (Quellen: Bullar. Rom. Max. I, 289. 360. 467; III, 194; Helyot, Ordensgeschichte, deutsche Ausgabe, Leipzig 1756, II und IV; Moroni, Diz. s. h. v.)

2. Ambrosianerinnen, Klosterfrauen vom Orden des hl. Ambrosius ad nemus. Das Kloster lag auf dem unwirthsamen Gipfel eines Berges in der Nähe des Lago Maggiore. Stifterin war die selige Katharina Morigia (Fest 6. April) aus Palantia, welche mit der seligen Juliana aus Pureselli (Fest 23. October) als Einsiedlerin auf den Berg sich zurückgezogen hatte. Nachdem aber auch andere Jungfrauen sich ihnen angeschlossen hatten, gab Sixtus IV. ihnen die Augustinerregel und den braunen Habit der mailändischen Ambrosianer. An der Spitze des Ordens stand eine Priorin oder Abtissin, die von den Schwestern auf drei Jahre gewählt wurde. Für die Stifterin und ihre Nachfolgerin und Mitbegründerin, Benedicta Bimia, wurde hiervon noch insofern eine Ausnahme gemacht, als ihre Wiederwahl in Ansehung der großen und hervorragenden Verdienste und Vorzüge immer wieder bestätigt wurde, was jedoch auf die ausdrückliche Bitte genannter Abtissin durch ein Breve Leo's X. v. J. 1513 nach ihrem Tode nicht mehr geschehen sollte. Sie beobachteten strenge Clausur; Kirche, Gottesacker und Garten war mit dem Kloster verbunden. Die Leitung des Klosters lag in den Händen des jeweiligen Erzpriesters an der dort bestehenden Kirche S. Maria del Monte. Ihm stand auch die Bestätigung der neugewählten Priorin zu. Der hl. Ambrosius galt ihnen nicht bloß als Patron, sondern als Vater und Begründer. Sie befolgten deßhalb auch den ambrosianischen Ritus. 25 Jahre nach seiner Gründung zählte der Orden bereits 40 Mitglieder. Auch in der dritten Priorin, Lucretia Alciata, welche 1513 die Leitung des Klosters übernahm, besaß der Orden eine ungewöhnlich begnadigte Jungfrau, die später den Namen soror illuminata erhielt. Vom hl. Karl Borromäus wissen wir, daß er den Orden hoch schätzte und öfters das Kloster besuchte. Im J. 1601 übernahm die Königin Margaretha von Spanien in einem an die Klosterfrauen gerichteten Schreiben für sich und den König das Protectorat über das Kloster. So sehr das Kloster in Blüte und bei Clerus und Laien gleichmäßig in Ehren stand, so wenig Ausbreitung scheint der Orden gefunden zu haben. Helyot (IV, 68) sagt, er habe kein zweites entdecken können. Die Strenge des Ordens und seine rituelle Besonderheit lassen dieß erklärlich finden. (Vgl. Caesar Tettamantius, Ecclesiae et Parthenonis B. M. de monte supra Varesium plena historia et descriptio, Mediol. 1655.)

3. Klosterfrauen des Ordens des hl. Ambrosius und der hl. Marcellina, s. d. Art. Annunciaten.

4. Oblationarien von der Schule des hl. Ambrosius. Da der ambrosianische Ritus die altkirchlichen Oblationen bei der feierlichen Messe vorschreibt, so trat mit der Zeit an die Stelle der opfernden Gemeinde eine mit der Darbringung ihrer Oblationen betraute religiöse Genossenschaft, die auch „Schule des hl. Ambrosius" hieß. Sie besteht aus einer männlichen und einer weiblichen Section von je zehn Mitgliedern; der älteste der Männer heißt Prior, die älteste der Frauen Priorin. Beim Opfergang erscheinen immer nur zwei. Die Männer in schwarzem Rocke mit ledernem Gürtel haben über die Schulter eine Serviette geworfen, worin der eine drei Hostien, der andere ein mit weißem Wein angefülltes Gefäß trägt. Sie tragen ihre Gaben bis zu den Stufen des Altares. Die Frauen haben ein schwarzes Kleid, einen kleinen schwarzen Schleier und eine weiße Schürze und bringen gleichfalls Brod und Wein, wobei sie sich wie die Männer einer Serviette bedienen, dürfen aber bloß bis zu den Chorschranken gehen, wo der Celebrant ihre Opfergaben empfängt. Diese Oblationarien sind betagte Männer und Frauen, gewissermaßen regulirte Pfründner. (Vgl. Bonanni, Catal. Ord. Rel. 3, n. 68—75; Helyot VIII, 301 ss.)

5. Die Congregation der Oblaten des hl. Ambrosius, gegründet durch den hl. Karl Borromäus 1578 in Mailand und bestätigt von Papst Gregor XIII. Der hl. Karl nannte sie seine „Freiwilligen", die sich ihm dargeboten hatten, um unter seiner und seiner Nachfolger Führung die Schlachten des Herrn zu schlagen. Er gab ihnen eine Verfassung, die ihren Charakter als Weltcleriker nicht alterirte, aber dem Erz-

[illegible]

Bestätigung der Congregation, wie [illegible] Vorschriften und Regeln und die [illegible] Bestimmungen. Die Congregation besteht aus Clerikern, welche sich [illegible] Sorge von S. Ambrosius weihen. Den Vorsitzenden allein steht das Recht der Aufnahme zu. Als Bedingungen gelten das zum Eintritte [illegible] Alter, mehr als gewöhnliches Wissen, [illegible] Talente, tadellose Sitten. Die Statuten legen die Pflichten ab, betreffend der Congregationen, [illegible] dem Vorsteher zu leisten. Sie verpflichten sich ad [illegible] assistentiam quotidianam, demnach für ordentliche Versorgung, für die Kranken, Zehrungsgelder zu Seminarien und anderen Bedürfnissen, zu Visitationen, geistlichen Exercitien, christlichen Liebeswerken aller Art, wann und wo der Bischof ihres Rathes, ihrer Studien, ihres Eifers, ihrer Liebe bedarf. Der Eintretende bleibt im Besitze seines Vermögens, auch seiner Pfründe, wenn er bereits solche besitzt, kann aber ohne Geheiß des Bischofs dieselbe weder vertauschen noch auf sie resigniren. Obwohl demnach persönliches Eigenthum gestattet war, enthielten die Statuten den Rath, das Gelübde der Armut abzulegen. Entweder konnte man in diesem Falle sich das Besitzrecht auf das Usufructum und seine Früchte vorbehalten, aber

[illegible] Beiträge, von welchen wir noch einige besitzen, und pflegte persönlich die Erkrankten. In gleicher Weise stand die Congregation bei seinen Nachfolgern im wohlverstandenen Interesse der Diöcesanverwaltung in Ehren. Auch beim Clerus war sie nicht unbeliebt, da der Eintritt in dieselbe keinen Neid und Argwohn erweckte. 50 Jahre nach ihrem Bestande zählte sie an 200 Mitglieder, bei

ihrer Aufhebung im J. 1844 noch 16. — Auch Laien konnten Mitglieder der Congregation werden. Diese legten jedoch kein Gelübde ab, sondern unterwarfen sich im Gehorsam allen ihnen vermöge ihres Berufes möglichen Beschäftigungen, durch welche sie die Oblaten in gleichartigen Anforderungen unterstützten; so die Aerzte durch unentgeltliche Behandlung der Kranken, die Juristen in der Armenpflege, die Philologen durch Unterricht unbemittelter Studenten u. s. w. Sie nahmen dafür Theil an allen Verdiensten und geistlichen Privilegien der Oblaten. — Quellen: **Acta Ecclesiae Mediol. a Carolo Archiep. condita**, Mediolani 1599, 826 sqq.; **Institutionum ad Oblatos S. Ambrosii pertinentium Epitome**; S. Caroli Homiliae, J. A. Saxii praefatione et annotationibus illustratae, Mediol. 1747, gleichfalls das Werk eines Oblaten, darin die an die Oblaten vom heiligen Grab gehaltenen Ansprachen I, 286; II, 1; IV, 271; andere Notizen V, 61. 119; I, 164; P. Giussano, Vita di S. Carlo, Brescia 1620, l. 5, c. 4 u. a. a. O.; Moroni, Dizion. v. Oblati. [Braun.]

Ambrosianischer Kirchengesang, der Inbegriff und die eigenthümliche Art der vom heiligen Ambrosius von Mailand eingeführten liturgischen Gesänge. Bereits im vierten Jahrhundert finden wir den Gesang in der Kirche über den ganzen christlichen Orient verbreitet und als einen Bestandtheil des christlichen Cultus festgehalten. Die gewöhnlichste Unterlage desselben bildeten die Psalmen nebst Hymnen; die bestimmte Weise seiner Modulationen läßt sich aber beim Mangel aller näheren Documente aus jenen Zeiten unmöglich genau bestimmen. Ohne Zweifel hatte sich eine kirchliche Gesangesart in den abendländischen Gegenden schon frühzeitig geltend gemacht: Tertullian redet darum an vielen Stellen nicht bloß von einem privaten und häuslichen, sondern geradezu von einem öffentlichen, kirchlichen Psalmengesang. Eine allgemeinere Verbreitung und vollständigere Organisirung gewann er aber erst durch den hl. Ambrosius, der die ausgebildetere Psalmodie der Orientalen in seine Kirche einführte und diese selbst mit eigenen Hymnen und andern geistlichen Dichtungen bereicherte, so daß der mailändische Gesang so ziemlich ein vollständiges liturgisches Ganze darstellte. Die freudige Aufnahme, die er in kürzester Zeit im ganzen Occident gefunden hat, beweist zur Genüge, daß er sich sehr vortheilhaft gegen die frühere Beschaffenheit des abendländischen Gesanges ausgezeichnet haben muß. Namentlich wird die Einführung des Antiphonen-Gesanges, d. h. des zwischen zwei Chören abwechselnden Vortrages, unter den musikalischen Verdiensten des hl. Ambrosius erwähnt. Ueber die musikalische Beschaffenheit dieser Melodien läßt sich nur Weniges angeben. Die Alten sagen, sie seien metrisch gewesen, eine Eigenschaft, die man sicherlich nicht einseitig bloß auf die metrischen Hymnen des hl. Ambrosius, sondern ebenso gut auf die metrische Unterschiedenheit der Modulation zu beziehen hat (vgl. Guido von Arezzo, Micrologus c. 15 und Joh. Cottonius, Musica c. 19). Ihre Töne beschreiben sie sodann als Einheit eines sanften und lieblichen, aber ebenso würdigen und erhabenen Ausdruckes, während ihnen gegenüber der spätere gregorianische Choral als ernst feierlich, stets streng und tief mysteriös geschildert wird. Beide, der ambrosianische und gregorianische Gesang, ruhen auf der sog. diatonischen Tonscala und stimmen auch ihrem geistigen Grundcharakter nach, gemäß den Zeugnissen der Alten, im Wesentlichen mit einander überein. Oddo sagt darüber in der Summa Musicae c. 3: der Gesang des hl. Ambrosius sei diatonisch gewesen; die Sänger hätten ihn aber verweichlicht (nimium delicatarum vocum pervertit lascivia). Das Tonarten-System des ambrosianischen Gesanges beruht auf der Annahme von vier generisch verschiedenen Scalen, welche aber aufwärts bis zur großen Non der Finalnote und abwärts bis zur Unterquinte derselben sich bewegten, sonach je eine volle große Tredecime umspannten, also: erste Tonscala mit dem Grundton d von g bis e; zweite mit dem Grundton e von a bis f; dritte mit dem Grundton f von h bis g; vierte mit dem Grundton g von a bis c (vgl. A. von Thimus, Harmonikale Symbolik I, 289). Daß die ambrosianischen Gesänge einen sehr weiten Umfang hatten, scheint auch aus einer Aeußerung des Joh. de Muris (im 14. Jahrhundert) hervorzugehen. Dieser sagt vom hl. Gregor, daß er den Gesang nicht so weit ausgedehnt habe (prolixum eum non fecit), wie man das vom hl. Ambrosius behauptet habe (Summa musicae c. 3). Die ambrosianische Liturgie hatte sich kaum nach Spanien und Germanien verbreitet, als sie sammt ihren Gesängen dem gregorianischen Choral weichen mußte, der auf Betreiben Karls d. Gr. gleichzeitig mit der Einführung der römischen Liturgie im ganzen Abendlande zum allgemeinen Kirchengesang erhoben wurde. Bekanntlich hat sich aber Mailand von Papst Hadrian I. durch die Bemühungen des Bischofs Eugen das Vorrecht erworben, die verehrungswürdige Stiftung seines großen Kirchenlehrers behalten zu dürfen. Während die Liturgie in Mailand bis auf den heutigen Tag noch festgehalten wird, hat sich der Gesang im Laufe der Zeit dem römischen immer mehr genähert. In seiner ursprünglichen Reinheit ist derselbe nicht mehr vorhanden. Man hat zwar noch Beispiele in Noten; sie stammen aber aus neuerer Zeit. Gafori am Ende des fünfzehnten und Camillo Perego am Ende des sechzehnten Jahrhunderts haben uns solche aufgezeichnet. [(Birkler) Bäumker.]

Ambrosianischer Lobgesang, s. Te Deum.

Ambrosiaster oder **Pseudo-Ambrosius** wird der unbekannte alte Verfasser eines Commentars über die Paulinischen Briefe genannt, den man früher dem hl. Ambrosius von Mailand zuschrieb. Später wurde das durch inhaltsreiche Kürze sich empfehlende exegetische Werk fast allgemein dem Diacon Hilarius von Rom bei-

gelegt, welcher im J. 353 zugleich mit Bischof Lucifer von Cagliari päpstlicher Legat auf der Synode von Arles war und nachmals sich an die bald darauf entstandene schismatische Partei des genannten Lucifer anschloß. Der hl. Augustin nämlich citirt im 4. Kapitel des 4. Buches contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium eine Stelle aus diesem Commentar mit der Bemerkung, dieß schreibe Hilarius. Indeß welchen Hilarius er meine, gibt er nicht an. An Hilarius von Poitiers, für welchen neuerdings wieder Cardinal Pitra (Spicil. Solesm. I, 32 sq.) eintrat, ist wegen der Verschiedenheit des Stils nicht zu denken. Allein der luciferianische Diacon kann auch nicht der Verfasser des fraglichen Commentars sein, denn derselbe erklärte die Taufe, außerhalb der luciferianischen Gemeinschaft ertheilt, für ungültig, während der Ambrosiaster die Ketzertaufe für gültig hält. Deßhalb haben die Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius auf einen Bischof Hilarius von Pavia gerathen, während Du-Pin in seiner Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques II, 239 die Autorschaft des Diacon Hilarius vertheidigt. Ganz mit Unrecht wollten Einige in dem pelagianischen Bischof Julianus von Eclanum den Ambrosiaster entdecken. Unser Commentar ist ja offenbar vor dem Pelagianismus und unter dem Pontificat des Papstes Damasus (366—384) abgefaßt, wie aus einer Stelle desselben (zu 1 Tim. 3) deutlich hervorgeht. Neuerdings ist der Afrikaner Tychonius (um's Jahr 370), von dem wir noch sieben Regeln über Schriftauslegung haben, als Verfasser sowohl des fraglichen Commentars über die Pauliniſchen Briefe, als der Quaestiones in Novum Testam. (welche hinter den Werken des hl. Augustin stehen und sonst auch dem Diacon Hilarius zugeschrieben wurden) genannt worden (vgl. Münchener Archiv für theol. Literatur I, 80). Nachdem Plitt (Herzogs Realencycl. I, 1877, 329) den Commentar als ein Sammelwerk erklärt hatte, das um 800 vollendet worden sei, aber in seinen ältesten Bestandtheilen bis zum Jahre 380 hinaufreiche, hat Langen (De commentariorum in epp. Paulinas, qui Ambrosii et quaestionum biblic. quae Augustini nomine feruntur, scriptore, Bonnae 1880) die einheitliche Abfassung vertheidigt und nennt als Verfasser den römischen Presbyter Faustinus, einen Zeit- und Gesinnungsgenossen des Diacon Hilarius (Ausgabe bei Migne, PP. lat. XVII, 39 sq.). [v. Hefele.]

Ambrosius, der hl., Bischof von Mailand und einer der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, stammte aus einer angesehenen römischen Familie, die sich frühzeitig dem Christenthum zugewandt hatte und Martyrer wie hohe Staatsbeamte unter ihren Ahnen zählte. Sein Vater, Oberstatthalter von Gallien, hatte die ganze Civil- und Justizgewalt über Spanien, Britannien und Gallien in seinen Händen. Er hatte seinen Sitz in Trier. Hier wurde Ambrosius wahrscheinlich im J. 340 geboren. Nach dem um's Jahr 354 erfolgten Tode seines Vaters kam er mit seiner Mutter und seinem etwas älteren Bruder Satyrus nach Rom; dorthin war seine über zehn Jahre ältere Schwester Marcellina schon früher zurückgekehrt und hatte vom Papst Liberius den Schleier empfangen. Hier studirte Ambrosius Rhetorik und Jurisprudenz, übte sich in oratorischen Vorträgen und erzielte als Sachwalter so glänzende Erfolge, daß er bald dem Prätorium als Rath zugetheilt und um's Jahr 370 vom Kaiser Valentinian I. zum Statthalter (Consularis) von Insubrien, Aemilien und Ligurien, mit dem Sitze in Mailand, ernannt wurde. „Gehe," sagte ihm Probus, der Präfect des Prätoriums, zum Abschiede, „und denke daran, daß du nicht handeln sollst wie ein Richter, sondern wie ein Bischof." Diesen Wink verstand Ambrosius und befolgte ihn so genau, daß das Volk sich bald daran gewöhnte, mehr seinen Vater als seinen Richter in ihm zu sehen. So bahnte er sich unbewußt den Weg zu einem höheren Amte, zu dem der Herr des Himmels ihn berufen hatte. Im J. 374 starb der Bischof Auxentius von Mailand, eines der Häupter der arianischen Partei, die damals in dieser Stadt noch mächtig war. Als sich Clerus und Volk zur Wahl eines neuen Bischofs versammelt hatte, spalteten sich gleich die Arianer und Orthodoxen in zwei Heerlager, deren aufrührerisches Geschrei eine Gefahr für die öffentliche Ordnung befürchten ließ. Ambrosius erschien und gebot durch seine bloße Gegenwart Achtung und Ehrfurcht. Nachdem er einige Worte der Versöhnung und Mäßigung an die Menge gerichtet hatte, rief plötzlich aus ihrem Schooße ein Kind: „Ambrosius, Ambrosius Bischof!" und alle Versammelten wiederholten den Ruf des Kindes. Ambrosius war noch nicht einmal getauft, besaß keine theologische Bildung und hatte einen sehr hohen Begriff von der bischöflichen Würde: Gründe genug für ihn, letztere auszuschlagen. Wirklich wandte er auch die sonderbarsten Mittel an (z. B. er brachte sich in den Verdacht der Grausamkeit, ließ sein Haus als eine Freistätte für Buhlerinnen erscheinen), um ihr zu entgehen. Aber hier war des Volkes Stimme wirklich Gottes Stimme, und alle Ausflüchte des Ambrosius halfen nichts. Der Kaiser hatte inzwischen die Wahl bestätigt und zugleich befohlen, die Ordination zu beschleunigen. Zuletzt gab auch Ambrosius nach und verlangte, von einem unzweifelhaft orthodoxen Priester getauft zu werden. Dieß geschah am 30. November 374, und schon acht Tage später, am 7. December, wurde er zum Bischof consecrirt. Gleich beim Antritt seines Amtes vermachte er der Kirche und den Armen alles Gold und Silber, das er besaß. Ebenso schenkte er der Kirche seine Güter, indem er nur seiner Schwester den Nießbrauch derselben vorbehielt. Gleichzeitig kam Satyrus, der ein hohes Amt bekleidet hatte, nach Mailand und bot sich dem Bischof zur Verwaltung der Temporalien seines Hauses an, worauf dieser mit größter Be-

reitwilligkeit einging. So der Sorge für das Irdische überhoben, konnte Ambrosius desto ungetheilter den Pflichten seines Amtes obliegen. Diese waren für ihn schwerer als in der Regel für jeden Anderen, weil er vorher keine theologischen Studien gemacht hatte. „Lehrer geworden," schreibt er selbst, „bevor ich Schüler gewesen, bin ich gezwungen, in dem Grade zu lernen, als ich lehre, weil ich keine Gelegenheit gehabt habe, es früher zu thun" (De offic. ministr. 1, 1). Unermüdlich in dem Bestreben, das Mangelnde zu ersetzen, geizte Ambrosius mit der Zeit und gebrauchte jeden freien Augenblick zur Lesung der heiligen Schrift und zum Studium der Kirchenväter. Die Kenntniß des Griechischen gestattete ihm, die gerade damals im Orient so reichlich fließenden Schätze der heiligen Gelehrsamkeit zu heben; insbesondere konnte er die Werke des mit ihm befreundeten Basilius von Cäsarea studiren, welchen er sodann in seinen Schriften sowohl wie in der kirchlichen Regierung am meisten nachahmte und erreichte. Dank dieser unverdrossenen Thätigkeit, erschien Ambrosius frühzeitig genug mit den nothwendigen Kenntnissen ausgerüstet, um sowohl seinem Amte allseitig zu genügen, als auch die schweren Kämpfe, welche die Zeit ihm aufdrängte, zu übernehmen und mit ebenso viel Tact als Erfolg zu Ende zu führen.

Hierzu rechnen wir zuerst die von den Arianern unter Anführung der Kaiserin Justina gegen die Orthodoxen angeregten Complotte. Diese blieben jedoch ohne Erfolg, so lange Gratian am Leben war; denn während Justina das Feuer des Arianismus schürte, zeigte dieser immer mehr seine Vorliebe für die katholische Kirche und fügte sich in Allem stets dem Rathe des hl. Ambrosius. Einen viel gefährlicheren Charakter erhielt die Verfolgung nach Gratians Ermordung (383), als sein Bruder Valentinian II., erst zwölf Jahre alt, den Thron bestieg. Dieser Fürst, in der That noch ein Kind, stand natürlich ganz unter der Herrschaft seiner Mutter, die ihm alle ihre Vorurtheile gegen Ambrosius und ebenso ihre ganze Vorliebe für die Arianer beibrachte. Letztere baten im J. 385 bei ihrer Beschützerin um Ueberlassung der außerhalb der Stadt gelegenen Portianischen Basilika. Als daraufhin der Kaiser das bezügliche Ansinnen an Ambrosius stellte, erwiederte dieser: „Der Kaiser hat seine Paläste, er lasse dem Bischof seine Kirchen ... Was hast du mit dieser ehebrecherischen Secte gemein? Ja, ehebrecherisch ist sie, da sie nicht in legitimer Verbindung mit Christus lebt!" Nicht lange, so begehrte man nicht mehr die Basilika Portiana, sondern die Basilika Nova, die innerhalb der Stadt lag und viel geräumiger war, als die erste; man ließ dieselbe sofort mit bewaffneter Macht umringen. Als jemand den Bischof fragte, wie er es wagen könne, dem Willen des Kaisers zu widerstehen, sagte er: „Ich besitze nur Eine Waffe, das ist der Name Jesu Christi. Ich habe nichts als meine Person, und diese überliefere ich deinen Händen." Durch diesen passiven Widerstand zwang der Bischof den Hof, von seinen Maßnahmen gegen die Orthodoxen abzustehen und die Zugänge zur neuen Basilika freizugeben. Indeß hatten diese Ereignisse in dem rachesüchtigen Herzen Justina's eine Erbitterung zurückgelassen, die sich ein Jahr später von Neuem Luft machte. Dießmal ließ der Kaiser dem hl. Ambrosius kurzweg sagen: „Geh' hin, wohin du willst, nur geh' von Mailand fort." Der Bischof erklärte, nicht wie ein Feigling von seinem Stuhl herabsteigen zu können. „Ich bin den Kaisern unterthan, aber ich weiche nicht vor ihnen. Der Kaiser ist *in* der Kirche, nicht *über* ihr; das behaupten wir in Demuth und werden es beharrlich zur Richtschnur für unser Handeln nehmen." Bei einer solchen Gesinnung war nicht voranzukommen, zumal das Volk in der von Soldaten umringten Basilika ausharrte und Tag und Nacht mit seinem Hirten Loblieder sang. Endlich unterblieb die Belagerung, und es bildeten sich wieder freundschaftliche Beziehungen zwischen dem Hof und dem Bischof. Zugleich war nun auch der Kampf mit dem Arianismus ausgefochten, und es ist wahr, was Hieronymus schreibt: „Als nach dem Tode des Auxentius Ambrosius Bischof von Mailand geworden war, bekehrte sich ganz Italien zu dem wahren Glauben." — Wie gegen die Häresie, so kämpfte Ambrosius auch gegen die Ueberreste des Heidenthums, und zwar mit gleichem Erfolg. Zu den zahlreichen Monumenten, an welche der Götzendienst zu Rom geknüpft war, gehörte der im Senat errichtete Altar der Victoria, den Constantin dem Untergang bestimmt, Julian wieder hergestellt, Valentinian I. mehr ignorirt als geduldet hatte, und der nun das Centrum wurde, bei welchem sich der Antagonismus der beiden Gesellschaften und Bekenntnisse wie zu einem letzten Kampfe begegnete. Roms Hoffnung, Gratian werde die nämliche Nachsicht üben, wie sein Vater, wurde getäuscht. An einem frühen Morgen fanden die Senatoren den Altar in Folge eines kaiserlichen Befehles weggeschafft. Ueber eine hierauf erfolgte Deputation der heidnischen Partei nach Mailand berichtete Symmachus: „Bösewichter brachten es dahin, daß uns keine Audienz gewährt wurde." Zu diesen „Bösewichtern" gehörte vorzugsweise Ambrosius. Als derselbe nach Gratians Tod in Angelegenheiten des Reiches nach Trier gereist war, erließ Symmachus zum Behuf der Wiederherstellung des Victoria-Altares an den jungen Valentinian II. eine längere Denkschrift, worin gewarnt wurde vor einem gewissen verborgenen Einflusse, der alle Mißgriffe Gratians verschuldet und der Wahrheit den Zutritt zu ihm verwehrt hätte. Hier war wieder Ambrosius gemeint. Die Heiden hatten in der That Recht, den Einfluß dieses Bischofs zu fürchten; denn sobald er von seiner Mission nach Mailand zurückgekehrt war, widerlegte er die von Symmachus zu Gunsten seiner Sache vorgeführten Gründe so treffend, daß Valentinian das Andenken seines

bischof mit der freien Verfügung über die so gesammelten Kräfte bei seiner Diöcesanverwaltung jene Vortheile brachte, wodurch eine Ordensgenossenschaft so viel zu wirken vermag. Wenn diese Schöpfung des hl. Karl unter seinen übrigen weithin leuchtenden Mustern die wenigste Nachahmung fand, so liegt dieß nicht in ihrem geringen Werth oder ihrer Armut an Erfolgen, sondern darin, daß selten die Vorbedingungen dafür sich anderswo zusammenfanden. Deren scheinen aber, außer dem Rechte der freien Verleihung der Pfründen, vorzüglich zwei zu sein: daß der Bischof ein persönlich bedeutender und thatkräftiger, mit Regierungstalent begabter Mann, und daß der Clerus zahlreich sei. Wie der Erzbischof seine Stellung zu diesen seinen Oblaten auffaßte, ersehen wir aus dem Briefe, mit welchem er ihnen ihre Constitutionen zusandte. Mit Berufung auf sein Amt und seine väterliche Liebe verspricht er darin seinen Oblaten, ihren Fortschritt auf dem Wege des Herrn, soviel in seinen Kräften stehe, allzeit zu befördern, so daß er bereit wäre, für sie sein Leben hinzugeben: ita nihil inexcogitatum, nihil intentatum in posterum simus relicturi, quod ad vestras omnium, vestraeque congregationis rationes pertinere arbitrabimur. Von seinen Constitutionen aber konnte er sagen: omnia a nobis diligenter expensa sunt et cum lectissimis sapientibusque viris collata et magnis ac diuturnis precibus atque etiam lacrimis a Deo postulata et ut speramus impetrata. Dieselben bestehen aus vier Büchern. Das erste handelt über den Zweck und die Aufnahme in die Gesellschaft, das zweite über die äußeren, das dritte über die das geistliche Leben betreffenden Einrichtungen, das vierte gibt die berühmte Anweisung über Abhaltung der Missionen. Die hauptsächlichsten Bestimmungen sind folgende: Die Congregation besteht aus Männern, welche sich und das Ihrige dem hl. Ambrosius weihen. Dem Erzbischofe allein steht das Recht der Aufnahme zu; als Bedingungen gelten das zum Empfange der Weihen nöthige Alter, mehr als gewöhnliches Wissen, hervorragende Anlagen, tadellose Sitten. Die Oblaten legen das Gelübde ab, beständig der Congregation anzugehören und dem Bischofe völligen Gehorsam zu leisten. Sie verpflichten sich ad functiones ecclesiasticas quaslibet cuilibet ecclesiae praestandas, demnach für ordentliche Seelsorge, für Missionen, Lehrthätigkeit an Seminarien und andern Bildungsanstalten, zu Visitationen, geistlichen Exercitien, christlichen Liebeswerken aller Art, wann und wo der Bischof ihres Rathes, ihrer Studien, ihres Eifers, ihrer Liebe bedarf. Der Eintretende bleibt im Besitze seines Vermögens, auch seiner Pfründe, wenn er bereits solche besitzt, kann aber ohne Geheiß des Bischofs dieselbe weder vertauschen noch auf sie resigniren. Obwohl demnach persönliches Eigenthum gestattet war, enthielten die Statuten den Rath, das Gelübde der Armut abzulegen. Entweder konnte man in diesem Falle sich das Besitzrecht auf das Beneficium und seine Früchte vorbehalten, aber die Verwaltung der Erträgnisse der Congregation überlassen, welche dann die Perception und Repartirung derselben auf den Pfründebesitzer und im Nothfall auch auf dessen Freunde und Verwandte, sowie auf fromme Zwecke u. s. w. besorgte; oder man legte das Gelübde vollkommener Armut ab, wodurch aber nicht die Pflicht erlosch, kirchliche, auch mit Residenzpflicht verbundene Beneficien auf Geheiß des Erzbischofs anzunehmen oder beizubehalten. In diesem Fall war dann die Congregation selbst als Besitzerin der Pfründe zu denken und zu behandeln. Die Oblaten, welche keine Residenzpflicht und das Gelübde der Armut abgelegt hatten, lebten zu je zehn oder mindestens acht Mitgliedern in sog. Collegiathäusern. Sie bildeten das Fundament der Gesellschaft und hatten eine stricte Hausordnung, gemeinschaftliche Recitation des Breviers und Absingung der marianischen Antiphonen, Exhortationen, wissenschaftliche Vorträge, alle Mittwoche und Freitage eine bei uns wenig bekannte Form der Erbauungsrede an das Volk, Colloquium genannt, welche besonders im Mutterhause der Congregation, der heiligen Grabkirche in Mailand, zu meinungen der Bedeutung und Wirksamkeit und durch die rege Theilnahme des hl. Karl zur Berühmtheit gelangte. Diesen Collegiathäusern nachgebildet waren die Convicte, in welchen die zur Residenz verpflichteten und im Genusse ihrer Pfründen stehenden Oblaten lebten, mit möglichster Wahrung der Tagesordnung wie in den Collegiathäusern. Die in Seminarien und andern Anstalten weilenden Oblaten sollten außer den für jene Anstalten bestimmten frommen Uebungen auch die in der Gesellschaft üblichen beobachten. Den Priestern war zweimalige Beicht in der Woche bei bestimmten Beichtvätern und jährlich eine Generalbeicht vorgeschrieben. Die von Allen getrennt lebenden Oblaten mußten sich in zu bestimmenden Zwischenräumen dem nächstwohnenden Obern stellen, und zwar die in Mailand wohnenden dem Erzbischof monatlich, dem Obern des Collegiathauses vom heiligen Grabe wöchentlich; die weit ab und entfernt von Mailand wohnenden dem Erzbischof und Obern vierteljährig einmal, um über den Fortgang ihrer Studien, Stand der Seelsorge u. s. w. zu referiren. Die Constitutionen verpflichteten im Gewissen nicht strenger, als es in der Wichtigkeit der in Frage stehenden Sache selbst lag. Der Vorgesetzte der Congregation, nur dem Erzbischof verantwortlich, war der Obere des Collegiathauses vom heiligen Grab in Mailand. Dieses Haus nannte der hl. Karl seine „delicias". Er hatte daselbst eine ihm reservirte Zelle, in der er häufig verweilte; er hielt daselbst den Oblaten Vorträge, von welchen wir noch einige besitzen, und pflegte persönlich die Erkrankten. In gleicher Weise stand die Congregation bei seinen Nachfolgern im wohlverstandenen Interesse der Diöcesanverwaltung in Ehren. Auch beim Clerus war sie nicht unbeliebt, da der Eintritt in dieselbe keinen Neid und Argwohn erweckte. 50 Jahre nach ihrem Bestande zählte sie an 200 Mitglieder, bei

ihrer Aufhebung im J. 1844 noch 16. — Auch Laien konnten Mitglieder der Congregation werden. Diese legten jedoch kein Gelübde ab, sondern unterwarfen sich im Gehorsam allen ihnen vermöge ihres Berufes möglichen Beschäftigungen, durch welche sie die Oblaten in gleichartigen Anforderungen unterstützten; so die Aerzte durch unentgeltliche Behandlung der Kranken, die Juristen in der Armenpflege, die Philologen durch Unterricht unbemittelter Studenten u. s. w. Sie nahmen dafür Theil an allen Verdiensten und geistlichen Privilegien der Oblaten. — Quellen: Acta Ecclesiae Mediol. a Carolo Archiep. condita, Mediolani 1599, 826 sqq.; Institutionum ad Oblatos S. Ambrosii pertinentium Epitome; S. Caroli Homiliae, J. A. Saxii praefatione et annotationibus illustratae, Mediol. 1747, gleichfalls das Werk eines Oblaten, darin die an die Oblaten vom heiligen Grab gehaltenen Ansprachen I, 286; II, 1; IV, 271; andere Notizen V, 61. 119; I, 164; P. Giussano, Vita di S. Carlo, Brescia 1620, l. 5, c. 4 u. a. a. O.; Moroni, Dizion. v. Oblati. [Braun.]

Ambrosianischer Kirchengesang, der Inbegriff und die eigenthümliche Art der vom heiligen Ambrosius von Mailand eingeführten liturgischen Gesänge. Bereits im vierten Jahrhundert finden wir den Gesang in der Kirche über den ganzen christlichen Orient verbreitet und als einen Bestandtheil des christlichen Cultus festgehalten. Die gewöhnlichste Unterlage desselben bildeten die Psalmen nebst Hymnen; die bestimmte Weise seiner Modulationen läßt sich aber beim Mangel aller näheren Documente aus jenen Zeiten unmöglich genau bestimmen. Ohne Zweifel hatte sich eine kirchliche Gesangesart in den abendländischen Gegenden schon frühzeitig geltend gemacht: Tertullian redet darum an vielen Stellen nicht bloß von einem privaten und häuslichen, sondern geradezu von einem öffentlichen, kirchlichen Psalmengesang. Eine allgemeinere Verbreitung und vollständigere Organisirung gewann er aber erst durch den hl. Ambrosius, der die ausgebildetere Psalmodie der Orientalen in seine Kirche einführte und diese selbst mit eigenen Hymnen und andern geistlichen Dichtungen bereicherte, so daß der mailändische Gesang so ziemlich ein vollständiges liturgisches Ganze darstellte. Die freudige Aufnahme, die er in kürzester Zeit im ganzen Occident gefunden hat, beweist zur Genüge, daß er sich sehr vortheilhaft gegen die frühere Beschaffenheit des abendländischen Gesanges ausgezeichnet haben muß. Namentlich wird die Einführung des Antiphonen-Gesanges, d. h. des zwischen zwei Chören abwechselnden Vortrages, unter den musikalischen Verdiensten des hl. Ambrosius erwähnt. Ueber die musikalische Beschaffenheit dieser Melodien läßt sich nur Weniges angeben. Die Alten sagen, sie seien metrisch gewesen, eine Eigenschaft, die man sicherlich nicht einseitig bloß auf die metrischen Hymnen des hl. Ambrosius, sondern ebenso gut auf die metrische Unterschiedenheit der Modulation zu beziehen hat (vgl. Guido von Arezzo, Micrologus c. 15 und Joh. Cottonius, Musica c. 19). Ihre Töne beschreiben sie sodann als Einheit eines sanften und lieblichen, aber ebenso würdigen und erhabenen Ausdruckes, während ihnen gegenüber der spätere gregorianische Choral als ernst feierlich, stets streng und tief mysteriös geschildert wird. Beide, der ambrosianische und gregorianische Gesang, ruhen auf der sog. diatonischen Tonscala und stimmen auch ihrem geistigen Grundcharakter nach, gemäß den Zeugnissen der Alten, im Wesentlichen mit einander überein. Oddo sagt darüber in der Summa Musicae c. 3: der Gesang des hl. Ambrosius sei diatonisch gewesen; die Sänger hätten ihn aber verweichlicht (nimium delicatarum vocum pervertit lascivia). Das Tonarten-System des ambrosianischen Gesanges beruht auf der Annahme von vier generisch verschiedenen Scalen, welche aber aufwärts bis zur großen Non der Finalnote und abwärts bis zur Unterquinte derselben sich bewegten, sonach je eine volle große Tredecime umspannten, also: erste Tonscala mit dem Grundton d von g bis e; zweite mit dem Grundton e von a bis f; dritte mit dem Grundton f von h bis g; vierte mit dem Grundton g von a bis c (vgl. A. von Thimus, Harmonikale Symbolik I, 289). Daß die ambrosianischen Gesänge einen sehr weiten Umfang hatten, scheint auch aus einer Aeußerung des Joh. de Muris (im 14. Jahrhundert) hervorzugehen. Dieser sagt vom hl. Gregor, daß er den Gesang nicht so weit ausgedehnt habe (prolixum eum non fecit), wie man das vom hl. Ambrosius behauptet habe (Summa musicae c. 3). Die ambrosianische Liturgie hatte sich kaum nach Spanien und Germanien verbreitet, als sie sammt ihren Gesängen dem gregorianischen Choral weichen mußte, der auf Betreiben Karls d. Gr. gleichzeitig mit der Einführung der römischen Liturgie im ganzen Abendlande zum allgemeinen Kirchengesang erhoben wurde. Bekanntlich hat sich aber Mailand von Papst Hadrian I. durch die Bemühungen des Bischofs Eugen das Vorrecht erworben, die verehrungswürdige Stiftung seines großen Kirchenlehrers behalten zu dürfen. Während die Liturgie in Mailand bis auf den heutigen Tag noch festgehalten wird, hat sich der Gesang im Laufe der Zeit dem römischen immer mehr genähert. In seiner ursprünglichen Reinheit ist derselbe nicht mehr vorhanden. Man hat zwar noch Beispiele in Noten; sie stammen aber aus neuerer Zeit. Gafori am Ende des fünfzehnten und Camillo Perego am Ende des sechzehnten Jahrhunderts haben uns solche aufgezeichnet. [(Birkler) Bäumker.]

Ambrosianischer Lobgesang, s. Te Deum.

Ambrosiaster oder Pseudo-Ambrosius wird der unbekannte alte Verfasser eines Commentars über die Paulinischen Briefe genannt, den man früher dem hl. Ambrosius von Mailand zuschrieb. Später wurde das durch [illegible] reiche Kürze sich empfehlende exegetische Werk allgemein dem Diacon Hilarius [illegible]

bischof mit der freien Verfügung über die so gesammelten Kräfte bei seiner Diöcesanverwaltung jene Vortheile brachte, wodurch eine Ordensgenossenschaft so viel zu wirken vermag. Wenn diese Schöpfung des hl. Karl unter seinen übrigen weithin leuchtenden Mustern die wenigste Nachahmung fand, so liegt dieß nicht in ihrem geringen Werth oder ihrer Armut an Erfolgen, sondern darin, daß selten die Vorbedingungen dafür sich anderswo zusammenfanden. Deren scheinen aber, außer dem Rechte der freien Verleihung der Pfründen, vorzüglich zwei zu sein: daß der Bischof ein persönlich bedeutender und thatkräftiger, mit Regierungstalent begabter Mann, und daß der Clerus zahlreich sei. Wie der Erzbischof seine Stellung zu diesen seinen Oblaten auffaßte, ersehen wir aus dem Briefe, mit welchem er ihnen ihre Constitutionen zusandte. Mit Berufung auf sein Amt und seine väterliche Liebe verspricht er darin seinen Oblaten, ihren Fortschritt auf dem Wege des Herrn, soviel in seinen Kräften stehe, allzeit zu befördern, so daß er bereit wäre, für sie sein Leben hinzugeben: ita nihil inexcogitatum, nihil intentatum in posterum simus relicturi, quod ad vestras omnium, vestraeque congregationis rationes pertinere arbitrabimur. Von seinen Constitutionen aber konnte er sagen: omnia a nobis diligenter expensa sunt et cum lectissimis sapientibusque viris collata et magnis ac diuturnis precibus atque etiam lacrimis a Deo postulata et ut speramus impetrata. Dieselben bestehen aus vier Büchern. Das erste handelt über den Zweck und die Aufnahme in die Gesellschaft, das zweite über die äußeren, das dritte über die das geistliche Leben betreffenden Einrichtungen, das vierte gibt die berühmte Anweisung über Abhaltung der Missionen. Die hauptsächlichsten Bestimmungen sind folgende: Die Congregation besteht aus Männern, welche sich und das Ihrige dem hl. Ambrosius weihen. Dem Erzbischofe allein steht das Recht der Aufnahme zu; als Bedingungen gelten das zum Empfange der Weihen nöthige Alter, mehr als gewöhnliches Wissen, hervorragende Anlagen, tadellose Sitten. Die Oblaten legen das Gelübde ab, beständig der Congregation anzugehören und dem Bischofe völligen Gehorsam zu leisten. Sie verpflichten sich ad functiones ecclesiasticas quaslibet cuilibet ecclesiae praestandas, demnach für ordentliche Seelsorge, für Missionen, Lehrthätigkeit an Seminarien und andern Bildungsanstalten, zu Visitationen, geistlichen Exercitien, christlichen Liebeswerken aller Art, wann und wo der Bischof ihres Rathes, ihrer Studien, ihres Eifers, ihrer Liebe bedarf. Der Eintretende bleibt im Besitze seines Vermögens, auch seiner Pfründe, wenn er bereits solche besitzt, kann aber ohne Geheiß des Bischofs dieselbe weder vertauschen noch auf sie resigniren. Obwohl demnach persönliches Eigenthum gestattet war, enthielten die Statuten den Rath, das Gelübde der Armut abzulegen. Entweder konnte man in diesem Falle sich das Besitzrecht auf das Beneficium und seine Früchte vorbehalten, aber die Verwaltung der Erträgnisse der Congregation überlassen, welche dann die Perception und Repartirung derselben auf den Pfründebesitzer und im Nothfall auch auf dessen Freunde und Verwandte, sowie auf fromme Zwecke u. s. w. besorgte; oder man legte das Gelübde vollkommener Armut ab, wodurch aber nicht die Pflicht erlosch, kirchliche, auch mit Residenzpflicht verbundene Beneficien auf Geheiß des Erzbischofs anzunehmen oder beizubehalten. In diesem Fall war dann die Congregation selbst als Besitzerin der Pfründe zu denken und zu behandeln. Die Oblaten, welche keine Residenzpflicht und das Gelübde der Armut abgelegt hatten, lebten zu je zehn oder mindestens acht Mitgliedern in sog. Collegiathäusern. Sie bildeten das Fundament der Gesellschaft und hatten eine stricte Hausordnung, gemeinschaftliche Recitation des Breviers und Absingung der marianischen Antiphonen, Exhortationen, wissenschaftliche Vorträge, alle Mittwoche und Freitage eine bei uns wenig bekannte Form der Erbauungsrede an das Volk, Colloquium genannt, welche besonders im Mutterhause der Congregation, der heiligen Grabkirche in Mailand, zu weittragender Bedeutung und Wirksamkeit und durch die rege Theilnahme des hl. Karl zur Berühmtheit gelangte. Diesen Collegiathäusern nachgebildet waren die Convicte, in welchen die zur Residenz verpflichteten und im Genusse ihrer Pfründen stehenden Oblaten lebten, mit möglichster Wahrung der Tagesordnung wie in den Collegiathäusern. Die in Seminarien und andern Anstalten weilenden Oblaten sollten außer den für jene Anstalten bestimmten frommen Uebungen auch die in der Gesellschaft üblichen beobachten. Den Priestern war zweimalige Beicht in der Woche bei bestimmten Beichtvätern und jährlich eine Generalbeicht vorgeschrieben. Die von Allen getrennt lebenden Oblaten mußten sich in zu bestimmenden Zwischenräumen dem nächstwohnenden Obern stellen, und zwar die in Mailand wohnenden dem Erzbischof monatlich, dem Obern des Collegiathauses vom heiligen Grabe wöchentlich; die weitab und entfernt von Mailand wohnenden dem Erzbischof und Obern vierteljährig einmal, um über den Fortgang ihrer Studien, Stand der Seelsorge u. s. w. zu referiren. Die Constitutionen verpflichteten im Gewissen nicht strenger, als es in der Wichtigkeit der in Frage stehenden Sache selbst lag. Der Vorgesetzte der Congregation, nur dem Erzbischof verantwortlich, war der Obere des Collegiathauses vom heiligen Grab in Mailand. Dieses Haus nannte der hl. Karl seine „delicias“. Er hatte daselbst eine ihm reservirte Zelle, in der er häufig verweilte; er hielt daselbst den Oblaten Vorträge, von welchen wir noch einige besitzen, und pflegte persönlich die Erkrankten. In gleicher Weise stand die Congregation bei seinen Nachfolgern im wohlverstandenen Interesse der Diöcesanverwaltung in Ehren. Auch beim Clerus war sie nicht unbeliebt, da der Eintritt in dieselbe keinen Neid und Argwohn erweckte. 50 Jahre nach ihrem Bestande zählte sie an 200 Mitglieder, bei

ihrer Aufhebung im J. 1844 noch 16. — Auch Laien konnten Mitglieder der Congregation werden. Diese legten jedoch kein Gelübde ab, sondern unterwarfen sich im Gehorsam allen ihnen vermöge ihres Berufes möglichen Beschäftigungen, durch welche sie die Oblaten in gleichartigen Anforderungen unterstützten; so die Aerzte durch unentgeltliche Behandlung der Kranken, die Juristen in der Armenpflege, die Philologen durch Unterricht unbemittelter Studenten u. s. w. Sie nahmen dafür Theil an allen Verdiensten und geistlichen Privilegien der Oblaten. — Quellen: Acta Ecclesiae Mediol. a Carolo Archiep. condita, Mediolani 1599, 826 sqq.; Institutionum ad Oblatos S. Ambrosii pertinentium Epitome; S. Caroli Homiliae, J. A. Saxii praefatione et annotationibus illustratae, Mediol. 1747, gleichfalls das Werk eines Oblaten, darin die an die Oblaten vom heiligen Grab gehaltenen Ansprachen I, 286; II, 1; IV, 271; andere Notizen V, 61. 119; I, 164; P. Giussano, Vita di S. Carlo, Brescia 1620, l. 5, c. 4 u. a. a. O.; Moroni, Dizion. v. Oblati. [Braun.]

Ambrosianischer Kirchengesang, der Inbegriff und die eigenthümliche Art der vom heiligen Ambrosius von Mailand eingeführten liturgischen Gesänge. Bereits im vierten Jahrhundert finden wir den Gesang in der Kirche über den ganzen christlichen Orient verbreitet und als einen Bestandtheil des christlichen Cultus festgehalten. Die gewöhnlichste Unterlage desselben bildeten die Psalmen nebst Hymnen; die bestimmte Weise seiner Modulationen läßt sich aber beim Mangel aller näheren Documente aus jenen Zeiten unmöglich genau bestimmen. Ohne Zweifel hatte sich eine kirchliche Gesangesart in den abendländischen Gegenden schon frühzeitig geltend gemacht: Tertullian redet darum an vielen Stellen nicht bloß von einem privaten und häuslichen, sondern geradezu von einem öffentlichen, kirchlichen Psalmengesang. Eine allgemeinere Verbreitung und vollständigere Organisirung gewann er aber erst durch den hl. Ambrosius, der die ausgebildetere Psalmodie der Orientalen in seine Kirche einführte und diese selbst mit eigenen Hymnen und andern geistlichen Dichtungen bereicherte, so daß der mailändische Gesang so ziemlich ein vollständiges liturgisches Ganze darstellte. Die freudige Aufnahme, die er in kürzester Zeit im ganzen Occident gefunden hat, beweist zur Genüge, daß er sich sehr vortheilhaft gegen die frühere Beschaffenheit des abendländischen Gesanges ausgezeichnet haben muß. Namentlich wird die Einführung des Antiphonen-Gesanges, d. h. des zwischen zwei Chören abwechselnden Vortrages, unter den musikalischen Verdiensten des hl. Ambrosius erwähnt. Ueber die musikalische Beschaffenheit dieser Melodien läßt sich nur Weniges angeben. Die Alten sagen, sie seien metrisch gewesen, eine Eigenschaft, die man sicherlich nicht einseitig bloß auf die metrischen Hymnen des hl. Ambrosius, sondern ebenso gut auf die metrische Unterschiedenheit der Modulation zu beziehen hat (vgl. Guido von Arezzo, Micrologus c. 15 und Joh. Cottonius, Musica c. 19). Ihre Töne beschreiben sie sodann als Einheit eines sanften und lieblichen, aber ebenso würdigen und erhabenen Ausdruckes, während ihnen gegenüber der spätere gregorianische Choral als ernst feierlich, stets streng und tief mysteriös geschildert wird. Beide, der ambrosianische und gregorianische Gesang, ruhen auf der sog. diatonischen Tonscala und stimmen auch ihrem geistigen Grundcharakter nach, gemäß den Zeugnissen der Alten, im Wesentlichen mit einander überein. Oddo sagt darüber in der Summa Musicae c. 3: der Gesang des hl. Ambrosius sei diatonisch gewesen; die Sänger hätten ihn aber verweichlicht (nimium delicatarum vocum pervertit lascivia). Das Tonarten-System des ambrosianischen Gesanges beruht auf der Annahme von vier generisch verschiedenen Scalen, welche aber aufwärts bis zur großen Non der Finalnote und abwärts bis zur Unterquinte derselben sich bewegten, sonach je eine volle große Tredecime umspannten, also: erste Tonscala mit dem Grundton d von g bis e; zweite mit dem Grundton e von a bis f; dritte mit dem Grundton f von h bis g; vierte mit dem Grundton g von a bis c (vgl. A. von Thimus, Harmonikale Symbolik I, 289). Daß die ambrosianischen Gesänge einen sehr weiten Umfang hatten, scheint auch aus einer Aeußerung des Joh. de Muris (im 14. Jahrhundert) hervorzugehen. Dieser sagt vom hl. Gregor, daß er den Gesang nicht so weit ausgedehnt habe (prolixum eum non fecit), wie man das vom hl. Ambrosius behauptet habe (Summa musicae c. 3). Die ambrosianische Liturgie hatte sich kaum nach Spanien und Germanien verbreitet, als sie sammt ihren Gesängen dem gregorianischen Choral weichen mußte, der auf Betreiben Karls d. Gr. gleichzeitig mit der Einführung der römischen Liturgie im ganzen Abendlande zum allgemeinen Kirchengesang erhoben wurde. Bekanntlich hat sich aber Mailand von Papst Hadrian I. durch die Bemühungen des Bischofs Eugen das Vorrecht erworben, die verehrungswürdige Stiftung seines großen Kirchenlehrers behalten zu dürfen. Während die Liturgie in Mailand bis auf den heutigen Tag noch festgehalten wird, hat sich der Gesang im Laufe der Zeit dem römischen immer mehr genähert. In seiner ursprünglichen Reinheit ist derselbe nicht mehr vorhanden. Man hat zwar noch Beispiele in Noten; sie stammen aber aus neuerer Zeit. Gafori am Ende des fünfzehnten und Camillo Perego am Ende des sechzehnten Jahrhunderts haben uns solche aufgezeichnet. [(Birkler) Bäumker.]

Ambrosianischer Lobgesang, s. Te Deum.

Ambrosiaster oder Pseudo-Ambrosius wird der unbekannte alte Verfasser eines Commentars über die Paulinischen Briefe genannt, den man früher dem hl. Ambrosius von Mailand zuschrieb. Später wurde das durch inhaltsreiche Kürze sich empfehlende exegetische Werk fast allgemein dem Diacon Hilarius von Rom bei-

gelegt, welcher im J. 353 zugleich mit Bischof Lucifer von Cagliari päpstlicher Legat auf der Synode von Arles war und nachmals sich an die bald darauf entstandene schismatische Partei des genannten Lucifer anschloß. Der hl. Augustin nämlich citirt im 4. Kapitel des 4. Buches contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium eine Stelle aus diesem Commentar mit der Bemerkung, dieß schreibe Hilarius. Indeß welchen Hilarius er meine, gibt er nicht an. An Hilarius von Poitiers, für welchen neuerdings wieder Cardinal Pitra (Spicil. Solesm. I, 32 sq.) eintrat, ist wegen der Verschiedenheit des Stils nicht zu denken. Allein der luciferianische Diacon kann auch nicht der Verfasser des fraglichen Commentars sein, denn derselbe erklärte die Taufe, außerhalb der luciferianischen Gemeinschaft ertheilt, für ungültig, während der Ambrosiaster die Ketzertaufe für gültig hält. Deßhalb haben die Herausgeber der Werke des hl. Ambrosius auf einen Bischof Hilarius von Pavia gerathen, während Du-Pin in seiner Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques II, 239 die Autorschaft des Diacon Hilarius vertheidigt. Ganz mit Unrecht wollten Einige in dem pelagianischen Bischof Julianus von Eclanum den Ambrosiaster entdecken. Unser Commentar ist ja offenbar vor dem Pelagianismus und unter dem Pontificat des Papstes Damasus (366—384) abgefaßt, wie aus einer Stelle desselben (zu 1 Tim. 3) deutlich hervorgeht. Neuerdings ist der Afrikaner Tychonius (um's Jahr 370), von dem wir noch sieben Regeln über Schriftauslegung haben, als Verfasser sowohl des fraglichen Commentars über die Paulinischen Briefe, als der Quaestiones in Novum Testam. (welche hinter den Werken des hl. Augustin stehen und sonst auch dem Diacon Hilarius zugeschrieben wurden) genannt worden (vgl. Münchener Archiv für theol. Literatur I, 80). Nachdem Plitt (Herzogs Realencycl. I, 1877, 329) den Commentar als ein Sammelwerk erklärt hatte, das um 800 vollendet worden sei, aber in seinen ältesten Bestandtheilen bis zum Jahre 380 hinaufreiche, hat Langen (De commentariorum in epp. Paulinas, qui Ambrosii et quaestionum biblic. quae Augustini nomine feruntur, scriptore, Bonnae 1880) die einheitliche Abfassung vertheidigt und nennt als Verfasser den römischen Presbyter Faustinus, einen Zeit- und Gesinnungsgenossen des Diacon Hilarius (Ausgabe bei Migne, PP. lat. XVII, 39 sq.). [v. Hefele.]

Ambrosius, der hl., Bischof von Mailand und einer der vier großen lateinischen Kirchenlehrer, stammte aus einer angesehenen römischen Familie, die sich frühzeitig dem Christenthum zugewandt hatte und Martyrer wie hohe Staatsbeamte unter ihren Ahnen zählte. Sein Vater, Oberstatthalter von Gallien, hatte die ganze Civil- und Justizgewalt über Spanien, Britannien und Gallien in seinen Händen. Er hatte seinen Sitz in Trier. Hier wurde Ambrosius wahrscheinlich im J. 340 geboren. Nach dem um's Jahr 354 erfolgten Tode seines Vaters kam er mit seiner Mutter und seinem etwas älteren Bruder Satyrus nach Rom; dorthin war seine über zehn Jahre ältere Schwester Marcellina schon früher zurückgekehrt und hatte vom Papst Liberius den Schleier empfangen. Hier studirte Ambrosius Rhetorik und Jurisprudenz, übte sich in oratorischen Vorträgen und erzielte als Sachwalter so glänzende Erfolge, daß er bald dem Prätorium als Rath zugetheilt und um's Jahr 370 vom Kaiser Valentinian I. zum Statthalter (Consularis) von Insubrien, Aemilien und Ligurien, mit dem Sitze in Mailand, ernannt wurde. „Gehe," sagte ihm Probus, der Präfect des Prätoriums, zum Abschied, „und denke daran, daß du nicht handeln sollst wie ein Richter, sondern wie ein Bischof." Diesen Wink verstand Ambrosius und befolgte ihn so genau, daß das Volk sich bald daran gewöhnte, mehr seinen Vater als seinen Richter in ihm zu sehen. So bahnte er sich unbewußt den Weg zu einem höheren Amte, zu dem der Herr des Himmels ihn berufen hatte. Im J. 374 starb der Bischof Auxentius von Mailand, eines der Häupter der arianischen Partei, die damals in dieser Stadt noch mächtig war. Als sich Clerus und Volk zur Wahl eines neuen Bischofs versammelt hatte, spalteten sich gleich die Arianer und Orthodoxen in zwei Heerlager, deren aufrührerisches Geschrei eine Gefahr für die öffentliche Ordnung befürchten ließ. Ambrosius erschien und gebot durch seine bloße Gegenwart Achtung und Ehrfurcht. Nachdem er einige Worte der Versöhnung und Mäßigung an die Menge gerichtet hatte, rief plötzlich aus ihrem Schooße ein Kind: „Ambrosius, Ambrosius Bischof!" und alle Versammelten wiederholten den Ruf des Kindes. Ambrosius war noch nicht einmal getauft, hatte keine theologische Bildung und hatte einen zu hohen Begriff von der bischöflichen Würde, Gründe genug für ihn, letztere auszuschlagen. Wirklich wandte er auch die sonderbarsten Mittel an (z. B. er brachte sich in den Verdacht der Grausamkeit, ließ sein Haus als eine Freistätte für Buhlerinnen erscheinen), um ihr zu entgehen. Aber hier war des Volkes Stimme wirklich Gottes Stimme, und alle Ausflüchte des Ambrosius halfen nichts. Der Kaiser hatte inzwischen die Wahl bestätigt und zugleich befohlen, die Ordination zu beschleunigen. Zuletzt gab auch Ambrosius nach und verlangte, von einem angesehenen orthodoxen Priester getauft zu werden. Dieß geschah am 30. November 374, und schon acht Tage später, am 7. December, wurde er zum Bischof consecrirt. Gleich beim Antritt seines Amtes vermachte er der Kirche und den Armen alles Gold und Silber, das er besaß. Ebenso schenkte er der Kirche seine Güter, indem er sich seiner Schwester den Nießbrauch derselben vorbehielt. Gleichzeitig kam Satyrus, der ein hohes Amt bekleidet hatte, nach Mailand und bat seinen dem Bischof zur Verwaltung der Temporalien seines Hauses an, worauf dieser mit größter Be-

reitwilligkeit einging. So der Sorge für das Irdische überhoben, konnte Ambrosius desto ungetheilter den Pflichten seines Amtes obliegen. Diese waren für ihn schwerer als in der Regel für jeden Anderen, weil er vorher keine theologischen Studien gemacht hatte. „Lehrer geworden," schreibt er selbst, „bevor ich Schüler gewesen, bin ich gezwungen, in dem Grade zu lernen, als ich lehre, weil ich keine Gelegenheit gehabt habe, es früher zu thun" (De offic. ministr. 1, 1). Unermüdlich in dem Bestreben, das Mangelnde zu ersetzen, geizte Ambrosius mit der Zeit und gebrauchte jeden freien Augenblick zur Lesung der heiligen Schrift und zum Studium der Kirchenväter. Die Kenntniß des Griechischen gestattete ihm, die gerade damals im Orient so reichlich fließenden Schätze der heiligen Gelehrsamkeit zu heben; insbesondere konnte er die Werke des mit ihm befreundeten Basilius von Cäsarea studiren, welchen er sodann in seinen Schriften sowohl wie in der kirchlichen Regierung am meisten nachahmte und erreichte. Dank dieser unverdrossenen Thätigkeit, erschien Ambrosius frühzeitig genug mit den nothwendigen Kenntnissen ausgerüstet, um sowohl seinem Amte allseitig zu genügen, als auch die schweren Kämpfe, welche die Zeit ihm aufdrängte, zu übernehmen und mit ebenso viel Tact als Erfolg zu Ende zu führen.

Hierzu rechnen wir zuerst die von den Arianern unter Anführung der Kaiserin Justina gegen die Orthodoxen angeregten Complotte. Diese blieben jedoch ohne Erfolg, so lange Gratian am Leben war; denn während Justina das Feuer des Arianismus schürte, zeigte dieser immer mehr seine Vorliebe für die katholische Kirche und fügte sich in Allem stets dem Rathe des hl. Ambrosius. Einen viel gefährlicheren Charakter erhielt die Verfolgung nach Gratians Ermordung (383), als sein Bruder Valentinian II., erst zwölf Jahre alt, den Thron bestieg. Dieser Fürst, in der That noch ein Kind, stand natürlich ganz unter der Herrschaft seiner Mutter, die ihm alle ihre Vorurtheile gegen Ambrosius und ebenso ihre ganze Vorliebe für die Arianer beibrachte. Letztere baten im J. 385 bei ihrer Beschützerin um Ueberlassung der außerhalb der Stadt gelegenen Portianischen Basilika. Als daraufhin der Kaiser das bezügliche Ansinnen an Ambrosius stellte, erwiederte dieser: „Der Kaiser hat seine Paläste, er lasse dem Bischof seine Kirchen ... Was hast du mit dieser ehebrecherischen Secte gemein? Ja, ehebrecherisch ist sie, da sie nicht in legitimer Verbindung mit Christus lebt!" Nicht lange, so begehrte man nicht mehr die Basilika Portiana, sondern die Basilika Nova, die innerhalb der Stadt lag und viel geräumiger war, als die erste; man ließ dieselbe sofort mit bewaffneter Macht umringen. Als jemand den Bischof fragte, wie er es wagen könne, dem Willen des Kaisers zu widerstehen, sagte er: „Ich besitze nur Eine Waffe, das ist der Name Jesu Christi. Ich habe nichts als eine Person, und diese überliefere ich deinen Händen." Durch diesen passiven Widerstand zwang der Bischof den Hof, von seinen Maßnahmen gegen die Orthodoxen abzustehen und die Zugänge zur neuen Basilika freizugeben. Indeß hatten diese Ereignisse in dem rachesüchtigen Herzen Justina's eine Erbitterung zurückgelassen, die sich ein Jahr später von Neuem Luft machte. Dießmal ließ der Kaiser dem hl. Ambrosius kurzweg sagen: „Geh' hin, wohin du willst, nur geh' von Mailand fort." Der Bischof erklärte, nicht wie ein Feigling von seinem Stuhl herabsteigen zu können. „Ich bin den Kaisern unterthan, aber ich weiche nicht vor ihnen. Der Kaiser ist in der Kirche, nicht über ihr; das behaupten wir in Demuth und werden es beharrlich zur Richtschnur für unser Handeln nehmen." Bei einer solchen Gesinnung war nicht voranzukommen, zumal das Volk in der von Soldaten umringten Basilika ausharrte und Tag und Nacht mit seinem Hirten Loblieder sang. Endlich unterblieb die Belagerung, und es bildeten sich wieder freundschaftliche Beziehungen zwischen dem Hof und dem Bischof. Zugleich war nun auch der Kampf mit dem Arianismus ausgefochten, und es ist wahr, was Hieronymus schreibt: „Als nach dem Tode des Auxentius Ambrosius Bischof von Mailand geworden war, bekehrte sich ganz Italien zu dem wahren Glauben." — Wie gegen die Häresie, so kämpfte Ambrosius auch gegen die Ueberreste des Heidenthums, und zwar mit gleichem Erfolg. Zu den zahlreichen Monumenten, an welche der Götzendienst zu Rom geknüpft war, gehörte der im Senat errichtete Altar der Victoria, den Constantin dem Untergang bestimmt, Julian wieder hergestellt, Valentinian I. mehr ignorirt als geduldet hatte, und der nun das Centrum wurde, bei welchem sich der Antagonismus der beiden Gesellschaften und Bekenntnisse wie zu einem letzten Kampfe begegnete. Roms Hoffnung, Gratian werde die nämliche Nachsicht üben, wie sein Vater, wurde getäuscht. An einem frühen Morgen fanden die Senatoren den Altar in Folge eines kaiserlichen Befehles weggeschafft. Ueber eine hierauf erfolgte Deputation der heidnischen Partei nach Mailand berichtete Symmachus: „Bösewichter brachten es dahin, daß uns keine Audienz gewährt wurde." Zu diesen „Bösewichtern" gehörte vorzugsweise Ambrosius. Als derselbe nach Gratians Tod in Angelegenheiten des Reiches nach Trier gereist war, erließ Symmachus zum Behuf der Wiederherstellung des Victoria-Altares an den jungen Valentinian II. eine längere Denkschrift, worin gewarnt wurde vor einem gewissen verborgenen Einflusse, der alle Mißgriffe Gratians verschuldet und der Wahrheit den Zutritt zu ihm verwehrt hätte. Hier war wieder Ambrosius gemeint. Die Heiden hatten in der That Recht, den Einfluß dieses Bischofs zu fürchten; denn sobald er von seiner Mission nach Mailand zurückgekehrt war, widerlegte er die von Symmachus zu Gunsten seiner Sache vorgeführten Gründe so treffend, daß Valentinian das Andenken seines

Bruders ehrte und den Altar nicht wieder herstellen ließ. Gleichwohl gab auch jetzt die heidnische Partei die Hoffnung noch nicht auf; sie machte 387 einen weiteren Appell an die Gerechtigkeit des Theodosius. Als dieser die heidnischen Senatoren nicht ohne ein Wort der Ermuthigung entließ, begab sich Ambrosius sofort in den Palast und sagte dem Kaiser „seine Meinung in's Gesicht", worauf dieser bei seiner Ankunft in Rom sich weigerte, etwas zu hören, was auf eine Wiederherstellung des Altares der Victoria Bezug hätte. Größere Hoffnung durfte die heidnische Partei unter dem Usurpator Eugenius hegen: in Rom wurde auf's Neue der Altar der Victoria aufgerichtet; wie ehemals standen die Tempel offen. Doch war diese Herrlichkeit nur von kurzer Dauer. Im Frühlinge des Jahres 394 brach Theodosius gegen den Usurpator auf, besiegte ihn bei Aquileja und versetzte damit auch dem Heidenthum eine Niederlage, von der es sich nicht mehr erholte. Noch am Abend nach der glorreichen Schlacht schrieb Theodosius an Ambrosius, um ihm seinen Sieg anzuzeigen und ihn zu bitten, er wolle das Dankopfer darbringen. Dadurch ward der Antheil, den Ambrosius an diesem Erfolge hatte, förmlich anerkannt. In der That war der von Ambrosius auf die Fürsten seiner Zeit ausgeübte Einfluß ein geradezu überwältigender, und er gebrauchte ihn nicht bloß im Interesse des Christenthums, sondern auch zum Wohl des Staates und der Unterthanen. Kaum hatte er einige Monate auf dem Stuhl von Mailand gesessen, als er zu Valentinian I. ging und von ihm wegen der von der Regierung begangenen Ruchlosigkeiten Gerechtigkeit forderte. „Wohlan," erwiederte dieser, „habe ich gefehlt, so verordne mir das Heilmittel, welches das Gesetz Gottes vorschreibt." Ebenso unterzog sich Theodosius der von Ambrosius bestimmten öffentlichen Buße für das 390 in Thessalonich übereilt angeordnete Blutbad. Ein anderes Mal wies Ambrosius denselben Kaiser aus dem Presbyterium hinaus. Andererseits hat er aber auch den Regenten in Zeiten der größten Gefahr durch seine einflußreiche Intercession die wichtigsten Dienste geleistet. So übernahm er zu Gunsten des jungen Valentinian II. zweimal eine Gesandtschaft nach Trier zum Usurpator Maximus, und nahm an dem traurigen Ende dieses Fürsten den innigsten und wärmsten Antheil. — Trotz solcher Sorgen im Interesse des öffentlichen und allgemeinen Wohles verlor Ambrosius die Bedürfnisse seiner eigenen Gemeinde nie aus dem Auge. Er predigte regelmäßig und erwarb sich als Kanzelredner unsterblichen Ruhm. Die Eleganz, Kraft und Salbung seiner Reden ergriff den hl. Augustin so sehr, daß sie nicht geringen Einfluß auf seine Bekehrung hatten. Mit besonderem Eifer empfahl er das jungfräuliche Leben. Die Kraft seiner Rede wirkte über das Meer hinüber bis nach Afrika und begeisterte Hunderte von Jungfrauen. Viele Mütter verboten ihren Töchtern, die Predigten des Ambrosius zu hören, weil sie nicht wollten, daß ihre Töchter die Jungfräulichkeit dem ehelichen Leben vorzögen. Ebenso besaß er außergewöhnliche Gewandtheit in Geschäftssachen; nicht nur in dem Bisthume Mailand, sondern aus allen Theilen des Reiches wandte man sich an seine freundliche Vermittlung. Zu jeder Stunde des Tages stund seine Thüre offen, und man konnte sich bei ihm Raths erholen, ohne daß man genöthigt war, sich erst anmelden zu lassen. Bei alledem entwickelte Ambrosius auch noch eine großartige schriftstellerische Thätigkeit, die aus dogmatischen, polemischen, homiletisch-exegetischen und ascetischen Abhandlungen, aus Briefen und aus Hymnen besteht. Zu den ersteren gehören: Libri V de fide; Libri III de Spiritu S.; De incarnationis dominicae sacramento; De mysteriis (die Libri VI de sacramentis sind wahrscheinlich unecht); Libri II de poenitentia. Von der zweiten Gattung seiner Schriften erwähnen wir: Libri VI in Hexaëmeron; De Paradiso; Libri II de Cain et Abel; Liber de Arca et Noe; Libri II de Abrahamo; Liber de Isaac et anima u. s. w. Ferner: Enarrationes in XII Psalmos Davidis; Expositio in Ps. 118 und Expositio Evang. sec. Lucam, LL. X. Moralisch-ascetische Schriften sind: die berühmten Libri III de officiis; Libri III de virginibus ad Marcellinam sororem; De virginitate; De institutione virginis; Exhortatio virginitatis, und andere. Von besonderem Interesse ist ferner die umfangreiche Correspondenz, von welcher uns noch 91 Briefe erhalten sind. Es gab wenige Bischöfe in den Hauptkirchen des Orients und des Occidents, mit denen Ambrosius nicht in amtlichem oder freundschaftlichem Verkehre stand. Daneben waren seine Briefe an Freunde und Schüler gerichtet, die alle den Namen von Heiligen tragen und als Heilige in der Kirche verehrt werden; daher der himmlische und übernatürliche Charakter dieser Freundschaft und dieser Correspondenz. Eine Gesammtausgabe der Schriften veranstaltete Erasmus 1527 zu Basel in vier Theilen; wegen Mangels an Handschriften änderte er aber Manches ganz willkürlich. Eine bessere Ausgabe erschien 1569 zu Paris von Johann Gillot. Diese wurde fast ganz verdrängt durch eine 1579—1587 (in 6 voll.) in Rom erschienene, von Cardinal Montalto (Sixtus V.) besorgte Ausgabe; es folgte die Edition der Mauriner, Paris 1686 und 1690, in zwei Foliobänden, nachgedruckt bei Migne, PP. lat. XIV—XVII. Eine sehr schöne Ausgabe unternahm P. A. Ballerini, S. Ambrosii opp. omnia ad codd. Mediol., Mediol. 1875 sq., bis jetzt 4 voll. Noch ist der Verdienste des hl. Ambrosius um die Liturgie und der Hymnen, welche er verfertigt hat, zu erwähnen. Daß Ambrosius wichtige Anordnungen für einen Kirchengesang und die Liturgie in seiner Diöcese gemacht hat, ist entschieden. Doch ist die nach ihm benannte, noch jetzt in Mailand übliche Liturgie der Hauptsache nach älter als er; orientalischen Charakters, ist sie der

Stadt Mailand wahrscheinlich mit ihren ersten Aposteln aus Asien zugekommen. Von den vielen Hymnen, welche dem hl. Ambrosius zugeschrieben werden, sind wenigstens 12 echt (Biraghi, Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, Milano 1862, vindicirt 18 Hymnen dem Heiligen), darunter: Aeterne rerum conditor, Deus creator omnium, Veni redemptor gentium, Splendor paternae gloriae, O lux beata Trinitas. Ob das Te Deum von ihm ist, bleibt zweifelhaft; Spuren davon finden wir schon beim hl. Cyprian (s. d. A. Te Deum). Das Ende seines thatenreichen Lebens erfolgte am 4. April 397. Sein Leichnam wurde in der Ambrosianischen Basilika, an dem von ihm selbst gewählten Platze, zur rechten Seite der zwei heiligen Martyrer Gervasius und Protasius beigesetzt. Erzbischof Angilbert II. legte 835 die Reliquien dieser drei Heiligen in einen Porphyrsarg unter den Altar, wo sie am 13. Januar 1864 wieder aufgefunden wurden. — Lebensbeschreibungen dieses großen Mannes besitzen wir von einem gewissen Paulinus (wahrscheinlich Cleriker von Mailand), von Tillemont (Mémoires X, 78—306), Godefroi Hermant (Vie de S. Ambroise, Paris 1678), von den Maurinern in der Ausgabe seiner Werke; die neueste von A. Baunard (Hist. de S. Ambroise, Paris 1871, deutsch von Bittl, Freiburg 1873). Eine Abhandlung über die Theologie des Heiligen gab J. Pruner (Eichstätter Programm 1862). [Peters.]

Ambrosius, der hl., von Alexandrien, hing Anfangs einer gnostischen Secte an, wurde aber um's Jahr 212 durch Origenes für die orthodoxe Lehre und Kirche gewonnen und verwendete nun sein großes Vermögen dazu, diesen Mann in seinen exegetischen Riesenarbeiten, namentlich in Bearbeitung seiner Hexapla, zu unterstützen. Er kaufte ihm Handschriften, unterhielt für ihn 14 Schreiber u. dgl. Er wurde Diacon von Alexandrien und wegen seiner Glaubenstreue unter Maximin nach Deutschland exilirt. Um's Jahr 238 nach Alexandrien zurückgekehrt, veranlaßte er Origenes, eine Widerlegung des Celsus zu schreiben. So entstand die berühmte Apologie der acht Bücher κατὰ Κέλσου. Der große Freund und großmüthige Beförderer der Wissenschaft starb um's Jahr 250. Die Kirche ehrt sein Andenken am 17. März. (Vgl. Boll. Mart. II; Tillemont, Mém. III, 267 [éd. Bruxell. 1732, p. 117]; Moréri, Dict. hist. s. v.) [Peters.]

Ambrosius Autpertus, s. Autpertus.

Ambrosius Camaldulensis, mit dem Familiennamen Traversari, Generalabt von Camaldoli, ein ebenso rüstiger Kämpfer für Eugen IV. während der Zeit des Basler Concils, als ein kräftiger Förderer der neuerwachten humanistischen Studien, namentlich der griechischen Literatur. Er wurde zu Portico bei Florenz um's Jahr 1386 geboren, hatte den Manuel Chrysoloras zu seinem Lehrer im Griechischen, trat mit 14 Jahren (1400) in den Orden von Camaldoli, wurde 1431 Generalabt desselben, suchte alsbald durch eine strenge Visitation diese Genossenschaft zu verbessern, wurde von Eugen IV. im J. 1435 als Bevollmächtigter zum Concil nach Basel geschickt und zeigte hier stets den feurigsten Eifer für den Papst. In gleichem Sinne wirkte er auch zu Florenz und Ferrara, als Eugen das Basler Concil dorthin verlegt hatte, und benutzte hier insbesondere seine große Gewandtheit in der griechischen Sprache zu Unionsunterhandlungen mit den Griechen. Der Kaiser Johann Paläologus von Constantinopel, der auch zu dieser Synode gekommen war, gab ihm das Zeugniß, daß Niemand unter den Lateinern besser Griechisch verstehe als er, weßhalb er auch den ehrenvollen Auftrag erhielt, das Unionsformular zwischen der lateinischen und griechischen Kirche zu entwerfen (über das Decret und seine Abfassung s. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 741 ff.). Zum großen Schmerze Eugens starb Ambrosius schon im Jahre 1439. Derselbe hat viele Werke sowohl von profanen Autoren als von Kirchenvätern aus dem Griechischen in's Lateinische übersetzt, namentlich die Bücher des Pseudo-Dionysius De coelesti hierarchia, das Leben des hl. Chrysostomus von Palladius, die Werke des hl. Johannes Climacus, verschiedene Reden des hl. Ephrem, die Bücher des Diogenes Laertius u. s. w. Zudem verfaßte er auch eigene Werke, u. a. eine Beschreibung der im J. 1431 zur Visitation der Klöster seines Ordens in Italien gemachten Reise (Hodoeporicon), einige Heiligenbiographien, mehrere Reden nebst einem ganzen Bande von Briefen, welche für die Geschichte höchst wichtig sind, und welche Cosmus von Medicis sammeln ließ. (Briefe bei Martène et Durand, Coll. ampliss. III; A. Traversarii, Epistol. ed. Mehus, Florent. 1759, 2 voll.) Ob auch eine Chronik von Monte Cassino und eine Abhandlung De sacramento admirabili corporis Christi von ihm herrühren, ist zweifelhaft. (Vgl. Bayle, unter d. A. Camaldoli; Fabric. ed. Mansi, Bibl. lat. I, 78.) [v. Hefele.]

Ambrosius von Lombez, genannt nach seinem Geburtsorte Lombez in Languedoc, mit Familiennamen La Peirie, ascetischer Schriftsteller, O. S. Fr. Cap., geb. 20. März 1708, gest. 25. October 1778 zu St. Sauveur. Mit 16 Jahren trat er in den Kapuzinerorden, wurde Lector der Theologie und bekleidete auch das Amt eines Guardians und Definitors. Dieser gelehrte und fromme Mann widmete sich mit besonderem Eifer der Seelenführung; namentlich besaß er in hohem Grade die Gabe, ängstliche und kleinmüthige Seelen zu beruhigen und aufzurichten. In dieser Absicht schrieb er auch seine Schriften: Traité de la paix intérieure (1756 u. ö., dtsch. v. Dätzl in Silberts Leitsternen, Supplem., 3. Aufl., Rgsb. 1862, und von Bierbaum in der Ascet. Bibl. Freib. 1876); Tr. de la Joie de l'ame, 1797 u. ö. (dtsch. v. Dätzl, Rgsb. w. o.). Weniger bekannt sind seine Lettres spirituelles sur la paix intérieure et autres sujets de piété (1766 in 12°). Alle diese Schriften durchweht der Hauch ächter

Frömmigkeit; sie erinnern an ähnliche Werke des hl. Franz von Sales, dessen salbungsvolle Sprache ihr Verfasser sich aneignete. Lombez' Verdienste sind um so höher anzuschlagen, als die damaligen kirchlichen Wirren in Frankreich in Folge der jansenistischen Streitigkeiten, die hyperrigoristischen Grundsätze vieler Seelsorger und die sittliche Fäulniß am Hofe und in den Kreisen des Adels die verderblichsten Wirkungen auf das christliche Volk ausübten. [Brück.]

Ambrosius von Siena, der sel., ein gelehrter und frommer Dominicaner, geb. zu Siena am 16. April 1220 aus dem vornehmen Geschlechte der Sansedoni, gest. am 20. März 1286. Mit 17 Jahren trat er in den Predigerorden und wurde nach vollendetem Noviziate zur weiteren Ausbildung an die Universität Paris geschickt; dort studirte er unter der Leitung seines hl. Ordensgenossen Albert des Großen Philosophie und Theologie, erlangte das Baccalaureat und trat dann als Gehülfe Alberts mit vielem Beifall sowohl auf dem Katheder als auf der Kanzel auf. Durch seine Obern nach Köln gesendet, lehrte er auch dort unter großem Andrange von Zuhörern die göttlichen Wissenschaften und schlichtete durch seine Klugheit und den Feuereifer seiner Rede eine Menge Streitigkeiten in jenen haderſüchtigen Tagen. Als Siena, welches längere Zeit das Haupt der ghibellinischen Städte in Mittelitalien war, nach der Niederlage der Ghibellinen 1267 sehr in's Gedränge kam, berief man Ambrosius, damit er einerseits die Parteien in seiner Vaterstadt selbst versöhne, andererseits auch beim Papste Clemens IV. die Zurücknahme des auf der Stadt lastenden Interdicts erwirke. Beides gelang ihm. Nachdem er inzwischen in Südfrankreich für das Zustandekommen des letzten Kreuzzuges, welchen Ludwig der Heilige gegen Tunis unternahm, thätig gewesen war, wurde ihm ein zweites Mal die Vermittlerrolle übertragen, da Siena in Folge wiederholter Verwickelungen abermals in Bann und Interdict gerathen war. Wiederum erreichte er die Lossprechung vom Papste Gregor X. und trug nicht wenig dazu bei, daß es Karl von Anjou gelang, Siena zum Mitgliede des toscanisch-guelfischen Städtebundes zu machen. Auch versuchte er jetzt als Legat des Papstes die von den Guelfen beherrschte Stadt Florenz mit den ghibellinisch gesinnten Pisanern zu versöhnen, sowie einen Streit der Venetianer mit Genua beizulegen. Endlich wurde er durch Papst Innocenz V. nach Rom berufen, um dort die durch die langen politischen Wirren in Abnahme gekommenen theologischen Studien zu restauriren. Alle Ehrenstellen, die ihm angeboten wurden, auch den bischöflichen Stuhl zu Siena, schlug er beharrlich aus. Er starb im Rufe der Heiligkeit. Schon Papst Honorius IV. (gest. 1287) arbeitete an seiner Canonisation, ohne daß dieselbe jemals zu Ende geführt wurde. Gleichwohl feiern Siena und andere Orte sein Fest jährlich am 20. März, da Eugen IV. und Gregor XV. gestattet haben, sein Fest und Officium wie das eines canonisirten Heiligen zu begehen. (Vgl. Bolland. Mart. III, 181—251; Alessi, La vita, morte e miracoli del b. Ambrogio da Siena, Genova 1623; Ricchetti, Compendio della vita del b. Ambrogio Sansedoni, Bologna 1615.) [Seidl.]

Amelius, oder, wie er eigentlich hieß, Gentilianus, platonischer Philosoph im dritten Jahrhundert. Aus Etrurien gebürtig, begab er sich um's Jahr 246 nach Rom, hatte hier 24 Jahre lang den großen Neuplatoniker Plotin zum Lehrer und wurde (neben Porphyr) einer der angesehensten und vertrautesten Schüler desselben, auch sein Apologet. Wie alle Neuplatoniker, suchte Amelius das sinkende Heidenthum noch zu retten, und war nicht bloß ein sehr religiöser Heide, sondern griff das Christenthum, namentlich den Gnosticismus, auch durch Schriften an, während er andererseits den Anfang des Evangeliums Johannis, also die Johanneische Logoslehre, zur Bestätigung der platonischen Philosophie benutzte. Seine Schriften sind bis auf das Fragment, worin er sich auf den Anfang des Johannes-Evangeliums bezieht, sämmtlich verloren gegangen. (S. Euseb., Praep. ev. 11, 19; Theodoret, Graec. affect. lib. 2; Cyrillus Alex., In Julianum lib. 8.) Er starb zu Apamea in Syrien, wo er längere Zeit gelebt hatte. [v. Hefele.]

Amen, liturgisches Schlußwort, lautet im Hebräischen, Chaldäischen, Syrischen, Griechischen und Lateinischen gleich. Im Hebräischen stammt es von אָמַן, fest sein, und bedeutet als Substantivum Wahrheit, Treue (Is. 65, 16; LXX: ἀληθινόν) und als Adverbium wahrlich, gewiß, so sei es. Jerem. 28, 6 ist es übersetzt mit sic faciat Dominus. Es diente daher zur Bekräftigung besonderer (Num. 5, 22; LXX: γένοιτο) oder allgemeiner Schwüre (Deut. 27, 15—26; 2 Esdr. 5, 13), sowie als epiphonischer Schluß von Gebets- und Segensformeln (2 Esdr. 8, 6; 1 Par. 16, 36); bisweilen wurde es zur Verstärkung des Eides oder der Bitte sogar verdoppelt (Num. 5, 22. Ps. 40, 14; 71, 19; 88, 53). Christus gebraucht es mit Vorliebe, wenn er für evangelische Aussprüche seine göttliche Auctorität einsetzen will, z. B. Joh. 1, 51; 3, 3; 5, 19; 12, 24; 14, 12; 21, 18. Weil „dieses hebräische Wort im Munde des Erlösers so häufig war, so gefiel es dem heiligen Geiste, dasselbe auch in der Kirche Gottes beizubehalten" (Catech. Rom. 4, 17, qu. 4). Häufig begegnet es uns in den Briefen der Apostel als Schluß doxologischer Formeln, z. B. Röm. 1, 25. Gal. 1, 5. Eph. 3, 21. Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 1 Petr. 4, 11, oder auch am Schlusse der Schreiben: Röm. 15, 33. Phil. 4, 23. Offenb. 22, 21; nach 1 Cor. 14, 16 erscheint es schon als liturgisches Responsorium. In dieser Stellung findet es sich wieder bei Justin., Apol. 1, 67; Euseb., H. E. 7, 9, und in sämmtlichen orientalischen und abendländischen Liturgien. In der römischen Liturgie bezeugt es den Zusammenhang mit dem jüdischen

Culte und den Gebrauch des sog. Syrochaldäischen als Cultussprach ein altchristlicher Zeit. Ohne diesen Zusammenhang wäre es kaum erklärlich, warum das Amen in der römischen Liturgie in so häufiger Wiederholung erscheint. Entsprechend Matth. 6, 13 wird es dem Pater noster im Breviere beigefügt, so oft das Ave Maria folgt; in der heiligen Messe ist es nach libera nos a malo vom Priester zu respondiren und nicht vom Volke, weil „der Priester als Mittler zwischen Gott und den Menschen dem Volke antwortet, Gott sei zum Erhören geneigt" (Catech. Rom. l. c.). Nach Segnungen und Orationen wird es vom Volke oder den Altardienern gesprochen, weil „es die Zustimmung und das Verlangen" (l. c. qu. 5) nach der gewünschten Gnade ausdrückt. Doch in den Secreten der Messe wird es vom Priester selbst beigefügt, damit die stille Recitation nicht unterbrochen werde. Bei den sacramentalen Formeln der Buße und der heiligen Oelung muß der Priester ebenfalls das Amen selbst respondiren, um nicht den Gedanken wachzurufen, als sei die sacramentale Wirkung von der Mitthätigkeit des Volkes bedingt. Da nach dem Gesagten das Amen das Siegel und den Schlußstein der liturgischen Segnungen und Gebete bildet, es mag nun im einzelnen Falle als eine Betheuerung oder als Ausdruck der Bitte gefaßt werden, so ist es mit innerer Sammlung auszusprechen und darf weder der erste Vocal (amen acceleratum „men"), noch der letzte Consonant (amen amputatum „ame") verschluckt, oder das ganze Wort nur gedankenlos gemurmelt werden (amen pupillare). „Jeder, welcher lange verweilt bei dem Amen, dem werden verlängert seine Tage und seine Jahre" (Talmud, Tr. Berachoth 47 bei Pinner, Berl. 1842). Im römischen Choralgesange wird das Amen tono recto gesungen, wenn die Oration oder der Segen ebenfalls nur syllabisch ist; bei neumatischen Gesängen, z. B. Anfang der Präfation, Gloria, Credo, erhält es ebenfalls reichere Melodie. [Andreas Schmid.]

Amerbach, Amerpach, Veit, berühmter Convertit, ward zu Wembdingen 1503 (Strauß 20), nicht zu Wenfing (Corp. Reform. X, 333), und nicht 1504 (Kobolt 35), in Bayern geboren, empfing wahrscheinlich zu Eichstätt den ersten wissenschaftlichen Unterricht und ging dann, von Wissensdurst getrieben (seine Antiparadoxa, Argent. 1541, fol. 4 b), nach Wittenberg, wo er sich dem Studium der Philosophie, beider Rechte, der griechischen und der morgenländischen Sprachen und insbesondere der Theologie nach lutherischem Zuschnitt mit so großem Fleiße widmete, daß damals die Professoren, zumal Melanchthon, ihn bewunderten; gleichwohl sagt Melanchthon, Amerbach sei Recens Aristotelicus καὶ αὐτοδίδακτος, itaque interdum aberrat (Corp. Reform.). Der junge Gelehrte ging ganz auf die religiösen Neuerungen ein, heiratete auch eine lutherische Person. Seine Wirksamkeit fand er zuerst in Eisleben neben Johann Agricola (Luthers Brief an Agricola vom 27. Juni 1526, de Wette III, 118; Melanchthon an Amerbach, Corp. Reform. I, 564. 835), dann in der Folge als Lehrer der philosophischen Facultät an der Universität Wittenberg. Hier, im täglichen Verkehre mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen, Cruciger, drang bei ihm um 1543 die Erkenntniß durch, daß die lutherische Lehre völlig neu und gänzlich unhaltbar, die katholische dagegen die wahre Lehre sei. Hatte er schon 1541 (Vorrede zu den Antiparadoxa, fol. 7 b) von Theologen gesprochen, die „von Christo und dem christlichen Leben nichts als Worte hätten, voll Ehrgeiz, Dünkel, Verachtung Anderer, Neid, Verstellung, Heuchelei und Geiz, um nicht noch Härteres zu sagen, seien", und neigt Melanchthon zu der Annahme, daß er damit die Wittenberger Collegen meine (Corp. Reform. V, 233), indem er ihm „viel Gift, Schmähung und Verleumdung" schuld gibt (ebd. 207), so schreibt um jene Zeit auch Cruciger über ihn: „Amerbach fängt jetzt an, unserer Lehre zu widerstreben, obwohl er dieß noch nicht offen thut. Er beschäftigt sich viel mit der Lesung der Kirchenväter, bewundert den Theologen Eck, zieht ihn den unsern vor und erhebt ihn in den Himmel. Auch in dem von allen am allerwenigsten zweifelhaften Artikel von der Priesterehe tadelt er uns, weil wir von der alten Kirche abgewichen seien (Cod. Manh. 357; Coll. Camer. VII, n. 89, Handschrift der Münchener Staatsbibliothek; vgl. Döllinger, Ref. I, 157). Mit Melanchthon verhandelte er mündlich, dann im Herbste 1543 schriftlich. Bei der Rechtfertigung mißfiel ihm Luthers sola fides; auch machte er geltend, fides sei notitia, und nicht fiducia misericordiae. Melanchthon erwiedert, durch das sola solle das Verdienst des Menschen bei seiner Rechtfertigung ausgeschlossen sein, und ist geneigt, das sola durch die Partikel gratis zu ersetzen. Der rechtfertigende Glaube sei aber eben die fiducia misericordiae, vermöge welcher um Jesu Christi willen die verheißene Versöhnung geschenkt werde: diese Lehre, meint Melanchthon, habe etwas wahrhaft Tröstliches für den Menschen. Zugleich versichert er, es seien keinerlei Berichte über Amerbach an den kurfürstlichen Hof abgegangen, auch habe er niemals etwas gethan oder versucht, ihm zu schaden, und werde Derartiges nie thun, obgleich sich Amerbach über ihn beim Kanzler Brück, welcher es ihm selbst mitgetheilt, in dem Sinne beschwert habe. Vielmehr wünsche er lebhaft, Amerbach ihrer Kirche, welche die christliche sei, zu erhalten (Corp. Reform. V, 232 sq.). Die Wandelung Amerbachs mochte am kurfürstlichen Hofe Aufsehen erregen; Melanchthon mußte dem Kanzler Brück Bericht erstatten. Demnach hatte Amerbach an Melanchthon nur über zwei Artikel, Rechtfertigung und Primat des Papstes, geschrieben. In das Herz der neuen Lehre traf sein Syllogismus: „Es ist unmöglich, daß die ganze Kirche über so wichtige Dinge, wie Rechtfertigung, Messe, Gelübde, irrt. Nun haben aber Alle zu allen Zeiten über jene Gegenstände anders gedacht, als dieß die

Lutheraner thun. Folglich ist die lutherische Lehre nagelneu, ungekannt in der Kirche und deßhalb verwerflich." Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus und alle Kirchenschriftsteller der Folgezeit, zeigte Amerbach, ständen auf der Seite der katholischen Lehre; es müßte doch wenigstens bei dem einen oder anderen Theologen sich das neue Licht auffinden lassen, wenn es kein Irrlicht wäre. Melanchthons Entgegnung, die er dem Berichte an den Kanzler glaubte einfügen zu sollen, ist schwach. Es habe, sagt er, unstreitig viele Männer gegeben, die, ob sie gleich nichts geschrieben, doch mehr Licht gehabt hätten. Von den Schriftstellern glaubt er Ambrosius und Augustinus für die lutherische Rechtfertigungslehre in Anspruch nehmen zu dürfen; sie drückten sich nur bisweilen unbequem aus; ein Streit über die Gegenstände sei damals noch nicht gewesen, und überhaupt seien die Beiden häufig nachlässig im Ausdruck. Bernhard, meint er, habe klar die lutherische Rechtfertigungslehre, Bonaventura stückweis. Gegenüber der Berufung Amerbachs auf die der Kirche gegebene Verheißung, die sie, zumal in wichtigen Dingen, vor Irrthum bewahre, auf die päpstliche Gewalt, die ordentliche Succession der Bischöfe und die Erforderlichkeit der Ordination der Priester durch die Bischöfe antwortete Melanchthon offenbar verlegen. Entscheide, dünkt ihn, das Alter zu Gunsten papistischer Lehren, so könnte man unläugbare Finsternisse, z. B. Heiligenverehrung, Todtenmesse u. dgl., selbst handgreifliche Laster, wie Messelesen um Geld, durch das Alter decken. Die Kirche unterliege dem Wechsel bezüglich ihrer Reinheit. Sie sei zwar eine sichtbare Kirche, aber nicht hierarchisch an Bischöfe und deren Doctoren gebunden. Die Lehre, welche Gott durch die Propheten und durch die Apostel geoffenbart habe, und deren Sinn sich frommen Seelen klar erschließe, gehe Schriften der Menschen vor. Schließlich versichert Melanchthon dem Kanzler seine Bereitwilligkeit, mit Amerbach, sei es mündlich oder schriftlich, über die Religionsfragen zu verhandeln, wofern es nur freundlich geschehen könne, und Amerbach in der Unterredung nicht gleich den feindlichen Geist athmen wolle, während er doch ihn weder wissentlich noch willentlich je verletzt, vielmehr geliebt und gewünscht habe, er möge eine Zierde der Universität bleiben. Auch jetzt möchte er ihm nicht schaden, wolle aber auch nicht in Haß und Bitterkeit mit ihm wetteifern (Corp. Reform. V, 233 sqq.). Gleichzeitig hatte Amerbach vielfache Besprechungen mit Luther, ohne jedoch auch mit ihm sich vergleichen zu können (Ratzenberger, Geheime Geschichte von den Chur- und Sächsischen Höfen, herausgegeben von Strobel, Altdorf 1774, 28 f.). Selbstverständlich war fortan aber Amerbach „ein Erzzänker, ein händelsüchtiger, unfriedfertiger Mann", der weg, fort von Wittenberg und davon mußte (Cod. Basil. XXXIX, 120 b; Corp. Reform. V, 232). Er verließ also, wie es scheint im November 1543, Wittenberg (Corp. Reform. V, 237), trat mit Frau und Kindern zur katholischen Kirche zurück und wurde durch den Fürstbischof Moriz von Hutten als Professor der Beredsamkeit am Gymnasium zu Eichstätt angestellt (Strauß 21). Bald aber, noch im nämlichen Jahre 1543, gab er die Stelle auf, da ihr Einkommen allzu gering und er von Gläubigern hart gedrängt war; den Professor Johann Agricola zu Ingolstadt ersuchte er brieflich, es möge Eck ihm eine Lehrstelle in Ingolstadt verschaffen (Originalbriefe in der Bibl. des Collegiums bei S. Veit in Herrieden; vgl. Strauß 20 f., Anmerk.). Wirklich erlangte er noch 1543 eine philosophische Professur in Ingolstadt (Mederer I, 184) mit 200 Gulden Besoldung (Prantl I, 212), wofür er täglich eine Stunde über aristotelische Philosophie und eine zweite Stunde über Rhetorik las (Mederer I, 208). Luther schreibt 9. Februar 1544 an Lauterbach: „Du weißt, daß er von uns hinausgegangen ist, der nicht zu uns gehörte, Vitus Amerbach, nach Ingolstadt, dem Eck nachzufolgen und unser Wort vielleicht noch mehr zu lästern, als jener gethan hat; denn Ingolstadt ist die Pfütze böszungiger Menschen" (de Wette V, 629). Diese Besorgniß hat sich nicht erfüllt; Amerbach schweigt in seinen Schriften völlig über seine religiösen Differenzen und die früheren Wittenberger Collegen. Nur drückt er (Praecipuae Constitutiones Caroli Magni, Ingolstad. 1545, praef. A. 3 a; 8 a) die Hoffnung aus, es werde Karl V. gelingen, das religiös gespaltene Deutschland wieder zu einigen. Es müsse alsdann der ganz ungewöhnlichen und vollends schrankenlosen Schmäh- und Verleumdungssucht Einhalt gethan werden. „Wenn ich," schreibt er, „manchmal über dieses Unwesen nachdenke, scheinen mir die Menschen nicht mit Raserei erfüllt, sondern sozusagen von lebendigen Teufeln geleitet und getrieben zu werden. Aber es muß so kommen, wenn das Volk, unsicher, sich in entgegengesetzte Parteien spaltet. Und daß es doch nur allein der große Haufen wäre! Obgleich ich mich sehr irren müßte, wenn in irgendwelchen Geschichtsbüchern je so große Trunkenheit böser Zungen und bitterster Schmähsucht, ich möchte sagen, so großer Wahnsinn und so wüthige Raserei anzutreffen wäre." Als Amerbach noch unangefochten in Wittenberg war, pries Joachim Camerarius ihn in seiner 1541 erschienenen Ὀδοιπορική Saxonica mit den Worten:

— te, cui Bacchus nomen amorque dedit,
Vite, mihi studiorum vsu coniuncte bonorum,
Non malus inceptae cultor amicitiae

(Freytag, Apparatus litt., Lips. 1755, III, 366). Das änderte sich in der Folge. Zwar correspondirten sie von Zeit zu Zeit miteinander, wollten auch die wechselseitige Freundschaft aufrecht erhalten, aber in den religiösen Dingen, die Amerbach am Herzen lagen, standen sie himmelweit auseinander. Dieser hatte in einem Briefe vom 16. März 1548, wie es scheint, in Camerarius religiöse Bedenken zu erregen versucht, um ihn für die katholische Lehre zu gewinnen. Camerarius lehnt in weitläufiger Antwort vom 12. April mit wenig sagenden, faden Gründen die Zumuthung ab, will zwar Katholik sein und bleiben, aber von den la-

tholischen Glaubenslehren gegenüber den Lehren Luthers und Melanchthons nichts wissen, ihm genüge die heilige Schrift (Monumenta Pietatis et Literaria, Francof. 1571, II, 48—60). Um die nämliche Zeit muß Amerbach darauf gedacht haben, Ingolstadt mit Erfurt zu vertauschen. Bischof Julius Pflug von Naumburg hatte Georg Judä beauftragt, Amerbachs Sache bei dem Erfurter Senate zu betreiben. Judä antwortet unterm 16. Juni 1548: Der Senat erkenne die Wichtigkeit der Acquisition für den Ruf und die Frequenz der Universität. Allein die philosophische Facultät verfüge bloß über 200 Gulden Jahreseinnahme, aus der 5—6 Professoren besoldet würden. Gäbe man nun Amerbach 200 Gulden oder auch nur 150 Gulden Besoldung, so könnte keiner oder höchstens ein Professor der Facultät beibehalten werden. Die Universität stecke großer Bauten halber in Schulden und könne nicht daran denken, die Professorengehälter zu erhöhen. Doch hoffe er etliche verfügbare geistliche Beneficiengelder herauszufischen, und möge dann Julius Pflug den Erzbischof von Mainz bewegen, sie zeitweilig wenigstens als Besoldung für einen so ausgezeichneten Mann wie Amerbach zu bewilligen (Müller, Epistolae etc. ad Julium Pflugium, Lipsiae 1802, 126 sq.). Zu Ingolstadt gerieth Amerbach 1549 in Conflict mit dem akademischen Senate wegen einer satirischen Dichtung unter dem Titel „Doctor". Er hatte das Gedicht dem vorjährigen Rector gezeigt, dieser es mit Vergnügen nach Augsburg in die Druckerei besorgt. Der Senat aber erblickte eine Verhöhnung der Universitäten und insbesondere der Ingolstädtischen darin, ließ keine Ausreden gelten und verurtheilte Amerbach, die Exemplare der Schrift auf seine Kosten dem Buchhändler abzukaufen und zu vernichten (Prantl I, 213). Amerbach starb zu Ingolstadt am 13. September 1557 im 54. Lebensjahre und wurde in der Marienkirche begraben. Er hinterließ eine Wittwe, drei Söhne und eine Tochter, welche den Schleier genommen hatte (Strauß 22; Mederer I, 250). Cassander nennt (Opp. p. 865) ihn einen „sehr gelehrten und zugleich christlichen Philosophen, der auch in christlichen Dingen nicht unkundig war". Amerbach zählt zu den besten Humanisten der Zeit; seine reiche literarische Thätigkeit erwarb ihm nahezu europäischen Ruf (Mederer a. a. O.). Schriften: Commen | taria Viti Amerbachii | in Ciceronis tres libros | de Officiis. | 1538. | Am Schluß: Argentorati apvd Cra | tonem Mylivm an. | 1538. | mense Sept. | ; cum Petri Jo. Olivarii scholiis in somnium Scipionis, Lugdun. 1541; editio auctior addito textu Argentor. 1545, Basileae 1551, Antverp. 1593 und öfter. — Paraphrasis in orationem Ciceronis pro L. Archia, Wittenberg. 1539. — Interpretatio duplex in Pythagorae et Phocylidis Poemata, Argentor. 1539, editio altera 1552, 1561, 1579; Genev. 1569, 1584; Lipsiae 1586, 1596 und öfter. — Interpretatio in Meteora Jo. Joviani Pontani, Argentor. 1539. — Antiparadoxa, cum duabus Orationibus de laude Patriae, et ratione studiorum, Argentor. 1541; aucta Basil. 1551. — De anima libri IV, Argentor. 1542; cum praefatione auctoris ad Regem christianum scripta Wittenbergae anno 1541, cum indice, Lugd. 1555, Zürich 1567. — Commentaria in Horatii artem poeticam, Argentor. 1543. — Praecipuae constitutiones Caroli M. de rebus ecclesiasticis et civilibus etc., e Coenobio Tegernseensi prolatae c. Annotationibus et Praefatione, Ingolstad. 1545, Paris. 1588. Am Ende zwei Carmina, nämlich: Exhortatio ad Carolum V Imperatorem, und Querela de corrupto statu horum temporum ex corrupto eruditorum dicto: Unicuique in sua arte credendum est. — De philosophia naturali libb. VI, Basil. 1548, besonders scharf gegen die Unwissenheit des Clerus seiner Zeit. — Epistola ad Andr. Alciatum de furto per lancem et licium concepto, Basil. 1548. — Expositiones partitionum oratoriarum et praefationis de optimo dicendi genere Ciceronis, Basil. 1548. — Oratio D. Epiphanii Constantiae Cypri episcopi de fide catholicae et apostolicae Ecclesiae, in latinum conversa, cum annotationibus, August. Rhaetiae s. a. (1548). — Tres epistolae de rebus gravibus et minime a controversiis ecclesiasticis horum temporum alienis, una Carthusiani cuiusdam pii monachi, duae Joannis Episcopi Aistetensis, viri pro suo tempore doctrina et studio religionis egregii, non multo post Synodum Basileensem conscriptae ac iam primum editae, cum Viti Amerbachii praefatione, Augustae Rhaetiae 1548. — Enarratio librorum Tristium cum Paraphrasi Orationum Ajacis et Ulixis ex libro XIII Metamorph., Basil. 1549. — Enarrationes in Ovidii libros Tristium, fastorum et de Ponto cum aliorum in eundem commentariis, Basil. 1550. — Enarratio in Orationem Ciceronis pro Milone et Annotationes in eiusdem Topica, cum Orationibus II, una de laudibus Patriae, altera de studiorum ratione, Basil. 1550. — Epigrammata et Epitaphia diversa, Basil. 1550. — Variorum Carminum libellus, Basil. 1550. — Jo. Chrysostomi aliquot Orationes graece et latine, ante hoc tempus graece nunquam editae, cum Epiphanii quadam oratione ac historia de sacerdotio J. C., interprett. Mart. Cromero et Vito Amerpachio, Basil. 1551—52. — Donati libellus de octo orationis partibus emendatus et ad usum puerorum instructior redditus, Basil. 1552. — Enarrationis | Epistola | rvm Ciceronis Fami | liarium ut uocantur uulgo, sede | cim libri, olim conscripti, ac dein | de correcti, auctique, nunc uero edi | ti primum a Vito Amer | pachio. | Basileae per Jo | annem Oporinum. Am Schluß: Basileae ex officina | Joannis Oporini, Anno salutis huma | nae 1553. | Mense Martio. — Ovidii Tristium lib. 1. cum comment. Barth. Merulae et Viti Amerpachii expositio-

nibus, Paris 1553. — Enarrationes in aliquot orationes Ciceronis, Basil. 1553. — Magnarum Ethicarum disputationum Aristotelis libri II, ex interpret. Viti Amerbachii cum explicatione quinti libri Ethicorum et disp. de Usuris, Basil. 1554. — In Rotmari Orationes Ingolstadenses, Ingolstad. ex officina Weissenhorn 1571, T. I, findet sich eine Oratio Viti Amerbachii de Doctoratu philosophico, recitata ab eiusdem filio Georgio, und eine De natali Jesu Christi. Einige der ersten Schriften Amerbachs stehen auf dem Index. Drei Briefe Amerbachs an Julius Pflug aus den Jahren 1548 und 1549 befinden sich in der oben angeführten Briefsammlung: Müller, Epistolae etc. ad Julium Pflugium, Lipsiae 1802, 119—125. (Leben: Andreas Strauss, Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes, quos Eichstadium vel genuit vel aluit, Eichstadii 1799, 20—25; Mederer, Annales Ingolstadenses Academiae, Ingolstadii 1782, I, 184. 250; Kobolt, Baierisches Gelehrtenlexicon, Landshut 1795, 35—38; Kobolt, Ergänzungen und Berichtigungen zum Baierischen Gelehrtenlexicon, Landshut 1824, 10; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut und München, München 1872, I, 212. 213. 327; II, 489; Adelung, Fortsetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexicon I, Leipzig 1784, 722 f.; Henrici Pantaleonis Prosopographia III, Basil. 1565, 321; Saxii Onomasticon literarium III, Traiecti 1780, 179; Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen, Regensburg 1846, I, 155—160; Räß, Die Convertiten seit der Reformation I, Freiburg 1866, 233—235.) [Floß.]

Amerika, Erdtheil, in kirchlicher Beziehung. A. Entdeckung und Missionsgeschichte. Die erste Entdeckung Amerika's durch die Europäer ging von Skandinavien aus. Erik Rauda setzte 982 von Island nach Grönland über und gründete dort eine Colonie, welche in der Folge 2 Städte, 16 Kirchen, 2 Klöster und 100 Weiler umfaßte und unter einem eigenen, in Garde residirenden Bischofe stand. Von Grönland aus entdeckte Eriks Sohn Leif um 1000 Helluland, Markland und Vinland, worunter man gewöhnlich Labrador, Küstenstriche von Canada und vielleicht noch südlichere Gegenden versteht. Seuchen und feindliche Einfälle zerstörten diese grönländische Colonie; um 1381 kam mit der Todesnachricht des dortigen Bischofs die letzte Kunde von ihr nach Europa, und nach und nach verwischte sich die Erinnerung an das ferne „Westland". — Ein Jahrhundert später zog der Genueser Christoph Columbus (s. d. Art.) durch seine ebenso kühne als glückliche Entdeckungsfahrt den neuen Welttheil erst eigentlich in die Berührungssphäre Europa's. Die Beweggründe, welche den wahrhaft frommen Mann zu seinem Unternehmen antrieben, waren in erster Linie religiöse, und man kann mit vollem Rechte sagen, katholischem Seeleneifer verdanke man Amerika's Entdeckung. Der Franciscaner Fray Juan Perez de Marchena, der Hieronymite Fernando von Talavera und der Dominicaner Don Diego Deza, Professor der Theologie von Salamanca, später Erzbischof von Sevilla, unterstützten bei Hofe seine Pläne. Der Gedanke an die heidnischen Völker, denen man so das Licht des Evangeliums bringen könne, bestimmte König Ferdinand und seine fromme Gemahlin Isabella, Columbus drei Schiffe anzuvertrauen. Am 3. August 1492 verließ er unter der Flagge des Kreuzes den Hafen von Palos und entdeckte in der Nacht vom 11. auf den 12. October eine Insel der Bahama-Gruppe (westindischer Archipel), welcher er den Namen San Salvador beilegte. Zugleich mit dem Entdecker betraten Missionare aus den Orden der Mercenarier und des hl. Franciscus den Boden der neuen Welt. Auch die Bulle Alexanders VI. Inter caetera vom 4. Mai 1493 betont, daß der Seeleneifer ein Hauptmotiv der glücklichen Unternehmung gewesen sei. Sofort machte sich die Kirche an die Arbeit, das Reich Gottes über die neuentdeckten Länder auszubreiten; namentlich waren es die großen heiligen Orden des hl. Dominicus und des hl. Franciscus, welche wetteifernd Schaaren ihrer opferwilligen Söhne über das Weltmeer schickten. Ihren Bemühungen ist es zu danken, daß der Golddurst der Conquistadores die armen Wilden nicht vernichtete, wie das durch die Unmenschlichkeit protestantischer Ansiedler in Nordamerika und Australien zum großen Theile geschah und heute noch geschieht. Die Kirche stellte sich schützend zwischen den grausamen Geiz der Eroberer und die hülflosen Eingeborenen, jene durch geistliche Strafen und Erwirkung königlicher Verordnungen zügelnd, diese unterrichtend, erhebend und nach und nach zur christlichen Civilisation führend. Damit ein allgemeiner Ueberblick über die Missionsthätigkeit der katholischen Kirche in Amerika möglich werde, soll hier ihre Entwicklung zunächst in den von Spanien eroberten Ländern, dann in den ehemals portugiesischen und französischen Gebieten kurz skizzirt werden. Für die Vereinigten Staaten von Nordamerika muß auf einen besonderen Artikel verwiesen werden. Ebenso sind die neueren kirchlichen Ereignisse der von Spanien und Portugal abgelösten Länder unter den bezüglichen Artikeln Westindien, Mexico, Brasilien u. s. w. zu suchen, indem die eigentliche Missionsgeschichte dieser Gebiete so ziemlich mit ihrer Emancipation vom Mutterlande aufhört.

I. Die Missionen in den ehemals spanischen Besitzungen bis zur Losreißung der Colonien vom Mutterlande. 1. Westindischer Archipel. Hayti (Hispaniola, St. Domingo) war bei der Ankunft von Columbus (5. December 1492) stark bevölkert. Einige Minoriten, die mit einer Anzahl Spanier in dem Fort Nativitad zurückblieben, bauten daselbst aus Blättern und Baumzweigen die erste christliche Kirche Amerika's. Alsbald begannen die Spanier ihr leidiges System der Commandirein,

d. h. sie vertheilten Grund und Boden zugleich mit den Eingeborenen unter sich. Freilich bestand die Bedingung, daß man die Wilden im Christenthume unterweisen müsse; allein das Verhältniß verwandelte sich rasch in die grausamste Leibeigenschaft. Die Besiegten wurden zu Sklavenarbeit angehalten und, da sie sich mit Gewalt widersetzten, fast gänzlich ausgerottet. Schon 1507 war die Zahl der Einwohner von etwa 1 Million auf 60 000 herabgesunken, und trotzdem, daß man 40 000 Insulaner von der Bahama-Gruppe einführte, sank die Zahl doch binnen zwei Jahren abermals auf 50 000 herab. Aehnlich ging es auf den übrigen westindischen Inseln. Der Benedictiner P. Bernard Boyl (Buil), der im Auftrage Alexanders VI. Columbus als apostolischer Vicar auf seiner zweiten Reise begleitete, eilte schon 1494 entsetzt nach Spanien zurück. Die Dominicaner und Franciscaner suchten umsonst den Greueln zu begegnen; ebenso wenig vermochten dieß die ersten Bischöfe, welche Julius II. 1511 für die Sitze San Domingo und La Concepcion de la Vega auf Hispaniola und für San Juan de Puertorico auf der gleichnamigen Insel creirte. Da beschlossen 1515 die Dominicaner gemeinsam den Kampf gegen das System der Comthureien. Vorkämpfer wurde bald der edle Bartholomäus de Las Casas (s. d. Art.). Die Einschränkung, welche die Zwangsbenutzung der Indianer erfuhr, veranlaßte die Einfuhr von Negersklaven; um 1510 langten die ersten 50 Neger auf Hayti an, und bis Anfang des 18. Jahrhunderts stieg dort ihre Zahl auf 150 000. Im J. 1525 ernannte Karl V. die Superioren der Franciscaner und Dominicaner zu Protectoren der Eingeborenen, und das große Gesetzbuch für Indien übertrug schließlich dieses Amt den Bischöfen. Im J. 1527 wurden die beiden Sprengel von Hayti in das eine Bisthum von S. Domingo verschmolzen, und 1547 wurde dieses zum Primatialsitz der spanischen Besitzungen in Amerika erhoben. Seit 1630 ließen sich im Westen der Insel Franzosen nieder, und durch den Frieden von Ryswick (1697) kam Frankreich in den Besitz der westlichen Hälfte. Französische Missionare bekehrten im Laufe des 17. Jahrhunderts die Ueberreste der Ureinwohner, die nun völlig mit den Colonisten verschmolzen. Unter den zahlreichen Negersklaven, die sämmtlich bekehrt wurden, wirkten mit besonderer Aufopferung die Jesuiten.

Cuba, welches 1511 von den Spaniern in Besitz genommen wurde, hat wie die übrigen Inseln des westindischen Archipels eine der von Hayti ganz ähnliche Missionsgeschichte. Schon 1518 erhielt es den bischöflichen Sitz San Jago. Die Missionare konnten von den Eingeborenen nur wenige bekehren, da der zweite spanische Statthalter, Fera Soto, fast alle niedermetzeln ließ. So wandte sich ihre Thätigkeit auch hier den Negersklaven zu, und diese wurden rasch dem Christenthume gewonnen. Nachdem San Domingo, die bisherige Metropole San Jago's, unter französische Herrschaft gekommen war, erhob Pius VII. 24. November 1803 San Jago selbst zur Metropole. Heute untersteht ihr nur noch Havannah (errichtet 1787) und Puertorico. Die kleinen Antillen wurden von Frankreich aus colonisirt. Kapuziner aus der Normandie, auf Dominique und Martinique Dominicaner und Jesuiten, übernahmen mit dem besten Erfolge die Mission unter den Eingeborenen und Negersklaven. Die wilden Caraiben der Insel St. Vincent bekehrte um die Mitte des 17. Jahrhunderts P. Andreas Dejan S. J. In den englischen und holländischen Niederlassungen wirkten meist Jesuiten, natürlich mit sehr beschränktem Erfolge. Doch gelang es, die Katholiken der ehemals spanischen Besitzungen im Glauben zu erhalten, und so konnte 1850 das frühere apostolische Vicariat von Trinidad zu einer Kirchenprovinz unter dem Erzbischof von Puerto de España erweitert werden. Auch in Jamaica (entdeckt 1492, von den Engländern besetzt 1655) hatten sich manche Katholiken erhalten; es wurde daher 1837 zu einem apostolischen Vicariate erhoben. Diöcesansynoden Westindiens wurden gehalten 1624 und 1645 auf Puertorico unter den Bischöfen Balbuena (1623 bis 1627) und Lopez de Aro (1643 bis 1648); in der Havannah 1778 unter Bischof Johann de Echevarria. Ein Provinzialconcil wurde 1623 auf San Domingo gefeiert. In Puerto de España wurden Provinzialconcilien im J. 1854 und 1867 gehalten. (S. Collectio Lacensis III, 1089 sqq.)

2. Die Nordküste Südamerika's. Von Westindien aus verpflanzte sich das Christenthum frühzeitig nach dem südamerikanischen Festlande. Die Dominicaner Juan Garces und Francesco von Cordova waren die ersten Apostel dieses Weinberges und begossen ihn in Folge einer Schandthat spanischer Abenteurer mit ihrem Blute. In Guyana faßte das Evangelium erst im Laufe des 17. Jahrhunderts Wurzel. 1643 kamen französische Kapuziner und fast gleichzeitig auch Jesuiten, arbeiteten mit Erfolg unter den Galibis und drangen bald tief in das Innere vor. Im J. 1647 machten die PP. Grillet und Bachamel S. J. die erste große Expedition nach dem Binnenlande. Die Mission begann aufzublühen, als die Eroberungen der Holländer 1667 einen zeitweiligen Rückgang herbeiführten. Der berühmteste Missionar von Guyana ist P. de Creuilly S. J. (gest. 1718 nach 33jähriger Missionsthätigkeit). Besonders erfolgreich waren die Missionen seit 1710; damals erhoben sich die berühmten „Reductionen" von Kuru, welche denen von Paraguay verglichen werden können. Dieß Alles vernichtete 1762 der Sturm gegen die Gesellschaft Jesu. Die französische Revolution und später Napoleon III. machten Cayenne zur Verbrechercolonie: diese Maßnahme war der Todesstoß für die eigentliche Mission unter den Eingeborenen.

In dem benachbarten Venezuela landeten schon 1508 die ersten Missionare aus dem

Franciscanermönchen. Las Casas gründete dann 1520 eine dauernde Niederlassung der Dominikaner; 1532 wurde das Bisthum Tucuman, zuerst mit dem Sitze in Sgo. errichtet. Karl V. gab das Land den Ordern zum Lehen: sie nahmen es 1528 in Besitz, mußten es aber 1548 wieder herausgeben, weil die deutschen Kriegsknechte, mehr Lutheraner, noch grausamer als die Spanier gegen die Eingeborenen wütheten. Erst um die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde Venezuela durch die Bemühung der Missionare gewonnen. 1656 begannen die Franciscaner unter Leitung des P. Juan de Mendoza die Gründung der berühmten Piros-Missionen. Ebenso erfolgreich wirkten am Orinoco aragonische Kapuziner, unter ihnen namentlich Joseph von Cabranas und Franz von Pamplona. Von der Insel Trinidad aus kamen neue Jesuiten zu Hülfe, gründeten östlich vom Orinoco Gemeinden, übergaben diese den Kapuzinern, zogen dann stromaufwärts und bekehrten am oberen Orinoco zahlreiche Stämme, bis das verhängnißvolle Jahr 1767 ihrer Arbeit ein Ziel setzte. Von Bogota aus gründeten die unbeschuhten Augustiner 1773 bis 1805 noch sechs neue Christengemeinden. Von etwa 220 000 Indianern waren Anfangs des 19. Jahrhunderts an 170 000 Christen, der Rest heidnische Stämme. Auch die Negersklaven waren fast sämmtlich bekehrt. Seit der Lostrennung von Spanien hindern kirchenfeindliche Regierungen alle Missionsthätigkeit.

In Neugranada hatte das Bekehrungswerk gleichfalls den durch die Grausamkeit der Eroberer entflammten Haß der Eingeborenen zu besiegen. Bereits 1514 hatte Leo X. am Meerbusen von Darien den Bischofsitz S. Maria gegründet; der erste Bischof Juan de Quevedo wirkte, mit B. Las Casas vereint, gegen die Habsucht spanischer Abenteurer. Um 1529 gründeten die Spanier unweit der Mündung des Magdalenenstromes Santa Marta, das 1577 Bischofssitz wurde. 1534 entstand Cartagena; diesen neuen Sitz befiegt der fromme Dominicaner Thomas de Torro. Das von Juan Mendez gegründete Dominicanerkloster zu Santa Maria war eine treffliche Pflanzschule von Missionaren. Zugleich mit einer Schaar beutelustiger Spanier drangen 1537 die ersten Glaubensboten nach der Hochebene von Cundinamarca vor, wo sie die Tunjas und Muyscas fanden, Stämme, die zwar eine höhere Cultur gleich den peruanischen Incas besaßen, aber auch einem greulichen Götzendienste mit Menschenopfern fröhnten. Dominicus de Las Casas war deren erster Missionar. Schon 1538 wurde die neue Kirche von Santa Fé de Bogota eingeweiht, und von hier aus breitete sich das Christenthum rasch aus. 1562—1569 arbeitete der hl. Ludwig Beltram (Bertrand) (s. d. Art.), mit glühendem Eifer und seltener Wunderkraft ausgerüstet, als Missionar in diesen Gegenden und bekehrte viele Tausende. Um 1566 hatten die Dominicaner bereits 17 Klöster und errichteten in 170 Jahren ungezählte Seelsorge-; nur Schluß des 18. Jahrhunderts zählte man gegen 300 Kirchen in den Indianerdörfern. Doch waren nicht alle Bekehrungen dauernd; so rechnete man schon 1587 an 140 000 getaufte Indianer, während 1733 noch einige um Cartagena heidnische Stämme wohnten. Seit 1596 Klöster zu Popayan (er 1547 Bischofsitz) am Fruchtenmeer, und 1651 gründete der eifrige Bischof Christoph de Torres zu Santa Fé de Bogota eine Hochschule. Seit dem 17. Jahrhundert wirkten auch hier die Jesuiten als erfolgreiche Missionare. Besonders berühmt waren die blühenden Llanos-Missionen im Osten. Daselbst arbeiteten namentlich viele Deutsche (z. B. die PP. Steigmüller, Gumilla u. s. w.), bis die Reductionen 1767 durch die Vertreibung der Jesuiten vernichtet wurden. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts mag hier wieder der größte Theil der Eingeborenen christlich gewesen sein. Cartagena war ein Hauptstapelplatz des Negerhandels; daselbst wirkten die beiden großen Sklavenapostel P. Sanchez S. J. und sein Nachfolger, der sel. Petrus Claver S. J. (s. d. Art.), als Missionare der unglücklichen Schwarzen. Synoden wurden an der Nordküste Südamerika's nur wenige gehalten. In Venezuela eine im J. 1605; in Neugranada ein Provinzialconcil zu Bogota unter dem Erzbischofe Cuadro (1771—1774), ein zweites unter dem Erzbischofe Arbelaez im J. 1868, und eine Diöcesansynode zu Panama unter Bischof Camaño (1614—1624). (S. Coll. Lac. VI, 451 sqq.)

3. Peru (heute: Ecuador, Peru, Bolivia und Chile). Zugleich mit den spanischen Eroberern drang das Christenthum in die weiten Länder der Westküste Amerika's vor. Es fand daselbst das ausgedehnte Reich der Incas, welches das heutige Ecuador, Peru, Bolivia und Chile umfaßte. Die Cultur war hier ziemlich weit fortgeschritten. Zahlreiche Städte (Cusco, Quito), Heerstraßen, Ackerbau, eine eigenthümliche Schreibekunst mittels Knoten und Verschlingen farbiger Schnüre erregten das Staunen der Ankömmlinge. Die Regierung hatte eine theokratische Grundlage, hielt gute Ordnung und dehnte ihr Reich immer weiter aus. Die Religion kannte den „großen Geist", den Schöpfer des Weltalls, dem sie den Namen „Pachamac", d. h. der „Lebengebende", beilegte. Daneben wurden die Sterne verehrt und blühte der Sonnencult. Die Sonne wurde als Gründerin des Staates, als Mutter der heiligen Inca-Dynastie betrachtet. Sie hatte in der Hauptstadt Cusco einen mit massivem Golde reich verzierten Tempel und neben ihm eine Art Kloster mit jungfräulichen Priesterinnen, den „Sonnenbräuten". Man glaubte an eine Vergeltung im Jenseits. Der Volkscharakter war viel milder und friedlicher, als derjenige der übrigen amerikanischen Stämme. Was hätten katholische Missionare mit diesem Volke anfangen können, wäre es vergönnt ge-

wesen, demselben in friedlicher Weise das Christenthum zu predigen! Aber leider sollte nirgends mehr, als gerade hier, die Grausamkeit der Conquistadores wüthen. Schon 1518, als der Bischofssitz von Darien nach Panama verlegt wurde, entwarf man Pläne zur Eroberung des reichen Goldlandes. Ferdinand de Laque, ein Domherr von Panama, verwendete sein ganzes Vermögen auf diese Expedition, damit die Völkerschaften Peru's Christo gewonnen würden. Mit ihm verbündeten sich 1524, aber nicht in der gleichen Gesinnung, Franz Pizarro und Diego de Almagro. Nach verschiedenen Entdeckungsreisen fiel Pizarro 1532 im Auftrage Karls V. mit einem kleinen Heere in Peru ein; zahlreiche Missionare, Merciarier und Dominicaner, namentlich auch der neue Bischof von Panama, Vincenz von Valverde, zu dessen Sprengel Peru gehörte, hatten sich ihm angeschlossen. Bei der Ankunft der Spanier herrschte Zwist zwischen den Thronerben Huascar und Atahualpa. Durch schmählichen Verrath bemächtigte sich Pizarro (16. November 1532) des Letzteren, ließ ihn taufen und — aufknüpfen. Bischof Valverde trägt keine Schuld an der Greuelthat. Jetzt begann eine gräßliche Periode des Mordens unter den Eingeborenen. Bald zerfleischten die Eroberer sich gegenseitig in blutigen Kämpfen; Almagro wurde hingerichtet, Pizarro ermordet. Umsonst bemühten sich die Missionare, namentlich der Dominicaner-Provinzial Thomas de San Martino, etwas geordnetere Verhältnisse zu schaffen. 1534 brachte die Durchführung der von Las Casas erwirkten königlichen Verordnungen neue Kämpfe, in denen der Usurpator Gonzalez Pizarro siegte. Ihm trat der edle Priester Pedro de la Gasca gegenüber; dieser führte einen Theil des Heeres zur Treue zurück. Im J. 1548 endlich wurden die Empörer besiegt, Pizarro hingerichtet und der Friede über den Trümmern des alten Incareiches hergestellt.

Quito ward 1533 von Benalcazar erobert. Nach den ersten stürmischen Zeiten begannen Mitglieder verschiedener Orden, Franciscaner, Dominicaner, Merciarier und bald auch Jesuiten, unter den verbitterten und flüchtigen Einwohnern das Werk der Bekehrung. Im Jahre 1556 war die Hauptstadt noch meist von heidnischen Volksstämmen umgeben. Im Jahre 1609 gründete der Jesuit Ferrer unter den Cosauen 3 christliche Ortschaften und starb 1611 Martertod; 1621 eröffneten die Jesuiten die Universität von Quito; 1632 zählte P. Fuentes in der Ordensprovinz Quito 213 Ortschaften, welche lediglich von bekehrten Einwohnern bewohnt wurden, und 30 Städte, in denen nur wenige Spanier mit den Indianern zusammenlebten. Am Ende des 18. Jahrhunderts rechnete man 552 000 getaufte Indianer in etwa 260 Ortschaften. Im Gebiete des oberen Amazonenstromes gründeten die Jesuiten die berühmten Maynas-Missionen, die Angesichts der übermenschlichen Anstrengungen, welche sie den Missionaren auflegten, den Schöpfungen von Paraguay wohl zur Seite gestellt werden dürfen. Daselbst arbeiteten mit besonderem Erfolge die PP. Fritz und Heinrich Richter, beide, wie die meisten Missionare, deutscher Nation. P. Fritz, geb. 1653, bekehrte von 1686 bis zu seinem Tode 29 Stämme, und P. Richter, geb. 1653, wirkte ebenso segensreich von 1684—1695, wo er die Marterkrone errang. Im J. 1740 bestanden am Rio Napo 12, am Marañon 24 wohlorganisirte Gemeinden. Das Jahr 1767 machte auch hier den Arbeiten der Gesellschaft Jesu ein Ende, doch leiteten Franciscaner 1790 noch 22 Dörfer mit 8895 Seelen. Erst in neuester Zeit sorgte der edle Gabriel García Moreno für die Wiederaufnahme der Missionsarbeit.

Große Aehnlichkeit mit den apostolischen Arbeiten am oberen Marañon haben die Missionen unter den Moxos und Chiquiten im heutigen Bolivia. Die ersteren gründete P. Baraze S. J. von S. Cruz de la Sierra aus. Mehr als 27 Jahre arbeitete er unter den Heiden, taufte eigenhändig über 40 000 Eingeborene und erlitt 26. September 1702 den Martertod. Die Mission unter den Chiquitos eröffnete 1692 P. de Arce S. J., der 1718 gleichfalls die Marterkrone errang. Als das Jahr 1767 auch hier den Arbeiten der Jesuiten ein Ziel setzte, bestanden daselbst zehn Reductionen nach dem Vorbilde derer von Paraguay mit über 20 000 christlichen Indianern. In den übrigen nicht so entlegenen Gegenden Bolivias, wo man die Eingeborenen vielfach unmenschlich zur Ausbeutung der reichen Gold- und Silberminen (Potosi) anhielt, faßte das Christenthum lange nicht so triebfähige Wurzeln. Doch rechnete man 1651 etwa 100 000 Indianer in 188 Gemeinden, und ein Jahrhundert später 242 564, welche unter der Leitung von 234 Pfarrern standen.

Im eigentlichen Peru thaten die Missionare aus dem Dominicaner- und Franciscanerorden Alles, um die Wunden zu heilen, welche die blutige Eroberung geschlagen hatte. Valverde, 1538 von Panama auf den neuen Sitz von Cusco versetzt, sammelte mit Mühe eine kleine Heerde zersprengter Eingeborener um sich, ehe er (1544) den Martertod starb. Bereits 1535 machten die Franciscaner Peru zu einer Ordensprovinz; 1546 wurde Lima zur Metropole erhoben, 1557 daselbst eine Universität gegründet. Eine Leuchte Peru's ist der heilige Erzbischof dieser Stadt Turibius (geb. 1538, gest. 1606, canon. 1726) (s. d. Art.). Dreimal durchreiste er seinen ungeheuren Sprengel, neues kirchliches Leben überall verbreitend. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts eröffneten Jesuiten Collegien zu Cusco und Paz. An dem zweiten Provinzialconcil 1582 betheiligten sich schon sieben Suffraganbischöfe. Besondern Glanz verlieh der peruanischen Kirche die hl. Rosa von Lima (geb. 1586, gest. 1617, heilig gesprochen 1671). Um die Mitte des 17. Jahrhunderts waren die Eingeborenen, so weit die spanische Herrschaft reichte,

christlich; 1754 zählte man 370 216 getaufte Indianer in 521 Pfarreien. Ein großes und bewunderungswürdiges Werk haben die Franciscaner von Peru aus in den Missionen der Andes und der Pampas gegründet. Ihr Collegium von Ocapa, eröffnet 1724 von P. Francisco de San José und von Clemens XIII. zur Würde eines Collegiums de propaganda fide erhoben, war fast während eines Jahrhunderts eine Pflanzschule eifriger Missionare. Unter den Franciscanern ragten besonders Luis Balanos und der hl. Franz von Solano (gest. 1610, canon. 1726), der „Apostel Peru's", hervor (s. d. Art.).

Ebenfalls von Peru aus verbreitete sich der katholische Glaube nach dem heutigen Chile. 1541 betraten es Dominicaner als die ersten Glaubensboten; Merciarier, Franciscaner, welche schon 1572 eine eigene Ordensprovinz daselbst errichteten, und Jesuiten (seit 1593) theilten sich mit ihnen in die Arbeit. Die beständigen Kämpfe der Spanier mit den kriegerischen Araucanen hemmten lange die Christianisirung. Der Jesuit P. Valdivia (gest. 1644) machte den Friedensstifter, und seit 1640 nahm die Mission einen bessern Fortgang. Auf dem Chiloe-Archipel arbeiteten Jesuiten und Franciscaner mit Erfolg; 1701 zählte man daselbst 15 511 getaufte Eingeborene. In den von den Spaniern colonisirten Gegenden kam das Christenthum zur völligen Herrschaft. Nach dem spärlich bevölkerten, unwirthlichen Patagonien drang von Chile aus 1690 P. Nicolaus Mascardi, bekehrte manche Heiden und erwarb die Marterkrone. Später geschah vom La Plata aus ein ähnlicher Versuch. Ein deutscher Jesuit, P. Matthias Strobl, gründete daselbst 1740 eine Reduction; Kriege mit den Spaniern führten aber schon 1746—1747 zur Zerstörung dieses Unternehmens. Synoden wurden folgende abgehalten: In Quito wurden 1595 und 1598 Diöcesansynoden, 1863 und 1869 Provinzialconcilien gehalten. In Lima fanden in den Jahren (1552) 1567, 1582, 1591, 1601 und 1772 Provinzialconcilien statt. In Santiago de Chile waren Diöcesansynoden in den Jahren 1628, 1670 und 1688. (Tejada, Coleccion de Canones de la Iglesia de España y de America V, 486 ss. 506 ss.; VI, 314 ss.; Coll. Lac. VI, 375 ss.)

4. Die La Plata-Länder. In den La Plata-Ländern (Argentinische Republik), die bis 1776 zum Vicekönigreich Peru gehörten, faßte die katholische Religion frühzeitig Wurzel. Bereits 1539 landeten die ersten Franciscaner und gründeten an der Mündung des La Plata die Stadt Asuncion, welche 1547 zum Bischofssitz erhoben, aber erst 1554 besetzt wurde. Bald drangen auch von Peru aus Merciarier nach Santa Cruz de la Sierra und Tucuman vor, und fast gleichzeitig schickte P. Anchieta von Brasilien Jesuiten-Missionare; letztere trafen schon aus Peru angekommene Mitbrüder. Im Jahre 1590 kam P. Johannes Fonte S. J., errichtete 1595 zu Asuncion ein Colleg und begann die Mission im südlichen Paraguay (s. d. Art.). Im J. 1609 erwirkten die Jesuiten zum Schutze der Indianer Befehle gegen das Comthureiwesen, ähnlich denen des Las Casas; 1610 gründeten die PP. Macedo und Cataldino die ersten der berühmten „Reductionen", d. h. feste Niederlassungen, in welchen die bekehrten Indianer unter Leitung von Jesuiten zum Ackerbau angeleitet wurden: Loretto und San Ignacio. Im J. 1615 waren bereits 117 Jesuiten in der La Plata-Provinz thätig. Um dieselbe Zeit gründete am Uruguay P. Gonzalez die Reductionen der unbefleckten Empfängniß, des hl. Nicolaus, der hl. Dreikönige, des hl. Franz Xaver, Mariä Lichtmeß, Mariä Himmelfahrt, und erlitt 1628 in der neugegründeten Reduction „Allerheiligen" mit seinem Gefährten P. de Castillo den Martertod. 1629 blühten am Parana und Uruguay schon 21 Reductionen, 1632 zählte man in denselben 13 800 Taufen, bis 1641 stieg die Zahl der Reductionen auf 29. Das Alles geschah trotz der fast jährlichen Einfälle der Raubhorden der sog. Mameluken, welche mehrere dieser großen Dorfschaften völlig zerstörten, trotz der Feindseligkeiten der spanischen Colonisten und Beamten, gegen deren Geiz die Missionare ihre Neophyten beschützten, und trotz der Schwierigkeiten, welche ihnen durch den unrechtmäßig geweihten Bischof Cardenas von Asuncion (1641—1651) bereitet wurden. Im J. 1673 zählte man 24 festgegründete Reductionen mit je 3500—4000 Seelen unter Leitung von je zwei Jesuiten. 1717 gab es am Parana 16, am Uruguay 15 Reductionen mit 121 161 christlichen Indianern. 1715 gelang es endlich auch, unter den überaus wilden Chiriguanen eine Reduction zu gründen. Als aber 1750 durch Vertrag zwischen Spanien und Portugal 7 Reductionen portugiesisch wurden, ließ Pombal dieselben gewaltsam auflösen. Im Jahre 1767 verbannte Karl III. die Jesuiten aus seinen Staaten; alle Missionare in den spanischen Colonien wurden festgenommen und nach Europa geschleppt. Hiermit endeten die herrlichen Reductionen, denn die neuen Missionspfarrer konnten den Indianern ihre „Väter" nicht ersetzen. Die Volkszählung von 1801 ergab seit 1767 eine Abnahme von 98 398 Seelen.

5. Mexico oder Neu-Spanien. Das Vice-Königreich Neu-Spanien umfaßte die großen Länder von Mexico, Centralamerika, Californien und Theile von Texas. Die ersten Missionare waren auch hier die eifrigen Söhne des hl. Dominicus und des hl. Franciscus. Schon 1507 wurde Yucatan von Cuba aus entdeckt; man traf daselbst einen viel höheren Grad der Cultur, als auf den Antillen. Noch viel mehr staunte man aber über die Zustände des im J. 1518 entdeckten Mexiko. Die Spanier trafen in dem großen von den Azteken beherrschten Lande zahlreiche Bevölkerung, große Städte und Bauwerke, Bilderschrift, Jahresrechnung, geordnete Staatsverfassung, aber neben der Ahnung eines unsichtbaren, unkörperlichen Gottes auch die greulichste Vielgötterei mit 13 Haupt- und über 200 Unter-

Gottheiten. Dem schrecklichen Kriegsgotte Huizlipochtli wurden fast täglich Menschenopfer dargebracht. Als Ferdinand Cortez (s. d. Art.) den Auftrag erhielt, das durch blutigen Götzendienst entweihte Reich zu erobern, beherrschte es Montezuma II. Cortez landete 4. März 1519 mit wenigen Truppen, nahm Montezuma gefangen, unterwarf rasch das Land und machte ebenso glückliche Eroberungszüge nach Honduras und Yucatan; der Eroberung durch die Waffen folgte die friedliche durch das Kreuz. Auf Cortez' Bitten sandte Karl V. eine Mission von zwölf Franciscanern unter Führung des P. Martin von Valencia, des ersten apostolischen Präfecten. Er gründete zahlreiche Schulen und hielt bereits 1524 die erste Provinzialsynode. Auch hier mußten die Missionare die Neubekehrten gegen die Habsucht der Spanier und ihr Comthureiensystem beschützen. Rasch blühte das Werk der Bekehrung auf. Im J. 1534 entstand in Mittelamerika das Bisthum Nicaragua, 1518 das von Tlascala, 1527 wurde Mexico Bischofs- und 1547 Metropolitansitz. Unter den Missionaren muß der Franciscaner-Laienbruder Petrus von Gent besonders genannt werden; derselbe baute über 100 Kirchen, darunter die schöne des hl. Franciscus in Mexico, und verfaßte einen Katechismus in aztekischer Sprache. Laut weinend trugen ihn 1572 die Indianer zu Grabe. Das ächt apostolische Leben der ersten Missionare wird auch von dem protestantischen Geschichtschreiber Prescott rühmend anerkannt. Im J. 1526 kamen den Franciscanern Dominicaner und Merciarier, 1533 Augustiner zu Hülfe. Las Casas eroberte mit wenigen Dominicanern das sog. „Kriegsland" und gab ihm den Namen „Vera Paz". Im Jahre 1542 kam zahlreiche Hülfe, der Generalcommissar der Franciscaner, Jacob de Testera, mit 200 Ordensbrüdern. Dem Provinzialconcil von 1555 wohnten schon sechs Suffragane bei. Als 1572 auf Begehren Philipps II. die Jesuiten auch nach Mexico kamen, war der größte Theil der Bevölkerung in dem von den Colonisten bewohnten Lande getauft. Auch in Mittelamerika, wo Franciscaner und Dominicaner sich in die Arbeit theilten, war zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Hälfte der Einwohner bekehrt. Die Jesuiten eröffneten Schulen und Collegien, auch speciell für die Eingeborenen, und trugen so zur Befestigung des Christenthums namhaft bei. Gleichzeitig wurden die noch nicht bekehrten Stämme im Norden namentlich durch ihren Eifer bekehrt, wobei manche Missionare, so 1616 P. de los Rios, die Marterkrone gewannen.

In Californien, das von Mexico aus entdeckt und missionirt wurde, wollte das Christenthum lange keine Wurzeln fassen, bis endlich die Bemühungen des Jesuiten P. Johann Maria von Salvatierra um 1697 mit Erfolg gekrönt wurden. Schon 1717 waren durch die Jesuiten in Altcalifornien 17 Reductionen gegründet. Es entstanden 4 Missionsdistricte mit etwa 30 Indianerdörfern; seit 1744 ging das Werk der Christianisirung rasch von statten, und in den letzten 16 Jahren vor ihrer Vertreibung gründeten die Jesuiten fast jährlich ein neues Dorf. Nicht bloß das Evangelium hatten sie den Einwohnern gebracht, sie hatten ihnen Häuser gebaut, ihre Aecker bestellt, sie Viehzucht gelehrt, ihnen vortreffliche Schulen eingerichtet und endlich die ganze Mission mit einer von ihnen entworfenen, durch die spanische Regierung ausgeführten Fortificationslinie zum Schutze gegen die Wilden umgeben. Fast alle Bewohner der Halbinsel waren katholisch (etwa 16 000), als das Jahr 1767 die Jesuiten vertrieb. Eifrige Franciscaner übernahmen die Seelsorge und setzten seit 1769 das Werk der Reductionen auch in Neucalifornien mit glänzendem Erfolge fort. Im J. 1837 gab es dort etwa 35 000 getaufte Indianer. Seit 1772 hatten sie das Land südlich von San Diego den Dominicanern überlassen. Allein die mexicanische Revolution vertrieb die Missionare und zerstörte ihr Werk fast völlig. Bis 1838 stand Californien unter einem apostolischen Präfecten, 1840 wurde es Bisthum, und 1848 wurde Neucalifornien mit den Vereinigten Staaten verbunden (s. d. Art. Nordamerika).

Neumexico und das Gebiet von Arizona (vgl. Nordamerika) erhielt ebenfalls von Mexico aus die ersten Apostel, 1539 drang der Franciscaner P. Marcus von Nizza in diese Gegenden vor. Bald empfingen die PP. Johann von Padilla und Ludwig von Escalon die Marterkrone, und die Mission blieb verwaist bis 1580, wo ein neuer Versuch bei der Wildheit der Indianerstämme wieder mit dem Tode der Missionare endete. Im J. 1597 gelang es endlich dem Franciscaner Alonzo, mit sieben Ordensbrüdern die erste Christengemeinde zu gründen; 30 Jahre später zählte man etwa 6000 in Dörfern vereinigte christliche Indianer. Obschon 1660 ein allgemeiner Aufstand die Mission schwer schädigte, erholte sie sich doch wieder. Im J. 1748 gab es 24 katholische Indianerdörfer; diese bestehen meistens auch heute noch.

In Texas (vgl. Nordamerika), das von spanischen Seefahrern um 1524 und 1527 zuerst besucht wurde, konnte die Missionsthätigkeit erst um 1700 beginnen. Nach und nach legten die Franciscaner 14 Reductionen an; diese aber wurden 1816 gewaltsam unterdrückt. Der größte Theil der bekehrten Indianer zerstreute sich. Im J. 1845 waren unter etwa 120 000 Einwohnern kaum 14 000 Katholiken. Nach Florida endlich kamen von den Antillen aus um die Mitte des 16. Jahrhunderts die ersten Dominicaner-Missionare. Sie trafen die Bewohner dem Sonnenculte, Menschenopfern und dem Kannibalismus ergeben. Wiederholt machten von 1562 bis 1565 französische Hugenotten den Versuch, das Land zu besetzen, wurden aber von den Spaniern vertrieben. In dem nahen Havannah gründeten die Jesuiten 1568 eine Anstalt für Knaben aus Florida und eröffneten 1570 die eigentliche Mis-

sion, welche bald Martyrer zählte. Trotz aller unabläſſig fortgeſetzten Arbeit war jedoch der Erfolg gering. Nach Aufhebung der Geſellſchaft Jeſu war der Prieſtermangel ſo groß, daß kaum den Bedürfniſſen der Coloniſten entſprochen werden konnte. — Synoden des ehemals ſpaniſchen Mexico: Provinzialconcilien vier, ſämmtlich in Mexico gehalten: I. unter Erzbiſchof Alfonſo de Montafur 1555; II. unter demſelben Erzbiſchof 1565; III. unter Erzbiſchof Pedro de Moya 1585 und IV. unter Erzbiſchof Lorenzana (1766—1771). Diöceſanſynoden gab es zwei, beide in Yucatan: I. unter B. Montalvo (1580 bis 1587) und II. unter B. Juan Gomez de Parada (1715—1728). (Tejada, Coll. V, 123 ss. 522 ss. VI, 177 ss.) — Quellen: Weſtindien: Pacheco y de Cardenos, Coleccion de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y colonizacion de las posesiones españolas en America y Oceania, Madrid 1864 sq.; Herrera, Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano, 4 voll., Madrid 1601—1615; Charlevoix, Histoire de S. Domingue, 2 voll., Paris 1730; Ramon de la Sagra, Historia de la isla de Cuba, Paris 1861 et ann. suiv. — Nordküſte von Südamerika: Gumilla S. J., Histoire de l'Orinoque (traduite de l'Espagnol), 3 voll., Avignon 1758. — Peru: Prescott, Eroberung von Peru, 2 Bde., deutſch Leipzig 1848; Petri Jarrici, Thesaurus rerum Indicarum, 3 voll., Coloniae Agripp. 1615; Jos. Acosta, De procuranda Indorum salute, Coloniae Agrip. 1596; Llorente, Historia antigua del Peru, Lima 1860. — La Plata, Paraguay: Charlevoix, Histoire du Paraguay, 6 (3) voll., Paris 1756; Kobler, P. Florian Baucke, ein Jeſuit in Paraguay, Regensburg 1870. — Mexiko: Don Antonio de Solis, Historia de la conquista de Mexico, 4 voll., Madrid 1828; Prescott, History of the conquest of Mexico, 2 voll., London 1875; Torquemada, Monarchia Indiana, 3 voll., Madrid 1723; Brasseur de Bourbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique centrale, 4 voll., Paris 1851—1857; Alaman, Historia de Mejico, 5 voll., Mejico 1849—1852; Helps, The Spanish conquest in America, 4 voll., 1855—1861; Helps, The life of Hernando Cortes and the conquest of Mexico, 2 voll., 1871.

II. Die Miſſionen in den ehemals portugieſiſchen Beſitzungen (Braſilien). Braſilien (vgl. den Art.) wurde im J. 1500 von dem Portugieſen Cabral zufällig entdeckt. Franciscaner waren ſeine erſten Miſſionare. Im J. 1549 kamen ihnen Jeſuiten zu Hülfe, und der hl. Ignatius konnte Braſilien 1553 noch zu einer eigenen Ordensprovinz erheben. Die Einwohner der Küſtenſtriche wurden verhältnißmäßig raſch bekehrt, aber auch zu den wilden Kannibalen des Binnenlandes drangen die Jeſuiten mit unendlicher Mühe vor, gewannen ſie und vereinigten ſie in zahlreiche blühende Reductionen (hier Aldeas genannt). Unter den erſten Glaubensboten arbeitete der große Wunderthäter Joſeph Anchieta (ſ. d. Art.) mit beſonderem Erfolge. Schon 1580 hatten die Jeſuiten 32 große Dorfſchaften gegründet, in denen chriſtliche Sitte und Ordnung herrſchte, und 1630 zählte man über 70 000 Neophyten. Im J. 1551 wurde das Bisthum Bahia gegründet; 1676 zum Erzbisthum erhoben, erhielt es die Suffraganſitze Rio de Janeiro und Pernambuco. Von letzterem wurde ſchon 1677 Maranhao (St. Luis) abgezweigt, von dieſem 1719 Para. Rio de Janeiro wurde 1746 in fünf Sprengel getheilt. Wiederholt verſuchten die Holländer die Colonie zu erobern, und nur den Miſſionaren und deren Neubekehrten verdankte Portugal den Sieg. Als einzigen Lohn forderten ſie das geſetzliche Verbot, daß die Eingeborenen nicht mehr als Leibeigene zu behandeln ſeien. Es wurde gewährt, machte aber die Jeſuiten den goldgierigen Coloniſten ungemein verhaßt. P. Vieira (ſ. d. Art.), der Las Caſas Braſiliens, ließ ſich dadurch nicht einſchüchtern. Wiederholte Stürme, ja Vertreibungen aus Braſilien waren die Folge des Schutzes, den die Jeſuiten den Neubekehrten zuwendeten; ſo 1662, 1730—36. Endlich ließ Pombal ſie 1759 nach Portugal ſchleppen und zum Lohne für ihre apoſtoliſchen Arbeiten in den elendeſten Kerkern lebendigen Leibes vermodern. Neben den Jeſuiten haben ſich vorzüglich die Kapuziner und Carmeliten ausgezeichnet. Um 1718 werden 15 Aldeas der Kapuziner, 12 der Carmeliten und 5 der Merciarier angeführt. Die Negerſklaven wurden gleichfalls bekehrt. Die Synode von Bahia (1707) ſuchte das geſammte canoniſche Recht für Braſilien zu codificiren (Coll. Lac. I, 847). Im Jahre 1808 riß die franzöſiſche Invaſion unter Napoleon I. in Portugal Braſilien los, und 1822 entſtand das Kaiſerthum Braſilien. (Die Verhältniſſe der Neuzeit vgl. i. d. A. Braſilien.) — Quellen: Epistolae Indicae Patrum S. J., Venetiis 1562; Beauchamp, Histoire du Brésil, 3 voll., Paris 1815; Anton. de S. Maria Joboatham, Novo orbe Serafico Brasilico etc., Rio de Janeiro 1859—1861; Handelmann, Geſchichte von Braſilien, Berlin 1860; Southey, History of Brazil, 3 voll., London 1810—1819.

III. Die Miſſionen in den ehemals franzöſiſchen Beſitzungen Nordamerika's. 1. Canada (Neufrankreich). Die Länder am Lorenzoſtrom und der Inſelcomplex von Neuſchottland und Neufundland wurden von Frankreich aus entdeckt und coloniſirt. Im Anfange des 16. Jahrhunderts landeten franzöſiſche Seefahrer am Cap Breton und an der Mündung des Lorenzoſtromes. Im J. 1536 nahm Cartier Beſitz von dem Lande und nannte es Neufrankreich; 1540 wurde die erſte dauernde Niederlaſſung gegründet, doch betrat erſt 1611 der Jeſuit Maſſé als erſter Miſſionar mit einigen Gehülfen das Land und eröffnete die Miſſion unter den

Huronen und Chippeways, denen die Sioux und Irokesen feindlich gegenüber standen. Aber schon 1613 zerstörten die Engländer die französische Niederlassung und schleppten die Jesuiten gefangen fort. Im J. 1615 bauten drei Franciscaner zu Quebec eine Kapelle, die erste Kirche der künftigen Hauptstadt, und 1618 ein Klösterchen, von dem sich ihre segensreichen Missionen über Niedercanada ausbreiteten. Ihnen kamen 1625 Jesuiten zu Hülfe, und da an die Spitze der französischen Colonisationsgesellschaft der „Hundert Associirten", deren erster Zweck die Ausbreitung des Christenthums war, sich Richelieu stellte, schien der Erfolg der Mission gesichert. Allein 1628 überfielen die Engländer, von einem französischen Hugenotten, David Kirk, aufgestachelt, abermals die Colonie und schleppten die Missionare gefangen nach England. Doch wußte Richelieu 1632 Canada wieder für Frankreich zu gewinnen. Neuerdings blühten längs des Lorenzo die Missionen auf, so daß die Engländer trotz aller Bemühungen seit 1763 Untercanada nicht mehr zu protestantisiren vermochten. Unter den Missionaren aus der Gesellschaft Jesu sind besonders zu nennen die PP. Brebeuf und Lallemand (1649 grausam ermordet), die PP. Isaak Jogues und La Lande (1646 gemartert), P. Daniel (1648 geschlachtet). Endlich wurden die wilden Irokesen doch gewonnen, und es entstanden auch unter ihnen blühende Gemeinden, so namentlich S. Xavier de Sault. Im J. 1640 kamen Sulpicianer und eröffneten 1657 zu Montreal ein Seminar. Im nämlichen Jahre wurde de Laval-Montmorency von Alexander VII. zum ersten apostolischen Vicar Canada's ernannt; 1674 wurde dieser überaus seeleneifrige Mann Titularbischof von Quebec. — Viel schadete der Ausbreitung des Christenthums der Branntweingenuß, der unter den Indianern entsetzliche Verheerungen hervorrief. Die politischen Verhältnisse wirkten nicht minder störend. Im J. 1713 kam Neuschottland, Neufundland und die Hudsonsbai durch den Frieden von Utrecht an England. Im J. 1745 eroberten die Engländer Cap Breton und schleppten, zugleich mit der Besatzung und fast allen Einwohnern von Louisbourg, etwa 4000 Personen, alle Missionare und Nonnen, gewaltsam nach ihrer Heimat Frankreich. Bald darauf nahmen sie ebenfalls die damals von etwa 10000 Katholiken bewohnte Prinz-Eduards-Insel; diese Eroberungen mußten sie jedoch 1748 im Frieden von Aachen wieder herausgeben. Im J. 1753 wurde auf den Rath Benjamin Franklins Neuschottland in brutalster Weise protestantisirt. Auf einen bestimmten Tag versammelte man alle Einwohner in den Kirchen und verlangte ihnen den von Paul V. verbotenen Eid der Treue (oath of allegiance) ab; wer ihn verweigerte, wurde alles Eigenthums verlustig erklärt und deportirt. Im J. 1755 brach der Krieg zwischen Frankreich und England wieder aus und wurde gerade in Canada mit Erbitterung geführt. Im J. 1758 fiel Louisbourg, 1759 das feste Quebec, 1760 Montreal, und 1763 kam Canada ganz an England. Doch wurde durch die Acte von Quebec, welche das englische Parlament 1774 bestätigte, die katholische Religion gewährleistet. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu war auch für die Mission in Canada ein schwerer Schlag; es trat ein solcher Priestermangel ein, daß der Bischof von Quebec 1784 Laien mit der Ausspendung der Taufe betrauen mußte. Diesem Nothstand halfen später Priester ab, welche vor der französischen Revolution geflohen waren, und machten sich um die Mission sehr verdient. 1796 wurde ein apostolisches Vicariat für Neufundland errichtet. Das loyale Verhalten der Katholiken Canada's bei dem Kriege der Vereinigten Staaten gegen England von 1812 bahnte eine billigere Gesinnung der englischen Regierung gegen die bisher nur ungern geduldeten Katholiken an und führte 1829 zur Emancipation. Unter dem seeleneifrigen Bischofe (seit 1819 Erzbischof) Plessis nahm auch die Missionsthätigkeit einen neuen Aufschwung, und da die Einwanderung vieler Irländer die Zahl der Katholiken bedeutend steigerte, organisirte der apostolische Stuhl am 12. Juli 1844 die canadische Kirchenprovinz. In den Jahren 1851, 1854, 1863, 1868 und 1873 wurden Provinzialconcilien gehalten (Coll. Lac. III, 601 sq.; Acta et decr. V Conc. Queb., Quebeci 1874). 1852 mußte von der Erzdiöcese Quebec die Diöcese Trois Rivières mit 80000 Katholiken abgetrennt werden. Im J. 1856 wurde auch von dem 1847 für Neufundland geschaffenen Sprengel St. Johns die Diöcese von Harbour-Grace abgezweigt. Auf Neuschottland besteht der Erzstuhl von Halifax (1842) und der Sitz von Arichat (1844). Bereits 1829 ward das große apostolische Vicariat der Insel Prinz-Eduard in das Bisthum Charlottetown verwandelt; von ihm wurde 1842 der Sprengel Fredericktown abgetrennt, und dieser theilte sich in die Diöcesen St. Johns (1842) und Chatam (1859). Das erste Provinzialconcil von Halifax war 1857 (Coll. Lac. III, 727). Von dem 1836 gegründeten Bisthume Montreal wurde 1852 ein neuer Sprengel, St. Hyacinth, abgetrennt. In Obercanada bestand seit 1826 das Bisthum Kingstown, von dem sich 1842 der Sprengel von Toronto (seit 1870 Metropolitansitz) und 1848 der von Ottawa abzweigte. Im J. 1856 entstanden die Sitze von Hamilton und Sandwich; 1867 erhielt die Kirchenprovinz von Quebec den neuen Sprengel von St. Germain of Rimouski, 1874 den von Sherbrooke und 1878 endlich den von Chicoutimi. So hat Canada heute drei Kirchenprovinzen: die von Quebec mit sieben, die von Halifax mit vier und die von Toronto mit drei Suffraganen und dem 1874 errichteten apostolischen Vicariate von Nordcanada.

2. Die Missionen in den Hudsonsbai-Ländern. In die weiten Länderstriche an der Hudsonsbai drang ebenfalls von Canada aus, als dieses noch unter Frankreich stand, der katholische Glaube vor, doch wandte sich erst Ende des 18. Jahrhunderts der Handel und mit ihm ein

regerer Verkehr diesen entlegenen Gegenden zu. Im Jahre 1811 entstand eine geregelte Colonie mit dem Hauptorte St. Boniface; 1820 konnte ein apostolisches Vicariat errichtet werden. Nachdem die Oblaten 1845 diese schwierige Mission übernommen hatten, erhob der heilige Stuhl 1847 St. Boniface zum Bisthum. Im J. 1862 wurde das apostolische Vicariat Athabaska-Mackenzie und 1863 das von Saskatchewan gebildet, und als Pius IX. 1871 St. Boniface zu einer eigenen Kirchenprovinz erhob, wurde auch das letztgenannte Vicariat in die Diöcese St. Albert umgewandelt. An der Nordwestküste Amerika's fanden 1842 die ersten Missionsversuche statt, wobei sich P. Nobili S. J. besonders auszeichnete. Im J. 1846 konnte für die Vancouver-Insel und die gegenüber liegende Küste ein eigener Sprengel gegründet werden. Auch in British-Columbia (seit 1863 zum apostolischen Vicariate erhoben) macht die katholische Religion, Dank der Thätigkeit der Oblaten, erfreuliche Fortschritte. — Quellen: Brasseur de Bourbourg, Histoire du Canada, 2 voll., Paris 1852; Relations des Jésuites touchant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les Missions . . . dans la Nouvelle-France, 3 voll. embrassant les années de 1611 à 1672, Quebec 1858 (neue Ausgabe der canadischen Regierung); Mission du Canada (1672—1679) (Fortsetzung des eben angeführten Werkes), 2 voll., Paris 1861; Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France etc., 3 voll., Paris 1744.

3. Louisiana und die Missionen am Mississippi. Louisiana und die Mündung des Mississippi wurden sehr spät und merkwürdiger Weise von Canada aus entdeckt. 1673 bestieg der Jesuit P. Marquette auf dem Michigansee ein Boot, um den großen Strom aufzusuchen, welcher den Erzählungen der Indianer zufolge südwärts fließen sollte. Er entdeckte den Mississippi und fuhr auf ihm bis zum 33.° nördl. Br. (Arkansas) hinab. De la Salle verfolgte später seinen Lauf bis zur Mündung. Nachdem eine erste französische Expedition 1684 verunglückt war, landete 1699 eine zweite. Der Bischof von Quebec schickte aus Canada Priester aus dem Seminar der auswärtigen Missionen und Kapuziner; 1717 wurde New-Orleans gegründet. Längs des Mississippi entstanden französische Colonien, sog. „Concessionen", in denen die Seelsorge von Priestern der auswärtigen Missionen und Kapuzinern, die Missionsthätigkeit meist von Jesuiten besorgt wurde. Schon um 1700 hatten diese von Canada aus in Michigan und dem heutigen Illinois, Indiana, Ohio, Jowa und Missouri Missionen angelegt. In Arkansas eröffneten 1727 die PP. Poisson und Souel ihre Thätigkeit; da kam es 1729 zu einer gefährlichen Erhebung der Natchez, und in Folge davon zu langwierigen Kämpfen zwischen den Franzosen und Indianern. Doch setzten die Missionare ihre Bemühungen fort und gründeten in den heutigen Staaten Louisiana, Arkansas, Mississippi und Alabama manche jetzt noch bestehende Gemeinden. Der größte Feind des Christenthums war der Umgang mit sittenlosen Colonisten und der verthierende Einfluß des Branntweins. In Folge der Aufhebung der Gesellschaft Jesu und der Abtretung der Gebiete vom Michigansee, Illinois u. s. w. an England sanken manche der bekehrten Indianerstämme wieder in das Heidenthum zurück; doch vererbte sich das Andenken an die geliebten „Schwarzröcke" von Geschlecht zu Geschlecht und trug in neuester Zeit dazu bei, daß den katholischen Missionaren der Zutritt zu den Indianern der Vereinigten Staaten erleichtert wurde.

IV. Die Missionen in den ehemals englischen Colonien Nordamerika's. In den ehemals englischen Colonien, welche heute zu den Vereinigten Staaten gehören, beschränkte sich die katholische Missionsthätigkeit auf Maryland und Pennsylvanien. Maryland, das Lehen des katholischen Irländers Lord Baltimore, ist eine katholische Colonie. Dort landete 1643 Sir Cecil Baltimore mit 200 katholischen Familien und einigen Jesuiten, welche die Seelsorge übernahmen. In Pennsylvanien wirkte um 1720 besonders segensreich P. Grayton S. J. Die strenge Handhabung der englischen Verfolgungsgesetze hemmte übrigens die Ausbreitung der katholischen Religion außerordentlich, und als 1783 die 13 Provinzen sich unabhängig erklärten, lebten kaum 25—30 000 Katholiken in den Vereinigten Staaten. Heute weisen dieselben 12 Kirchenprovinzen mit 59 Erzbisthümern und Bisthümern und mehr als 8 Millionen Katholiken auf. Für die Darstellung dieses glänzenden Aufschwunges muß aber auf den Art. Nordamerika verwiesen werden. — Quellen: Bancroft, History of the United States, 10 voll., deutsch Leipzig 1847—1874; Rupp, An original history of the religious denominations at present existing in the United States, Philadelphia 1844; Shea, Geschichte der kath. Missionen unter den Indianerstämmen der Ver. Staaten, deutsch Würzburg 1864.

(Benutzt wurde der Artikel „Amerika" von Kerker im Supplementbande von Wetzer und Welte [XII, 34—50]; ferner: Dr. H. Hahn, Geschichte der katholischen Missionen, 5 Bde., Köln 1857—1863; Henrion, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen, 4 Bde., deutsch Schaffhausen 1847—1852; Marshall, Die christlichen Missionen, 3 Bde., deutsch Mainz 1863; Wittmann, Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen, 2 Bde., Augsburg 1841; Annales de la propag. de la foi 1834 ss.; Les Missions catholiques, Lyon 1868 ss.; Die katholischen Missionen, Freiburg i. B. 1873 ff.; Lettres édifiantes et curieuses, 14 voll., Lyon 1819; Der neue Weltbott u. s. w., 38 Theile, von P. Stöcklein S. J., fortgesetzt von P. Keller S. J., 1728—1761; Cardinal Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 3 Bde., Freiburg i. B. 1879—1880; Neher, Kirchliche Geographie und Statistik von Amerika [3. Bd.], Regensburg 1868; Moroni, Dizionario.)

B. Statistische Uebersicht der katholischen Kirche Amerika's.

Benennung der Erzdiöcesen und Diöcesen.	Gründungsjahr der Diöcesen.	Gesammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen und Kapellen.	Höhere Schulen.	Wohlthätigkeits-Anstalten.	Bemerkungen.
I. In Canada und Britisch Amerika[1]	—	**3686096**	**1 920 510**	**1820**	**1825**	**206**	**102**	[1] Gesammtbevölkerung nach Statistical Abstract etc. 1864—78, London 1880. — Die Angabe der katholischen Bevölkerung nach Sadlier's Catholic Directory pro 1881.
1. Kirchenprovinz Quebec	1819	—	**1 296 210**	**1225**	**848**	**113**	**59**	
Erzdiöcese Quebec	1674	—	380 000	287	161	26	15	
Suffr. Montreal	1836	—	412 000	403	292	30	26	
„ Ottawa	1848	—	100 000	105	102	16	6	
„ Three Rivers	1852	—	134 000	134	81	14	4	
„ St. Hyacinth	1852	—	110 210	139	64	14	6	
„ St. Germain of Rimouski	1867	—	84 000	85	96	6	1	
„ Sherbrooke	1874	—	36 000	37	35	2	1	
„ Chicoutimi	1878	—	40 000	35	37	5	—	
2. Kirchenprovinz Halifax	1845	—	219 000	197	291	27	5	
Erzdiöcese Halifax	1842	—	45 000	34	67	3	1	
Suffr. Charlottetown	1829	—	5 000	39	45	3	—	
„ St. John, Neu-Braunschweig	1842	—	60 000	39	89	8	1	
„ Arichat	1844	—	66 000	54	46	4	—	
„ Chatam	1859	—	43 000	31	44	9	3	
3. Kirchenprovinz Toronto	1870	—	263 000	232	346	31	15	
Erzdiöcese Toronto	1842	—	45 000	65	86	8	5	
Suffr. Kingston	1826	—	90 000	49	78	8	3	
„ Hamilton	1856	—	47 000	47	77	3	4	
„ Sandwich oder London	1856	—	71 000	58	77	10	1	
Apostol. Vicariat Nord-Canada	1874	—	10 000	13	28	2	2	
4. Kirchenprovinz St. Boniface	1871	—	52 000	92	124	12	14	
Erzdiöcese St. Boniface	1847	—	20 000	34	15	3	2	
Suffr. St. Albert	1871	—	12 000	30	15	3	6	
Ap. Vic. Athabasca-Mackenzie	1862	—	?	19	16	3	6	
„ Brit. Columbia	1863	—	20 000	19	78	3	—	
Die Diöcese Vancouvers Island[2]	1846	—	5 400	12	22	4	2	[2] Zur Kirchenprovinz Oregon gehörig.
Apost. Präfectur St. Pierre und Miquelon	1841	—	14 000	10	?	2	4	
Exemte Bisthümer	—	—	70 900	52	194	17	3	
Bisth. Harbour Grace	1856	—	23 800	17	109	4	—	
„ St. Johns (Neufundl.)	1847	—	44 000	33	54	13	3	
Apost. Präf. St. Georges (Neufundland)	1871	—	3 100	2	31	—	—	
II. In den Vereinigten Staaten[3]	—	**38 357 320**	**6 315 210**	**6429**	**6883**	**626**	**392**	[3] Sadlier's Catholic Directory pro 1881. Zu bemerken ist, daß die Zahlen Sadlier's, wie eine einfache Rechnung nach Procentsätzen darthut, nicht ausreichen (vgl. Stimmen aus Maria-Laach XV, 294). Die Zahl der Katholiken muß jetzt 8 Millionen übersteigen, da nach dem Census von 1880 die Gesammt-Bevölkerung 50 152 000 ausmacht.
5. Kirchenprovinz Baltimore	1808	5 689 600	306 900	412	437	61	39	
Erzdiöcese Baltimore	1789	639 000	210 000	268	168	26	23	
Suffr. Charleston	1820	705 600	10 000	20	24	3	2	
„ Richmond	1820	1 138 000	17 900	27	54	7	4	
„ Savannah	1850	1 184 000	25 000	25	64	9	4	
„ Wheeling	1850	500 000	18 000	32	68	7	2	
„ Wilmington	1868	294 000	14 000	17	29	1	2	
„ St. Augustine	1870	159 000	10 200	13	16	6	2	
Apostol. Vicariat Nord-Carolina	1868	1 070 000	1 800	10	14	2	—	
6. Kirchenprovinz Cincinnati	1833	6 813 400	897 000	1010	1244	91	56	
Erzdiöcese Cincinnati	1821	852 000	150 000	213	186	14	11	
Suffr. Louisville	1808	878 000	150 000	129	116	25	6	
„ Detroit	1832	1 143 000	185 000	130	207	18	8	
„ Vincennes	1834	958 400	90 000	128	184	10	4	
„ Cleveland	1847	1 022 000	150 000	171	225	7	15	
„ Covington	1853	442 000	42 000	56	75	6	4	
„ Fort Wayne	1857	728 000	80 000	114	133	6	5	
„ Columbus	1868	790 000	50 000	69	118	5	3	

Benennung der Erzdiöcesen und Diöcesen.	Errichtungsjahr der Diöcesen.	Gesammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen und Kapellen.	Höhere Schulen.	Wohlthätigkeits-Anstalten.	Bemerkungen.
7. Kirchenprovinz St. Louis	1847	4 687 000	4 32 477	734	784	53	45	
Erzdiöcese St. Louis	1826	1 364 000	145 872	272	267	21	15	
Suffr. Dubuque	1837	1 194 000	117 080	213	170	16	7	
„ Nashville	1837	1 258 000	10 000	29	29	1	2	
„ St. Joseph	1868	355 000	30 000	61	72	4	14	
„ Leavenworth	1877	364 000	80 000	90	130	6	2	
Apost. Vic. Nebraska	1851	152 000	49 525	69	116	5	5	
8. Kirchenprovinz New-Orleans	1850	3 858 700	431 683	382	404	65	25	
Erzdiöcese New-Orleans	1793	516 000	250 000	164	128	28	17	
Suffr. Mobile	1824	1 025 000	16 000	37	44	1	3	
„ Natchez	1837	827 000	12 500	25	41	5	2	
„ Little Rock	1843	484 000	6 403	22	32	6	1	
„ Galveston	1847	648 000	25 000	51	43	13	2	
„ Natchitoches	1853	210 000	30 000	18	34	4	—	
„ San Antonio	1874	113 700	48 000	38	58	4	—	
Apost. Vic. Brownsville	1874	35 000	40 000	23	24	4	—	
Ap. Präf. Indianer-Territor.	1876	?	3 780	4	—	—	—	
9. Kirchenprovinz New-York	1850	5 276 000	1 378 000	1190	947	122	87	
Erzdiöcese New-York	1808	1 498 000	600 000	384	229	32	28	
Suffr. Albany	1847	1 023 000	180 000	174	197	28	18	
„ Buffalo	1847	614 000	100 000	167	135	12	11	
„ Newark	1853	906 000	175 000	192	150	27	13	
„ Brooklyn	1859	540 000	200 000	154	109	15	12	
„ Rochester	1868	389 000	65 000	63	79	4	5	
„ Ogdensburg	1872	306 000	58 000	56	48	4	—	
10. Kirchenprovinz Oregon[1]	1850	132 800	38 250	64	62	13	10	[1] Diöcese Vancouvers, siehe oben.
Erzdiöcese Oregon-City	1844	90 900	20 000	30	24	1	3	
Suffr. Nesqualy	1850	23 900	12 500	19	24	9	5	
Apost. Vic. Idaho	1868	18 000	5 750	15	14	3	2	
11. Kirchenprovinz San Francisco	1853	658 220	223 000	230	200	34	14	
Erzdiöcese San Francisco	1853	492 220	185 000	155	118	21	9	
Suffr. Monterey u. Los Angeles	1850	61 000	24 000	42	47	9	1	
„ Graß Valley	1861	105 000	14 000	33	35	4	4	
12. Kirchenprovinz Philadelphia	1875	3 519 000	540 000	603	594	61	25	
Erzdiöcese Philadelphia	1809	1 306 000	300 000	243	183	33	13	
Suffr. Pittsburg u. Alleghany[2]	1843	781 000	125 000	185	171	8	5	[2] Alleghany wurde, nachdem es am 11. Jan. 1876 zu einem selbstständigen Sitze erhoben war, schon am 3. Aug. 1877 mit Pittsburg unirt.
„ Erie	1858	362 000	45 000	67	95	4	4	
„ Scranton	1868	414 000	50 000	61	70	8	1	
„ Harrisburg	1868	656 000	20 000	47	75	8	2	
13. Kirchenprovinz Boston	1875	3 486 100	911 000	657	614	37	30	
Erzdiöcese Boston	1808	895 000	320 000	232	177	5	17	
Suffr. Hartford	1844	537 000	175 000	124	133	12	5	
„ Burlington	1853	330 000	35 000	33	66	3	2	
„ Portland	1855	945 000	80 000	74	77	4	2	
„ Springfield	1870	412 900	150 000	109	87	2	2	
„ Providence	1872	366 200	151 000	85	74	11	2	
14. Kirchenprovinz Milwaukee	1875	1 535 800	502 900	579	788	34	25	
Erzdiöcese Milwaukee	1844	629 400	200 000	212	280	12	10	
Suffr. St. Paul	1850	358 500	125 000	127	172	12	9	
„ Marquette	1857	41 900	29 000	29	35	3	1	
„ Green Bay	1868	203 000	64 800	69	111	—	2	
„ La Crosse	1868	222 000	48 000	59	106	2	2	
Apost. Vic. Nord-Minnesota	1875	81 000	21 500	49	50	2	—	
„ „ Dakota	1880	—	14 600	34	34	3	1	
15. Kirchenprovinz Santa Fe	1875	198 700	194 000	99	288	16	7	
Erzdiöcese Santa Fe	1850	116 000	121 000	53	203	5	2	
Apost. Vic. Colorado	1868	39 800	28 000	33	59	5	3	
„ „ Arizona	1869	42 900	45 000	13	26	6	2	
16. Kirchenprovinz Chicago	1880	2 502 000	460 000	469	521	39	29	
Erzdiöcese Chicago	1844	969 000	230 000	215	200	17	13	
Suffr. Alton	1857	950 000	140 000	153	181	14	12	
„ Peoria	1875	583 000	90 000	101	140	8	4	

Benennung der Erzbisceſen und Diöceſen.	Gründungsjahr der Diöceſen.	Geſammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Vertheilung der Bevölkerung auf die polit. Provinzen.		Bemerkungen.
III. In Mexico [1] . . .	—	**9 686 777**	**9 600 000**	Zur Kirchenprovinz Mexico gehören die Provinzen:	Mit einer Bevölkerung von	[1] Die Bevölkerungszahlen nach Memoria del Ministro de Gubernacion 1879. Die in Klammern geſetzten Angaben über die Seelenzahl der Diöceſen nach Neher vom Jahre 1868.
17. Kirchenprovinz Mexico	1547	**4 608 146**	**4 600 000**			
Erzbisceſe Mexico .	1527	—	(793 000)	Mexico	696 068	
Suffr. Tlascala od. Puebla	1518	—	(800 000)	Puebla	783 466	
„ Antequarra od. Oaxaca	1535	—	(500 000)	Tlaxcala	133 498	
„ Chiapa	1538	—	(342 000)	Vera Cruz	538 628	
„ Yucatan od. Merida	1547	—	(436 000)	Tamaulipas	140 137	
„ Chilapa	1863	—	(222 000)	Tabasco	104 747	
„ Talancingo	1863	—	(602 000)	Yucatan	302 315	
„ Veracruz od. Jalappa	1863	—	(363 000)	Oaxaca	728 559	
„ Victoria od. Tamaulipas	1861	—	(?)	Chiapas	208 494	
				Guerrero	301 243	
				Campeche	89 481	
				Hidalgo	427 350	
				Morelos	159 160	
18. Kirchenprovinz Michoacan	1863	**2 177 205**	**2 100 000**	Zur Kirchenprovinz Michoacan gehören die Provinzen:	Mit einer Bevölkerung von	
Erzbisc. Michoacan	1536	—	(530 000)	Michoacan	661 534	
Suffr. Leon	1863	—	(602 000)	Colima	65 827	
„ S. Louis de Potosi	1854	—	(543 000)	Guanajuato	729 988	
„ Queretaro . . .	1863	—	(273 000)	San Louis Potosi	516 486	
„ Zamora . . .	1863	—	(300 000)	Queretaro	203 370	
19. Kirchenprovinz Guadalajara	1863	**2 901 426**	**2 900 000**	Zur Kirchenprovinz Guadalajara gehören die Provinzen:	Mit einer Bevölkerung von	
Erzbisceſe Guadalajara	1552	—	(581 000)	Durango	190 846	
Suffr. Durango . . .	1620	—	(327 000)	Sonora	110 837	
„ Linares od. Nuevo Leon	1777	—	(222 000)	Nuevo Leon	189 722	
„ Sonora . . .	1779	—	(312 000)	Chihuahua	191 200	
„ Zacatecas . . .	1863	—	(430 000)	Coahuila [2]	121 895	[2] und Terra de Sierra Mojada.
				Zacatecas	422 502	
				Sinaloa	169 231	
				Jalisco	984 218	
				Aguas calientes	140 430	
				Territorien	380 550	

Benennung der Erzbisceſen und Diöceſen.	Gründungsjahr der Diöceſen.	Geſammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Pfarreien.	Kirchen und Kapellen.	Bemerkungen.
IV. In Central-Amerika . . .	—	**2 627 454**	**2 410 000**	**318**	**?**	
20. Kirchenprovinz Guatemala .	1743	**2 627 454**	**2 410 000**	**318**	**?**	
Erzbisceſe Guatemala .	1534	1 190 754	1 180 000	108	508	Census v. 1872. } Zahl der Pfarreien nach Neher.
Suffr. Nicaragua	1534	300 000	300 000	67	?	„ „ 1858.
„ Canayagua in Honduras	1539	351 700	350 000	53	?	„ „ 1877.
„ Costarica	1850	185 000	180 000	37	?	„ „ 1874.
„ San Salvador . . .	1842	600 000	400 000	53	?	„ „ 1870.
					Priester	
V. In Westindien	—	**4 636 800**	**3 985 700**	**410**	**1433**	
21. Kirchenprovinz von Domingo	1547	250 000	250 000	22	?	[1] Nach den officiellen Angaben Msgr. Guilloux, Erzbischof von Port au Prince. Die Bevölkerung wird von Behm (Petermann) auf nur 550 000 angegeben, während andere Schätzungen 870 000—980 000 rechnen.
Erzbisceſe San Domingo	1511	250 000	250 000	22	?	
22. Kirchenprovinz Port au Prince [1]	1862	**1 007 000**	**1 007 000**	**67**	**103**	
Erzbisc. Port au Prince	1862	—	368 000	16	39	
Suffr. Les Cayes	1862	—	275 000	20	24	
„ Cap Hayti	1862	—	221 000	19	23	
„ Gonayves	1862	—	104 000	8	12	
„ Port de Paix . . .	1862	—	39 000	4	5	

Benennung der Erzbiöceſen und Diöceſen.	Gründungsjahr der Diöceſen.	Geſammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Pfarreien.	Prieſter.	Bemerkungen.
23. Kirchenprovinz Cuba . . .	1803	2 166 000	2 166 000	200	1048	Nach Reher. Die Bevölkerung von Puertorico nach Behm, der 1878 die Bevölkerung Cuba's auf 1 400 000 ſchätzt.
Erzbiöceſe San Jago de Cuba	1518	—	500 000	32	248	
Suffr. S. Criſtoforo de Havannah	1787	—	1 000 000	110	646	
„ Puertorico	1511	—	666 000	58	159	
24. Kirchenprovinz Puerto de Eſpaña	1850	371 000	195 700	35	80	Nach Reher u. Sadlier: Cath. Directory.
Erzbiöc. Puerto de Eſpaña	1850	191 000	137 000	20	49	
Suffr. Roſeau	1850	180 000	58 700	15	31	
Die übrigen Theile Weſtindiens		842 800	337 000	86	202	Die Bevölkerung nach Behm 1878, die übrigen Angaben nach Reher.
Das Bisthum Martinique .	1850	160 800	160 000	32	85	
„ Guadeloupe (Baſſeterre)	1850	143 000	143 000	33	88	
Apoſt. Vic. Jamaica . . .	1837	506 000	10 000	7	6	
„ „ Curaçao . . .	1842	33 000	24 000	14	23	
VI. In Guyana	—	341 500	82 000	18	37	Die Bevölkerung nach Behm 1878, die übrigen Angaben nach Reher.
Apoſt. Vic. Demerara (Brit. Guyana)	1836	240 000	50 000	5	7	
„ „ Surinam (Holländ. Guyana)	1842	69 000	12 000	7	6	
Apoſt. Präf. Cayenne (Franz. Guyana) . . .	1731	32 500	20 000	6	24	
VII. In den ſüdamerikaniſchen Republiken	—	15 280 000	14 530 000	?	?	[1] Die Bevölkerung nach der Zählung von 1878 bei Behm. Da mit Ausnahme der auf 52 000 geſchätzten unabhängigen Indianer und etwa 24 000 Fremden Alles katholiſch iſt, muß ihre Zahl annähernd 1 700 000 betragen. Die in Klammern geſetzten Zahlen und die übrigen Angaben nach Reher.
25. Kirchenprovinz Venezuela [1] .	1803	1 784 000	1 700 000	?	?	
Erzbiöceſe Caracas od. Venezuela	1532	—	(470 714)	187	?	
Suffr. Barquiſimeto . . .	1864	—	?	?	?	
„ Calabazo	1864	—	?	?	?	
„ Guyana od. S. Thomas	1790	—	(294 709)	176	?	
„ Merida de Maracaibo	1777	—	(290 709)	160	?	
26. Kirchenprovinz von Neugranada [2]	1564	2 910 000	2 900 000	814	?	[2] Bevölkerung nach der Zählung von 1871 (Behm 1874) ohne die c. 120 000 Indianer. Da die letzteren und die wenigen Fremden abgerechnet, Alles katholiſch iſt, dürfte ihre Zahl nahe 8 Millionen betragen. Die eingeklammerten Zahlen u. ſ. w. nach Reher.
Erzbiöceſe Santa Fé de Bogota	1562	—	(1 800 000)	325	?	
Suffr. Antioquia u. Medellin	1868	—	(327 000)	85	?	
„ Cartagena	1534	—	(184 000)	106	?	
„ Santa Marta . . .	1577	—	(100 000)	80	?	
„ Neu-Pamplona . . .	1835	—	(200 000)	47	?	
„ Panama	1534	—	(170 000)	71	?	
„ Paſto	1859	—	(100 000)	38	?	
„ Popayan	1547	—	(300 000)	62	?	
27. Kirchenprovinz v. Ecuador [3]	1848	1 146 000	950 000	228	572	[3] Die Bevölkerungszahl nach den neueſten officiellen Berichten (Behm 1881). Die Zahl der Pfarreien und Prieſter nach officiellen Angaben vom Jahr 1875. Die Ordensgeiſtlichen ſind nicht eingeſchloſſen für Quito 215, für Cuenca 21, für Guayaquil 22, Riobamba 5, Ibarra 18, Loja 11, Porto Viejo 4.
Erzbiöceſe Quito . . .	1545	—	260 705	80	172	
Suffr. Cuenca	1786	—	100 000	37	101	
„ Guayaquil	1837	—	154 507	27	72	
„ Riobamba	1867	—	163 310	38	66	
„ Ibarra	1866	—	93 659	?	76	
„ Loja	1866	—	100 000	30	69	
„ Porto Viejo	1869	—	77 852	16	16	
28. Kirchenprovinz v. Peru [4] . .	1546	2 703 000	2 700 000	498	?	
Erzbiöceſe Lima	1541	—	500 000	100	?	
Suffr. Arequipa	1577	—	260 000	68	?	
„ Chacapoyas-Maynas .	1802	—	63 000	45	?	
„ Cuſco	1534	—	300 000	100	?	
„ Guamanga od. Ayacucho	1609	—	206 000	95	?	
„ Huanuco	1861	—	200 000	?	?	
„ Puno	1861	—	200 000	?	?	
„ Truxillo	1577	—	342 000	95	?	[4] Bevölkerung nach einer Zählung v. 1876 (Behm 1878) ſoll, mit Ausſchluß der c. 400 000 Indianer, die angegebene Zahl betragen. Die in der Colonne angegebenen Zahlen der Sprengel (nach Reher) dürften alſo nicht mehr ausreichen.

Benennung der Erzdiöcesen und Diöcesen.	Gründungsjahr der Diöcesen.	Gesammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Pfarreien.	Bemerkungen.
29. Kirchenprovinz Chile	1840	2 283 000	2 280,000	141	Bevölkerung nach der Zählung von 1875, wobei c. 40 000 Indianer nicht mit einbegriffen. Die eingeklammerten Zahlen gibt Neher nach älteren Zählungen theils vor 1854.
Erzdiöcese Santiago de Chile	1551	—	(796 725)	68	
Suffr. Concepcion	1603	—	(410 794)	41	
„ Serena od. Coquimbo	1840	—	(178 000)	16	
„ San Carlos d'Aucud	1840	—	(100 000)	16	
30. Kirchenprovinz der Argentinischen Republik		2 010 857	2 000 000	?	Nach dem Census von 1869 (Behm 1876). Für Paraguay gilt die Zählung von 1876. Die Zahl der Pfarreien nach Neher.
Erzdiöcese Buenos Ayres	1620	495 107	490 000	24	
Suffr. Assuncion (Paraguay)	1547	293 844	290 000	?	
„ Cordova: Cordova	1570	210 508	250 000	24	
„ Cordova: La Rioja		48 746			
„ S. Juan de Cuyo: S. Juan	1834	60 309	170 000	23	
„ S. Juan de Cuyo: Mendoza		65 413			
„ S. Juan de Cuyo: S. Louis		53 294			
„ Parana: Entre Rios	1859	134 277	350 000	?	
„ Parana: Santa Fé		89 217			
„ Parana: Corrientes		129 023			
„ Salta: Salta	1806	88 933	450 000	54	
„ Salta: Catamarca		79 962			
„ Salta: Santjago		132 898			
„ Salta: Tucuman		108 953			
„ Salta: Jujuy		40 379			
31. Kirchenprovinz von Bolivia[1]	1609	2 000 000	1 700 000	321	[1] 1858 zählte man eine Bevölkerung von 1 742 852 Seelen, wozu noch etwa 250 000 wilde Indianer zu rechnen sind (Geograph. Jahrbuch 1866 I. S. 123). — Die Seelenzahl der Diöcesen u. s. w. nach Neher.
Erzdiöc. Charcas od. La Plata	1552	—	720 000	135	
Suffr. Cochabamba	1847	—	350 000	55	
„ Santa Cruz de la Sierra	1605	—	153 000	37	
„ La Paz	1608	—	475 000	94	
Uruguay[2]		445 000	300 000	25	[2] Census von 1876 (Behm 1878). Zahl der Katholiken nach Neher.
Exemt. Bisthum Montevideo	1875	445 000	300 000	25	

Benennung der Erzdiöcesen und Diöcesen.	Gründungsjahr der Diöcesen.	Namen der dazugehörigen Provinzen.	Gesammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Pfarreien und Filialen.	Bemerkungen.
VIII. In Brasilien	—		11 108 291	10 095 978	1449	[1] Die Bevölkerungszahl der Provinzen ist nach dem Census von 1872, wobei 1 Million wilder Indianer eingerechnet. Die Seelenzahl der Diöcesen ist der officiellen Directoria geral de estatistica 1876 entnommen. Die Differenz rührt hauptsächlich von der auf verschiedene Diöcesen vertheilten Provinz Minas geraes (2 039 735 Seelen) her.
32. Kirchenprovinz Bahia[1]	1676		11 108 291	10 095 978	1419	
Erzdiöcese S. Salvador de Bahia	1551	Bahia	1 379 616	1 680 000	191	
		Sergipe	176 243			
Suffr. S. Sebastiao	1676	Rio de Janeiro	782 724	1 595 978	217	
		Espirito Santo	82 137			
		Santa Catarina	159 802			
		Municipium der Hauptstadt	274 972			
		Oestl. Theil v. Minas geraes	?			
„ Olinda	1676	Pernambuco	841 539	2 090 000	163	
		Alagoas	348 009			
		Parahyba	376 226			
		Rio grande de Norte	233 979			
„ Maranhao	1677	Maranhao	359 040	720 000	81	
		Piauhi	202 222			
„ Para	1719	Para	275 237	396 000	93	
		Amazonas	57 610			
„ S. Paulo	1745	S. Paulo	837 354	1 000 000	215	
		Parana	126 722			
		Südl. Theil v. Minas geraes	?			
„ Marianna	1745	Centraltheil v. Minas geraes	?	730 000	211	
„ Goyaz	1745	Goyaz	160 395	280 000	69	
		Westl. Theil v. Minas geraes	?			
„ Guyaba	1826	Matto grosso	60 417	64 000	16	
„ S. Pedro	1848	Rio grande do Sul	434 813	440 000	71	
„ Ceara	1854	Ceara	721 686	550 000	55	
„ Diamantina	1854	Nördl. Theil v. Minas geraes	?	450 000	66	

Zusammenstellung. Benennung der einzelnen Länder.	Kirchenprovinzen.	Erzbisthümer und Bisthümer.	Apost. Vicariate.	Apost. Präfecturen.	Gesammt-Bevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.
Canada und Britisch Amerika	4	22	3	2	3 686 096	1 920 516
Vereinigte Staaten	12	59	8	1	38 357 320	6 315 210
Mexico	3	19	—	—	9 686 777	9 000 000
Central-Amerika	1	5	—	—	2 627 454	2 410 000
Westindien	4	13	2	—	4 636 800	3 985 700
Guyana	—	—	2	1	341 500	82 000
Südamerikanische Republiken	7	43	—	—	15 280 000	14 530 000
Brasilien	1	12	—	—	11 106 291	10 086 972
Ganz Amerika	32	173	15	4	85 724 238	48 239 398

Wird für die Vereinigten Staaten die Bevölkerung des neuesten Census mit 50 152 000 Seelen eingesetzt, so steigt die Bevölkerungszahl von ganz Amerika auf 97 518 918 Seelen. Davon sind in runden Zahlen 1 500 000 als heidnische Indianer, 43 000 000 als Protestanten der verschiedensten Secten und 53 000 000 als Katholiken zu bezeichnen. Zu beachten ist, daß hierbei unter die Zahl der Protestanten überhaupt alle Nichtkatholiken, also auch die sehr zahlreichen Confessionslosen gerechnet sind. [Jos. Spillmann, S. J.]

Ametriten nennt der Verfasser des Praedestinatus jene Irrlehrer, welche behaupteten, daß es unzählige Welten gebe, eine Ansicht, welche sie von älteren heidnischen Philosophen entlehnt hatten (Bibl. Max. PP. XXVII, 555, haer. 77). Der hl. Augustin erwähnt sie unter haer. 77, Philastrius unter haer. 113 dem Inhalte nach mit denselben Worten, jedoch ohne die Bezeichnung Ametriten. [Braun.]

Amict (amictus von amicire, am-jacere, bei den Römern Bezeichnung jedes Obergewandes oder Umwurfs, z. B. der toga und des sagum), auch humerale und superhumerale (Schultertuch), anaboladium, anabolagium, ambolagium (ἀναβόλαιον), abgekürzt (Ordo Rom. V. bei Mabillon, Mus. Ital. II) anagolai und anagolagi, ist das den Hals und die Schultern bedeckende Linnentuch, welches unter den liturgischen Meßgewändern zuerst angelegt wird. Honorius von Autun (Gemma animae l. 1, cap. 201) vergleicht ihn mit dem Ephod des jüdischen Hohenpriesters. Vor dem achten Jahrhundert wird der Amict nicht erwähnt; er soll dem Schicklichkeitsgefühl seine Entstehung verdanken, nachdem man angefangen habe, zur Bequemlichkeit beim Anziehen die Alben weit auszuschneiden. Ehemals größer, diente er zugleich als Kopfbedeckung. Hieran erinnert noch jetzt der Ritus bei der Subdiaconsweihe, die Anweisung über die Art der Anlegung in den Meßrubriken (Rit. serv. in celebr. missae I, 3: ponit super caput et mox declinat ad collum) und das bei Anlegung desselben zu sprechende Gebet; auch besteht bis heute in einigen Klöstern die Sitte, den Amict rings um die Kapuze zu legen und diese hernach am Altare über die Kasel herabzulassen. Bis in's elfte Jahrhundert wurde er nicht wie jetzt unter der Albe, sondern über dieselbe angelegt, welcher Gebrauch in einzelnen Kirchen in der Folgezeit beibehalten worden ist. Der Amict muß von Linnen oder Hanf verfertigt (C. R. 15. März 1664, 15. Mai 1819) und von dem Bischof oder einem andern Bevollmächtigten benedicirt sein (Rit. s. in celebr. m. I, 1). In der Mitte ist er mit einem Kreuze versehen, welches vor der Bekleidung mit demselben zu küssen ist (ibid. no. 3). Nach den Worten unter der Uebergabe des Amict an den Subdiacon bei der Weihe bedeutet derselbe die Beherrschung im Reden (Accipe amictum, per quem designatur castigatio vocis; vgl. Pontif. Rom., Degradat. ab ord. subdiaconatus: Quia vocem tuam non castigasti, ideo amictum a te auferimus). Diese Bedeutung lehnt sich an den Umstand, daß der Amict, indem von allen Seiten der Hals mit ihm umwickelt wird, zum Schutz und zur Reinerhaltung der Stimme beiträgt. Im Besonderen wird der Priester bei Anlegung dieses ersten Gewandes auch dadurch, daß er, den Amict über den Kopf legend, denselben vorerst über das Angesicht hinhält, daran erinnert, daß er mit der bei der heiligen Handlung geziemenden äußeren und inneren Sammlung an den Altar zu treten sich bereiten soll. Die weitere, sowohl im Gebete des Bischofs als in dem des Priesters bei Anlegung des Amict ausgesprochene Bedeutung, nach welcher er „den Helm des Heiles" (vgl. Eph. 6, 17: galeam salutis assumite) oder das Vertrauen auf Christi Blut und Gottes Beistand (induat galeam spem salutis, 1 Thess. 5, 8; de Pomer. De christ. hom. perfect. IV, tract. 2, c. 16 § 1: Constat per amictum significari virtutem spei et fiduciae in Deum) symbolisirt, knüpft sich an den ehemaligen Gebrauch derselben als Kopfbedeckung. Der hl. Thomas erklärt Suppl. 40, a. 7: Amictus humeros tegens, quo designatur fortitudo ad officia exsequenda, quibus mancipatur (vgl. die Erklärung des altestamentl. Ephod 2, 1, qu. 102, a. 5 ad 5: supportent infirmitates populi, quod significatur superhumerale). Von anderen Auslegungen ist noch die Auffassung des Amict als Sinnbild der

Dornenkrone und der Verhüllung des Antlitzes Christi bei der Verspottung erwähnt. [Wildt.]

Amicus, Barthol., ein oft genannter Schriftsteller, ward geboren zu Anzo in Neapel 1562, trat in die Gesellschaft Jesu 1581, lehrte Philosophie und Theologie in Neapel und starb 7. Sept. 1649. Sein Hauptwerk: In universam Aristotelis philosophiam notae et disputationes, quibus illustrium scholarum Averrois, D. Thomae, Scoti et Nominalium sententiae expenduntur, erschien in 7 Theilen und 8 Bänden in Fol., Neapel 1623—1648. Ueberdieß schrieb und publicirte er daselbst: De aliquibus principiis communibus Philosophis et Theologis 1638—1644; Regole della coscienza scrupulosa, 1648. [Bauer S. J.]

Amicus, Franz, S. J., theologischer Schriftsteller, ward geboren zu Cosenza in Neapel 1578, trat in die Gesellschaft Jesu 1596, lehrte 24 Jahre lang Theologie in Aquila, Neapel, Graz, war 9 Jahre Studienpräfect in Wien, 5 Jahre Kanzler der Universität Graz und starb dort am 31. Jan. 1651. Seine Cursus theologici juxta scholasticam S. J. methodum, 8 voll., erschienen von 1630—1640 in Wien, Douai und Antwerpen. Als sie 1649 in neuer Auflage in Antwerpen erscheinen sollten, erhob der Rath von Brabant gegen den fünften Band De jure et justitia Schwierigkeit, und die Universität Löwen censurirte am 6. Sept. und 8. Oct. drei Sätze, welche die mit Tödtung verbundene Selbstvertheidigung betrafen. Auch in Rom wurde der Band am 18. Juni 1651 verboten (donec corrigatur), und ein Congregationsdecret vom 6. Juli 1655 gab die zu ändernden Sätze an. Diese Aenderungen waren aber schon in der Edition von 1650 erfolgt. Im April 1652 hatte der Erzbischof Boonen von Mecheln 17 Thesen (Nr. 7 u. 13 enthielten die Sätze des Amicus) den Beichtvätern zu befolgen verboten und dieselben am 30. März und 26. April 1653 durch die Universität Löwen verwerfen lassen. Am 17. Juli 1654 sah er sich genöthigt, dieselben der Congregation der Inquisition vorzulegen. Inzwischen überlieferte Pascal im siebenten Provinzialbrief Amicus und seinen Vertheidiger Caramuel dem Spott der Pariser. Alexander VII. verwarf endlich 24. Sept. 1665 einen (Nr. 17), Innocenz XI. am 2. März 1679 die beiden andern (Nr. 32 u. 33) Sätze des Amicus. Es muß bemerkt werden, daß diese Sätze sich nur in der ersten Auflage befanden, daß viele Moralisten (Nicht-Jesuiten) dieselben vorher aufgestellt hatten, daß sie noch nicht verurtheilt waren, daß kein anderer Jesuit (außer Escobar) dem ersten Satz beipflichtete, viele aber dagegen schrieben, und daß der erste Satz nur „disputandi gratia", nicht positiv behauptet war. (D'Argentré III, 2, 267—270; Pascal, Lett. prov. VII und Note Wendrocks 2—4 zu Brief 13; Extraits des assertions des soi-disans Jésuites 409; Réponse aux extraits des assertions III, 436. 455; [Gazaignes O. S. B.] Annales des soi-disans Jésuites IV, 177—188. 650—664.) [Bauer S. J.]

Aminadab (עַמִּינָדָב), 1. ein Sohn Arams aus dem Stamme Juda, der Vater von Aarons Gattin Elisabeth (Ex. 6, 23. Num. 1, 7. Ruth 4, 19. 1 Par. 2, 10. Matth. 1, 4. Luc. 3, 33). — 2. Der Sohn Caaths, Vater Core's, sonst Isaar genannt (1 Par. 6, 22). — 3. Stammeshaupt der Leviten (1 Par. 15, 10). — 4. (עַמִּיר) Name des Versuchers im Hohenlied (Cant. 6, 11).

Amiot (Amyot), Joseph Maria, S. J., berühmter Sinologe, geb. zu Toulon am 18. Febr. 1718, gest. zu Peking am 8. Oct. 1793. Nachdem er im J. 1737 in die Gesellschaft Jesu eingetreten war und seine Studien vollendet hatte, reiste er 1750 in die Mission ab. Tüchtig gebildet in der Physik und Mathematik, mit großem Sprachtalent begabt und daneben auch in der Musik und andern Künsten nicht unerfahren, war er, wie wenige, geeignet, der chinesischen Mission Dienste zu leisten. Bei seiner Ankunft in Peking saß auf dem kaiserlichen Thron Kienlong, welcher nach dem Beispiele seines Vaters Jung-tsching, wenn auch nicht mit gleicher Härte, die Christen verfolgte. P. Amiot wußte die Freundschaft Kien-longs zu gewinnen, namentlich dadurch, daß er sich nicht nur auf das Studium des Chinesischen, sondern auch auf das der Mandschusprache verlegte, welche die Kaiser der Mandschu-Dynastie als ihre Muttersprache stets bevorzugten. Die kaiserliche Freundschaft kam der Mission zu gute. Obgleich die Christen in den Provinzen verfolgt wurden, konnten die Missionare in der Hauptstadt öffentlichen Gottesdienst halten, predigen und auch zur Ausbreitung des Christenthums noch Manches bewirken. Nach einem Briefe Amiot's wurden im J. 1754 trotz der Verfolgung bloß in Peking gegen 3000 ausgesetzte Heidenkinder, 35 erwachsene Heiden und 30 Kinder christlicher Chinesen getauft. P. Amiot gehört zu jenen Missionaren, welche am meisten dazu beigetragen haben, Europa mit der Geschichte, der Literatur und der Cultur China's bekannt zu machen; er stand mit den englischen und französischen Gelehrten in steter Verbindung und beantwortete mit großer Ausführlichkeit deren verschiedene Anfragen. Seine Abhandlungen, die größtentheils in den 15 Bänden Mémoires concernant l'histoire etc. des Chinois enthalten, zum Theil auch in den Londoner Philosophical transactions und den Lettres édifiantes et curieuses abgedruckt sind, erstrecken sich über die verschiedenartigsten Gegenstände: über das chinesische Alphabet, das Alter und die Chronologie des chinesischen Volkes, die Tributvölker China's, die chinesische Militärkunst, die Musik, die Maße und Gewichte u. s. w. Seine Hauptwerke aber sind: ein Leben des Confucius (12. Band der Mémoires etc.); ein Dictionnaire tartare-mantchou-français, herausgegeben von Langlès, Paris 1789—1790, 3 voll.; Hymne tartare-mantchou, chanté à l'occasion de la conquête

de Kintchouen, traduit en français et accompagné de notes, publié par Langlès, Paris 1792. Nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu setzte P. Amiot die doppelte Thätigkeit eines Missionars und eines Gelehrten mit dem nämlichen Eifer fort. (Vgl. Catalogus Patrum S. J., qui evangelio Christi propagando in Sinis adlaboraverunt, Shanghai 1873, 40; Backer I, Liège 1869, 136 sq.) [Cornely S. J.]

Ammanati, Jacob, durch Adoption auch Piccolomini genannt, Cardinal und Geschichtschreiber, geb. 1422 in Villa Basilica bei Pescia in Toscana, gest. am 10. September 1479 in St. Lorenzo bei Bolsena. Er stammte aus einer vornehmen, aber verarmten Familie und wurde unter Calixt III. Secretär der päpstlichen Kanzlei. Von Pius II. (Piccolomini) ward er 1459 mit der wichtigen Sendung eines Legaten gegen den aufständischen Sigmund Malatesta betraut und zwang denselben zum Frieden. Wegen seiner Talente, seiner Wissenschaft und Energie gewann ihn Pius II. besonders lieb und nahm ihn sogar durch eine Art von Adoption in seine Familie auf. Im J. 1460 übertrug er ihm das Bisthum Pavia und machte ihn 1461 zum Cardinal (daher Cardinalis Papiensis). Unter Sixtus IV. erhielt Ammanati ferner das Erzbisthum Lucca und das Cardinalbisthum Frascati. Er schrieb Commentarii rerum suo tempore gestarum libri VII, die von 1464 bis 1469 reichen und eine Fortsetzung der Commentare des Papstes Pius II. bilden. Sie wurden zugleich mit seinen Briefen zu Mailand 1506 und Frankfurt 1614 herausgegeben. Sein Leben beschrieb Seb. Paoli, Disquisizione istorica della patria e compendio della vita del Card. G. Ammanati Piccolomini, detto il Papiense, Lucca 1712. (Vgl. Voigt, Enea Silvio III, Berlin 1863, 538 ff.) [Stahl.]

Ammaniter, in der Septuaginta und der Vulgata anderer Name für Ammoniter (s. d. Art.). Die assyrischen Inschriften zeigen ebenfalls für Ammon die Form Ammanu (Schrader, Keilinschr. u. A. T. 52. 229; Keilinschr. u. Geschichtsf. 217); ebenso hat das Arabische dafür Amman (vgl. Gen. 19, 38 LXX). [Kaulen.]

Ammianus Marcellinus, der letzte römische Historiograph von Belang, wurde aus einer vornehmen griechischen Familie um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Antiochia in Syrien geboren. Schon frühzeitig trat er in den Dienst der kaiserlichen Haustruppen (protectores domestici), betheiligte sich unter Ursacius, dem nachmaligen Statthalter in Afrika, an mehreren Kriegsunternehmungen in Italien, Gallien und Germanien, und begleitete 362 den Kaiser Julian auf seinem verhängnißvollen Feldzuge gegen die Perser. Nach Beendigung desselben entsagte er dem Kriegsleben für immer und zog sich in seine Vaterstadt Antiochia zurück. Nach dem Tode des Kaisers Valens (378) aber ging er nach Rom, um sich dort ganz dem Studium der Wissenschaften und der schönen Künste zu widmen. Hier verfaßte er in lateinischer Sprache seine Geschichte des römischen Reiches (Rerum gestarum libri XXXI) vom Regierungsantritte des Kaisers Nerva bis zum Tode des Kaisers Valens, d. i. vom Jahr 96 bis 378 reichend. Leider sind die ersten 13 Bücher, welche die Zeitereignisse bis zum Jahre 353 darstellten, verloren gegangen, und es ist nur die Geschichte der letzten 25 Jahre, die er selbst mitlebte, erhalten. Die Reichhaltigkeit seiner Erzählung verleiht diesem Werke ein hohes Interesse. Für die damalige Geschichte Germaniens und für die Anfänge der Völkerwanderung ist dasselbe die Hauptquelle. Die verschiedenen Episoden, die er sich hin und wieder einzuschalten erlaubt, verrathen nicht bloß den durch anhaltendes Studium gebildeten feinen Beobachter, sondern sind auch eine reiche Fundgrube historischer, geographischer und antiquarischer Notizen aus verschiedenen Zeiten und Ländern. Was ihn aber besonders auszeichnet, ist die Freiheit und Schärfe seines Urtheils; er gewinnt unser vollstes Vertrauen durch Biederkeit und klares Rechtsgefühl. Unbeirrt von den Interessen der politischen und religiösen Parteien, berichtet er kühl und objectiv über Christen und Heiden. Daher spricht er auch, obwohl selbst Heide, im rühmlichen Gegensatze zu anderen heidnischen Schriftstellern, voll Mäßigung vom Christenthum und ergeht sich an einzelnen Stellen selbst in Lobsprüchen auf dasselbe (cf. lib. 18, 10; 25, 10; 27, 3; 29, 5). Ja er nennt die christliche Religion kurzweg die absolute und einfache Religion (christianam religionem absolutam et simplicem, lib. 21, 16) und mißbilligt in entschiedener Weise die Machinationen Julians gegen die Christen (cf. lib. 22, 10; 25, 10), obwohl er ihm sonst alle Eigenschaften eines gelehrten Philosophen, großen Staatsmannes und muthigen Feldherrn vindicirt. Mit Unrecht aber hat man aus seiner unparteiischen Beurtheilung des Christenthums gefolgert, daß er Christ gewesen sei. Denn abgesehen davon, daß diese Meinung jeglicher historischen Begründung entbehrt, zerstört Ammianus selbst diese Vermuthung durch seine mehrmals bekundete Vorliebe zu heidnischen Gebräuchen und Einrichtungen, wie Auspicien, Augurien u. dgl. Weniger hoch, als der historische, ist der philologische Werth von Ammians Werk anzuschlagen. Seine Sprache ist höchst interessant als Mosaikarbeit aus den verschiedensten Perioden der Latinität; viel Schwulst und Geschraubtheit des Ausdrucks ist auf Rechnung des damals herrschenden Geschmacks zu setzen. Auch machen die vielen Gräcismen auf den Leser einen unangenehmen Eindruck. Aber trotz dieser Mängel bleibt Ammian ein höchst ehrenwerther und für uns unersetzlicher Geschichtschreiber. Wann er starb, ist unbekannt; jedenfalls war er 390 noch am Leben, denn er spricht 26, 5, 14 vom Consulate des Neoterius, welcher in jenem Jahre unter Kaiser Valentinian II. diese Würde bekleidete. Die älteste Ausgabe veranstaltete Ang. Sabinus, Rom 1474; gute Editionen besorgten Fr. Lindenbrog, Hamb.

1609; Heinrich und Hadrian von Valois, Paris 1636 u. 1681; Jacob Gronovius, Leyden 1693; Erneſti, Leipzig 1773; Wagner und Erfurdt, daſelbſt 1808; Eyſſenhardt, Berlin 1871; Gardthauſen, 2 Bde., Leipzig 1874. 1875. Deutſch von J. A. Wagner, Frankfurt 1792—1794, 3 Bde.; von Troß, Binder und Büchele, Stuttgart 1827—1853, 8 Bde. Auszüge gab Coſte im Sammelwerk: Geſchichtſchr. der deutſchen Vorzeit, Urzeit II, Berlin 1879. (Vgl. Heyne, Censura ingenii et hist. Am. Marc., in Opusc. acad. VI, 35, Gott. 1812; G. Bernhardy, Grundr. der röm. Lit., 4. Aufl., Braunſchweig 1865, 716 ff.) [Seidl.]

Ammon, Chriſtoph Friedrich v., proteſtantiſcher Theolog, geb. am 16. Jan. 1766 zu Baireuth, geſt. am 21. Mai 1850 zu Dresden, ſtudirte zu Erlangen und wurde daſelbſt 1789 außerordentlicher Profeſſor in der philoſophiſchen, 1790 in der theologiſchen Facultät, 1792 Mitglied der theologiſchen Facultät und zweiter Univerſitätsprediger. Um dieſe Zeit machte ſein „Entwurf einer rein bibliſchen Theologie“ (1. Aufl. 1792; 2. Aufl. 1801) als ein „für den hiſtoriſch-kritiſchen Rationalismus grundlegendes Werk“ die gelehrte Welt auf ihn aufmerkſam; 1794 folgte er einem Rufe nach Göttingen, wo er zugleich erſter Univerſitätsprediger und Dirigent des theologiſchen Seminars und 1803 auch Conſiſtorialrath wurde; 1804 ging er, nachdem er noch in Göttingen ein Stück „Geſchichte der Homiletik“ (I. Thl., 1. Periode von Huß bis auf Luther) herausgegeben, nach Erlangen zurück als ordentlicher Profeſſor der Theologie, Conſiſtorialrath und Superintendent zu Ansbach. Er hatte unterdeſſen ſeine „Chriſtliche Sittenlehre“ auf Kantiſcher Grundlage (1795; neue Bearbeitung Leipz. 1823—1829, 3 Bde.; 2. Aufl. 1838) und als dogmatiſches Bekenntniß eine „Summa theologiae christianae“ (Erl. 1803; 4. Aufl. Leipz. 1830) herausgegeben, worin er ſeinen Standpunkt unter den Reihen der rationaliſtiſchen Aufklärungstheologen genommen und zu präciſiren verſucht hatte. Das Letztere freilich war ihm nicht gelungen; vielmehr möchte man ſagen, daß er durch eine gewiſſe Zweideutigkeit ſeiner Darſtellung je dem letzten entſcheidenden Worte auswich, beſtimmte Erklärungen zu geben ablehnte und ſich ſtets die Möglichkeit des Rückſchritts auf die Bahnen der poſitiven Theologie offen hielt. Dieß kam ihm auch zu ſtatten, als er 1813 — an Reinhards Stelle — zum Oberhofprediger und Conſiſtorialrath in Dresden, ſpäter auch zum Vicepräſidenten des Landesconſiſtoriums ernannt wurde. Mochte er nun erfahren, um wie Vieles eine Berufsſtellung auf der Kanzel einer Reſidenz und im Kirchenregiment ſich von der freieren Stellung des akademiſchen Lehrers und Schriftſtellers unterſcheidet, oder mochte er geradezu einem Drucke von oben nachgeben, nachdem in Dresden mit dem Miniſter Einſiedel eine gläubigere Richtung an das Ruder kam — Ammon trat in die Geleiſe der kirchlichen Orthodoxie mehr und mehr zurück. Dieß zog ihm ſchwere Vorwürfe und Angriffe zu, ſo namentlich von Schleiermacher, als er 1817 in ſeiner Schrift: „Bittere Arznei für die Glaubensſchwäche der Zeit“ die Reformationstheſen des Claus Harms vertheidigte. Seine freien Stunden widmete er während dieſer Zeit der Herausgabe der Zeitſchriften: „Kritiſches Journal der neueſten theologiſchen Literatur“, 1812 bis 1815; „Magazin für Prediger“, 1816 bis 1821; „Einheit der proteſtantiſchen Kirche“, 1826—1828. — Durch die Einrichtung eines Cultusminiſteriums in Dresden 1830 verlor Ammons amtliche Stellung ihre frühere Bedeutung, obſchon er 1831 Mitglied des königl. ſächſiſchen Staatsraths wurde; und von da an datiren ſeine Gegner wieder einen Umſchwung in ſeinen Anſchauungen, den man namentlich in ſeinem Werke: „Die Fortbildung des Chriſtenthums zur Weltreligion“, 1833 ff.; 2. Aufl. 1836—1840, bezeugt findet. In Wirklichkeit war es nicht ein Wechſel der wiſſenſchaftlichen Ueberzeugung, welche hier wie dort vorging, ſondern je nur ein beſtimmteres Accentuiren der einen von beiden Weltanſchauungen, welche Ammon unvermittelt in ſeinem Geiſte trug. Wenn er auch in ſeiner kritiſchen Richtung unbarmherzig mit dem Bibelwort und namentlich mit deſſen Wunderberichten umging und über Jeſu Meſſianität und Gottesſohnſchaft herakleitiſch dunkel ſpeculirte, ſo war doch ſein confeſſionell proteſtantiſches Bewußtſein ſtets rege und ließ ihn weder in ſeinen hiſtoriſchen Unterſuchungen, noch in ſeinen Erörterungen über Zeitfragen zu einer wirklich pragmatiſchen Objectivität kommen. Sein Rationalismus war nur Ornamentik, ſeine Aufklärung nur ein Nimbus, der ſeine Geſtalt leuchten laſſen ſollte. Wie ſchon ſeine „Geſchichte der Homiletik“, ſo zeigte auch ſeine Schrift: „Die gemiſchten Ehen, namentlich der Katholiken und Proteſtanten“, 1839, nur ſcheinbar ein ireniſches Streben; in Wirklichkeit iſt ſie ein Beweis davon, wie wenig er zur Anerkennung eines Rechtsſtandpunkts der Katholiken ſich zu erſchwingen vermochte, und wie umgekehrt ſein aufgeklärter Humanismus die geiſtigen und religiöſen Intereſſen an die Staatsgewalt ausliefert. Die Schriften aus ſeiner ſpäteren Periode: „Leben Jeſu“, 1842—1847, und „Wahre und falſche Orthodoxie“, 1849, ſind ziemlich unbeachtet vorübergegangen. Nach 36jähriger Wirkſamkeit zu Dresden legte er 1850 ſeine Aemter nieder und ſtarb noch in demſelben Jahre am 21. Mai, 84 Jahre alt. — Ammons Streben iſt in allen ſeinen Entwicklungsſtadien auf die Verbindung des Wiſſens mit dem Glauben gerichtet. Er ſtellt ſich ſelbſt neben Schmid, Stäudlin, Schmidt, Vogel, de Wette in die Reihe derjenigen Theologen, welche in Anwendung der modernen Philoſophie ſeit Kant „den Forſchungsgeiſt von Neuem angeregt und der Wiſſenſchaft inſofern genützt haben, als man zwiſchen transſcendirendem Supernaturalismus und abſtracter Schulmoral nun den mittleren Weg der lebendigen religiöſen Idee

israelitisches Gebiet zu erobern, und belagerten Jabes in Galaad unter einem Könige Naas. Dießmal endigte der erneute Angriff mit einer großen Niederlage, welche Saul den Ammonitern beibrachte (1 Sam. 11, 11), und auch später noch mußten diese die schwere Hand ihres Besiegers fühlen (14, 47). Unter David bestand, vielleicht in Folge von dessen Verhältniß zu Moab (Ruth 4, 21. 22. 1 Sam. 22, 3. 4), ein friedliches Verhältniß zwischen Ammon und Israel (2 Sam. 10, 2); dieses aber nahm ein Ende, als die Ammoniter einer ehrenvollen Gesandtschaft Davids die schmählichste Behandlung erwiesen (2 Sam. 10, 4. 1 Par. 19, 4). Zur Strafe sandte David seinen Feldherrn Joab gegen sie ab und ließ ihre Hauptstadt belagern; er selbst zog dann ebenfalls gegen sie zu Felde, eroberte Rabbath Ammon, erbeutete die kostbare Krone des Königs und züchtigte die Besiegten, wie es ihrer eigenen Grausamkeit entsprach (2 Sam. 12, 27—31. 1 Par. 20, 2). Von diesem Schlage konnten sie sich lange nicht erholen und mußten den Israeliten tributpflichtig bleiben. Bei der Theilung des Reiches behauptete Juda seine Herrschaft über Ammon. Unter Josaphat wagten die Ammoniter im Bunde mit den Moabitern und Edomitern einen neuen Angriff auf die Israeliten (2 Par. 20, 1 ff.), der unter denselben die größte Bestürzung hervorrief; doch machte dieser Empörung die unter den Verbündeten ausbrechende Uneinigkeit ein Ende. Von weitern Unternehmungen der Ammoniter gegen das benachbarte Galaad zeugt die ihnen von Amos 1, 13 für furchtbare Schandthaten angedrohte Strafe. Ozias' sonstiges Kriegsglück flößte ihnen Furcht ein, so daß sie diesem den Tribut nicht weigerten (2 Par. 26, 8); unter Joatham erhoben sie sich wieder und wurden abermals besiegt (2 Par. 27, 5). Die Kriegszüge der Assyrer gegen Palästina waren ihnen eine willkommene Gelegenheit, ihrem Hasse gegen alles Jüdische Ausdruck zu geben. Sie standen daher immer auf Seiten der fremden Eroberer. In den Prunk-Inschriften der assyrischen Könige erscheinen sie deßwegen auch nach deren Sitte in den Reihen der Unterworfenen oder Tributpflichtigen (vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T. 52. 229; Keilinschr. und Geschichtsf. 9. 78. 202). Bei dem Einfall der Assyrer, von welchem das Buch Judith erzählt, betheiligten sie sich ebenfalls an den Feindseligkeiten (5, 2 ff.). Die Zerstörung des nördlichen Reiches durch Salmanassar und Sargon war für sie ein Gegenstand der Schadenfreude (Soph. 2, 8), aber auch eine langersehnte Gelegenheit, ihre Ansprüche auf das Land zwischen Arnon und Jaboc zu befriedigen (Jer. 49, 1). Bei Nabuchodonosors Heranzug trieb sie zwar erst die Sorge für die Selbsterhaltung zu einem Bündniß mit Sedecias (Jer. 27, 8); dennoch suchten sie den Untergang des Reiches Juda gewiß nach Kräften zu beschleunigen (4 Kön. 24, 2). Dafür wurde ihnen durch Jeremias (9, 26; 25, 21; 27, 2) und Ezechiel (21, 20; 25, 2 ff.) die Strafe angedroht und ward in dem Verlust ihrer Selbständigkeit durch Babylonien vollzogen. Indessen scheint der Uebertritt Achiors zum Judenthum (Jud. 14, 6) wenigstens bei einem Theile seiner Landsleute nicht ohne Wirkung geblieben zu sein, so daß bei der Zerstörung Jerusalems manche Juden zu den Ammonitern flohen, um sich in Sicherheit zu bringen (Jer. 40, 11); allein es ward ihnen keine so freundliche Aufnahme zu Theil, daß sie nicht, sobald in Juda durch Godolias geordnete Verhältnisse hergestellt waren, dorthin zurückkehrten (Jer. 40, 11). Der nationale Haß der Ammoniter gegen die Juden war überhaupt noch nicht erloschen. Um die Bildung eines neuen jüdischen Gemeindewesens unmöglich zu machen, ließen sie Godolias ermorden (Jer. 40, 14. 4 Kön. 25, 25). Mit dem ganzen babylonischen Reiche fiel auch Ammon 538 an die Perser; der ammonitische König heißt 2 Esdr. 2, 19 servus Ammanites. Bei der Rückkehr der Juden waren es wieder die Ammoniter, welche im Bunde mit den Samaritern den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern suchten (2 Esdr. 2, 19; 4, 3; 6, 1 ff.); trotzdem verbanden sich bald nachher Juden auch mit ammonitischen Frauen (1 Esdr. 9, 1. 2 Esdr. 13, 23). Unter den Diadochen gehörte Ammon zuerst den Ptolemäern, so daß unter Ptolemäus Philadelphus (285—247) eine griechische Colonie Philadelphia neben das alte Rabbath Ammon trat. Antiochus der Große eroberte die Hauptstadt (Ραββατάμανα) und das ganze Gebiet der Ammoniter (Polyb. 5, 71). Aber noch immer blieben diese ihrer alten Gesinnung treu. Als die Juden unter den Machabäern das syrische Joch abzuschütteln suchten, ergriffen auch die Ammoniter wieder gegen ihre Nachbarn die Waffen; sie stellten Judas ein großes Heer unter einem Timotheus entgegen, und erst nach wiederholten Niederlagen machten sie den Feindseligkeiten ein Ende. Ob sie hierbei dem Aufgebot des syrischen Königs folgten, oder aus eigenem Antrieb als selbständige Macht handelten, ist ungewiß; sicher aber ist, daß sie zur Zeit des Johannes Hyrkanus wieder einen eigenen König Zeno Cotylas (den Trunkenbold) hatten (Jos. Antt. 13, 8, 1). Im J. 64 kam mit Syrien auch das ammonitische Land unter römische Herrschaft; Philadelphia bildete seitdem einen Bestandtheil der im N. T. wiederholt genannten Dekapolis. Noch im zweiten christlichen Jahrhundert nennt Justin der Martyrer (Dial. c. Tryph. 346) die Ammoniter ein zahlreiches Volk; Origenes jedoch sagt schon (Comm. in l. Jobi 1), daß auch die Ammoniter unter dem allgemeinen Namen der Araber mitbegriffen würden. Bei den classischen Schriftstellern sind die Ammoniter nirgends erwähnt. (Vgl. Rosenmüller, Bibl. Geographie III, Leipzig 1828, 37 ff.; Gesenius in Ersch und Grubers Encyklopädie III, 371.) [Kaulen.]

Ammonius (auch Amonius), ein in Aegypten, wo man den Gott Amun verehrte, sehr häufiger Name, auch von Bischöfen, in den Werken

thum war das Ammonium in der jetzigen Oase Siwah. An den beiden Stellen des Alten Testamentes, welche im hebräischen Texte seinen Namen enthalten, übersetzt der hl. Hieronymus, abweichend von den LXX, Alexandria, so daß der ägyptische Name des Gottes in der Vulgata nicht vorkommt. (Vgl. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, 505.) [Kaulen.]

Amon (אָמוֹן). 1. Ein Fürst von Samaria zur Zeit Achabs (3 Kön. 22, 26. 2 Par. 18, 25). — 2. Der fünfzehnte König von Juda, Sohn Manasse's, dem er im 22. Jahre seines Lebens auf dem Thron folgte. Er ahmte seinem Vater im Götzendienst und in allen Lastern, aber nicht in der Buße und Verdemüthigung nach. Einige Beamte seines Palastes verschworen sich gegen ihn und ermordeten ihn in seinen eigenen Gemächern (640 v. Chr.), nachdem er kaum zwei Jahre regiert hatte. Er ward gleich seinem Vater im Garten des Palastes begraben. Das Volk tödtete entrüstet die Meuchelmörder und setzte Amons Sohn Josias auf den Thron, der damals erst acht Jahre alt war (vgl. 4 Kön. 21, 19—26. 2 Par. 33, 21—25). [Kaulen.]

Amorbach, ehemalige Benedictinerabtei in Unterfranken. In den ersten Jahrzehnten des achten Jahrhunderts berief Graf Ruthard, der auf dem Frankenberge an der Mud im Weingartengau saß, den hl. Pirmin, um hier das Christenthum zu predigen. Der Heilige ließ sich mit seinem Schüler Amor (nicht zu verwechseln mit Amor von Belissiers, wie es oft geschehen) an dem nahen Thorbrunnen, heute Amorsbrunn, nieder. Bald war diese Stätte zu klein, und er baute im Thale der Mud ein Kloster, das 734 als „Münster der hl. Maria im Odenwalde" eingeweiht wurde. Karl Martell und seine Söhne bedachten es reichlich; Pipin gab es an das Bisthum Würzburg. Um das Kloster baute sich nach und nach das Städtchen Amorbach. Oft wurde es im Laufe der Zeit zerstört oder doch hart geschädigt; so 910 und 923 bei den Hunneneinfällen, 1525 im Bauernkriege unter Götz von Berlichingen, 1631 von den Schweden. Immer aber erhob es sich wieder zu neuem Glanze. Das tausendjährige Jubiläum der Abtei, die unterdessen durch Tausch an Mainz gekommen war, gab Veranlassung zum innern Umbau der schönen und großen Kirche, wie zur Neuaufführung des größten Theiles der gegenwärtigen Klostergebäude. Der Höhepunkt ihrer Blüte war zugleich das Ziel ihres Daseins. Sie theilte 1803 das Loos ihrer Schwestern und wurde dem fürstlichen Hause Leiningen als Entschädigung zugesprochen. Die Amorbacher Mönche haben das Verdienst, in alter Zeit den Odenwald christianisirt und cultivirt, sowie nicht wenig zu der Bekehrung der Sachsen beigetragen zu haben. Ihr dortiger Missionsbezirk war Verden, dessen erste Bischöfe Patto, Tanko aus der Reihe der Amorbacher Aebte genommen wurden. Obschon das Kloster auch in der Folgezeit mit einer ausgedehnten Seelsorge belastet war, so wurden doch darüber Wissenschaft und Kunst nicht vernachlässigt. (Vgl. Gropp, Aetas mille annorum monast. B. M. V. in Amorbach, Francof. 1736, fol.; A. Debon, Hist.-topogr. Skizze von St. und Kl. Amorbach im Archiv d. hist. Ver. f. Unterfranken XIV, 1.) [Stamminger.]

Amorrhäer (Amoriter, Emoriter, אֱמֹרִי, LXX Ἀμορραῖοι), ein im A. T. oft genanntes Volk. Sie stammten von Cham durch dessen Sohn Chanaan (Gen. 10, 16) und bildeten zur Zeit Moses' einen der mächtigsten canaanitischen Stämme; dieß geht schon daraus hervor, daß ihr Name auch auf die canaanitischen Stämme überhaupt ausgedehnt wird und die von den Israeliten zu bekriegenden Völker auch einfach nur Amorrhäer genannt werden (Gen. 15, 16. Jos. 24, 18. Richt. 6, 10). Ihren Hauptsitz hatten sie westlich vom Todten Meere im Gebirg Juda (Gen. 14, 7. 13. Num. 13, 30. Deut. 1, 7. 44) und einem Theil des Gebirges Ephraim (Gen. 48, 22), welches daher auch das Gebirg der Amorrhäer genannt wird (Deut. 1, 7. 19. 20); aber sie dehnten sich noch weiter aus (Richt. 1, 34—36) und faßten namentlich jenseits des Jordan festen Fuß. Hier nahmen sie den Ammonitern große Länderstrecken ab und gründeten zwei Reiche, das Reich Basan und das Reich Sehon. Diese Reiche hatten jedoch nur vorübergehenden Bestand, denn obwohl die Amorrhäer ein kräftiges und kriegerisches Volk waren (Amos 2, 9), so wurden sie dennoch von den Israeliten noch zu Moses' Lebzeiten besiegt (Num. 21, 21—35), und ihr Gebiet ward den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse eingeräumt (Num. 32, 33). Die Amorrhäer westlich vom Jordan besiegte Josue (Jos. 10), ohne sie jedoch ganz auszurotten (Richt. 1, 34 f.; 3, 5). Indessen war doch von jetzt an ihre Macht gebrochen. Als später die Israeliten unter Samuel von den Philistern bedrängt wurden, hatten sie Ruhe vor den Amorrhäern (1 Sam. 7, 14), und Salomon gebrauchte sie, wie die noch vorhandenen Reste der übrigen canaanitischen Stämme, zu Frohnarbeiten (3 Kön. 9, 20 f.). Nach dem Exil werden sie noch (1 Esdr. 9, 1) genannt, ohne daß jedoch daraus sicher ersichtlich wäre, daß damals von ihnen noch Ueberreste vorhanden waren. [Welte.]

Amort, Eusebius, regulirter Chorherr und theologischer Schriftsteller, geb. am 15. November 1692 auf der oberen Bibermühle bei Tölz, gest. 5. Februar 1775 zu Polling. Seine ersten Studien machte er am Gymnasium der Jesuiten in München, verrieth indeß hier noch keine besonderen Anlagen. Sein Talent erwachte erst, nachdem er sich für den Klosterberuf entschieden und Aufnahme im Chorherrenstifte Polling gefunden hatte. Am 20. October 1709 legte er daselbst die Ordensgelübde ab. Durch rastloses Selbststudium brachte er es dahin, daß er alsbald nach empfangener Priesterweihe (1717) als Lehrer der Philosophie, später auch der Theologie, beziehungsweise des Kirchenrechtes, für seine jüngern Ordens-

genossen aufgestellt wurde. Seine erste literarische Thätigkeit galt einem Unternehmen, welches wissenschaftlichen Geist und guten Geschmack im Allgemeinen zu fördern bestimmt war, der Zeitschrift „Parnassus Boicus, oder Neu eröffneter Musenberg", München 1722 ff., wobei ihm die Augustiner Agnell Kändler und Gelas Hieber nebst mehreren anderen Geistlichen und Laien rüstig an die Hand gingen. Selbst aus China wurden ihm durch den Jesuiten und Mandarin Ignaz Kögler, einen geborenen Landsberger, astronomische Beiträge für diese Zeitschrift übersendet. Zu Amorts frühesten Lieblingsstudien gehörte auch die Forschung über den wahren Verfasser der Nachfolge Christi, eine Frage, in welcher damals regulirte Chorherren und Jesuiten meist den Benedictinern gegenüberstanden. In wenigstens sieben verschiedenen Schriften verfocht Amort die Autorschaft des ehrw. Thomas von Kempis, ohne übrigens, trotz seiner Siegeszuversicht, den Streit zum Abschlusse zu bringen. Sein Hauptstreben blieb indeß stets den philosophischen und theologischen Disciplinen zugewendet. Im J. 1730 veröffentlichte er das gründliche Lehrbuch: Philosophia Pollingana ad normam Burgundicae (Du Hamels), und es scheint dieses Werk zuerst die Aufmerksamkeit Roms dem gelehrten Chorherrn zugewendet zu haben. Kurze Zeit darauf nahm ihn der Cardinal Lercari als theologischen Beirath mit sich in die ewige Stadt und verschaffte ihm Gelegenheit, dort die Alterthümer zu studiren und das Wohlwollen der höchsten Würdenträger der Kirche, selbst des Papstes, zu gewinnen. Seine Abhandlung: De origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum, Aug. Vind. 1735, wurde von Papst Clemens XII. höchst beifällig aufgenommen; der Verfasser vernahm aus dessen eigenem Munde das Lob: È applaudito di Roma. Noch im selben Jahre kehrte Amort, bereichert mit einem Schatze von Kenntnissen, Erfahrungen und Büchern, in sein Stift zurück. Er brachte dort binnen Kurzem die Bibliothek in einen ausgezeichneten Stand, nahm die unterbrochene Herausgabe des Parnassus Boicus wieder auf und entfaltete in der Folge namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaften einen erstaunlichen Eifer. Im J. 1744 erschien zu Augsburg die vielbekämpfte Schrift: De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae, welche gegen die „Mystische Stadt Gottes" der Maria von Agreda gerichtet war. Die Franciscanermönche Gonzalez Matteo, Landelin Mayr und Dalmatius Kick traten in dieser Sache als seine Gegner auf, wurden aber in verschiedenen Streitschriften von ihm widerlegt. Außerdem bekämpfte er die Ansichten des Benedictiners Virgil Sedelmayr von Wessobrunn über das Hauptgebot der Liebe Gottes in mehreren nicht immer urbanen Entgegnungen, wie z. B. eine derselben betitelt ist: Hallucinationes a R. P. Virg. Sedlmayr ... ad solem expensae, Aug. Vind. 1749. Gleichzeitig mit seiner Studie über die Privat-Offenbarungen erschien die Demonstratio critica religionis catholicae, Venetiis 1744, ein Versuch, mit Rücksicht auf das denkwürdige Gutachten der Helmstädter Professoren die Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken herbeizuführen. Zwischen Fundamentalartikeln und abgeleiteten Sätzen der katholischen Doctrin unterscheidend, sucht er zu zeigen, daß erstere weit glaublicher als ihr Gegentheil, daß aber auch in den abgeleiteten Sätzen des Systems sich keine Irrthümer nachweisen lassen. Dann werden die charakteristischen Momente des katholischen Bekenntnisses aufgezählt und durch nähere Begründung derselben dargethan, daß man gar wohl, ohne auf ein geordnetes Denken zu verzichten, Katholik sein könne. Sein umfangreichstes Werk ist die Theologia eclectica, moralis et scholastica, in 4 Foliobänden, später in 24 Octavbänden herausgegeben, welche 1752 zu Augsburg, in der Folge auch zu Bologna erschien. Wegen erlangter römischer Censur trägt sie auf dem Titel die Dedication: sub auspiciis S. D. N. Benedicti XIV. In der Moraltheologie machte er sich außerdem durch seine Theologia moralis inter rigorem et laxitatem media, Venetiis 1757, einen rühmlichen Namen. Der hl. Alphons Liguori spricht von unserem Auctor bei mehreren Anlässen mit großen Lobeserhebungen; Gury bemerkt von ihm: Probabilista moderatus, doctrina et sapientia clarus. Während Amort in seinen dogmatischen Schriften auf Vereinfachung der scholastischen Methode dringt, ohne sich übrigens von der Scholastik loszusagen, und „die tiefere Anschauungsweise der Thomisten mit der natürlichen Erklärungsweise der Antithomisten zu verbinden sucht", hält er sich in seinen moraltheologischen Lehrbüchern sehr glücklich von den beiden Extremen fern und weiß Klarheit und Bestimmtheit in seinen Ausführungen derart zu vereinigen, daß er nach dem Urtheile eines competenten Gelehrten unserer Zeit noch heute als Muster für die Behandlung der Casuistik empfohlen werden kann. Von bleibendem Werthe sind endlich auch noch mehrere canonistische Schriften Amorts, die erst .späterhin gewürdigte historische Documente enthalten, wie die Vetus disciplina canonicorum, Venetiis 1748, und die Elementa juris canonici veteris et moderni, Ulmae 1757. — Außer seinen rein wissenschaftlichen Arbeiten besitzen wir noch von ihm verschiedene populäre Bücher aus dem Gebiete der Erbauungsliteratur: zwei treffliche Gebetbücher: „Kurz und gut", dann „Brevier eines guten Christen", in vielen Auflagen verbreitet, „Auserlesene und auferbauliche Leben der Heiligen Gottes", „Gründliche Abhandlung von Anrufung der Heiligen", einen größerern und einen kleinerern Katechismus. Diese und noch andere deutsche Schriften Amorts lassen uns in ihm einen Priester erkennen, dessen seelsorglicher Eifer in den Höhen der Speculation sich nicht verflüchtigte. In gerechter Würdigung seiner großen Verdienste nahm ihn die neugestiftete Akademie der Wissenschaften zu München unter ihre Mit-

glieder auf. Bischof Joseph von Augsburg, Landgraf von Hessen, ernannte ihn zu seinem Hoftheologen, sowie er ihm auch die erste Untersuchung über das Leben und den Tod der heiligmäßig verstorbenen Nonne Crescentia Höß von Kaufbeuern übertrug. Seine Ordensgenossen wählten ihn zweimal zu ihrem Stiftsdecan. Doch entsagte er jedesmal binnen Kurzem dieser Würde, weil sie ihn zu sehr von seinen Studien abzog. Die Zahl seiner einzelnen Werke, deren manche von sehr großem Umfange sind, steigt gegen 70 hinan. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts durfte er als der bedeutendste theologische Schriftsteller Bayerns, vielleicht Deutschlands, gelten. Die Inschrift seines von Jungwirth gestochenen Porträts nennt ihn: Litterarum maxime sacrarum per Bavariam restaurator eximius. An der Straße, die zur Bibermühle führt, ist ihm ein Denkstein von Marmor gesetzt. (Vgl. „Ehrendenkmal des verst. Eusebius Amort, regul. Chorherrn zu Polling", akademische Rede von Alex. Graf v. Savioli-Corbelli, München 1777; Hist.-pol. Blätter LXXVI, 107 ff. Ausführlichstes Schriftenverzeichniß bei Baader, Das gelehrte Bayern, Nürnberg 1804, I, 20 ff. Kritik der Werke Amorts bei Werner, Geschichte der kath. Theologie, München 1866, 97 ff., 108 ff. u. ö.; Friedrich, Beiträge z. K.-G. des 18. Jahrh., aus dem handschriftlichen Nachlaß von Eusebius Amort zusammengestellt [sehr willkürlich], München 1876.) [Westermayr.]

Amortisation heißt 1. der Uebergang von Vermögensobjecten an die Kirche, Klöster und andere fromme und religiöse Institute oder auch an weltliche Corporationen und Collegien. Alle diese moralischen Personen hießen todte Hand oder Leute der todten Hand (manus mortua, main morte, gens de main morte), weil sie ihr Substanz-Vermögen gar nicht oder nur unter bestimmter erschwerender Bedingung wieder an Andere abgeben. Die betreffenden Vermögenstheile selbst wurden bona amortizata genannt, weil sie dem gewöhnlichen Verkehr mehr als die Güter der physischen Personen entzogen und den privatrechtlichen Mutationen, wie sie bei letzteren durch Sterbefall, Lehnsauflassung, Erbtheilung, unrichtige Speculationen u. s. w. vorkamen, entweder gar nicht oder doch in weit geringerem Maße unterworfen waren. Die Befürchtung, es möchte bei freiem Erwerb der todten Hand eine zu große Zahl von Werthen, besonders von Immobilien, dem freien und beweglichen Besitz entzogen werden; die Behauptung, die Bewirthschaftung der Immobilien durch solche Institute sei dem Aufschwunge der Landwirthschaft hinderlich, besonders aber Mißtrauen, Abneigung oder Neid gegen die kirchlichen Institute, sowie die Tendenz, diesen moralischen Personen die in dem großen Grundbesitz begründete größere Selbständigkeit gegenüber dem Staate zu entziehen oder sie dieselbe nicht erlangen zu lassen, hat in den meisten Ländern zu staatlichen Gesetzen geführt, durch welche für die todte Hand entweder jeder Vermögenserwerb, namentlich von Immobilien, oder solcher, welcher eine bestimmte Summe übersteigt, von der staatlichen Genehmigung (litterae amortizationis) abhängig gemacht wird. Das älteste Beispiel ist das für das oströmische Reich erlassene Amortisationsgesetz des Kaisers Nicephorus Phocas (963—969), welches aber 987 von Basilius II. wieder aufgehoben wurde. Im Abendlande finden sich die ersten Amortisationsgesetze im 13. Jahrhundert: so in England von Heinrich III. 1225 (Walter, Lehrbuch des Kirchenr., 14. Aufl., § 252, S. 573, N. 15) und in mehreren oberitalienischen Städten (Schulte, System § 93, S. 476, N. 1). Daß der den Amortisationsgesetzen zu Grunde liegende Gedanke bereits in der von Otto III. 981 den dänischen Bischöfen ertheilten Erlaubniß, in Deutschland Besitzungen zu erwerben, sich zeige, hat Schulte (a. a. O.) mit Recht gegen Richter-Dove (Lehrb. des Kirchenr., 7. Aufl., § 303, N. 2) bestritten. Die an letztgenannter Stelle N. 3 angeführten Statuten von Köln (1310), Lüttich (1300), Mainz (1320) und Salzburg (1420) (Harzheim, Conc. Germ. III, 720; IV, 39. 197; V, 182) beziehen sich nicht, wie dort angegeben, auf letztwillige Verfügungen überhaupt, sondern nur auf solche, welche von Kranken zu frommen Zwecken gemacht würden. Den Bestrebungen der deutschen Territorialherren auf Beschränkung der kirchlichen Erwerbsfähigkeit trat Kaiser Karl IV. in einer von dem Konstanzer Concil in seiner 19. Sitzung bestätigten Constitution von 1377 entgegen. In Rußland erließ Iwan IV. 1580 ein Amortisationsgesetz. Für Preußen gilt in dieser Beziehung jetzt das Gesetz vom 23. Februar 1870; für Oesterreich wurde das durch das Concordat (Art. 29 u. 35) aufgehobene Amortisationsrecht durch das Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867 (Art. 6) wieder als zulässig erklärt. In Bayern gilt die königliche Entschließung vom 17. December 1825, § 34; in Hessen die Verfassung vom 6. Juni 1832, § 39; in Baden das Gesetz vom 5. Mai 1870; im Königreich Sachsen besteht kein Amortisationsgesetz. In Spanien gilt das Gesetz vom 1. Mai 1855; in Frankreich das Decret vom 30. December 1809 und die königliche Ordonnanz vom 2. April 1817.

Was die Frage betrifft, ob der Staat das Recht habe, solche Amortisationsgesetze zu erlassen, so ist zu deren Beantwortung davon auszugehen, daß die Kirche als eine vollkommene, äußere, in ihrem Bereiche vom Staate unabhängige Gesellschaft von Christus eingesetzt ist. Daraus folgt, daß sie auch, da sie zeitlicher Güter für ihre nothwendigen Ausgaben, Kirchenbau, Cultus, Unterhalt ihrer Diener u. s. w. bedarf, durch ihre Stiftung von Christus ein selbständiges, nicht erst vom Staate ihr zu übertragendes Recht, Vermögen zu erwerben, erhalten hat. So sehen wir auch die Kirche bereits in den Zeiten der Verfolgung im Besitz von Gütern, auch von unbeweglichen, wenn auch der Natur der Sache nach be-

wegliche Güter damals ihr Hauptvermögen bildeten; nach dem Aufhören der Verfolgungen wuchs dieses Eigenthum nicht nur durch die Freigebigkeit der Gläubigen, sondern auch durch die gute Administration und Bewirthschaftung von Seiten der kirchlichen Institute (s. d. A. Kirchenvermögen). Hat aber die Kirche ein selbständiges, freies, vom Staate unabhängiges Recht, zu erwerben und zu besitzen, so folgt daraus, daß die Amortisationsgesetze, als mit diesem natürlichen und göttlichen Rechte der Kirche streitend, eine innere Berechtigung nicht haben können. Die Vertheidiger der Rechtmäßigkeit derartiger Gesetze stehen größtentheils auf einem ganz unkatholischen Standpunkte, und die Hinfälligkeit der von ihnen vorgebrachten Gründe, welche sie aus ihrer irrigen Auffassung über das Verhältniß von Kirche und Staat und über die Auctorität des letzteren hinsichtlich des Kirchengutes herleiten, ergibt sich aus der Unrichtigkeit dieses ihres Standpunktes. Aber auch einzelne katholische Canonisten haben, verleitet besonders durch die im 18. Jahrhundert auch in den geistlichen Territorien unter dem Einfluß der damaligen unkirchlichen und liberalisirenden Strömung vielfach erlassenen Amortisationsgesetze, deren Berechtigung unter gewissen Voraussetzungen und Milderungen anerkennen zu dürfen geglaubt. Das Hauptargument, welches sie geltend machen, ist, daß es sich nicht gezieme, den Nutzen der Kirche mit einem größeren Schaden des Staates zu erstreben. Allein bei diesem Argument ist übersehen, daß daraus nicht folgt, der Staat könne alleiniger Richter sein, wann der größere Schaden vorhanden oder mit Grund zu befürchten sei, und er sei berechtigt, in diesem Falle die durch natürliches und göttliches Recht der Kirche zustehende Erwerbsfähigkeit zu beschränken. Sollte thatsächlich aus dem Anwachsen des Eigenthums der kirchlichen Institute ein solcher Nothstand für die bürgerliche Gesellschaft entstehen, so wird die Abhülfe auf dem Wege der Verständigung mit der Kirche zu suchen sein, und die Geschichte beweist, daß diese stets bereit gewesen ist, in freigebiger Weise mit ihrem Vermögen dem Staate zu Hülfe zu kommen. Sodann ist auch nicht bewiesen, daß Reichthum der Kirche, insbesondere großer Grundbesitz derselben, dem staatlichen Interesse Schaden bringe. Zwar kann derartiger Besitz nicht so leicht veräußert werden, wie der von Privatpersonen: aber die Erträgnisse dieser Güter sind ebenso gut im Verkehr wie die des Privateigenthums, und werden in viel höherem Maße für das öffentliche Wohl durch Unterstützung der Nothleidenden, Unterhalt von Unterrichtsanstalten, Hospitälern, Waisenhäusern u. s. w. verwendet. Auch ist nicht zu übersehen, daß viele dieser Güter durch Lehnsauflassung, Erbpacht u. s. w. im Verkehr sich befinden. So gesteht selbst Hinschius (bei Holtzendorf, Encyklopädie der Rechtswissensch. II, 714, Art. Todte Hand) hinsichtlich der Amortisationsgesetze, daß „sich deren Berechtigung vom nationalökonomischen Standpunkte aus in Frage stellen läßt". Aber auch abgesehen hiervon, darf bei dieser Frage nicht der bloße Standpunkt der materiellen Nationalökonomie in's Auge gefaßt werden. Es ist auch wieder in Betracht zu ziehen, daß das öffentliche Wohl nicht allein durch den Güterverkehr gefördert wird, sondern auch durch die geistlichen Güter, welche die Kirche, besonders wenn sie mit den erforderlichen materiellen Mitteln ausgestattet ist, dem Gemeinwesen und seinen einzelnen Gliedern zuwendet. Gegen diese Vortheile fällt ein aus dem etwas geringeren Güterverkehr entspringender Nachtheil nicht in die Wagschale. — Von noch geringerem Gewicht sind die aus der Steuerfreiheit des Kirchengutes hergenommenen Argumente. Einmal besteht diese Steuerfreiheit nur noch sehr vereinzelt; sodann könnten die daraus entstehenden Mißstände für die bürgerliche Gesellschaft höchstens gegen die Steuerfreiheit des Kirchengutes, nicht aber gegen dessen freien Erwerb geltend gemacht werden; endlich wurde zu der Zeit, wo diese Steuerfreiheit bestand, dieselbe reichlich compensirt, sowohl durch die von der Kirche zu staatlichen Zwecken freigebig gewährten Beiträge (dona gratuita), als durch die Fürsorge für Zwecke des öffentlichen Wohles, z. B. Armenpflege, Unterricht u. s. w., welche jetzt schwere Steuerlasten erfordern. Das Argument, die Bewirthschaftung durch kirchliche Institute sei für die Agricultur nicht förderlich, bedarf keiner Widerlegung; es ist zu bekannt, wie viel gerade die geistlichen Institute zur Bodencultur beigetragen haben; und zudem gehört Selbstbewirthschaftung des Kirchengutes jetzt zu den Ausnahmen. — Aber wenn auch wirklich mit der freien Erwerbsfähigkeit der Kirche Nachtheile für das politische Gemeinwesen verbunden wären, so folgt daraus nicht, daß der Staat ein Recht habe, jene Fähigkeit zu beschränken: denn aus jenen Nachtheilen entsteht dem Staate keine gesetzgeberische Autorität über die in ihrem Bereiche von ihm unabhängige Kirche. Die Vertheidiger der Amortisationsgesetze haben dieß auch gefühlt und darum dieß Recht des Staates auf andere Weise zu construiren versucht. Das aus dem Beispiele so vieler christlicher, auch geistlicher Fürsten, welche solche Gesetze erlassen hätten, hergenommene Argument verdient nur seiner Naivetät wegen angeführt zu werden. Mehr Schein hat ein anderer Grund. Um dem Einwurf zu begegnen, welcher von der Incompetenz des Staates, die Erwerbsfähigkeit der Kirche zu beschränken, hergenommen wird, sagt man, daß die Amortisationsgesetze direct sich nicht an die Kirche und deren Institute, sondern an die der staatlichen Gesetzgebung unterstehenden Bürger wenden und deren Dispositionsfähigkeit der Kirche gegenüber, nicht die kirchliche Erwerbsfähigkeit beschränken. Allein erstens wird diese Deduction durch den Text der Amortisationsgesetze selbst widerlegt, welche von einer solchen Spitzfindigkeit nichts wissen; sodann würde auch, wenn dieses Princip richtig und dem Staate eine solche Autorität zu-

zuerkennen wäre, es in der Gewalt der staatlichen Gesetzgebung liegen, alle Zuwendungen an die Kirche unmöglich und die derselben nach natürlichem und göttlichem Rechte zustehende Erwerbsfähigkeit illusorisch zu machen. Zur Zeit der Verfolgungen, als die Kirche zu den verbotenen Collegien gerechnet wurde, und staatlicherseits die Erwerbung von Vermögen ihr untersagt war, wäre jeder Erwerb ungerechtes Gut und sie zur Restitution verpflichtet gewesen! — Im Princip kann deßhalb die Rechtsgültigkeit der Amortisationsgesetze, soweit sie die Kirche und kirchliche Institute betrifft, nicht zugestanden werden. Thatsächlich wird man sich aber regelmäßig nach denselben richten, um den betreffenden Vermögensstücken den staatlichen Rechtsschutz zu sichern. Eine lesenswerthe Monographie über Amortisationsgesetze ist die des Heidelberger Professors Friedrich S. J. Dissertatio de eo, quod justum est circa amortizationem, Heidelbergae 1747 (bei Schmidt, Thesaur. V, 687—718); eine schwache Arbeit ist die ebendaselbst S. 664 bis 686 abgedruckte Abhandlung von J. P. Hahn: De eo, quod justum est circa bonorum immobilium ad manus mortuas translatione, Mogunt. 1746.

2. heißt Amortisation (oder Mortification) die Entkräftung von Schuldurkunden, welche weder durch Zerstörung, noch durch einen darauf gesetzten Cassationsvermerk, sondern in außerordentlicher Weise, gewöhnlich durch eine nach fruchtloser Edictalladung erfolgende Präclusion des Besitzers bewirkt wird.

3. wird so auch die allmähliche Tilgung von Schulden genannt. [Heuser.]

Amos (עָמוֹס), der dritte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, aus Thecue im Stamme Juda südlich von Jerusalem an der Grenze der Wüste Juda gebürtig, und, wie er selbst sagt, dem dortigen Hirtenstande angehörig (Amos 1, 1; 7, 14). Er wurde, ohne sich zum Prophetenamte irgendwie vorbereitet zu haben, von den Heerden weg als Prophet in's Reich Israel gesendet und wählte Bethel, den Hauptort des ephraimitischen Bilder- und Götzendienstes, zum Mittelpunkte seiner prophetischen Wirksamkeit. Dieselbe fällt in die Regierungszeit der Könige Jeroboam II. von Israel und Ozias von Juda (Amos 1, 1). In dieser Zeit stand das nördliche Reich, obwohl von den Syrern gedemüthigt (1, 3; 4 Kön. 10, 32 ff.), doch äußerlich in hoher Blüte; innerlich aber war sein Bestand gefährdet durch die Ueppigkeit und Sorglosigkeit der Großen, durch die herrschende Ungerechtigkeit, die Bedrückung der Armen, die Verachtung der Propheten und Geweihten, und ganz besonders durch den herrschenden Götzendienst, von dem jenes alles nur die natürliche Frucht war. Diesem Treiben trat Amos unerschrocken entgegen und warf in den Taumel der üppigen Stadt mit der ernsten Beredsamkeit des einfachen, abgehärteten Landmannes die Predigt von dem Gericht und der Buße. Dieß mußte bald den Zorn der abgöttischen Priester erregen, so daß Amazias, der angesehenste derselben, seine Vertreibung aus Bethel bewirkte (7, 10—17). Amos zog sich daher in seine Heimat zurück und stellte hier sein Buch zusammen. Dasselbe enthält seine zu Bethel gehaltenen Ermahnungsreden in chronologischer Reihenfolge und zerfällt in eine Art Einleitung und zwei Haupttheile. Jene bedroht, zum warnenden Beispiel für Israel, die götzendienerischen Nachbarvölker desselben wegen ihrer Feindseligkeit gegen das auserwählte Volk und ihrer Widersetzlichkeit gegen den wahren Gott der Reihe nach mit der göttlichen Strafe. Sie ist, nach Rückerts Ausdruck, ein Gewitter, das strophisch über alle umliegenden Reiche, Damascus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab rollt, im Vorübergehen Juda berührt und über Israel stehen bleibt (Hebr. Propheten, Leipzig 1831, 69). Der erste Theil eifert in mehreren freimüthigen und nachdrücklichen Reden von gleichem Eingang gegen die schon erwähnte sittliche und religiöse Versunkenheit des Volkes, ermahnt zur Besserung und droht mit dem göttlichen Strafgerichte (Cap. 3—6). Der zweite Theil veranschaulicht durch Beschreiben bedeutungsvoller Gesichte das stufenweise Tiefersinken Israels und seine endliche Verwerfung von Seite Gottes, mit Eröffnung jedoch einer erfreulichen Aussicht auf die Wiederbegnadigung des verstoßenen Volkes und das Heil der messianischen Zeit. Als Vollzieher des Gerichtes kündigt er (6, 14) ein Volk an, unter dem (nach 5, 27) das assyrische zu verstehen ist; die Erlösung geschieht durch die Wiederaufrichtung der „Hütte Davids" (9, 11). — Amos' Darstellungsweise wird mitunter getadelt; der hl. Hieronymus nennt ihn imperitus sermone (Prooem. in XII proph.). Dieß wäre wohl nicht geschehen, wenn man nicht gewußt hätte, daß er vor seiner Berufung zum Propheten ein Hirt von Thecue gewesen. Seine Darstellung ist schön und correct, zuweilen etwas ausführlich beschreibend, aber nicht überladen und ermattend; gewöhnlich sehr frisch, lebendig und phantasiereich; seine Bilder sind mit großer innerer Wahrheit aus dem Hirtenleben genommen, und die Einfachheit und Schönheit seines Ausdrucks ist geradezu unnachahmlich. — Wie der Name dieses Propheten, wird in der Septuaginta und der Vulgata auch der Name von Isaias' Vater (אָמוֹץ) geschrieben, so daß in patristischer Zeit, wie im Mittelalter, diese beiden Personen gewöhnlich verwechselt werden. (Vgl. Schegg, Gesch. der letzten Propheten, Regensburg 1853; derf., Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt, 2. Ausg., Regensburg 1862; Pusey, The min. Proph. I, London 1860; Ingeboll, Dissert. de Amoso, Lugd. Bat. 1828.) [(Welte) Kaulen.]

Amour, St., s. Wilhelm.

Amphilochius, der hl., Bischof von Iconium, stammte aus Kappadocien, widmete sich Anfangs der Beredsamkeit und Advocatur, zog sich dann in eine Einöde Kappadociens zurück, erwarb sich hier den Ruhm eines großen Asceten und wurde deßhalb im J. 375 zum Bischofe von

gelangten sie auf dem Gebiete des Christenthums die Ersten, welche aus Gründen der Liebe und vor der Zeit und weiter gingen". Aber seiner Verurtheilungsweise fehlt es an den höheren Gesichtspunkten. Er kennt einen doppelten Christus, einen historischen und einen idealen, aber das ist eben nur der Gegensatz unseres Offenbarungsqualitäts. Da Christus weniger vor der Lehre aufgestanden ist, weil er nicht will, es weiter hinaus noch annehmen, und auch sie kommt nur das „Gemeinsame" zurück; seiner Lehrmacht fehlt es an einem Wesens mit Erlösen, seiner Macht an dem Begriff einer Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung. Ammon ist ein trefflicher Sammler von vielseitiger Bildung, seine Schreibweise ist breit, durch redselige Ausdrücke breitgetreten, durch Einflechten von Reflexionen aus der Memorabilienlektüre gewürzt. Lob verdient vor allem seinen Werken, deren wir nur die bedeutendsten erwähnt, nur das „Systematische" noch einiger Werth. Ein anonymer Recensent „Crit. Kr. z. Ammon, nach seiner Anleitung mit Kürze", Leipzig 1850, nennt Ammon als die erste theologische Notabilität des 19. Jahrhunderts preis: dient mit dieser Ehrenerklärung allein.

Ammonither 1 Chron. 19, 1. und öfter Deut. 2, 20. LXX Ἀμμανῖται. Ammoniter ein im A. T. oft genanntes semitisches Volk, welches von Ben-Ammi, LXX Ammon, Sohn Ammon, dem Sohne Lots und dessen jüngerer Tochter (Gen. 19, 38.), herstammte. Bei unserer ersten Nennung in der Genesis (Num. 21, 24.) erscheinen die Ammoniter wohnhaft vom oberen Meer an, oberen Jabok; dorthin waren sie vor den Amoritern gedrängt worden, nachdem sie erst weiter westlich wohnten Jabok und Arnon gewonnen hatten (Num. 21, 13.). Diesen ersten Besitz hatten sie durch Ausrottung eines der semitischen Urstämme in Palästina, der Zomzommim (Deut. 2, 20.), gewonnen. Deut. 2, 20. Es ist nun klar, daß sie hier gemeinschaftlich mit den stammverwandten Moabitern gesetzt hatten, aber als sie durch sein Grenzen von dieser getrennt gewesen waren. Sie waren, wie die Moabiter in Sprache und Gesinnung von den Cananitern stark verschieden. Ihr Nationalgott war Milkom (1 Kön. 11, 15. Am. 1, 15 u. s. w.), unter dem offenbar Moloch zu verstehen ist (1 Kön. 11, 5. 7; vgl. 2 Kön. 23, 13.); wenn er anderen Stellen (Num. 21, 24 Chemosch, der Gott der Moabiter im Gott genannt wird, so ist dies aus ihrer ursprünglich engen Verbindung mit diesen ihren Stammesverwandten zu erklären. Num. Num. 21, 24 kommen sie schon bei der Ankunft der Israeliten in Palästina ein festgeordnetes Leben geführt und geordnetes Verhältniß gehabt zu haben. Zu früherer Zeit lebten sie sicher, wie bei ihrer nahverwandten Sprache beweist, als Ackerbauer und reiche Viehzüchter (2 Chr. 27, 5.). Sie hatten den Namen welche den Namen Haus „Schrecken" als Umsetzung von Rabbat Ammon nen, genannt zu haben scheinen. Als Eigennamen

solcher Könige werden Hanun (2 Sam. 10, 1.), Baalis (Jer. 40, 14.), Schimi (Neh. 5, 7.) und auf offenbarer Fiktion Tobia, Sohn Schimi, Schimeder, Kenaniter (1 Chr. 7, 18.) genannt. Aus der 1 Chr. 2, 1 erwähnten mannichfache Zahl Tobias und Schimi in den Judäischen werden mit Recht gefolgert, daß Ammoniter in Juda gewohnt haben (2 Sam. 10, 1. 2. Jer. 27, 3. denen von Tyrus und Sidon rechnet ist). Der Gottesdienst ihres Landes ist das von ihrem Nationalgott Milkom (1 Kön. 11, 5. Jer. 49, 1.), unterschieden wurde von Moloch, Kemosch und Peor, die Sitte im Ammoniterlande eingeführt (Jer. 7, 31. Ezech. 23, 37.). Der ammonitischen Sitte der Beschneidung (mit Hervorziehung der Vorhaut) wird Herodot (2 Sam. 10, 4.) gedacht. Deut. 2, 19. Deiner Ammoniter hat den Israeliten gegenüber nicht, wie der der Moabiter, überall als Feindseligkeit der Ammoniter erscheint Deut. 2, 37; 3, 16. Jos. 12, 2. Jer. 49, 1. Ez. 25, 2. Am. 1, 13. Zeph. 2, 8. „ihr Stolz hat Ammon und dem Ammon Gott übermacht. Ihr Ursprung ist das von der Ammoniter in der Amoriterzeit verlorene und dieser von der Jabok entrissene Land zwischen Arnon, Jordan und Jabok zu verstehen, auf welches der Ammoniter ihre Ansprüche nie aufgaben (Richt. 11, 13.). Die ihnen bewiesene Schonung vergalten die Ammoniter mit Undank. Sie verweigerten den heranziehenden Israeliten jede Unterstützung und betheiligten sich an der dem Balaam zum Segen werden derselben zu gebrauchen (Deut. 23, 4. Nehemiah wegen des letzteren Vorwurfs mußte sie noch mehr gehaßt, als die Moabiter und wollte feindlich gegen die Israeliten aufgetreten waren; denn während diese innerhalb drei Generationen noch in die Gemeinde Israels aufgenommen werden sollten (Deut. 23, 8.), sollten dieses Verbot der Ammoniter für alle Generationen (Vs. 4.) gelten, weil es ihnen gegenüber auch für immer (1 Esdr. 13, 1.). Diese ihnen die nächste Ursache zu dem Stammeskrieg gewesen zu sein, da sie in nahe verwandten Ammoniter und Jabesiten gemieden hatte. Diesem Haß gaben die Ammoniter immerfort stets neue Nahrung durch die wüste Grausamkeit, welche einen Zug ihres Charakters bilden (1 Sam. 11, 2. Am. 1, 13.) immer durch ihre nie ruhende Feindseligkeit gegen die Israeliten. Simon Richt. 3, 13. erscheinen sie als Verbündete der Moabiter bei der Eroberung von Jericho. Später verbanden sie sich mit ihnen gegen Israel, das Gebiet von Gad und das Westjordanland (Richt. 10, 6. 7.) bis Jabesh und verheerten Regionen durch eine große Niederlage beibrachte und sie in ihre Grenzen zurückwies (Richt. 11.). Unter Saul machten die Ammoniter abermals den Versuch

israelitisches Gebiet zu erobern, und belagerten Jabes in Galaad unter einem Könige Naas. Dießmal endigte der erneute Angriff mit einer großen Niederlage, welche Saul den Ammonitern beibrachte (1 Sam. 11, 11), und auch später noch mußten diese die schwere Hand ihres Besiegers fühlen (14, 47). Unter David bestand, vielleicht in Folge von dessen Verhältniß zu Moab (Ruth 4, 21. 22. 1 Sam. 22, 3. 4), ein friedliches Verhältniß zwischen Ammon und Israel (2 Sam. 10, 2); dieses aber nahm ein Ende, als die Ammoniter einer ehrenvollen Gesandtschaft Davids die schmählichste Behandlung erwiesen (2 Sam. 10, 4. 1 Par. 19, 4). Zur Strafe sandte David seinen Feldherrn Joab gegen sie ab und ließ ihre Hauptstadt belagern; er selbst zog dann ebenfalls gegen sie zu Felde, eroberte Rabbath Ammon, erbeutete die kostbare Krone des Königs und züchtigte die Besiegten, wie es ihrer eigenen Grausamkeit entsprach (2 Sam. 12, 27—31. 1 Par. 20, 2). Von diesem Schlage konnten sie sich lange nicht erholen und mußten den Israeliten tributpflichtig bleiben. Bei der Theilung des Reiches behauptete Juda seine Herrschaft über Ammon. Unter Josaphat wagten die Ammoniter im Bunde mit den Moabitern und Edomitern einen neuen Angriff auf die Israeliten (2 Par. 20, 1 ff.), der unter denselben die größte Bestürzung hervorrief; doch machte dieser Empörung die unter den Verbündeten ausbrechende Uneinigkeit ein Ende. Von weitern Unternehmungen der Ammoniter gegen das benachbarte Galaad zeugt die ihnen von Amos 1, 13 für furchtbare Schandthaten angedrohte Strafe. Ozias' sonstiges Kriegsglück flößte ihnen Furcht ein, so daß sie diesem den Tribut nicht weigerten (2 Par. 26, 8); unter Joatham erhoben sie sich wieder und wurden abermals besiegt (2 Par. 27, 5). Die Kriegszüge der Assyrer gegen Palästina waren ihnen eine willkommene Gelegenheit, ihrem Hasse gegen alles Jüdische Ausdruck zu geben. Sie standen daher immer auf Seiten der fremden Eroberer. In den Prunk-Inschriften der assyrischen Könige erscheinen sie deßwegen auch nach deren Sitte in den Reihen der Unterworfenen oder Tributpflichtigen (vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T. 52. 229; Keilinschr. und Geschichtsf. 9. 78. 202). Bei dem Einfall der Assyrer, von welchem das Buch Judith erzählt, betheiligten sie sich ebenfalls an den Feindseligkeiten (5, 2 ff.). Die Zerstörung des nördlichen Reiches durch Salmanassar und Sargon war für sie ein Gegenstand der Schadenfreude (Soph. 2, 8), aber auch eine langersehnte Gelegenheit, ihre Ansprüche auf das Land zwischen Arnon und Jaboc zu befriedigen (Jer. 49, 1). Bei Nabuchodonosors Heranzug trieb sie zwar erst die Sorge für die Selbsterhaltung zu einem Bündniß mit Sedecias (Jer. 27, 8); dennoch suchten sie den Untergang des Reiches Juda gewiß nach Kräften zu beschleunigen (4 Kön. 24, 2). Dafür wurde ihnen durch Jeremias (9, 26; 25, 21; 27, 2) und Ezechiel (21, 20; 25, 2 ff.) die Strafe angedroht und ward in dem Verlust ihrer Selbständigkeit durch Babylonien vollzogen. Indessen scheint der Uebertritt Achiors zum Judenthum (Jud. 14, 6) wenigstens bei einem Theile seiner Landsleute nicht ohne Wirkung geblieben zu sein, so daß bei der Zerstörung Jerusalems manche Juden zu den Ammonitern flohen, um sich in Sicherheit zu bringen (Jer. 40, 11); allein es ward ihnen keine so freundliche Aufnahme zu Theil, daß sie nicht, sobald in Juda durch Godolias geordnete Verhältnisse hergestellt waren, dorthin zurückkehrten (Jer. 40, 11). Der nationale Haß der Ammoniter gegen die Juden war überhaupt noch nicht erloschen. Um die Bildung eines neuen jüdischen Gemeindewesens unmöglich zu machen, ließen sie Godolias ermorden (Jer. 40, 14. 4 Kön. 25, 25). Mit dem ganzen babylonischen Reiche fiel auch Ammon 538 an die Perser; der ammonitische König heißt 2 Esdr. 2, 19 servus Ammanites. Bei der Rückkehr der Juden waren es wieder die Ammoniter, welche im Bunde mit den Samaritern den Wiederaufbau Jerusalems zu hindern suchten (2 Esdr. 2, 19; 4, 3; 6, 1 ff.); trotzdem verbanden sich bald nachher Juden auch mit ammonitischen Frauen (1 Esdr. 9, 1. 2 Esdr. 13, 23). Unter den Diadochen gehörte Ammon zuerst den Ptolemäern, so daß unter Ptolemäus Philadelphus (285—247) eine griechische Colonie Philadelphia neben das alte Rabbath Ammon trat. Antiochus der Große eroberte die Hauptstadt (Ραββατάμανα) und das ganze Gebiet der Ammoniter (Polyb. 5, 71). Aber noch immer blieben diese ihrer alten Gesinnung treu. Als die Juden unter den Machabäern das syrische Joch abzuschütteln suchten, ergriffen auch die Ammoniter wieder gegen ihre Nachbarn die Waffen; sie stellten Judas ein großes Heer unter einem Timotheus entgegen, und erst nach wiederholten Niederlagen machten sie den Feindseligkeiten ein Ende. Ob sie hierbei dem Aufgebot des syrischen Königs folgten, oder aus eigenem Antrieb als selbständige Macht handelten, ist ungewiß; sicher aber ist, daß sie zur Zeit des Johannes Hyrkanus wieder einen eigenen König Zeno Cotylas (den Trunkenbold) hatten (Jos. Antt. 13, 8, 1). Im J. 64 kam mit Syrien auch das ammonitische Land unter römische Herrschaft; Philadelphia bildete seitdem einen Bestandtheil der im N. T. wiederholt genannten Dekapolis. Noch im zweiten christlichen Jahrhundert nennt Justin der Martyrer (Dial. c. Tryph. 346) die Ammoniter ein zahlreiches Volk; Origenes jedoch sagt schon (Comm. in l. Jobi 1), daß auch die Ammoniter unter dem allgemeinen Namen der Araber mitbegriffen würden. Bei den classischen Schriftstellern sind die Ammoniter nirgends erwähnt. (Vgl. Rosenmüller, Bibl. Geographie III, Leipzig 1828, 37 ff.; Gesenius in Ersch und Grubers Encyklopädie III, 371.) [Kaulen.]

Ammonius (auch Amonius), ein in Aegypten, wo man den Gott Amun verehrte, sehr häufiger Name, auch von Bischöfen, in den Werken

des Athanasius (Opp. ed. Maur. I, 133. 196. 210. 305. 362 u. s. w.) oft vorkommend. Die berühmtesten Träger dieses Namens sind: 1. Ammonius Sakkas, gest. um 243, gefeiert als Begründer der neuplatonischen Schule in Alexandrien. Den Namen Sakkas soll er davon erhalten haben, daß er durch das Wegtragen der Kornsäcke von den Schiffen längere Zeit seinen Unterhalt verdiente. Er war christlich erzogen, fiel aber vom Glauben ab. Daß Eusebius gegenüber dem Porphyrius Letzteres bestreitet, kann in Anbetracht des ganz unchristlichen neuplatonischen Systems, sowie des großen Lobes, das er bei fanatischen Heiden, wie Hierokles (Phot. bibl. Cod. 214. 251), fand, nicht schwer in die Wagschale fallen. Nach Hierokles hat er nichts Schriftliches hinterlassen, während Eusebius ihm eine Schrift von der Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus, sodann eine Evangelienharmonie beilegt (vgl. Möhlers Patrologie 584—586). Von ersterer Schrift haben wir keine Spur mehr, letztere ist als unächt zu betrachten (Prud. Maran. Praef. in Justin. M. III, 12, 5; Le Nourry, Apparat. I, 553. 554). Fand Eusebius christliche Schriften unter dem Namen des Ammonius, so gehörten sie wohl einem anderen Träger dieses in Aegypten so weit verbreiteten Namens an (Neander, K.-Gesch. I, 383 f., N. 4 der 3. A.). — Dem dritten Jahrhundert gehört auch 2. ein Bischof Ammonius an (s. Alexandrien, Stadt und Patriarchat). — 3. Neben dem hl. Antonius dem Einsiedler ist als Patriarch des Mönchslebens Ammonius, auch Amonius oder Amun (c. 330) bekannt. Einer reichen und angesehenen Familie entsprossen, fühlte er sich frühzeitig zur Uebung der Armut und zur Enthaltsamkeit hingezogen und ließ sich nur durch das Drängen seiner Angehörigen zum Abschluß einer Ehe bewegen. Aber er bewog seine Gattin zum jungfräulichen Leben und war mit ihr wie mit einer Schwester 18 Jahre zusammen. Alsdann ging er mit ihrer Zustimmung in die nitrische Wüste und stiftete hier mehrere religiöse Genossenschaften, deren Mitglieder in einzelnen Zellen lebten, aber am Samstage und Sonntage sich zum Gottesdienste und zur Erbauung versammelten. Mit dem hl. Athanasius kam er 340 nach Rom, wo er keine anderen Sehenswürdigkeiten beachtete, als die Basiliken der Apostelfürsten. Oft besuchte er den hl. Antonius, jährlich zweimal auch seine Gattin; er starb, 62 Jahre alt, noch vor Antonius. Am Ende des vierten Jahrhunderts zählte man an 5000 geistliche Söhne desselben in der nitrischen Wüste; diesen hinterließ er nebst seinem Beispiele auch heilsame Lehren (Socr. 4, 23 seq.; Soz. 1, 12 seq; Pallad., Hist. Lausiaca c. 8; Stolberg, K.-G. X, 44 ff.). — 4. Ammonius hieß auch ein Mönch, der zu den vier langen Brüdern gehörte (s. d. A. Brüder, die langen); ferner 5. ein aus Aegypten gebürtiger Bischof von Hadrianopel in Thracien, der 400 auf der Synode des Johannes Chrysostomus in Constantinopel war (Pallad., Dial. de vita Joh. Chrys. c. 13; Migne, PP. gr. XLVII, 47), als Gegner der Origenisten betrachtet (Bolland. Mai III, 337); desgleichen 6. ein Bischof von Laodicea in Pisidien, der 403 auf der Synode ad quercum war (Socr. 6, 18), sowie 7. ein Dichter, der vor Kaiser Theodosius II. sein Gedicht über den Gothenkrieg unter Gainas recitirte (ib. c. 8). — Berühmt war ferner 8. ein alexandrinischer Priester und Oekonom, der 458 ein Schreiben an Kaiser Leo I. unterzeichnete und eine Schrift gegen Eutyches und Dioscorus (s. d. Art.), sowie viele von Anastasius Sinaita u. A. gerühmte Bibel-Commentare verfaßte. Von letztern erübrigen noch Bruchstücke zu den Psalmen, zu Daniel, zu Matthäus, zu Johannes und zur Apostelgeschichte (bei Migne, PP. gr. LXXXV. 1361—1610). Er heißt gewöhnlich Ammonius junior. — Etwas später, c. 485, blühte 9. Ammonius Hermiä, der in der Philosophie Lehrer des Johannes Philoponus und des Zacharias Scholasticus war (s. d. Artt.). [J. Card. Hergenröther.]

Amnicola, Paul, s. Bachmann.

Amolo (Amulo, Hamalus) war einer der berühmtesten fränkischen Bischöfe und Theologen unter den Karolingern. Er erhielt zu Lyon in der Schule Agobards seine Bildung, wurde im J. 840 zu dessen Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Lyon gewählt und ward 841 consecrirt. Er nahm an dem Prädestinationsstreite seiner Zeit lebhaften Antheil gegen Gottschalk und für die Kirchenlehre, wie seine jetzt noch erhaltene Epistola ad Gothescalcum nebst dem Buche De gratia et praescientia Dei beweist. Ob eine andere Schrift über diesen Gegenstand: Responsio ad interrogationem cujusdam de praescientia vel praedestinatione divina von ihm oder vom Diacon Florus sei, ist zweifelhaft. Außerdem kam auf uns noch ein Brief Amolo's an B. Theobald von Langres gegen unautorisirte Reliquien, und wahrscheinlich hat auch eine von Sirmond zuerst edirte Sammlung — Auszüge aus den Schriften des hl. Augustin (S. Augustini sententiae de praedestinatione etc.), sowie auch ein Buch Adversus Judaeos, das Chifflet unter dem Namen des Rhabanus Maurus herausgab, Amolo zum Verfasser. Er starb im J. 852. Seine Werke finden sich in der Baluze'schen Ausgabe des Agobardus; in der Biblioth. Patrum Lugd. XIV; bei Migne, PP. lat. CXVI, 77 sq. (Vgl. Du-Pin, Bibl. des aut. eccl. VII, 150 sqq.) [v. Hefele.]

Amon, Amun, später Ammon (אמון), ursprünglich der Localgott des oberägyptischen Theben (Jer. 46, 25 אמון מנא = אמון נא מנא Amon von No, d. i. Theben), so daß diese Stadt nach ihm No-Amon (נא אמון Nah. 3, 8) genannt wurde. Man verehrte ihn unter dem Bilde eines widderköpfigen Mannes. Später galt Amon als das Haupt des ägyptischen Pantheons und ward dem phönicischen Baal, dem griechischen Zeus gleichgestellt, so daß er bei den classischen Schriftstellern unter der vereinigten Bezeichnung Jupiter Ammon vorkommt. Sein gefeiertstes Heilig-

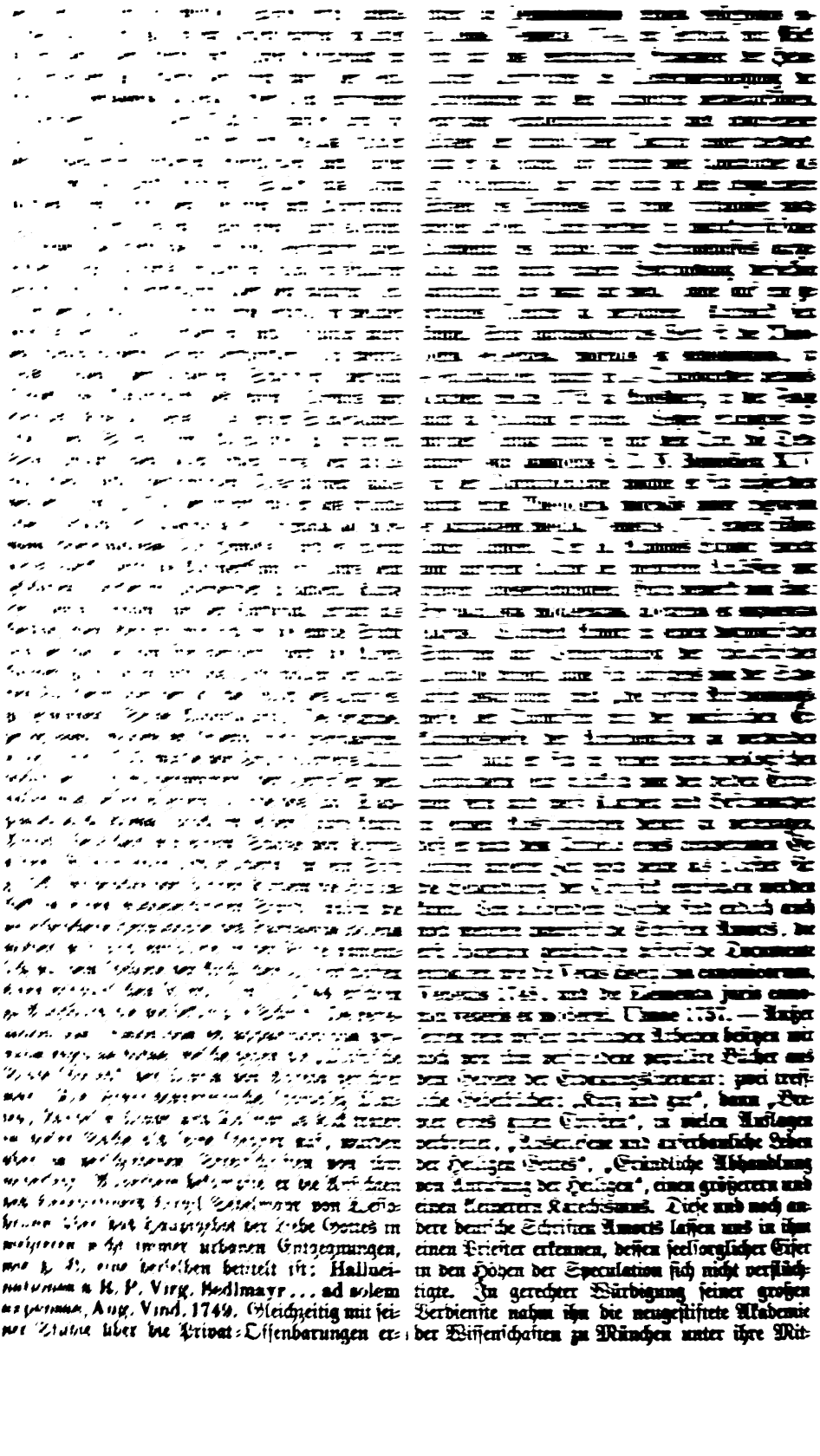
thum war das Ammonium in der jetzigen Oase Siwah. An den beiden Stellen des Alten Testamentes, welche im hebräischen Texte seinen Namen enthalten, übersetzt der hl. Hieronymus, abweichend von den LXX, Alexandria, so daß der ägyptische Name des Gottes in der Vulgata nicht vorkommt. (Vgl. Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit, 505.) [Kaulen.]

Amon (אמון). 1. Ein Fürst von Samaria zur Zeit Achabs (3 Kön. 22, 26. 2 Par. 18, 25). — 2. Der fünfzehnte König von Juda, Sohn Manasse's, dem er im 22. Jahre seines Lebens auf dem Thron folgte. Er ahmte seinem Vater im Götzendienst und in allen Lastern, aber nicht in der Buße und Verdemüthigung nach. Einige Beamte seines Palastes verschworen sich gegen ihn und ermordeten ihn in seinen eigenen Gemächern (640 v. Chr.), nachdem er kaum zwei Jahre regiert hatte. Er ward gleich seinem Vater im Garten des Palastes begraben. Das Volk tödtete entrüstet die Meuchelmörder und setzte Amons Sohn Josias auf den Thron, der damals erst acht Jahre alt war (vgl. 4 Kön. 21, 19—26. 2 Par. 33, 21—25). [Kaulen.]

Amorbach, ehemalige Benedictinerabtei in Unterfranken. In den ersten Jahrzehnten des achten Jahrhunderts berief Graf Ruthard, der auf dem Frankenberge an der Mud im Weingartengau saß, den hl. Pirmin, um hier das Christenthum zu predigen. Der Heilige ließ sich mit seinem Schüler Amor (nicht zu verwechseln mit Amor von Belissiers, wie es oft geschehen) an dem nahen Thorbrunnen, heute Amorsbrunn, nieder. Bald war diese Stätte zu klein, und er baute im Thale der Mud ein Kloster, das 734 als „Münster der hl. Maria im Odenwalde" eingeweiht wurde. Karl Martell und seine Söhne bedachten es reichlich; Pipin gab es an das Bisthum Würzburg. Um das Kloster baute sich nach und nach das Städtchen Amorbach. Oft wurde es im Laufe der Zeit zerstört oder doch hart geschädigt; so 910 und 923 bei den Hunneneinfällen, 1525 im Bauernkriege unter Götz von Berlichingen, 1631 von den Schweden. Immer aber erhob es sich wieder zu neuem Glanze. Das tausendjährige Jubiläum der Abtei, die unterdessen durch Tausch an Mainz gekommen war, gab Veranlassung zum innern Umbau der schönen und großen Kirche, wie zur Neuaufführung des größten Theiles der gegenwärtigen Klostergebäude. Der Höhepunkt ihrer Blüte war zugleich das Ziel ihres Daseins. Sie theilte 1803 das Loos ihrer Schwestern und wurde dem fürstlichen Hause Leiningen als Entschädigung zugesprochen. Die Amorbacher Mönche haben das Verdienst, in alter Zeit den Odenwald christianisirt und cultivirt, sowie nicht wenig zu der Bekehrung der Sachsen beigetragen zu haben. Ihr dortiger Missionsbezirk war Verden, dessen erste Bischöfe Patto, Tanko aus der Reihe der Amorbacher Aebte genommen wurden. Obschon das Kloster auch in der Folgezeit mit einer ausgedehnten Seelsorge belastet war, so wurden doch darüber Wissenschaft und Kunst nicht vernachlässigt. (Vgl. Gropp, Aetas mille annorum monast. B. M. V. in Amorbach, Francof. 1736, fol.; A. Debon, Hist.-topogr. Skizze von St. und Kl. Amorbach im Archiv d. hist. Ver. f. Unterfranken XIV, 1.) [Stamminger.]

Amorrhäer (Amoriter, Emoriter, אמרים, LXX Ἀμορραῖοι), ein im A. T. oft genanntes Volk. Sie stammten von Cham durch dessen Sohn Chanaan (Gen. 10, 16) und bildeten zur Zeit Moses' einen der mächtigsten canaanitischen Stämme; dieß geht schon daraus hervor, daß ihr Name auch auf die canaanitischen Stämme überhaupt ausgedehnt wird und die von den Israeliten zu bekriegenden Völker auch einfach nur Amorrhäer genannt werden (Gen. 15, 16. Jos. 24, 18. Richt. 6, 10). Ihren Hauptsitz hatten sie westlich vom Todten Meere im Gebirg Juda (Gen. 14, 7. 13. Num. 13, 30. Deut. 1, 7. 44) und einem Theil des Gebirges Ephraim (Gen. 48, 22), welches daher auch das Gebirg der Amorrhäer genannt wird (Deut. 1, 7. 19. 20); aber sie dehnten sich noch weiter aus (Richt. 1, 34—36) und faßten namentlich jenseits des Jordan festen Fuß. Hier nahmen sie den Ammonitern große Länderstrecken ab und gründeten zwei Reiche, das Reich Basan und das Reich Sehon. Diese Reiche hatten jedoch nur vorübergehenden Bestand, denn obwohl die Amorrhäer ein kräftiges und kriegerisches Volk waren (Amos 2, 9), so wurden sie dennoch von den Israeliten noch zu Moses' Lebzeiten besiegt (Num. 21, 21—35), und ihr Gebiet ward den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse eingeräumt (Num. 32, 33). Die Amorrhäer westlich vom Jordan besiegte Josue (Jos. 10), ohne sie jedoch ganz auszurotten (Richt. 1, 34 f.; 3, 5). Indessen war doch von jetzt an ihre Macht gebrochen. Als später die Israeliten unter Samuel von den Philistern bedrängt wurden, hatten sie Ruhe vor den Amorrhäern (1 Sam. 7, 14), und Salomon gebrauchte sie, wie die noch vorhandenen Reste der übrigen canaanitischen Stämme, zu Frohnarbeiten (3 Kön. 9, 20 f.). Nach dem Exil werden sie noch (1 Esdr. 9, 1) genannt, ohne daß jedoch daraus sicher ersichtlich wäre, daß damals von ihnen noch Ueberreste vorhanden waren. [Welte.]

Amort, Eusebius, regulirter Chorherr und theologischer Schriftsteller, geb. am 15. November 1692 auf der oberen Bibermühle bei Tölz, gest. 5. Februar 1775 zu Polling. Seine ersten Studien machte er am Gymnasium der Jesuiten in München, verrieth indeß hier noch keine besonderen Anlagen. Sein Talent erwachte erst, nachdem er sich für den Klosterberuf entschieden und Aufnahme im Chorherrenstifte Polling gefunden hatte. Am 20. October 1709 legte er daselbst die Ordensgelübde ab. Durch rastloses Selbststudium brachte er es dahin, daß er alsbald nach empfangener Priesterweihe (1717) als Lehrer der Philosophie, später auch der Theologie, beziehungsweise des Kirchenrechtes, für seine jüngern Ordens-



[illegible]

[illegible] Vetus disciplina canonicorum, Venetiis 1748, und die Elementa juris canonici veteris et moderni, Ulmae 1757. — Außer [illegible] besitzen wir [illegible] Bücher aus dem Gebiete der Erbauungsliteratur: zwei treffliche Gebetbücher: „Kurz und gut", dann „Bremer eines guten Christen", in vielen Auflagen verbreitet, „Auserlesene und auferbauliche Leben der Heiligen Gottes", „Gründliche Abhandlung von Anrufung der Heiligen", einen größeren und einen kleineren Katechismus. Diese und noch andere deutsche Schriften Amorts lassen uns in ihm einen Priester erkennen, dessen seelsorglicher Eifer in den Höhen der Speculation sich nicht verflüchtigte. In gerechter Würdigung seiner großen Verdienste nahm ihn die neugestiftete Akademie der Wissenschaften zu München unter ihre Mit-

glieder auf. Bischof Joseph von Augsburg, Landgraf von Hessen, ernannte ihn zu seinem Hoftheologen, sowie er ihm auch die erste Untersuchung über das Leben und den Tod der heiligmäßig verstorbenen Nonne Crescentia Höß von Kaufbeuern übertrug. Seine Ordensgenossen wählten ihn zweimal zu ihrem Stiftsdecan. Doch entsagte er jedesmal binnen Kurzem dieser Würde, weil sie ihn zu sehr von seinen Studien abzog. Die Zahl seiner einzelnen Werke, deren manche von sehr großem Umfange sind, steigt gegen 70 hinan. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts durfte er als der bedeutendste theologische Schriftsteller Bayerns, vielleicht Deutschlands, gelten. Die Inschrift seines von Jungwirth gestochenen Porträts nennt ihn: Litterarum maxime sacrarum per Bavariam restaurator eximius. An der Straße, die zur Bibermühle führt, ist ihm ein Denkstein von Marmor gesetzt. (Vgl. „Ehrendenkmal des verst. Eusebius Amort, regul. Chorherrn zu Polling", akademische Rede von Alex. Graf v. Savioli-Corbelli, München 1777; Hist.-pol. Blätter LXXVI, 107 ff. Ausführlichstes Schriftenverzeichniß bei Baader, Das gelehrte Bayern, Nürnberg 1804, I, 20 ff. Kritik der Werke Amorts bei Werner, Geschichte der kath. Theologie, München 1866, 97 ff., 108 ff. u. ö.; Friedrich, Beiträge z. K.-G. des 18. Jahrh., aus dem handschriftlichen Nachlaß von Eusebius Amort zusammengestellt [sehr willkürlich], München 1876.) [Westermayr.]

Amortisation heißt 1. der Uebergang von Vermögensobjecten an die Kirche, Klöster und andere fromme und religiöse Institute oder auch an weltliche Corporationen und Collegien. Alle diese moralischen Personen hießen todte Hand oder Leute der todten Hand (manus mortua, main morte, gens de main morte), weil sie ihr Substanz-Vermögen gar nicht oder nur unter bestimmter erschwerender Bedingung wieder an Andere abgeben. Die betreffenden Vermögenstheile selbst wurden bona amortizata genannt, weil sie dem gewöhnlichen Verkehr mehr als die Güter der physischen Personen entzogen und den privatrechtlichen Mutationen, wie sie bei letzteren durch Sterbefall, Lehnsauflassung, Erbtheilung, unrichtige Speculationen u. s. w. vorkamen, entweder gar nicht oder doch in weit geringerem Maße unterworfen waren. Die Befürchtung, es möchte bei freiem Erwerb der todten Hand eine zu große Zahl von Werthen, besonders von Immobilien, dem freien und beweglichen Besitz entzogen werden; die Behauptung, die Bewirthschaftung der Immobilien durch solche Institute sei dem Aufschwunge der Landwirthschaft hinderlich, besonders aber Mißtrauen, Abneigung oder Neid gegen die kirchlichen Institute, sowie die Tendenz, diesen moralischen Personen die in dem großen Grundbesitz begründete größere Selbständigkeit gegenüber dem Staate zu entziehen oder sie dieselbe nicht erlangen zu lassen, hat in den meisten Ländern zu staatlichen Gesetzen geführt, durch welche für die todte Hand entweder jeder Vermögenserwerb, namentlich von Immobilien, oder solcher, welcher eine bestimmte Summe übersteigt, von der staatlichen Genehmigung (litterae amortizationis) abhängig gemacht wird. Das älteste Beispiel ist das für das oströmische Reich erlassene Amortisationsgesetz des Kaisers Nicephorus Phocas (963—969), welches aber 987 von Basilius II. wieder aufgehoben wurde. Im Abendlande finden sich die ersten Amortisationsgesetze im 13. Jahrhundert: so in England von Heinrich III. 1225 (Walter, Lehrbuch des Kirchenr., 14. Aufl., § 252, S. 573, N. 15) und in mehreren oberitalienischen Städten (Schulte, System § 93, S. 476, N. 1). Daß der den Amortisationsgesetzen zu Grunde liegende Gedanke bereits in der von Otto III. 981 den dänischen Bischöfen ertheilten Erlaubniß, in Deutschland Besitzungen zu erwerben, sich zeige, hat Schulte (a. a. O.) mit Recht gegen Richter-Dove (Lehrb. des Kirchenr., 7. Aufl., § 303, N. 2) bestritten. Die an letztgenannter Stelle N. 3 angeführten Statuten von Köln (1310), Lüttich (1300), Mainz (1320) und Salzburg (1420) (Harzheim, Conc. Germ. III, 720; IV, 39. 197; V, 182) beziehen sich nicht, wie dort angegeben, auf letztwillige Verfügungen überhaupt, sondern nur auf solche, welche von Kranken zu frommen Zwecken gemacht würden. Den Bestrebungen der deutschen Territorialherren auf Beschränkung der kirchlichen Erwerbsfähigkeit trat Kaiser Karl IV. in einer von dem Konstanzer Concil in seiner 19. Sitzung bestätigten Constitution von 1377 entgegen. In Rußland erließ Iwan IV. 1580 ein Amortisationsgesetz. Für Preußen gilt in dieser Beziehung jetzt das Gesetz vom 23. Februar 1870; für Oesterreich wurde das durch das Concordat (Art. 29 u. 35) aufgehobene Amortisationsrecht durch das Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867 (Art. 6) wieder als zulässig erklärt. In Bayern gilt die königliche Entschließung vom 17. December 1825, § 34; in Hessen die Verfassung vom 6. Juni 1832, § 39; in Baden das Gesetz vom 5. Mai 1870; im Königreich Sachsen besteht kein Amortisationsgesetz. In Spanien gilt das Gesetz vom 1. Mai 1855; in Frankreich das Decret vom 30. December 1809 und die königliche Ordonnanz vom 2. April 1817.

Was die Frage betrifft, ob der Staat das Recht habe, solche Amortisationsgesetze zu erlassen, so ist zu deren Beantwortung davon auszugehen, daß die Kirche als eine vollkommene, äußere, in ihrem Bereiche vom Staate unabhängige Gesellschaft von Christus eingesetzt ist. Daraus folgt, daß sie auch, da sie zeitlicher Güter für ihre nothwendigen Ausgaben, Kirchenbau, Cultus, Unterhalt ihrer Diener u. s. w. bedarf, durch ihre Stiftung von Christus ein selbständiges, nicht erst vom Staate ihr zu übertragendes Recht, Vermögen zu erwerben, erhalten hat. So sehen wir auch die Kirche bereits in den Zeiten der Verfolgung im Besitz von Gütern, auch von unbeweglichen, wenn auch der Natur der Sache nach be-

wegliche Güter damals ihr Hauptvermögen bildeten; nach dem Aufhören der Verfolgungen wuchs dieses Eigenthum nicht nur durch die Freigebigkeit der Gläubigen, sondern auch durch die gute Administration und Bewirthschaftung von Seiten der kirchlichen Institute (s. d. A. Kirchenvermögen). Hat aber die Kirche ein selbständiges, freies, vom Staate unabhängiges Recht, zu erwerben und zu besitzen, so folgt daraus, daß die Amortisationsgesetze, als mit diesem natürlichen und göttlichen Rechte der Kirche streitend, eine innere Berechtigung nicht haben können. Die Vertheidiger der Rechtmäßigkeit derartiger Gesetze stehen größtentheils auf einem ganz unkatholischen Standpunkte, und die Hinfälligkeit der von ihnen vorgebrachten Gründe, welche sie aus ihrer irrigen Auffassung über das Verhältniß von Kirche und Staat und über die Auctorität des letzteren hinsichtlich des Kirchengutes herleiten, ergibt sich aus der Unrichtigkeit dieses ihres Standpunktes. Aber auch einzelne katholische Canonisten haben, verleitet besonders durch die im 18. Jahrhundert auch in den geistlichen Territorien unter dem Einfluß der damaligen unkirchlichen und liberalisirenden Strömung vielfach erlassenen Amortisationsgesetze, deren Berechtigung unter gewissen Voraussetzungen und Milderungen anerkennen zu dürfen geglaubt. Das Hauptargument, welches sie geltend machen, ist, daß es sich nicht gezieme, den Nutzen der Kirche mit einem größeren Schaden des Staates zu erstreben. Allein bei diesem Argument ist übersehen, daß daraus nicht folgt, der Staat könne alleiniger Richter sein, wann der größere Schaden vorhanden oder mit Grund zu befürchten sei, und er sei berechtigt, in diesem Falle die durch natürliches und göttliches Recht der Kirche zustehende Erwerbsfähigkeit zu beschränken. Sollte thatsächlich aus dem Anwachsen des Eigenthums der kirchlichen Institute ein solcher Nothstand für die bürgerliche Gesellschaft entstehen, so wird die Abhülfe auf dem Wege der Verständigung mit der Kirche zu suchen sein, und die Geschichte beweist, daß diese stets bereit gewesen ist, in freigebiger Weise mit ihrem Vermögen dem Staate zu Hülfe zu kommen. Sodann ist auch nicht bewiesen, daß Reichthum der Kirche, insbesondere großer Grundbesitz derselben, dem staatlichen Interesse Schaden bringe. Zwar kann derartiger Besitz nicht so leicht veräußert werden, wie der von Privatpersonen: aber die Erträgnisse dieser Güter sind ebenso gut im Verkehr wie die des Privateigenthums, und werden in viel höherem Maße für das öffentliche Wohl durch Unterstützung der Nothleidenden, Unterhalt von Unterrichtsanstalten, Hospitälern, Waisenhäusern u. s. w. verwendet. Auch ist nicht zu übersehen, daß viele dieser Güter durch Lehnsauflassung, Erbpacht u. s. w. im Verkehr sich befinden. So gesteht selbst Hinschius (bei Holtzendorf, Encyklopädie der Rechtswissensch. II, 714, Art. Todte Hand) hinsichtlich der Amortisationsgesetze, daß „sich deren Berechtigung vom nationalökonomischen Standpunkte aus in Frage stellen läßt". Aber auch abgesehen hiervon, darf bei dieser Frage nicht der bloße Standpunkt der materiellen Nationalökonomie in's Auge gefaßt werden. Es ist auch wieder in Betracht zu ziehen, daß das öffentliche Wohl nicht allein durch den Güterverkehr gefördert wird, sondern auch durch die geistlichen Güter, welche die Kirche, besonders wenn sie mit den erforderlichen materiellen Mitteln ausgestattet ist, dem Gemeinwesen und seinen einzelnen Gliedern zuwendet. Gegen diese Vortheile fällt ein aus dem etwas geringeren Güterverkehr entspringender Nachtheil nicht in die Wagschale. — Von noch geringerem Gewicht sind die aus der Steuerfreiheit des Kirchengutes hergenommenen Argumente. Einmal besteht diese Steuerfreiheit nur noch sehr vereinzelt; sodann könnten die daraus entstehenden Mißstände für die bürgerliche Gesellschaft höchstens gegen die Steuerfreiheit des Kirchengutes, nicht aber gegen dessen freien Erwerb geltend gemacht werden; endlich wurde zu der Zeit, wo diese Steuerfreiheit bestand, dieselbe reichlich compensirt, sowohl durch die von der Kirche zu staatlichen Zwecken freigebig gewährten Beiträge (dona gratuita), als durch die Fürsorge für Zwecke des öffentlichen Wohles, z. B. Armenpflege, Unterricht u. s. w., welche jetzt schwere Steuerlasten erfordern. Das Argument, die Bewirthschaftung durch kirchliche Institute sei für die Agricultur nicht förderlich, bedarf keiner Widerlegung; es ist zu bekannt, wie viel gerade die geistlichen Institute zur Bodencultur beigetragen haben; und zudem gehört Selbstbewirthschaftung des Kirchengutes jetzt zu den Ausnahmen. — Aber wenn auch wirklich mit der freien Erwerbsfähigkeit der Kirche Nachtheile für das politische Gemeinwesen verbunden wären, so folgt daraus nicht, daß der Staat ein Recht habe, jene Fähigkeit zu beschränken: denn aus jenen Nachtheilen entsteht dem Staate keine gesetzgeberische Autorität über die in ihrem Bereiche von ihm unabhängige Kirche. Die Vertheidiger der Amortisationsgesetze haben dieß auch gefühlt und darum dieß Recht des Staates auf andere Weise zu construiren versucht. Das aus dem Beispiele so vieler christlicher, auch geistlicher Fürsten, welche solche Gesetze erlassen hätten, hergenommene Argument verdient nur seiner Naivetät wegen angeführt zu werden. Mehr Schein hat ein anderer Grund. Um dem Einwurf zu begegnen, welcher von der Incompetenz des Staates, die Erwerbsfähigkeit der Kirche zu beschränken, hergenommen wird, sagt man, daß die Amortisationsgesetze direct sich nicht an die Kirche und deren Institute, sondern an die der staatlichen Gesetzgebung unterstehenden Bürger wenden und deren Dispositionsfähigkeit der Kirche gegenüber, nicht die kirchliche Erwerbsfähigkeit beschränken. Allein erstens wird diese Deduction durch den Text der Amortisationsgesetze selbst widerlegt, welche von einer solchen Spitzfindigkeit nichts wissen; sodann würde auch, wenn dieses Princip richtig und dem Staate eine solche Autorität zu-

zuerkennen wäre, es in der Gewalt der staatlichen Gesetzgebung liegen, alle Zuwendungen an die Kirche unmöglich und die derselben nach natürlichem und göttlichem Rechte zustehende Erwerbsfähigkeit illusorisch zu machen. Zur Zeit der Verfolgungen, als die Kirche zu den verbotenen Collegien gerechnet wurde, und staatlicherseits die Erwerbung von Vermögen ihr untersagt war, wäre jeder Erwerb ungerechtes Gut und sie zur Restitution verpflichtet gewesen! — Im Princip kann deßhalb die Rechtsgültigkeit der Amortisationsgesetze, soweit sie die Kirche und kirchliche Institute betrifft, nicht zugestanden werden. Thatsächlich wird man sich aber regelmäßig nach denselben richten, um den betreffenden Vermögensstücken den staatlichen Rechtsschutz zu sichern. Eine lesenswerthe Monographie über Amortisationsgesetze ist die des Heidelberger Professors Friedrich S. J. Dissertatio de eo, quod justum est circa amortizationem, Heidelbergae 1747 (bei Schmidt, Thesaur. V, 687—718); eine schwache Arbeit ist die ebendaselbst S. 664 bis 686 abgedruckte Abhandlung von J. P. Hahn: De eo, quod justum est circa bonorum immobilium ad manus mortuas translatione, Mogunt. 1746.

2. heißt Amortisation (oder Mortification) die Entkräftung von Schuldurkunden, welche weder durch Zerstörung, noch durch einen darauf gesetzten Cassationsvermerk, sondern in außerordentlicher Weise, gewöhnlich durch eine nach fruchtloser Edictalladung erfolgende Präclusion des Besitzers bewirkt wird.

3. wird so auch die allmähliche Tilgung von Schulden genannt. [Heuser.]

Amos (עָמוֹס), der dritte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, aus Thecue im Stamme Juda südlich von Jerusalem an der Grenze der Wüste Juda gebürtig, und, wie er selbst sagt, dem dortigen Hirtenstande angehörig (Amos 1, 1; 7, 14). Er wurde, ohne sich zum Prophetenamte irgendwie vorbereitet zu haben, von den Heerden weg als Prophet in's Reich Israel gesendet und wählte Bethel, den Hauptort des ephraimitischen Bilder- und Götzendienstes, zum Mittelpunkte seiner prophetischen Wirksamkeit. Dieselbe fällt in die Regierungszeit der Könige Jeroboam II. von Israel und Ozias von Juda (Amos 1, 1). In dieser Zeit stand das nördliche Reich, obwohl von den Syrern gedemüthigt (1, 3; 4 Kön. 10, 32 ff.), doch äußerlich in hoher Blüte; innerlich aber war sein Bestand gefährdet durch die Ueppigkeit und Sorglosigkeit der Großen, durch die herrschende Ungerechtigkeit, die Bedrückung der Armen, die Verachtung der Propheten und Geweihten, und ganz besonders durch den herrschenden Götzendienst, von dem jenes alles nur die natürliche Frucht war. Diesem Treiben trat Amos unerschrocken entgegen und warf in den Taumel der üppigen Stadt mit der ernsten Beredsamkeit des einfachen, abgehärteten Landmannes die Predigt von dem Gericht und der Buße. Dieß mußte bald den Zorn der abgöttischen Priester erregen, so daß Amazias, der angesehenste derselben, seine Vertreibung aus Bethel bewirkte (7, 10—17). Amos zog sich daher in seine Heimat zurück und stellte hier sein Buch zusammen. Dasselbe enthält seine zu Bethel gehaltenen Ermahnungsreden in chronologischer Reihenfolge und zerfällt in eine Art Einleitung und zwei Haupttheile. Jene bedroht, zum warnenden Beispiel für Israel, die götzendienerischen Nachbarvölker desselben wegen ihrer Feindseligkeit gegen das auserwählte Volk und ihrer Widersetzlichkeit gegen den wahren Gott der Reihe nach mit der göttlichen Strafe. Sie ist, nach Rückerts Ausdruck, ein Gewitter, das strophisch über alle umliegenden Reiche, Damascus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab rollt, im Vorübergehen Juda berührt und über Israel stehen bleibt (Hebr. Propheten, Leipzig 1831, 69). Der erste Theil eifert in mehreren freimüthigen und nachdrücklichen Reden von gleichem Eingang gegen die schon erwähnte sittliche und religiöse Versunkenheit des Volkes, ermahnt zur Besserung und droht mit dem göttlichen Strafgerichte (Cap. 3—6). Der zweite Theil veranschaulicht durch Beschreiben bedeutungsvoller Gesichte das stufenweise Tiefersinken Israels und seine endliche Verwerfung von Seite Gottes, mit Eröffnung jedoch einer erfreulichen Aussicht auf die Wiederbegnadigung des verstoßenen Volkes und das Heil der messianischen Zeit. Als Vollzieher des Gerichtes kündigt er (6, 14) ein Volk an, unter dem (nach 5, 27) das assyrische zu verstehen ist; die Erlösung geschieht durch die Wiederaufrichtung der „Hütte Davids" (9, 11). — Amos' Darstellungsweise wird mitunter getadelt; der hl. Hieronymus nennt ihn imperitus sermone (Prooem. in XII proph.). Dieß wäre wohl nicht geschehen, wenn man nicht gewußt hätte, daß er vor seiner Berufung zum Propheten ein Hirt von Thecue gewesen. Seine Darstellung ist schön und correct, zuweilen etwas ausführlich beschreibend, aber nicht überladen und ermattend; gewöhnlich sehr frisch, lebendig und phantasiereich; seine Bilder sind mit großer innerer Wahrheit aus dem Hirtenleben genommen, und die Einfachheit und Schönheit seines Ausdrucks ist geradezu unnachahmlich. — Wie der Name dieses Propheten, wird in der Septuaginta und der Vulgata auch der Name von Isaias' Vater (יְשַׁעְיָהוּ) geschrieben, so daß in patristischer Zeit, wie im Mittelalter, diese beiden Personen gewöhnlich verwechselt werden. (Vgl. Schegg, Gesch. der letzten Propheten, Regensburg 1853; derf., Die kleinen Propheten, übersetzt und erklärt, 2. Ausg., Regensburg 1862; Pusey, The min. Proph. I, London 1860; Ingeboll, Dissert. de Amoso, Lugd. Bat. 1828.) [(Welte) Kaulen.]

Amour, St., s. Wilhelm.

Amphilochius, der hl., Bischof von Iconium, stammte aus Kappadocien, widmete sich Anfangs der Beredsamkeit und Advocatur, zog sich dann in eine Einöde Kappadociens zurück, erwarb sich hier den Ruhm eines großen Asceten und wurde deßhalb im J. 375 zum Bischofe von

[illegible] Monumenta ecclesiae graecae [illegible] Galland. [illegible] bei Migne PP. gr. XXXIX. [illegible]

Amphipolis, eine Stadt zwischen Thracien und Macedonien, aber zu letzterem Lande gehörig, in welche auch der hl. Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich kam (Apg. 17, 1). Sie lag am Flusse Strymon, der sie von zwei Seiten umfloß, daher ihr Name (ὅτι ἐπ' ἀμφότερα περιῤῥέοντος τοῦ Στρυμόνος etc. Thuc. 4, 102), war eine Colonie der Athenienser, unter den Römern Hauptstadt von Macedonia prima; später hieß sie Chrysopolis und Christopolis, jetzt Emboli. Sie war seit 344 Sitz eines Suffraganbisthums von Thessalonich; im 14. Jahrhundert scheint das Bisthum mit dem von Drama unirt worden zu sein. Um dieselbe Zeit residirten hier auch lateinische Bischöfe. Auf den ersten, Martin de Toleta O. Pr., folgte 1354 Michael Hermann Woolf; der letzte war Thomas Buttylerus O. S. Fr., ernannt 1395. (Vgl. Le Quien, Or. christ. II, 78; III, 1046 sq.; Moroni, Diz. II, 75; XVIII, 221.) [Reher.]

Ampullen (Ampulla, ampola, ampollata, amula, hamula [ἄμη], urceolus), Fläschchen aus [illegible] 1864; Theophilus, Schedula divers. artium c. 57 (c. 1100) [illegible] 1874.)

2. Die Ampullen für oleum infirmorum, catechumenorum, chrisma (erwähnt von Optat. Milev., De schism. Donat. II, 19) sollen aus Silber oder wenigstens aus Zinn bestehen (Rit. Rom. praenot. de baptismo) und werden in dreifacher Größe gefertigt, je nachdem sie das heilige Oel einer ganzen Diöcese bei der Weihe am Gründonnerstag, oder den Bedarf eines Decanates oder einer größern Pfarrei einschließen, oder zum täglichen Gebrauche dienen. Sie können unter einander verbunden sein oder nicht; in allen Fällen aber müssen sie einen festen Verschluß (am besten Bajonnetschloß) besitzen und auf den Seiten eine deutliche Inschrift tragen: ol. inf., cat., chrisma (Carol. Borrom. instr. supell. eccl. l. II). Die Aufbewahrung soll in loco nitido et decenter ornato geschehen (Rituale Rom. in extrem. unct.), d. h. in einem Armarium (Wandschrank) der Sacristei oder der Kirche (S. C. 16. Jun. 1663), nicht in oder unter oder hinter dem Tabernakel, da die kirchliche Vorschrift besteht, das Tabernakel für das Allerheiligste sei ab omni alia re vacuum (Rit. Rom., S. C. Ep.

22. Febr. 1599, 3. Mai 1693). Auf solche Weise tritt der innere Unterschied zwischen dem Sanctissimum und den heiligen Oelen auch im Culte hervor. Aus demselben Grunde soll auch das Krankenöl und die heilige Wegzehrung nicht in Einem Behältnisse (pyxis, bursa) vereinigt werden. Ist die Privatwohnung des Priesters sehr weit von der Kirche entfernt, so darf das oleum infirmorum von dem Priester zu Hause in loco proprio, honesto ac mundo aufbewahrt werden (S. C. 16. Dec. 1826). Vor allen heiligen Oelgefäßen ist die sacra ampulla (sainte ampoule) Remensis zu erwähnen, über welche Hincmar von Rheims (9. Jahrh.) bei Schilderung der Taufe des Frankenkönigs Chlodwig (496) schreibt: „Als der Taufbrunn geweiht war, fehlte nach göttlichem Winke das Chrisma, und weil ob des Volksgedränges niemand in der Kirche aus- und eingehen konnte, so begann der heilige Bischof (Remigius) mit zum Himmel erhobenen Augen und Händen still unter Thränen zu beten. Nun brachte plötzlich eine Taube, weißer als Schnee, in ihrem Schnabel eine Ampulle, mit heiligem Chrisma angefüllt" (Bolland. Acta Sanctorum, Octobr. I, 146, n. 63). Weil nun Avitus, Bischof von Vienne, und Papst Anastasius II. in ihren Gratulationsschreiben an Chlodwig von dem erwähnten Wunder schweigen, ebenso Nicetius, Bischof von Trier, in einem Briefe an die Gemahlin Chlodwigs, und weil auch Fortunatus in seiner Lebensgeschichte des hl. Remigius, Gregor von Tours und Andere gleiches Stillschweigen beobachten, so ist das von Hincmar erzählte Wunder in Streitschriften (1651) bald als wahr, bald als erdichtet dargestellt worden. Der Jesuit Jacob Longueval (1735) erklärt jenes Stillschweigen am besten, indem er in seiner Geschichte der fränkischen Kirche auf Grund eines alten Meßformulars darlegt, der hl. Remigius habe einem Kranken die heilige Taufe spenden wollen, und da ihm die heiligen Oele fehlten, zwei Gefäße auf den Altar gestellt und wunderbar gefüllt erhalten. Da er nun wahrscheinlich mit dem nämlichen heiligen Oele den König Chlodwig salbte, so könnten die oben angeführten Schreiben über die Salbung Chlodwigs stillschweigend hinweggehen und Hincmars Bericht, sowie die Tradition der Rheimser Kirche bleibt dadurch im Wesen bestätigt. Die Ampulle besteht aus Glas und wurde in dem Reliquienschreine des hl. Remigius (abgeb. Bolland. l. c. 122) ehrerbietig aufbewahrt. Bei der Krönung der französischen Könige in Rheims wurde sie in einem silbernen und vergoldeten Gefäße von dem Abte des Klosters in die Kirche getragen und auf eine benedicirte Patene gestellt. Darauf wurde mit goldener Nadel ein Theil des eingetrockneten heiligen Oeles herausgenommen und mit bereitstehendem Chrisma vermischt. Unter der Schreckensherrschaft 1794 wurde selbst diese Ampulle von einem Feinde des Königthumes zerschlagen, aber aus Splittern wieder so zusammengefügt, daß sie 1825 bei der Krönung Karls X. neuerdings gebraucht werden konnte.

3. Blutampullen, Blutphiolen (ampullae sanguinolentae, phialae cruentae). Schon im antiken Rom wurde das Blut der Gladiatoren gesammelt und als Amulet getragen. Es kann daher nicht befremden, daß auch die Christen das Blut ihrer Martyrer mit Tüchern, Schwämmen, Fläschchen aufzufangen suchten (Acta Cypriani, ed. Ruinart, n. 5; Prudent. Perist. 11, 141) und wenigstens zu Hause als Reliquie aufbewahrten (Perist. 5, 344). Seitdem nun die römischen Katakomben wieder zugänglich wurden (16. Jahrhundert), fand man theils im Innern der Gräber (loculi), theils in dem äußern Verputze derselben eine große Menge von Ampullen aus Glas oder Thon, welche die Form von konischen oder bauchigen Gefäßen mit engem oder weitem Halse haben. (Vgl. Abb. bei Aringhi, Roma sotter. I, und Kraus, Rom. sott., 2. Aufl., 507 u. 508.) Da die primitive Form dieser Gefäße für Bestimmung des Alters keine hinreichenden Anhaltspunkte gewähren kann, so ist die etwaige Verzierung (Monogramm) und zunächst der Fundort und die Inschrift des Epitaphiums in Betracht zu ziehen. Ein Theil stammt aus der Zeit der Verfolgungen; ein sehr beträchtlicher Theil aber gehört der constantinischen Periode an. Von archäologischem und liturgischem Interesse ist die Frage nach dem Inhalte und dem Zwecke dieser Fläschchen. Aeltere Forscher, z. B. Bosio, Aringhi, Fabretti (1700), besonders Boldetti, Bottari, Mamachi, Bianchini u. A., waren der Ansicht, diese Ampullen enthielten Blut und seien sichere Zeichen für das Grab eines heiligen Martyrers. Diese Ansicht wurde auch von der S. C. Indulg. et Rell. festgehalten, welche 10. April 1668 erklärte: „palmam et vas illorum (martyrum) sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse." Von dem hier angedeuteten Kennzeichen führt Benedict XIV. (vgl. Decret. S. C. 10. Dec. 1863) noch die Blutampulle als untrügliches Merkmal des Martyriums an, nicht mehr die Palme. Je mehr indeß die archäologischen Studien ausgedehnt wurden, desto mehr entstanden selbst gegen die Blutphiole als Zeichen eines Martyrergrabes Bedenken. Solche äußerten von Seite der protestantischen Gelehrten Basnage (1699), Röstell, Bellermann (1839), von Seite katholischer Schriftsteller Mabillon (unter dem Namen Eusebius Romanus an Theophilus Gallus, widerrufen De cultu sanctorum ignotorum, Vet. anal., Par. 1723, 556), Tillemont, Muratori (Thes. inscript. 1898, n. 5: Mirum videatur, quei infans duos tantum annos natus martyrium subierit), Costanzio (1793), Marini, Raoul-Rochette (1837), Victor de Buck S. J. (De phialis rubricatis, Brux. 1855), Le Blant (1858). Da die Frage nach dem Inhalt und dem Zweck dieser Ampullen vornehmlich für den Reliquiencult Bedeutung hat, so wurde sie neuerdings von der S. R. C. untersucht und am 10. December 1863 dahin entschieden: „phialas vitreas aut figulinas sanguine tinctas, quae ad loculos sepultorum in sacris coemeteriis vel intus

vel extra ipsos reperiuntur, censeri martyrii signum. Der römische Custos der Reliquien Arch. Scognamiglio (Paris 1867) und Fr. X. Kraus (Blutampullen, Frankf. 1868) suchten dieses Decret mit den Resultaten der Archäologie in Einklang zu bringen, fanden aber Widerspruch, so daß Letzterer in seiner zweiten Schrift (Freib. 1872) die Phiolen am Aeußern der Gräber nur als Zeichen der martyres non vindicati (nicht kirchlich approbirten Martyrer) angesehen wissen will, da in den bisher aufgefundenen Gräbern anerkannter Martyrer die Ampulle nicht entdeckt werden konnte. So lange als die archäologische Wissenschaft nur negative Resultate erzielt und den Inhalt der besprochenen Gefäße bald für Wein, Weihwasser, Balsam, bald für Eisenoxyd hält, kann dem apostolischen Stuhle um so weniger zugemuthet werden, daß er seine bisherige Entscheidung ändere, als 4—5 Ampullen aus dem Innern von loculi chemisch untersucht wurden und mit größter Wahrscheinlichkeit Blut als Inhalt nachgewiesen werden konnte. (Näh. bei Kraus a. a. O. und in Roma sott., 2. Aufl., 507.) [Andreas Schmid.]

Amraphel, „König von Sennaar", der mit drei anderen Königen des Ostens einen Feldzug gegen Palästina unternahm und von Abraham geschlagen wurde (Gen. 14, 1 ff.). (Vgl. Schrader, Keilinschr. u. A. T. 46.

Amri (Omri, עָמְרִי), im A. T. 1. ein Benjaminit (1 Par. 7, 8). — 2. Ein Abkömmling Phares', des Sohnes von Judas (1 Par. 9, 4). — 3. Ein Stammeshaupt im Stamme Issachar zur Zeit Davids (1 Par. 27, 18). — 4. Ein König in Israel, der Vater Achabs und Stifter der dritten nördlichen Dynastie. Als Ela von Zambri zu Thersa, der damaligen Residenz der israelitischen Könige, ermordet wurde, erhob das Heer seinen Feldherrn Amri, welcher gerade das philistäische Gebbethon belagerte, zum Könige. Demzufolge hob derselbe die Belagerung auf und zog gegen Thersa, wo Zambri bereits als König Hof hielt. Da dieser daran verzweifelte, eine Belagerung auszuhalten, verbrannte er sich mit dem königlichen Palaste, und so war Amri von Einem Nebenbuhler befreit. Allein ein zweiter stand ihm in Thebni, dem Sohne Gineths, gegenüber, welchem das eigentliche Volk anhing, und welcher (nach der Septuaginta) von seinem Bruder Joram thatkräftig unterstützt wurde. Vier Jahre behaupteten sich Beide neben einander, bis Thebni (nebst seinem Bruder Joram) im Kampfe fiel. Nunmehr Alleinherrscher geworden, regierte Amri zuerst sechs Jahre zu Thersa und baute sich dann eine neue Residenz zu Samaria, dem spätern Mittelpunkte des nördlichen Reiches. Hier führte er seine Regierung noch sechs Jahre weiter; nach Oppert war er von 931 (927) bis 920 auf dem Throne. Er wird in der heiligen Schrift als einer der gottlosesten Regenten gebrandmarkt, war aber jedenfalls ein thatkräftiger und energischer König. Die Königsbücher verweisen auf anderweitige Quellen bezüglich seiner „mächtigen Thaten". Ebenso bewies er sich als umsichtigen Politiker, indem er nach den vorausgegangenen blutigen Kriegen eine freundliche Stellung zu Juda einnahm und für die Folge begründete. (Vgl. 3 Kön. 16, 15—28.) Seine Tochter war Athalia (4 Kön. 8, 26. 2 Par. 22, 1). Mehr als durch die heilige Schrift ist Amri in der letzten Zeit durch neu aufgefundene Geschichtsdenkmale berühmt geworden. Auf der Inschrift des moabitischen Königs Mesa heißt es, daß Amri (das von Israel abgefallene) Moab wieder unter seine Botmäßigkeit brachte, indem er zuerst sich der Stadt Medeba bemächtigte und sich in derselben festsetzte, von da aus aber das ganze Land wieder gewann. (Schlottmann, Die Siegessäule Mesa's, Halle 1870, 8 ff.) Sehr häufig wird Amri in der Form Humri auf den assyrischen Keilinschriften genannt (s. die bekanntesten Stellen s. ges. Schrader, Keilinschr. und A. T. 92; Ménant, Syllab. Assyr. 147). Sein Name muß im Auslande einen besonders rühmlichen Klang gehabt haben, denn das nördliche Reich wird von den Assyrern kurzweg mat bit Humri, Land des Hauses Amri's, oder auch mat Humri, Amrisland, bezeichnet. Selbst Jehu heißt deßwegen auf einer Inschrift Salmanassar II. der „Sohn Amri's". (Vgl. Schrader, Zeitschr. der d. morgenl. Gesch. 1872, 321 ff.; Keilinschr. und Geschichtsf. 552.) [Kaulen.]

Amsdorf, Nicolaus von, einer der eifrigsten Freunde Luthers, war aus einer adeligen Familie wahrscheinlich zu Torgau in Sachsen am 3. December 1483, also nicht ganz einen Monat später als Luther geboren. Er wurde 1511 Licentiat der Theologie zu Wittenberg und Canonicus an der Allerheiligen-Kirche. Da auch Luther bald darauf von der philosophischen in die theologische Facultät der gleichen Universität versetzt wurde (1512), entspann sich zwischen ihnen eine bleibende Freundschaft. Als Luther im J. 1517 mit seiner Neuerung auftrat, schloß sich Amsdorf derselben sofort mit aller Energie an und beharrte bei ihr mit solcher Heftigkeit und Uebertreibung, daß man von ihm sagte: „er sei lutherischer als Luther" und ihn den lutherischen Eiferern beizählte. Von 1517 an ist er fast immer an Luthers Seite, ist mit ihm 1519 auf der Leipziger Disputation, 1521 auf dem Reichstage zu Worms und darauf bei der Entführung Luthers nach der Wartburg. Während Luther auf der Wartburg saß, begünstigte er zu Wittenberg durch sein Vorwort beim Kurfürsten die Abschaffung der Messe und andere Versuche, die Reformation in's Leben einzuführen. Im J. 1524 wurde er auf Luthers Empfehlung erster Superintendent und Pfarrer in Magdeburg und führte hier wie in andern Städten die neue Lehre ein. Im J. 1534 nahm er am Schmalkaldischen Convent, im J. 1541 an dem Regensburger Religionsgespräch Antheil und wurde in demselben Jahre sogar Bischof, indem der Kurfürst von Sachsen seine Vogteirechte mißbrauchte, den rechtmäßig zum Bischof von Naumburg-Zeiz erwählten Julius von Pflug ver-

drängte und den lutherischen Amsdorf mit Beistimmung einiger Domherren intrudirte. Er ließ ihn durch Luther am 20. Januar 1542 ordiniren, und dieser freute sich, daß sie einen Bischof geweiht hätten „ohne Chresem, auch ohne Butter, Schmalz, Speck, Theer, Schmeer, Weihrauch und Kohlen“ (vgl. Luthers Werke, Walch'sche Ausg., XVII, 123; [Lepsius] Bericht über die Wahl und Einführung Nic. von Amsdorf, Nordh. 1835). Nachdem jedoch Kaiser Karl V. in der Schlacht bei Mühlberg 1547 (ein Jahr nach Luthers Tode) die Schmalkalder besiegt hatte, mußte Amsdorf vor Julius von Pflug wieder weichen, und es blieb ihm nur der Bischofstitel, den er sein ganzes Leben hindurch beibehielt. Er lebte jetzt wieder in Magdeburg und fand nun in den in der protestantischen Kirche selbst ausgebrochenen Streitigkeiten tausendfache Gelegenheit, auch in seinem hohen Alter noch seinen ultralutherischen Eifer zu zeigen. So bekämpfte er namentlich sowohl das Leipziger als das Augsburger Interim (1548) und war ein heftiger Gegner derjenigen protestantischen Theologen, welche nach dem Inhalte des Leipziger Interims in den gleichgültigen Dingen der alten Kirche nachgeben wollten und daher Adiaphoristen genannt wurden. Als ein anderer lutherischer Eiferer, Matthias Flacius, den unsinnigen Satz aufstellte, die Erbsünde sei die Substanz der menschlichen Seele geworden, und natürlich sehr vielen Widerstand fand, so suchte Amsdorf dieser thörichten Lehre eine mildere Fassung zu geben in dem Ausdrucke: die Erbsünde sei wenigstens ein starkes Accidens unserer Seele geworden. Gegen Dr. Georg Major aber, Professor zu Wittenberg, läugnete er im synergistischen Streit nicht nur die Nothwendigkeit der guten Werke, sondern behauptete sogar, daß sie der Seligkeit schädlich seien. Nicht weniger eiferte Amsdorf gegen alle Versuche, die lutherische Abendmahlsfeier durch die calvinische zu alteriren. Im J. 1552 wurde er Kirchenrath und Superintendent zu Eisenach, war sehr dafür thätig, daß das paedagogium provinciale zu Jena in eine Universität umgewandelt wurde, wohnte selber der Einweihung der neuen Universität bei (1558) und starb zu Eisenach am 14. Mai 1565, im 82. Jahre seines Lebens. Obgleich ein heftiger Gegner der guten Werke, war Amsdorf doch mehr als andere Reformatoren zur Asceſe geneigt; er blieb z. B. unverheiratet und hatte stets einen Sarg in seinem Schlafzimmer als ein memento mori stehen. Seine vielen kleinen, meist polemischen Schriften haben jetzt nur noch antiquarischen Werth. Uebrigens unterstützte er Luther bei seiner Bibelübersetzung und besorgte die Jenaische Ausgabe von dessen Werken. (Eine vom protestantischen Standpunkt aus verfaßte Biographie gab J. Meier in dem „Leben der Altväter der lutherischen Kirche, herausgegeben von M. Meurer“ III, 1863.) [v. Hefele.]

Amulet, eine der vielen Erscheinungsformen des Aberglaubens (s. d. Art.), gilt im Allgemeinen als Schutzmittel gegen Gefahren und Uebel, gegen Zauberei, Vergiftung, Krankheiten u. s. w., aber auch als Mittel der Hilfe und des Beistandes bei Unternehmungen. Bezüglich des Stoffes und der Gestalt zeigen die Amulete große Mannigfaltigkeit: Muscheln, geschnittene Steine, Metallstücke, Papier- oder Pergamentstreifen mit Figuren von Göttern, von Menschen, einzelnen Gliedern des Leibes, mit Thierbildern, Fratzen, mit einzelnen Worten, Namen von Göttern und Geistern, mit Segen- und Fluchsprüchen, unverständlichen Worten, mysteriösen Zeichen u. dgl. Die Amulete werden gewöhnlich am Leibe getragen; viele haben daher die Form von Medaillons, Ringen, Arm- und Halsbändern, Münzen; darauf weist auch die im Occident allgemein übliche Bezeichnung amuletum hin (zuerst bei Plinius, Hist. nat. 28, 4, 7, § 38; 29, 4, 19, § 66), abzuleiten vom arabischen humûlet (hamala portavit) (Hammer, Fundgruben des Orients IV, 2, 155 ff.); auch die Griechen haben neben dem zumeist gebrauchten φυλακτήριον die dem arabischen humûlet gleichbedeutenden Wörter περίαμμα und περίαπτον, „das Umgehängte“. Bei den Arabern und Persern hat das Amulet auch die Bezeichnung Talisman (s. darüber Hammer a. a. O.). Dieses Wort ist aus dem mittelgriechischen τέλεσμα (von τέλος, Weihe, Einweihung), Bezauberung, herübergenommen. Der Glaube an die Kraft der Amulete und ihr Gebrauch findet sich bei allen Völkern; in neuester Zeit sind auch Amulete von den Ureinwohnern Amerika's bekannt geworden. In der alten Heidenwelt kommen sie wohl am meisten bei den Aegyptern vor, insbesondere unter der Gestalt des Käfers Chepera. Der Scarabäus mit der Sonnenscheibe galt als das Princip des Lichtes und der schöpferischen Kraft in der Natur. Ueber seine Entstehung s. Creuzer, Symbolik und Mythologie, 2. Aufl., I, 489. Die sonst so heitere Lebensanschauung der classischen Völker war nichtsdestoweniger vielfach umdüstert durch den Glauben an das Walten und Hereingreifen unholder Mächte; es mußte darum auch nach Schutzmitteln dagegen gesucht werden. Die Griechen nannten diese Mittel προβασκάνια, da sie mit βασκαίνειν ein neidisches Behexen mit dem bösen Blick (Plin. H. n. 7, 2), sowie ein Beschreien mit fatalen Worten bezeichnen, welcher Ausdruck mehr sinnreich als richtig von φάσκειν καίνειν, mit dem Blicke tödten, abgeleitet wird. Beides verbanden die Römer in ihrem dem Griechischen nachgebildeten Worte fascinare. Sie hatten einen eigenen deus fascinus, dessen Symbol als Amulet gebraucht wurde. Dieses hat verschiedene Namen: fascinus oder fascinum, zunächst Ausdruck für Verzauberung überhaupt, dann auch für das dagegen dienende Schutzmittel. Die Amulete heißen ferner servatoria; die erste Stelle unter ihnen behauptet der Phallus, das fascinum per eminentiam. Den Phallus trugen die Kinder um den Hals, er wurde, wie die Drudenfüße, über den Eingangsthüren der Häuser und Gemächer angebracht. Die Alten schrie-

ben diesem Amulet eine schützende Kraft besonders deßwegen zu, weil sie glaubten, ein obscöner Anblick ziehe die Augen auf sich und müsse so von dem bedrohten Gegenstand ablenken: ἐλκομένης διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τῆς ὄψεως, ὥστε ἧττον ἐπηρεάζειν τοῖς πάσχουσιν (Plut. Symp. 5, 7, 3). Als sehr gewöhnliche Amulete dienten Ringe aus Galgennägeln gefertigt, gewisse Worte und Namen, wie insbesondere die Ἐφέσια γράμματα, auf dem Dianabild zu Ephesus angeschrieben; schon Homer (Od. 10, 305) kennt ein Zauberwort μῶλυ. Wie bei den Aegyptern galt auch bei den Römern der Scarabäus als Amulet; in seinen Fühlhörnern glaubte man einen feinen, alle Gefahr vorahnenden Sinn verborgen: Scarabaeorum cornua grandia denticulata, adalligata infantibus amuleti naturam obtinent (Plin. 30, 47). Plinius nennt eine Menge solcher Schutzmittel; auch an gewisse Handlungen und Verrichtungen knüpften die Römer magische Kraft und Bedeutung: so an das Ausspucken; nie wurde unterlassen editae urinae inspuere (l. c. 27, 4, 7; vgl. Pauly, Realencycl. der class. Alterthumswiss. 3, 426).

Auch bei den Juden wucherte der Aberglaube zu allen Zeiten in üppiger Fülle, trotzdem daß ihnen, dem auserwählten Volke der Offenbarung, das Licht der reinen Gotteserkenntniß leuchtete. Die Bücher des Gesetzes und der Propheten sind reich an Aussprüchen und Warnungen gegen die vielen Arten der heidnischen „Greuel", durch welche ein großer Theil des Volkes bei seiner fleischlichen Gesinnung sich so leicht bestricken ließ. Speciell über Amulete findet sich in den alttestamentlichen Schriften Weniges; es legt sich nahe, daß die schon in der Patriarchenzeit (Gen. 31, 19) erwähnten Theraphim auch als Amulete dienten; dazu stimmt die Ableitung des Wortes von רָפָה oder רָפָא, wonach sie schützende, heilende Symbole bezeichnen; in der späteren Zeit erscheinen die Theraphim vorherrschend als Mittel zur Erforschung der Zukunft (Hengstenberg, Christologie III, 1, 396). Daß die Juden während des Aufenthaltes in Aegypten, trotz der räumlichen Absonderung, nicht unberührt blieben von Einflüssen des gerade in diesem Lande herrschenden crassen heidnischen Wesens, das zeigen die pentateuchischen Bücher an vielen Stellen; ein großer Haufe „gemischten Volkes" schloß sich den ausziehenden Israeliten an und wurde ihnen noch in der Wüste zum Fallstrick (Ex. 12, 38. Num. 11, 4). Gerade in Aegypten war, wie bereits angedeutet, der Gebrauch der Amulete ein allgemein verbreiteter und konnte unmöglich den Juden unbekannt bleiben. Ob nun, wie schon behauptet wurde, darauf eine Bezugnahme in den Stellen über die Tephillim (Ex. 13, 9. 16. Deut. 6, 8; 11, 18) vorliegt, so daß die, später Phylakterien genannten Gebetsriemen eine Art Remedur des ägyptischen Aberglaubens gewesen wären — das läßt sich aus den Stellen selbst nicht erweisen; der sich klar darstellende Sinn der Verordnung ist: Israel soll die göttlichen Gebote im Herzen bewahren, mit dem Munde bekennen und im Leben bethätigen — eine Auffassung, wie sie mit vielen christlichen Exegeten auch die Karäer festhalten, während die Pharisäer und Talmudisten die Stellen buchstäblich nehmen und den Gebrauch der Tephillim darauf gründen. Daß diese in späterer Zeit als Amulete gebraucht wurden, zeigt das Targum zu Cant. 8, 3, sowie die Stellen bei Buxtorf (Synagoga Jud. ed. 1737, S. 161 ff.); ebenso galt die „Mesusa", d. i. das Pergament mit Deut. 6, 4—9; 11, 13—21, als Schutzmittel gegen Dämonen. Von Amuleten werden mehrere Ausdrücke verstanden, welche in der bekannten Beschreibung des jüdischen Frauenluxus (Is. 3, 18 f.) vorkommen: שַׂהֲרֹנִים lunulae, Halbmonde, לְחָשִׁים (von לָחַשׁ, flüstern), Gemmen oder Metallplättchen mit Inschriften, nach Andern kleine Schlangen, שְׁמָשִׁים, kleine Sonnen. Bei allen Orientalen spielen die Edelsteine eine große Rolle wegen ihres Glanzes und wegen der ihnen zugeschriebenen geheimen Kräfte; über die Anschauung der Juden s. das Targum zu Esth. 1, 6; über den Jaspis bemerkt Plinius (37, 37): totus vero oriens pro amuletis traditur gestare jaspin. Die Juden der nachbiblischen Zeit stehen ihren Vorfahren in Bezug auf Aberglauben keineswegs nach; durch die größere Berührung mit anderen Völkern und durch die Verknöcherung ihrer Theologie und die Aeußerlichkeit ihres religiösen Lebens bildeten sich vielmehr neue Formen desselben, und auch der Gebrauch der Amulete wurde noch allgemeiner; was von den frommen Moslimen gilt (vgl. d. A. Islam), daß Jeder ein Amulet bei sich trage, das galt und gilt wohl auch von den streng orthodoxen Juden. (Ueber Aberglauben und die Stellung des Talmud dagegen vgl. Hamburger, Realencycl. über Bibel und Talmud I, 15 ff.)

Das Christenthum trat in die Welt, und vor dem himmlischen Glanze seiner Offenbarung mußte all' das Unheimliche weichen, das die Nachtseite des Heidenthums mit sich führte; aber „der schwarze Faden im alten Gespinnst war nicht völlig abgerissen. durch Trümmer und Ruinen hat er sich vielmehr hindurchgewunden und auch in die christliche Zeit sich fortzusetzen gewußt. Denn die Schlechtigkeiten in der menschlichen Natur hatten seiner mit Hut wahrgenommen und Sorge getragen, daß in Wort und That die Ueberlieferung des Bösen der neu begonnenen Entwicklung nicht verloren gehe. So war der Faden denn auch jetzt wieder in die Webe eingegangen; aber hatte er früher als Aufzug zum Grunde und zur Haltung sich ihr unterbreitet, vom goldenen Einschlag nur lose durchfahren, dann war, da dieser jetzt als Aufzug sich auf den Stuhl gelegt, dem andern die Rolle des Einschlags zugetheilt. Die Zeiten hatten sich gewendet, und war früher der Tag aus der Nacht hervorgegangen, so mußte jetzt die Nacht der Abwesenheit des Lichtes ihr Entstehen danken" (Görres). Diese geistvolle Bemerkung gilt von

jeder einzelnen Richtung, in welche sich die in der christlichen Zeit noch fortdauernde heidnische Strömung erging. Die Kirche erhob sich in gerechter Strenge gegen alles, was dem Zauberwesen u. s. w. zur Grundlage gedient, sie lehrte die Kräfte der Natur in ihrem wahren Wesen würdigen und gebrauchen; sie schuf für ihren Cultus neue Formen oder beseelte die aus dem A. T. beibehaltenen mit dem Geiste des Christenthums. Aber, was nicht zu vermeiden war, sie zählte schon in der ersten Zeit ihres Bestehens Mitglieder, welche mit dem heidnischen Namen nicht auch das heidnische Denken und Leben abgelegt hatten, und diesen mußten dann die neuen Formen und Symbole, deren inneres Wesen ihnen verschlossen blieb, als Substrate für heidnischen Aberglauben dienen. Nur Mißkennung des wirklichen Sachverhältnisses kann (z. B. noch in der neuesten, 12. Aufl. des Brockhaus'schen Conv.-Lex.) behaupten, das Wort ἰχθύς habe ohne Weiteres gleich als Inschrift für christliche Amulete dienen müssen; dieses wie viele andere Wörter (insbesondere Evangelienverse) und Zeichen, wie das Kreuz, das Bild des guten Hirten, die Taube, das Lamm, Palmen u. s. w. waren für die christliche Frömmigkeit Symbole der vorzüglichsten Thatsachen des Erlösungswerkes. In diesem Sinne und zu diesem Zwecke gestattete sie die Kirche, wachte über deren Gebrauch und verbot strenge deren Mißbrauch: so verbietet die Synode von Laodicea (zwischen 343—381), daß die hohen und niedern Cleriker Zauberer, Beschwörer, Mathematiker oder Astrologen seien und Amulete fertigen, welche Fesseln für ihre eigenen Seelen würden, und diejenigen, welche Amulete tragen, sollen aus der Kirche ausgeschlossen werden (Hefele, C.-Gesch., 2. Aufl., I, 770). Zahlreiche Stellen von kirchlichen Verboten der Zaubermittel und Amulete bei Bingham lib. 16, 5 (7, 251) und de Rossi, Le medaglie di divozione dei primi sei o sette secoli della chiesa, Bullet. 1869. Dahin gehende Aussprüche finden sich zahlreich auch bei den kirchlichen Schriftstellern; Epiphanius sagt: ἡ ἐκκλησία καθολικὴ ἀποχηρύττει . . . περίαπτα, τὰ δὴ καλούμενα φυλακτήρια (Expositio fidei cath. c. 24. Opp. ed. Petav. Col. I, 1107). (Vgl. Clem. Alex. Cohort. ad gentes, ed. Potter 89; Athanas., Fragm. bei Galland. V, 214; Chrysost. in ps. 9, 15, hom. 6 c. Jud., hom. 8 in Coloss.) — Die bei den Christen, besonders seit dem vierten Jahrhundert (vgl. Hieron. Ep. 75, 3; Aug. in Joann. tract. 7; Basil. in ps. 45; Chrys. ad illum. catech. 2, 5; adv. Jud. 8, 5—9, al.) mißbräuchlich vorkommenden Amulete lassen sich in zwei Klassen unterscheiden: solche heidnischen, griechisch-römischen und orientalischen Ursprunges, welchen der Name Christi (vgl. Aug. tr. 7 in Joann. 9, 27) oder ein christliches Symbol beigegeben ist, und solche mit jüdisch-kabbalistischem Charakter. Zur ersten Klasse gehört ein Theil der sog. Abraxen (s. d. Art.), ferner die Münzen mit dem Bilde und der Umschrift Alexanders d. Gr. und dem Monogramm Christi und andern Symbolen. Ausführliches über die christlichen Amulete und Phylakterien, auch einige Abbildungen, bei Kraus, R.-E. der christl. Alterthümer 49—51. — Verbote und Verordnungen gegen die mannigfachen Arten des Aberglaubens ergingen zahlreich im Mittelalter: so unter Karl d. Gr. auf der Synode von Aachen 789 (Hefele III, 668), auf der Synode von Frankfurt 794 (eb. 692). Verordnungen aus späterer Zeit bei Hurter, P. Innocenz III. Bd. 4, 547; Richard, Analys. concil. IV, 885 sqq. Hierher gehören auch, wenn nicht direct, so doch dem Princip nach, die Bestimmungen des Tridentinum über Verehrung der Bilder und Reliquien sess. XXV und des Catech. Rom. p. III, c. 3, qu. 8—15; die Bestimmungen der Synode von Konstanz von 1609 p. I, tit. 4, de superstitionibus et magia. — Zur Literatur: Ausführliches über Amulete der alten Völker bei U. F. Kopp, Palaeographia critica, Mannhem. 1829, III, c. 1—5. Eigene Schriften: Reichelt, Exercit. de amuletis, Argent. 1676; Arpe, De prodigiosis operibus, talismanes et amuleta dictis, Hamaburg. 1717; Ewele, Amulete, Mainz 1827. [König.]

Amyot, Jakob, aus niedriger Familie am 30. October 1513 zu Melun geboren, wurde einer der angesehensten und einflußreichsten Prälaten Frankreichs im 16. Jahrhundert. Nachdem er zehn Jahre auf der Universität zu Bourges griechische und lateinische Literatur gelehrt und von König Franz I. die Abtei Bellosane erhalten hatte, wurde er mit der französischen Gesandtschaft nach Venedig und von da (1551) zur Kirchenversammlung von Trient geschickt; hier vertheidigte er den Gallicanismus. Darauf lebte er einige Jahre lang in Rom, mit philologischen Arbeiten beschäftigt, bis er im J. 1558 auf Empfehlung des Cardinals Tournon von König Heinrich II. zum Lehrer seiner Söhne, der nachmaligen Könige Karl IX. und Heinrich III., berufen wurde. Später machte ihn Karl IX. zum Großalmosenier von Frankreich, Bischof von Auxerre und Curator der Universität Paris. Heinrich III. erhob ihn auch zum Commenthur des heiligen Geist-Ordens. Er starb den 6. Februar 1593. In der Literaturgeschichte hat er sich einen bleibenden Namen erworben durch seine meisterhafte, noch jetzt gelesene französische Uebersetzung des Plutarch. Seine andern Uebersetzungen sind minder berühmt. (Vgl. A. de Blignières, Essai sur Amyot et les Traducteurs français au 16e siècle, Paris 1851.) [v. Hefele.]

Amyot, Joseph, s. Amiot.

Amyrault, Moses, berühmter Prediger und Theologe der Calvinisten in Frankreich und Professor an der calvinistischen Universität zu Saumur, wurde im September 1596 zu Bourgueil in der Touraine geboren. Er widmete sich zuerst zu Poitiers der Rechtswissenschaft, vertauschte aber bald dieses Studium mit dem der Theologie. Letztere studirte er zu Saumur unter Cameron, einem Calvinisten, der die Dordrechter strenge

Gnadenlehre nicht annahm, sondern sich in seinen Ansichten dem Katholicismus näherte. Nachdem Amyrault mehrere Stellen als Prediger bekleidet und schon 1631 auf der Nationalsynode zu Charenton sich durch seine Beredsamkeit und Gewandtheit hervorgethan hatte, erhielt er 1633 eine Professur der Theologie an der Universität zu Saumur. In dieser Stellung erwarb er sich sowohl durch seine Gelehrsamkeit als Professor, wie durch seine Beredsamkeit als Prediger großen Ruhm und veröffentlichte eine Menge dogmatischer und exegetischer Schriften. Er war unter den französischen Calvinisten der Hauptvertreter der gemäßigten Richtung in der Gnadenlehre, die den Anschauungen der Arminianer in Holland entsprach, und übte in dieser Beziehung trotz vielfacher Anfeindung einen bedeutenden Einfluß aus, indem seine Lehre bei vielen französischen und schweizerischen Theologen Eingang fand. Gleichfalls arbeitete er an einer Vereinigung der Calvinisten und Lutheraner und veröffentlichte zu diesem Zwecke im J. 1662 sein Irenikon. Da er auch den zum Aufruhr geneigten und von anderen Predigern aufgestachelten Calvinisten den Gehorsam gegen die Regierung einschärfte und überhaupt eine milde und versöhnliche Richtung innehielt, so war er bei Hofe, bei den Cardinälen Richelieu und Mazarin und bei den angesehensten Katholiken geachtet. Aus politischem Interesse veranlaßte der Cardinal Richelieu zwischen Amyrault und dem Jesuiten Aubebert ein Religionsgespräch hinsichtlich der Rückkehr der Calvinisten zur katholischen Kirche; dieß scheiterte besonders an der Lehre von der Transsubstantiation. — Amyrault, der sich auch durch reichliche Almosen an Protestanten und Katholiken beliebt machte, starb am 8. Januar 1664. (Vgl. Bayle, Dict.; Schweizer in Baur u. Zellers theol. Jahrb., 1852.) [Jungmann.]

Ana (עֲנָה): 1. Sohn des Horiters Seïr, Bruder Sebeons (Gen. 36, 20). — 2. Sohn dieses Sebeon, Neffe des Ersteren, bekannt durch die Auffindung der warmen Quellen von Kallirrhoe (Gen. 36, 24), so daß er den Beinamen Beeri (בְּאֵרִי der Quellenfinder) erhielt (Gen. 26, 34). Des Letztern Tochter war eine von Esau's Gemahlinnen und führte den doppelten Namen Judith und Oolibama. Dieser Thatbestand ist bei der heutigen Beschaffenheit der biblischen Texte nicht leicht zu erkennen. Im Hebräischen muß Gen. 36, 2 übersetzt werden: „Oolibama, die Tochter Ana's, die Enkelin Sebeons", weil בַּת die beiden Bedeutungen vereinigt. In der Vulgata steht mißverständlich filiam Anae, filiae Sebeon, als wäre Ana ein Frauenname. Dieser Irrthum ist in vielen älteren Handschriften und Ausgaben der Vulgata verbessert, indem es heißt: filii Sebeon (Vercellone, Varr. Lectt. ad h. l. et 36, 14). Vermuthlich ist dieß nach dem Vorbild der Septuaginta geschehen, welche a. a. O. ebenfalls θυγατέρα Ανὰ τοῦ υἱοῦ Σεβεγὼν liest. Das Nämliche hat der samaritanische Text. Weitere Schwierigkeiten entstehen, weil Ana Gen. 26, 34 ein Hethiter, 36, 2 aber ein Heviter genannt wird und 36, 24 zu den Horitern mitgerechnet wird. Vermuthlich steht aber an der ersten Stelle Hethiter im allgemeinen Sinne für Canaaniter, zu denen auch die Heviter zu rechnen sind (vgl. Jos. 1, 4. 3 Kön. 10, 29. Gen. 28, 8), und der Name Horiter bezeichnet nur nachträglich „Höhlenbewohner" (im Lande Edom). Vielleicht ist aber auch schon 36, 2 חִוִּי in חֹרִי zu ändern. — 3. (חֲנָה) eine von den Assyrern unterjochte Stadt (4 Kön. 18, 34; 19, 13. Is. 37, 13), wie es scheint, an der Stelle des heutigen Ana auf einer Euphratinsel gelegen (Layard, Discov. in Nin. and Bab., Lond. 1853, 355). [Kaulen.]

Anab (עֲנָב), uralte Stadt der Enakiten, wie Dabir und Hebron (Jos. 11, 21; 15, 50). Ruinen, welche den nämlichen Namen tragen, liegen noch heute südwestlich von Hebron (Robinson und Smith, Palästina ꝛc. I, 494).

Anabaptisten, s. Wiedertäufer.

Anabolagium (anaboladium, anabolarium, anagolagium, anagolaium, anagolai) ist abzuleiten von ἀναβολή (ἀναβάλλω), Umwurf, Gewand, und bedeutet „amictorium lineum femininarum, quo humeri operiuntur", von den Griechen und Lateinern sindon genannt (Isidor., Orig. 19, 25). Ein solcher Kopfschleier wurde von den Frauen in Aegypten, Assyrien, Persien, Palästina (Gen. 20, 16) und theilweise in Griechenland und Italien getragen (Weiß, Kostümkunde I, Stuttg. 1856, 40, 725, 976); er sollte auch bei christlichen Frauen nicht fehlen nach 1 Cor. 11, 10—16, weil er für die Jungfrau „wie ein Helm und ein Schild ist, welcher ihr Gut vertheidigt gegen die Stiche der Versuchungen und die Pfeile der Aergernisse" (Tertull., De virg. veland. c. 15), und wurde auch wirklich getragen nach vielen Bildern der Katakomben (Garrucci, Arte crist. 31. 59. 61. 66. 80) und der Legende der hl. Columba (3. Jahrh.), nach welcher der Henker den seidenen Kopfschleier (anabolarium) erbte (Ducange). Noch hat sich dieser Kopfschleier erhalten in dem velamen der Klosterfrauen (Pontif. in bened. virg.) und in dem amictus oder Humerale des Priesters. Den historischen Zusammenhang ersehen wir aus dem Stoffe, aus welchem das anaboladium nach Isid. l. c. bestand und nach S. C. Rit. 15. Mai 1819 bei der Messe bestehen soll, sowie aus der Erklärung des Ordo Rom. I: „anagolaium i. e. amictum". Es wurde dieses liturgische Gewandstück nach Ordo Rom. I. V u. IX erst nach der Albe genommen und bis zum Gebrauche des pileolus (2. Jahrtausend) über den Kopf gezogen, wie die heutige Praxis in einzelnen Orden, die Weihe des Subdiacons (Pontif. Rom.), eine Rubrik des römischen Missale (ponit super caput, Rubr. gen. de cel. I, 2) und die Symbolik (galea salutis l. c. in praepar.) zeigt. [Andreas Schmid.]

Anachoreten, s. Einsiedler und Mönchthum.

Anaclet, Papst. Unter den ersten Nachfolgern Petri auf dem römischen Stuhle wird von

den Alten ein Anaclet oder Anenclet (Ἀνέγκλητος) genannt. In der Angabe aber, der wievielte Papst dieser Heilige gewesen sei, weichen sie sehr von einander ab, wie denn die Reihenfolge der ersten Päpste überhaupt nicht im Reinen ist. Nach Irenäus (Adv. haer. 3, 3), welchem Eusebius folgte, ergibt sich folgender Katalog: Petrus, Linus, Anencletus, Clemens; nach Augustin dagegen (Ep. 53 ad Generos.) wäre auf Linus unmittelbar Clemens und auf diesen erst Anaclet gefolgt. Andere Kataloge (und es existirt eine ziemliche Anzahl derselben, sämmtlich abgedruckt in dem Werke: Origines de l'église romaine, Paris 1836. Vgl. Tübinger theol. Quartalschr. 1845, 311 ff.) haben statt des Anaclet einen Cletus, und wieder andere kennen Beide und zählen einen Anaclet und einen Cletus als zwei verschiedene Personen auf. Letztere Meinung vertheidigte insbesondere der berühmte italienische Kirchenhistoriker Cardinal Orsi (unter Benedict XIV.), der die Reihenfolge der ersten Päpste also ordnet: Petrus, Clemens, Cletus, Anaclet (Istoria eccl. I, 282. 320). Ich zweifle, ob der gelehrte Mann Recht hat; mir scheint vielmehr nach dem Chronicon Damasi, nach Epiphanius und Rufinus am wahrscheinlichsten zu sein, daß Linus und Cletus noch bei Lebzeiten Petri, als dessen Stellvertreter, die römische Kirche leiteten, ohne daß einer von ihnen zum Nachfolger Petri im vollen Sinne des Wortes bestellt worden wäre, vielleicht darum, weil möglicherweise Beide, wie Petrus, Opfer der neronischen Verfolgung wurden. (Daß wenigstens Linus unter Nero im J. 67 starb, sagt ein Indiculus Roman. Pontificum bei den Bollandisten, Propyl. Maji.) Als nun Petrus seinen Tod herankommen sah, bestellte er Clemens zu seinem unmittelbaren Nachfolger, und auf diesen scheint sofort Anaclet gekommen zu sein. Für die Unterscheidung von Cletus und Anaclet aber kann man außer vielen alten Papalkatalogen auch eine Notiz des Pontificalbuchs anführen, wonach Cletus ein Römer, Anaclet dagegen ein Athenienser von Geburt gewesen sein soll. Der alljährlich in der Gerarchia cattolica veröffentlichte officielle Papalkatalog unterscheidet die Päpste Anaclet und Cletus und gibt folgende Reihe: „S. Pietro, S. Lino, S. Cleto Romano, S. Clemente Romano, S. Anacleto di Atene, Mart. c. 100. m. 112. G. a. 12. m. 10. g. 7", d. h. „gewählt i. J. 100, gemartert i. J. 112, regierte 12 Jahre, 10 Monate und 7 Tage". Pseudo-Isidor unterschob dem Papst Anaclet drei unächte Decretalbriefe. Das Jahr seines Todes ist nicht bekannt. Sein Fest wird am 13. Juli gefeiert. (Vgl. Lipsius, Neue Studien zur Papstchronol. II, in d. Jahrbb. für protest. Theol. 1880, 78.) [v. Hefele.]

Anaclet II., Gegenpapst, vorher Cardinal Petrus, aus dem (ursprünglich jüdischen) römischen Geschlecht der Pierleoni. Dieses ward im elften Jahrhundert durch einen Leo groß, dessen Vater, wie es scheint, schon durch Geldgeschäfte emporgekommen, sich taufen ließ und eine Frau von (römischem?) Adel heiratete. Von Anfang an stand dieses Geschlecht in den durch die Investiturfrage veranlaßten Kämpfen auf päpstlicher Seite: Leo's Sohn Petrus, mit dem der Name Pierleoni beginnt, vertrat Papst Paschalis II. bei der Unterhandlung mit König Heinrich V. 1110 vor der Kaiserkrönung. Die Burg am Marcellustheater, in der Nähe des Judenviertels, machte die neuen Vornehmen, die den Consulntitel führten, zu Herren der Tiberinsel. Die erfolglose Bewerbung eines Sohnes Pierleoni's um die Würde des Stadtpräfecten erregte im Frühling 1116 blutigen Aufstand. Er selbst, der 1128 starb, liegt im Klosterhofe von St. Paul begraben, wo eine hochtrabende Inschrift seinen Reichthum und seine Kinder rühmt. Einer seiner Söhne, gleich ihm Petrus geheißen, studirte in Frankreich, trat dort in den Cluniacenserorden, wurde von Paschalis II. zum Cardinaldiacon ernannt, war nachmals in Frankreich mit dem flüchtigen Papst Gelasius II. und vertrat den heiligen Stuhl als Legat dort und in England. Er galt für eines der tüchtigsten Mitglieder des Senats der Kirche, scheint sich aber durch Habsucht und Geldmachen geschadet zu haben. Beim Tode Papst Honorius' II. (1130) war er einer der Candidaten. Man einigte sich zu einem Abkommen mittelst der Wahl durch eine Cardinalscommission, aber dieser Compromiß wurde nicht gehalten, und es erfolgte eine zweispaltige Wahl, indem die eine kleinere Partei heimlich dem Cardinal Gregorio Papareschi, die andere größere wenige Stunden später dem Cardinal Petrus ihre Stimmen gab. Jener nannte sich Innocenz II. (s. d. Art.), dieser Anaclet II. Der größte Theil des römischen Adels und des Volkes hielt sich zu Letzterem; er bemächtigte sich der Peterskirche und ward am 23. Februar geweiht, an demselben Tage, an welchem die Weihe Innocenz' II. in Sta Maria nuova erfolgte. Der Kampf um Rom entschied sich zu Gunsten Anaclets, so daß sein Gegner nach Frankreich entfloh. Die Anerkennung Anaclets stieß jedoch auf Schwierigkeiten; der hl. Bernhard von Clairvaux setzte für Innocenz den Westen in Bewegung, König Lothar von Supplinburg ergriff ebenfalls für diesen Partei, und als er ihn im J. 1133 nach Rom zurückführte und im Lateran sich von ihm zum Kaiser krönen ließ, war Anaclets Sache halb verloren. Er hatte sich bald nach seiner Wahl an die Normannen angeschlossen und Herzog Roger von Apulien am Weihnachtstage 1130 zum Könige von Sicilien krönen lassen. Als dieser nun nach Besiegung innerer Schwierigkeiten auf dem Festlande vorrückte, Innocenz zu nochmaliger Flucht aus Rom nöthigte, von Anaclet zum Advokaten der Kirche und römischen Patricius ernannt wurde und von diesem die weitreichendsten Bewilligungen erlangte, war 1137 ein nochmaliger Kriegszug Kaiser Lothars und eine neue Bemühung Bernhards nöthig, um wenigstens einen Theil Italiens für Innocenz wiederzugewinnen. Dennoch hielt Anaclet, mit Reichsacht und Ana-

[illegible]

Anagnosten [illegible] — [illegible] 41 [illegible] hat auch die griechische Kirche um dieselbe Zeit diesen Kirchenamt eingeführt. (Vgl. Lector.) [illegible]

Anakephaläosis, ein von den griechischen Vätern seit Irenäus viel gebrauchtes Wort zur Bezeichnung der Idee, welche der Apostel (Eph. 1, 10) ausgesprochen hatte: „Der Reichthum der Gnade ist über uns (in Christus) ausgeströmt, damit er (Gott) uns offenbar mache das Geheimniß seines Rathschlusses, ... in der Fülle der Zeit Alles in Christus zu verjüngen (Gr.: ἀνακεφαλαιώσασθαι, Vulg.: instaurare), was im Himmel und was auf Erden ist." — Das vom Apostel gebrauchte griechische Verbum kann an sich (wie das lateinische recapitulare = in compendium redigere gewöhnlich gebraucht wird) bedeuten: alles bisher von Seiten Gottes Ge- [illegible]

[illegible] kann nämlich nun verstanden werden als Vereinigung aller Dinge unter einem sie in sich zusammenfassenden Haupte, näherhin als Vereinigung der Dinge unter einem solchen Haupte, in welchem alle Creaturen naturgemäß ihre letzte und höchste Einheit finden, weil es zugleich das ursprüngliche Princip aller ist. Auch hier erscheint die Anakephaläosis zunächst als eine Zurückführung aller Dinge auf etwas Früheres; aber dieses Frühere ist hier eben ihr schöpferisches Princip, welches, indem es nunmehr als Haupt an die Spitze der Creaturen gestellt wird, dadurch in vollerem Maße als früher bei der Erschaffung das höhere Leben der Creatur begründet und zugleich dieselbe in höherer Weise zu Einem Reiche Gottes gestaltet. Soweit nun darin eine Krönung und Vollendung der ganzen Schöpfung ausgesprochen ist, kann die Anakephaläosis offenbar nicht minder auf das, was im Himmel ist, als auf das, was auf Erden ist, bezogen werden. Die Wiederherstellung der Menschheit in ihren früheren Stand aber erscheint dann als besondere Form, in welcher Christus seine universale Stellung und Bedeutung als Haupt gegenüber der

Menschheit, als einem besonderen Theile des Universums, geltend macht. Das instaurare der Vulgata gibt diesen volleren Sinn nicht deutlich wieder, es sei denn, daß man es im Sinne von „vollenden" nimmt und dann die Vollendung in Christus als Vollendung in ihm, als dem Haupte, bestimmt. Weit mehr spiegelt sich die ganze Bedeutung des griechischen Ausdrucks wieder in unserem deutschen „verjüngen", welches ebenso die Wiederherstellung wie die Vereinigung in einer höheren Einheit, und namentlich die Vereinigung mit Christus oder in Christus mit Gott, als dem ewig frischen, unversiegbaren Urquell alles Lebens, bezeichnen kann. (Vgl. hierzu Petav., De Verbo incarn. 2, 7.) [Scheeben.]

Anamelech (עֲנַמֶּלֶךְ), Localgottheit der Stadt Sepharvaïm, von dort mit den Bewohnern nach dem späteren Samaria verpflanzt (4 Kön. 17, 31). Auf den assyrischen Inschriften heißt der Name Anumalik, „König Anu"; Anu aber ist einer der höchsten babylonischen Götter, der als bärtiger Mann, mit einer oben in eine Tiara auslaufenden Fischhaut bekleidet, dargestellt wird (s. Layard, Nin. and Bab. 350). Er heißt auf Keilschriftdenkmälern „der gute Gott", „der Städteerbauer", „der Beherrscher der Nacht" und ist nach diesen Beinamen, sowie nach der Identität des Namens jedenfalls der Fischmensch Oannes, von welchem Berosus erzählt. [Kaulen.]

Anamim (עֲנָמִים), im A. T. Name einer ägyptischen Völkerschaft (Gen. 10, 13. 1 Par. 1, 11), wahrscheinlich im Delta wohnhaft. (Vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, 98.)

Anania, Joh., s. Johannes ab Anania.

Ananias. 1. (Ἀνανίας) der Große, jüdischer Exulant in Assyrien, als dessen Sohn der Erzengel Raphael bei Tobias erschien (Tob. 5, 18). — 2. (חֲנַנְיָה) einer der Gefährten Daniels am babylonischen Hofe (Dan. 1, 6 ff.; 2, 17; 3, 88. 1 Mach. 2, 59). — 3. ein Benjaminit, der mit an der Stadtmauer von Jerusalem baute (2 Esdr. 3, 8). — 4. (עֲנָנִיָה) ein bei demselben Anlaß genannter Israelit (2 Esdr. 3, 23).

5. ein Christ zu Jerusalem, der Gemahl der Saphira. Letzterer Name ist gebildet aus dem aram. שַׁפִּירָא (schön, lieblich), oder von σάπφειρος (der Edelstein Sapphir). Die Erzählung von diesen beiden Personen in der Apg. 5, 1 ff. enthält ein merkwürdiges Beispiel göttlicher Strafe. Ananias verkaufte ein Grundstück und brachte von dem Erlöse einen Theil zu den Aposteln, gab aber vor, daß er damit die ganze Erlössumme in die Unterstützungskasse der bedürftigen Brüder lege; Saphira war im Einverständniß mit ihm. Als darauf Petrus, der, wie es in der Erzählung der Apostelgeschichte zu liegen scheint, mittelst Offenbarung des heiligen Geistes den Trug erkannte, dem Ananias mit scharfer Rüge seinen Frevel vorwarf, stürzte dieser todt zu Boden, und als Saphira, nichts ahnend, das falsche Vorgeben wiederholte, traf sie das gleiche Loos. Beider Vergehen liegt nicht in dem Zurückbehalten von einem Theile des Erlöses, denn sie waren durch kein Gesetz gehalten, das Ganze abzuliefern. Ihr Frevel ist die mit der theilweisen Uebergabe verbundene Heuchelei und Lüge: sie wollten vor der Gemeinde als nunmehr mittellos erscheinen und so die täglichen Spenden erschleichen. Diese Lüge erklärt Petrus als eine beabsichtigte Täuschung oder eine Versuchung des heiligen Geistes, welcher in der christlichen Gemeinde und in den Aposteln insbesondere gegenwärtig und ihr leitendes Princip ist. Eine solche Vermessenheit, mit welcher Heuchelei und Mißachtung des göttlichen Leitungsprincips der Kirche verbunden ist, bildete den strengsten Gegensatz gegen die ideelle christliche Geistesverfassung und würde, falls sie sich weiter in der Gemeinde verbreitet hätte, der Untergang des lebendigen Christenthums gewesen sein. Wenn nun die harte Strafe des plötzlichen Todes über diese Sünder kommt, so ist es zugleich die göttliche Absicht, darin gleich Anfangs eine ernstliche, abschreckende Warnung vorzuhalten; übrigens steht die Strafe für die betreffenden Personen nicht über dem Maß der Gerechtigkeit, wenn überhaupt jede schwere Sünde den Tod verdient (vgl. Röm. 1, 32). Die Erzählung der Apostelgeschichte gestattet keine natürliche Auffassung von diesem Vorfalle, als ob die starke Gemüthserschütterung über die unerwartete Entdeckung des Frevels und heftige Rüge des heiligen Petrus den Tod herbeigeführt hätte; ließe sich dieser Hergang etwa bei Ananias denken, so konnte doch Petrus auf einen solchen Erfolg hin Saphira nicht mit der vollen Sicherheit, welche in seinen Worten liegt, ein gleiches Begegniß voraussagen; er würde durch eine so bestimmte Ankündigung sein Ansehen auf's Spiel gesetzt haben, da das erwartete Begegniß, von einer zufälligen Wirkung abhängig, auch ausbleiben konnte. Auch ist diese Begebenheit nicht so anzusehen, als ob Petrus mit der ihm verliehenen höheren Macht den Tod bewirken wollte; Petrus ist hier nicht bestimmendes und wirkendes Subject, sondern es ist die Strafe unmittelbare Wirkung Gottes (des heiligen Geistes). Der Apostel spricht als Organ des heiligen Geistes ein richterliches Schuldurtheil über Ananias aus, das ein der schweren Schuld entsprechendes Strafurtheil involvirt, und nachdem der Strafvollzug an demselben sogleich als göttliche Machtwirkung erfolgt war, kündigte er der Frau, die wegen Theilnahme an der Versündigung ihres Mannes das gleiche Urtheil trifft, die gleichmäßige Strafe an, die auch wieder unverzüglich eintrat. Analog ist das Apg. 13, 6 ff. berichtete Verfahren des Apostels Paulus gegen den jüdischen Magier und Pseudopropheten Barjesus, auch Elymas benannt, auf der Inseln Cypern.

6. ein Christ zu Damascus, gewöhnlich zu den 72 Jüngern des Herrn gerechnet, durch welchen der hl. Paulus das Augenlicht wieder erhielt (Apg. 9, 10 ff.; 22, 12).

7. ein jüdischer Hoherpriester zur Zeit des hl. Paulus, welcher nach Apg. 23, 2 ff.; 24, 1 als Haupt und Vorsitzender des Synedrium im

Jahre 58 eine Synedrialversammlung gegen den der Gesetzesübertretung beschuldigten Apostel leitete und die Anklage vor dem Statthalter Felix betrieb. Er ist dieselbe Person mit Ananias, dem Sohne des Nebedäus, den Herodes, Fürst von Chalcis, im zweiten Jahre der Procuratur des Tiberius Alexander, 47 n. Chr., an die Stelle des abgesetzten Hohenpriesters Joseph, Sohn des Kamydus (Kami), zu dieser Würde erhob (Jos. Antt. 20, 5, 2). Unter der nächstfolgenden Procuratur des Ventidius Cumanus wurde er aus Veranlassung der Gewaltthätigkeiten, welche zwischen den Juden und Samaritern vorgefallen waren, von dem Präses Syriens, Ummidius Quadratus, mit anderen angesehenen Juden, auch seinem Sohne, dem Tempelvorsteher Ananus, nach Rom gesandt, um sich vor dem Kaiser zu rechtfertigen (Jos. Antt. 20, 6, 2; Bell. jud. 2, 12, 6). Da Claudius unter Vermittlung des jüngeren Agrippa zu Gunsten der Juden entschied (Jos. Antt. 20, 6, 3), so verblieb er im hohenpriesterlichen Amte und bekleidete es unter dem Nachfolger des Cumanus, Felix, bis er es im J. 59 an Ismael, Phabus' Sohn, abtreten mußte (Jos. Antt. 20, 8, 8). Er lebte bis zu Anfang des jüdischen Krieges im J. 66, wo er als Römerfreund von dem aufständischen Volke erschlagen wurde (Jos. Bell. jud. 2, 17, 9). Den übermüthigen und herrischen Charakter, der in der Apg. a. a. O. hervortritt, erwies er auch noch nach seiner Entsetzung vom Hohenpriesterthum unter dem habgierigen Procurator Albinus, der ihn, durch reichliche Bestechung gewonnen, in Jerusalem ungehindert despotisch walten ließ. Als ein besonderes Beispiel seines zügellosen Treibens wird von ihm berichtet, daß er durch seine Knechte ganz offen den Priestern den Zehnten von der Tenne wegnehmen und diejenigen, welche sich widersetzten, mit Schlägen züchtigen ließ (Jos. Antt. 20, 9, 2). [Ad. Maier.]

Anaphora, liturgischer Terminus bei den Orientalen. Es fehlt nicht an Stellen, in welchen das Meßopfer überhaupt Anaphora genannt wird. Palladius z. B. redet in seinem Leben des hl. Joh. Chrysostomus von „Anaphorai der Mysterien". Die Kopten bezeichnen nach Renaudot mit diesem Worte häufig das die liturgischen Gebete enthaltende Ritual. Auch die Hülle (ἀήρ), mit welcher die Opfergaben bedeckt werden, heißt bisweilen Anaphora. Gewöhnlich versteht man jedoch unter Anaphora den Canon der griechischen Messe. Die griechische Liturgie (dasselbe gilt von allen orientalischen Messen) unterscheidet zwei Meßtheile, die der alten Katechumenen- und der Gläubigenmesse entsprechen. Der erste Theil umfaßt Gebete bei dem Anziehen der liturgischen Gewänder, der Handwaschung, Zubereitung der Opfergaben, Beräucherung. Hierauf folgt das Friedensgebet des Diacons. Nach dem kleinen Eingang oder dem Ritus, mit dem das Evangelium auf den Altar getragen wurde, liest man, nach den vorausgeschickten Lectionen aus dem A. und N. T., einen Abschnitt aus demselben. Das Gepränge, mit dem die eucharistischen Elemente auf den Altar gebracht werden, bildet den großen Eingang, der mit einem Opfergebete endigt. Der Inbegriff dieser Gebete und Handlungen ist die Vorbereitungsmesse (προσκομιδή), von den Lateinern illatio, in der gothischen und gallischen Messe immolatio missae genannt. Mit dem Friedenskuß, der dem großen Eingange folgt, beginnt die Anaphora oder Prosphora, oblatio. Sie entspricht dem Canon des römischen Missale und umfaßt die ganze heilige Handlung vom Pax und der ihm unmittelbar folgenden Präfation bis zum Schlusse der Messe. Das Wort Anaphora bezeichnet nämlich, wie Prosphora, Opfer, und der betreffende Theil der heiligen Messe wird so genannt, weil sich in ihm das Opfer vollzieht, oder, wie es in der Liturgie des hl. Chrysostomus heißt, das Opfer dargebracht wird (ἀναφορὰ προσφέρεται). Während aber der Canon der römischen Messe immer derselbe ist und die ihm vorausgehenden Gebete wechseln, verhält es sich in der orientalischen Liturgie umgekehrt. In der Liturgie der Kopten, syrischen Jacobiten, Nestorianer ꝛc., die mehrere, zum Theil mehr als 30 Anaphorai besitzen, wechseln die Gebete der Anaphora, die der Vorbereitungsmesse sind hingegen für jede Anaphora dieselben, d. h. sie besitzen je bloß eine illatio, die sie zu allen, auch unter sich verschiedenen Anaphorai gebrauchen. Die koptische (wie griechisch-alexandrinische) Liturgie der hl. Gregorius und Cyrill besteht darum in den uns überlieferten Exemplaren bloß aus einer Anaphora ohne illatio, weil diese aus der koptischen (griechisch-alexandrinischen) Liturgie des hl. Basilius gebetet wurde. Ebenso entlehnen die syrischen Jacobiten die illatio zu ihren zahlreichen Anaphorai der Liturgie des hl. Jacobus. Die illatio, wie sie jetzt die morgenländischen Kirchen gebrauchen, kennt Basilius, Ephräm, Chrysostomus noch nicht, denn sie ist in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts an die Stelle der alten Katechumenenmesse getreten. Die Anaphora ist hingegen ihrem Wesen nach apostolischen Ursprungs und hat durch Basilius und Chrysostomus bloß Abkürzungen erfahren. Die Reform dieser Kirchenväter wirkte aber auch auf die übrigen orientalischen Liturgien ein, so daß die orientalische Anaphora ihre heutige Gestalt zu Ende des vierten oder zu Anfang des fünften Jahrhunderts erhalten hat. [Probst.]

Anastasia, die hl., Martyrin des vierten Jahrhunderts. So berühmt auch ihr Name bei den Griechen sowohl als den Römern ist, so weiß man doch sehr wenig Näheres über sie. Die Acten ihres Martyrthums nämlich, die man auch Acten des hl. Chrysogonus nennt, sind nicht ächt, obgleich sie nach Tillemont's Meinung (Mémoires V, 138) alt und schon vor Beda Venerabilis verfaßt sind. Eigentlich sind es zweierlei, aber in der Hauptsache nicht verschiedene Acten. Die einen sind bei den Bollandisten im ersten Bande des Monats April abgedruckt, die anderen aber, welche von Simon Metaphrastes herrühren, fin-

den sich in dem Legendenwerke des Surius unter dem 25. December (Migne, PP. gr. CXVI, 573 sq.). Diesen Acten zufolge soll sie die Tochter eines vornehmen Römers, des eifrigen Götzendieners Prätextatus, gewesen sein, aber eine christliche Mutter, Flavia, gehabt haben, von welcher auch sie im Glauben erzogen wurde. Nach dem frühzeitigen Tode der Mutter übernahm der hl. Chrysogonus ihren Unterricht. Der Name auch dieses Heiligen kommt in dem Meßcanon vor, und er muß darum zu den berühmtesten alten Lehrern der römischen Kirche gehört haben. Nachdem Anastasia erwachsen war, vermählte sie ihr Vater wider ihren Willen mit einem vornehmen und ausschweifenden Heiden, Publius. Sie wußte sich der Gemeinschaft mit demselben zu entziehen, ward aber deßwegen von ihm wie eine Missethäterin behandelt und stets eingeschlossen gehalten. So blieb sie alles christlichen Umganges und Trostes beraubt; nur ein geheimer Briefwechsel mit ihrem geliebten Lehrer Chrysogonus soll ihr Trost gegeben haben. (Indeß sind die vier noch bei Suidas im Lex. unter dem Buchstaben Χ vorhandenen, angeblich zwischen Beiden gewechselten Briefe nicht ächt.) Bald indeß befreite sie Gott von ihrem tyrannischen Gemahl, indem derselbe auf einer Reise starb. Jetzt, Herrin ihrer selbst geworden, verwendete sie ihr Vermögen für die Gläubigen, und da der hl. Chrysogonus inzwischen als Christ eingezogen und vor Gericht gestellt worden, so begleitete sie ihn nach Aquileja, wohin er auf Befehl Diocletians gebracht, und woselbst er auch im J. 304 enthauptet wurde. Nachdem sie den Heiligen bis an seinen Tod gepflegt hatte, wurde auch sie nach Erduldung verschiedener anderer Qualen noch in demselben J. 304 in Illyrien der Martyrtrone durch das Feuer theilhaftig. Ihr Leib wurde nach Rom gebracht und in einer ihrem Andenken geweihten Kirche beigesetzt. Da ihr Todestag auf den 25. December fällt, so lasen ehedem die Päpste die zweite Weihnachtsmesse in ihrer Kirche, und noch jetzt wird in unserem Missale in der zweiten Weihnachtsmesse die hl. Anastasia commemorirt; ebenso steht ihr Name im Meßcanon. Uebrigens gab es noch mehrere Martyrinnen dieses Namens, was manche Verwirrung in die Geschichte der hl. Anastasia gebracht hat. (A. M. Bonucci, Storia di S. Anastasia, vergine e martire, Roma 1722; A. Bichler, Leben, Marter u. s. w. S. Anastasiae, München 1668.) [v. Hefele.]

Anastasius I., der hl., Papst 398—402, Nachfolger des hl. Siricius. Die in Palästina und Aegypten ausgebrochenen origenistischen Streitigkeiten waren eben durch Rufin auch nach dem Occident gebracht. Anastasius censurirte nicht bloß des Origenes Lehrsätze, wie sie in dem Werke De principiis sich fanden, sondern erließ deßwegen besondere Hirtenbriefe nach Oberitalien, wohin Rufin sich zurückgezogen hatte. (Vgl. Anast. I. Ep. 2 ad Joann. Jerosol., Ep. ad Simplician. et Fragmm. ad Venerium Mediol.; die Authentie einiger dieser Briefe ist übrigens bestritten von Vincenzi u. A.) Aehnlich mahnte er die afrikanischen Bischöfe zu Geduld und fortgesetzter Wachsamkeit gegen die Donatisten. Doch gestattete er auf deren Bitten, im Geiste des Papstes Melchiades, daß donatistisch Getaufte in den Clerus aufgenommen und donatistische Cleriker bei ihrer Bekehrung auf ihren Stellen belassen werden durften (Conc. Carth. 401). Die alte Sitte, daß beim Vorlesen des Evangeliums Alle in der Kirche stehen sollten (Const. Ap. 2, 57), erklärte er auch für die Priester als verbindlich (Lib. pontif.). Er war ein besonderer Freund des hl. Paulinus von Nola und des hl. Hieronymus. Auf's Höchste verehrt, lebte er persönlich in apostolischer Armut („vir ditissimae paupertatis et apostolicae sollicitudinis") und galt schon bei seinem Tode als ein Heiliger. (Hieronym. Ep. 8 ad Demetriadem u. 16 ad Principiam.) Ein größeres Bruchstück aus dem für verloren gehaltenen Briefe an Bischof Venerius von Mailand bei C. Ruelens, Le Bibliophile belge, Brux. 1871, 121 ss. [Thiel.]

Anastasius II., hl., Papst 496—498, Nachfolger des hl. Gelasius. In seine Regierung fiel gleich Anfangs als großes Ereigniß die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodewig, an den er deßhalb ein herzliches Glückwunschschreiben richtete (Anast. II. Ep. 2). Um die heillose Trennung, in der sich die orientalische Kirche seit dem sog. Henotikon (482) befand, zu beseitigen, schickte er an den Kaiser Anastasius eine Gesandtschaft mit einem herrlichen Schreiben (Ep. 1), worin er ganz im Geiste seiner Vorgänger Felix II. (Ep. 4, n. 5) und Gelasius (Ep. 12, n. 10) nur auf Entfernung der Namen des Acacius und der offenen Urheber des Schisma aus den Diptychen drang, dagegen es zugestand, daß die von denselben gespendeten Sacramente (namentlich Taufe und heilige Weihen) als gültig angesehen, die von ihnen ordinirten Cleriker auf ihren Stellen bleiben sollten (Ep. 1, n. 4, 8, 9; vgl. Kaiser Justin und Justinian in Hormisd. Ep. 129, n. 3; Ep. 132, n. 2). Daher ist der Bericht des Liber pontificalis, welcher namentlich auch bei Gratian (c. 8 u. 9, D. 19) Aufnahme gefunden, als habe Anastasius dem Kaiser in dieser Hinsicht zu viel eingeräumt, gänzlich unbegründet. Mit derselben Weisheit trat er dem um diese Zeit in Gallien verbreiteten Traducianismus entgegen, den er in einer Encyclica an die dortigen Bischöfe widerlegte (Ep. 6). Er scheint eines jähen Todes gestorben zu sein, vielleicht als ein Opfer der Ränke des schismatischen Kaiserhofes und dessen Agenten, des Patriciers Festus. Seine Briefe sind gesammelt bei Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, Brunsberg. 1868, 82 sq. 614 sq. [Thiel.]

Anastasius III. und **IV.**, Päpste. Während von dem dritten Anastasius (911—913) nur bekannt ist, daß er bei der Obmacht des Adels, namentlich des Markgrafen Alberich I. von Camerino, ohne allen politischen Einfluß war, und

daß an ihn der byzantinische Patriarch Nikolaus Mysticus (s. d. Art.) in seinem Kampfe gegen die vierte Ehe des Kaisers Leo VI. sich mit einem längeren Schreiben wandte (Ep. 32 bei Mai, Spic. Rom. X, 1, 287 sq.; Pag. a. 912, n. 6), ist der vierte Papst dieses Namens (12. Juli 1153 bis 3. Dec. 1154) in seinem 16monatlichen Pontificate als einer der würdigsten und edelsten Päpste in der Geschichte verzeichnet. Er war aus Rom gebürtig und hieß früher Konrad von Suburra, wurde Regularcanoniker, Abt von St. Rufus in der Diöcese Orleans und unter Honorius II. Cardinalbischof von Sabina. Als solcher war er einer der Wähler Innocenz' II., stand diesem treu zur Seite und war sein Vicar bei seiner Flucht nach Frankreich (1130—1133). Er war innig mit dem berühmten Abt Wibald von Stablo befreundet und sandte diesem auch auf sein Glückwunschschreiben durch den Cardinaldiacon Gerhard die damals bei Aebten noch seltene Auszeichnung des Ringes. In hohem Alter zur päpstlichen Würde gelangt, erwies er sich als Vater der Armen, versah bei einer Hungersnoth das römische Volk mit Getreide und ließ die Muttergotteskirche im Pantheon restauriren. Den von seinem Vorgänger Eugen III. beanstandeten Wichman erkannte er, als derselbe nach Rom kam, endlich als Erzbischof von Magdeburg an, ebenso den von zwei Päpsten zurückgewiesenen, von Eugen abgesetzten Erzbischof Wilhelm von York; den Johannitern, sowie den Regularcanonikern vom Lateran verlieh er mehrere Privilegien. Im November 1154 empfing er noch mit den größten Ehren den von der skandinavischen Legation zurückgekehrten englischen Cardinal Nikolaus Breakspeare, der kurz darauf als Hadrian IV. sein Nachfolger werden sollte. (Vgl. Jaffé, Reg. 653; Migne, PP. lat. CLXXXVIII, 989 sq.; Watterich, Vitae Rom. Pont II, 321 sq.) [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, Patriarchen von Antiochien. 1. Anastasius I., der hl., Kirchenschriftsteller. Derselbe ward 559 nach dem Tode Domnus' III. erhoben, war innig mit Papst Gregor dem Großen befreundet und blieb stets ein entschiedener Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit. Er verfaßte eine noch ungedruckte Schrift: „Beweis, daß die priesterliche Würde groß und der Würde der Engel gleich ist, und daß ein Priester (Bischof) nicht von einem Laien gerichtet werden kann, sondern nur von einem höheren Kirchenhaupt". (Allat., De cons. I, 15, 226; Mai, Spic. Rom. VII, Praef. XXIII sq.) Hochgefeiert als Tugendmuster, kam er mit Kaiser Justinian aus Anlaß seines letzten dogmatischen Edicts in Zwist; er kämpfte entschieden in Briefen und Schriften (Evagr. H. E. 4, 40), ward aber 570 durch Justin II. von seinem Stuhle vertrieben. Diesen erhielt der fromme Mönch Gregor vom Berge Sinai (ib. 5, 5), und erst nach dessen Tod, nach Ablauf von 23 Jahren, konnte Anastasius ihn wieder besteigen (ib. 6, 24). Die von ihm bei dieser Gelegenheit am 25. März 593 gehaltene Rede gab Cardinal Pitra heraus (Jur. eccles. Graec. hist. et monum. II, 231—257). Außer mehreren Briefen und Reden (ihm theilt Pitra die bei Migne, PP. gr. LXXXIX, 1309 sq. lat. stehenden Homilien nebst vielen anderen zu) schrieb er auch ein Werk gegen Johannes Philoponus (Fragmente in den Werken von Maximus und Johannes Damascenus) und verschiedene Collectaneen, zumal während seines Exils. Er starb 599 und wird am 21. April, seinem muthmaßlichen Todestage, als Heiliger verehrt. (Vgl. Le Quien, Or. christ. II, 734 sq.; Boll. April. II, 851 sq. u. Jul. IV, 97; Pitra, l. c. 240. 245 sq. Das hier 276, n. 5 mitgetheilte Fragment gehört meines Erachtens dem oben genannten Werke über die Würde des Priesterthums an.) — Auf ihn folgte 599 2. Anastasius II., der ebenfalls mit Gregor dem Großen in Verbindung stand und dessen Pastoral in das Griechische übertrug (Greg. M. Reg. 8, 2; 9, 49; 12, 24; Joh. Diac., Vita Greg. 4, 14). Er ward 609 von den Juden ermordet und verbrannt (Theophan. Chronogr., Migne CVIII, 624) und wird am 21. December als Heiliger verehrt (Le Quien l. c. 737, 738). Ihm werden mehrere Streitschriften gegen die Juden beigelegt (Pitra 241 cum n. 2 coll. 245). — Ein von Oudin (De script. eccles., Lips. 1722, II, 544 sq.) als Anastasius IV. von Antiochien c. 1010—1020 angeführter Schriftsteller muß nach neueren Untersuchungen mindestens als auctor dubius bezeichnet werden (Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865, 81, 152). [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius I., Patriarch von Constantinopel, vorher Priester und Syncellus des frommen Patriarchen Germanus I., ward 730 von Kaiser Leo III. auf dessen Stuhl erhoben, war Ikonoklast (s. d. Art. Bilderstreit) und starb, nachdem er wegen seiner Theilnahme an dem Aufstand des Artabasdus von Constantin Kopronymus die schwerste Beschimpfung und Mißhandlung erfahren hatte (743), als unwürdiges Werkzeug der kaiserlichen Tyrannei gehaßt, 753 (Theophan., Chronogr. 627 sq. 659; Le Quien, Or. chr. I, 237; Cuper in Act. SS. Aug. I, 94). Unter den Werken des hl. Johannes von Damascus in der Schrift über das Fasten (Migne XCV, 73) wird eine Stelle aus einer Encyclica des Patriarchen Anastasius von Constantinopel angeführt, die ihm anzugehören scheint (Pitra II, 243). An einen späteren Patriarchen dieses Namens ist schon nach dem Alter der vorliegenden Handschriften nicht zu denken; denn ein Anastasius II. findet sich bis zur Eroberung Constantinopels durch die Türken und auch längere Zeit nach derselben nicht. [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, der römische Bibliothekar, Schriftsteller des neunten Jahrhunderts. Ihm wurden gewöhnlich die Lebensbeschreibungen der Päpste in dem sog. Liber Pontificalis beigelegt; indessen haben die besten Kritiker mit Schelstrate,

L. Holstein, Bianchini und Wattenbach dieß als unbegründet erkannt und wollen höchstens die Biographie von Nikolaus I. als von ihm herrührend gelten lassen. Die Lebensumstände dieses hauptsächlich durch seine Uebersetzungen aus dem Griechischen bekannten Auctors lagen früher sehr im Dunkeln; aber wenn man mit den sonst ermittelten Thatsachen die Annalen des Hinkmar von Rheims (Mon. Germ. SS. I, 477) vergleicht, ergibt sich mit völliger Evidenz, daß derselbe identisch ist mit dem Anastasius, der sich dem Papste Benedict III. 855 als Gegenpapst gegenüberstellte. Dieß habe ich früher (Photius II, 230—240) ausführlich nachgewiesen, ohne irgendwie widerlegt worden zu sein. Demnach gestaltet sich die Lebensgeschichte dieses Anastasius also: Derselbe war 847 von Leo IV. zum Cardinalpriester von St. Marcellus erhoben worden, aber schon 848, seiner Pflicht ungetreu, aus Rom entflohen; er schweifte längere Zeit umher, hielt sich namentlich in Aquileja auf und kehrte auf mehrfache Aufforderungen nicht zurück. Daher ward er 850 auf einer römischen Synode excommunicirt und, da er auch nach Ablauf dreier weiterer Jahre nicht erschien, endlich abgesetzt und anathematisirt (Dec. 853). Wahrscheinlich war er eines der Häupter der unter Leo IV. niedergehaltenen kaiserlichen Partei, zu welcher die Bischöfe Arsenius von Gubbio, Rodoald von Portus und Agatho von Todi gehörten. Letztere suchten ihn nach dem Tode Leo's IV. auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Die zur Anzeige der Wahl Benedicts III. von Rom an Kaiser Lothar I. und seinen Sohn Ludwig II. abgeordneten Gesandten, Bischof Nikolaus von Anagni und der Heermeister Merkurius, wurden unterwegs von dieser Partei gewonnen, deßgleichen die kaiserlichen Gesandten, die Grafen Adalbert und Bernhard, denen die Anhänger des Anastasius bis Horta entgegenzogen. Sie trafen mit Anastasius in Rom ein, und dieser ließ in St. Peter mehrere Bilder zerstören und verbrennen, namentlich ein Gemälde, das die von Leo IV. gegen ihn gehaltene Synode darstellte. Am 22. September 855 drang der Usurpator auch in den Lateran und gab Benedict III. zwei abgesetzten Priestern in Haft. Aber die Standhaftigkeit des Clerus und des Volkes, sowie die beigebrachten Beweise für die rechtmäßige Wahl Benedicts bewogen endlich die kaiserlichen Sendboten zu dessen Anerkennung und zur Vertreibung des Usurpators aus dem Lateran. Benedict III. zeigte große Milde gegen die Empörer und ließ auch Anastasius zur Laiencommunion zu. Dieser wählte nun den Ordensstand und war unter Nikolaus I. (seit 858) Abt des Klosters der hl. Jungfrau jenseits der Tiber. Er erlangte nach und nach die Gunst dieses Papstes, bei dem Anfangs sein Oheim, der Bischof Arsenius von Horta, viel vermochte, und ward, weil er durch die damals im Abendlande sehr seltene Kenntniß der griechischen Sprache besonders brauchbar war, auch in kirchlichen Geschäften verwendet. Unter diesem Pontificate gab er mehrere Uebersetzungen aus dem Griechischen heraus, namentlich das Leben des hl. Johannes des Almosengebers mit einer an den Papst gerichteten Vorrede (Migne, PP. lat. LXXIII, 337 sq.) und die Wunder des hl. Basilius mit einem an den päpstlichen Leibarzt, den Subdiacon Ursus, der selbst ein Leben des heiligen Kirchenvaters übersetzt hatte, gerichteten Schreiben (Migne, PP. gr. XXIX, 294). Der am 14. December 867 erwählte Papst Hadrian II. erhob unseren Anastasius gleich beim Beginne seiner Regierung zum Bibliothekar der römischen Kirche, einer Würde, die vorher selbst Bischöfe bekleidet hatten. Aber bald war seine Stellung schwer compromittirt. Am 7. März 868 entführte sein naher Verwandter Eleutherius die Tochter des Papstes (Hadrian II. war vor seinem Eintritt in den Clericalstand verheiratet) gewaltsam ihrem Verlobten, und der Vater des Räubers, Arsenius, begab sich mit vielen Schätzen zu der geldgierigen Kaiserin Ingelberga, um seinen verbrecherischen Sohn gegen den Papst zu schützen. Hadrian forderte den Kaiser Ludwig II. zur Bestrafung des Frevlers Eleutherius auf. Dieser aber tödtete jetzt die Entführte sammt ihrer Mutter und zwar, wie behauptet ward, auf Anastasius' Anstiften. Während die kaiserlichen Sendboten den Mörder hinrichten ließen, sprach der Papst am 12. October 868 über Anastasius unter Wiederholung der von Leo IV. gefällten Sentenz Bann und Absetzung aus. Anastasius blieb aber am kaiserlichen Hofe, von wo aus er sich zu rechtfertigen und die Mitschuld abzuweisen suchte; obschon er nicht, wie Hadrian II. gefordert, vor einer römischen Synode zur Verantwortung erschien, gelang es ihm doch unter kaiserlicher Vermittlung, dem Papste Genüge zu leisten und seine Gunst wieder zu erlangen. Er ward 869 Mitglied der nach Constantinopel abgeordneten kaiserlichen Gesandtschaft, wohnte in dieser Eigenschaft der zehnten und letzten Sitzung des achten allgemeinen Concils (28. Febr. 870) bei und leistete hier dem römischen Stuhle die wichtigsten Dienste. Während die päpstlichen Legaten bei ihrer Heimkehr durch Seeräuber ausgeplündert worden waren, konnte Anastasius dem Papste die Obedienzscheine der griechischen Prälaten wie die Concilsacten überbringen und wichtige Aufschlüsse ertheilen. Er übersetzte auch in päpstlichem Auftrag diese Acten aus dem Griechischen und versah sie mit einer geschichtlich sehr interessanten Vorrede (Mansi, Conc. XVI, 1 sq.). Im J. 872 ward er zugleich mit dem Abte Cäsarius nach Neapel gesandt, um die Stadt wegen der Vertreibung ihres Bischofs Athanasius mit dem Interdicte zu belegen. Der neue Papst Johann VIII. (seit 14. Dec. 872) bestätigte ihn in der Würde des Bibliothekars und ermunterte ihn zu weiteren literarischen Arbeiten. Ihm widmete Anastasius 873 seine neue Uebersetzung der Acten des siebenten allgemeinen Concils (Migne CXXIX, 195). Zwischen 873 und 875 arbeitete er an der Uebertragung der vereinten Geschichts-

werke von Theophanes, Nicephorus und Georg Syncellus, welche bestimmt war, der größeren Kirchengeschichte des Diacons Johannes Hymonides einverleibt zu werden; letztere jedoch ließ der zu frühe erfolgte Tod ihres Verfassers nicht zur Vollendung kommen. Ebenso arbeitete Anastasius seine Collectaneen über die Sache des Papstes Honorius aus (Migne CXXII, 558 sq.), die er demselben Diacon und dem Bischof Martin von Narni zusandte. Im Januar 875 vollendete er die Uebersetzung des Leidens der hl. Cyrus und Johannes (ib. 703 sq.). Er beschäftigte sich vielfach mit den areopagitischen Schriften, die damals auch Joh. Scotus Erigena übertragen hatte; Anastasius fand die Uebertragung des Scotus oft undeutlich, zu sehr nach dem Worte gearbeitet; hierüber schrieb er am 25. März 875 an Karl den Kahlen (Migne CXXIX, 739). Diesem fürstlichen Gönner der Gelehrsamkeit, der inzwischen zum Kaiser gekrönt worden war, sandte er 876 die (nun verlorene) Uebersetzung der Acten des Dionysius mit einem Schreiben zu, worin er sich gegen diejenigen erklärte, die den berühmten Heiligen nicht als den ersten Bischof von Paris anerkennen wollten (Migne CXXII, 137 sq.); ihm sandte er ebenso mit Begleitschreiben (Pitra, Jur. gr. eccl. II, 287 sq.) die Uebersetzung der Historia mystica des hl. Maximus, eine Auslegung des Meßopfers, ferner die Acten der Uebertragung des hl. Demetrius (Migne, l. c. 715 sq.). An Bischof Petrus von Gabii sandte er die Acten des hl. Petrus von Alexandrien und die der 1480 Martyrer (Migne, l. c. 689 sq. 743 sq.), dem Bischof Ajo von Benevent die Rede des hl. Theodor von Studium über den Apostel Bartholomäus (ib. 729 sq.). Auch übersetzte er die Acten der hl. Crispina (ib. 727 sq.). Daß Anastasius das Pontificat Johanns VIII. überlebte, ist in keiner Weise constatirt. Die letzte sichere Spur von ihm findet sich 879 in einem Briefe jenes Papstes, der ihn ermahnte, die dem Bischof Gauderich von Velletri weggenommene Cella des hl. Valentin im Sabinerlande zurückzugeben oder sich darüber zu rechtfertigen (Joh. Ep. 193). Noch in demselben Jahre erscheint Bischof Zacharias von Anagni als neuernannter Bibliothekar der römischen Kirche (Mansi XVII, 362. 425); höchst wahrscheinlich war Anastasius 879 gestorben (vgl. Le Quien, Or. chr. III, 396). In seinem wechselvollen Leben zeigt sich mehrfach Zweideutigkeit, Unzuverlässigkeit und Schwanken. Aus Anlaß des Briefes des hl. Maximus an Marinus suchte er den Gegensatz zwischen Griechen und Lateinern in der Lehre vom heiligen Geiste aus der Verwechslung der Procession mit der Mission zu erklären und damit die Uebereinstimmung beider Theile zu constatiren, indem er die Schwierigkeit der Uebertragung von der einen in die andere Sprache hervorhob (Ep. ad Joh. Diac., Gall. XIII, 31; Migne CXXII, 560 sq.). Petavius (De Trin. VII, 17, 12) nannte seine Ansicht eine sententia insulsa, und die Ausflucht des Combefis (Opp. Max. II, 69), es sei statt missio zu lesen emissio, ist nicht ausreichend und haltbar. Ferner sehen wir aus einem Briefe des 867 gestürzten und exilirten Photius (Ep. 170, p. 244, ed. Mont.), daß Anastasius, den er seinen Freund nennt, einen Plan entworfen hatte, ihm zu helfen, aber die günstige Gelegenheit versäumte, dabei aber doch Anerkennung seines guten Willens fand. Es scheinen die Studien über Pseudo-Dionys und andere literarische Arbeiten den römischen Bibliothekar mit dem gelehrten Griechen in Berührung gebracht, und der persönliche Verkehr in Constantinopel scheint Anlaß zu weiterer Correspondenz gegeben zu haben. Auch mit den Erzbischöfen Ado von Vienne und Hinkmar von Rheims stand Anastasius in Briefwechsel (Migne CXXIX, 741 sq.; CXXVI, 257 sq.; Flodoard. Rhem. III, 23), wenigstens in den J. 867 und 868. Die Latinität desselben ist schwerfällig und oft barbarisch, seine Kenntniß der griechischen Sprache war keine sehr tiefgehende, aber immerhin war es ein Verdienst, in einem der Barbarei zueilenden Zeitalter noch einigermaßen den Abendländern die kirchliche Literatur der Griechen zugänglich zu machen und zur Beachtung derselben anzuregen. [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius Sinaita, der hl., Kirchenschriftsteller des siebenten Jahrhunderts. Er war Priester, Mönch und Abt auf dem Berge Sinai, verließ öfter seine Einsamkeit zur Bekämpfung der Monophysiten und Monotheleten, war zu Alexandrien lange nach dem Tode des Patriarchen Eulogius (gest. 608), aber noch vor 640, dann wiederum später unter dem dortigen theodosianischen Patriarchen Johannes III. (678—685) und überlebte noch an 20 Jahre das sechste allgemeine Concil, so daß er erst nach dem J. 700 starb. Das Wichtigste über sein Leben und seine Schriften hat J. D. Kumpfmüller (De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865) mit mehr Klarheit und Sicherheit, als früher vorhanden war, zusammengestellt. Seine Schriften (Migne, PP. gr. LXXXIX) sind: 1. der Hodegos (via dux) in 24 Kapiteln, ein Wegweiser zur Vertheidigung des katholischen Glaubens gegen die Irrthümer der Eutychianer, Akephalen und Monotheleten, in sehr vielen Handschriften vorhanden und bei den Griechen hochgefeiert. 2. Fragen und Antworten über verschiedene theologische Gegenstände, nach der Ausgabe von Gretser 154, in den Handschriften bald mehr, bald weniger an der Zahl; erwiesenermaßen sind mehrere von andern Verfassern. 3. Anagogische Betrachtungen über das Hexaemeron in zwölf Büchern, wovon die elf ersten nur in lateinischer Uebersetzung, die zwölfte auch im griechischen Text vorliegt. 4. Reden über die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichniß. 5. Zwei Reden über den sechsten Psalm. 6. Eine Rede über die heilige Communion. 7. Disputationen gegen die Juden. 8. Eine Schrift über die Häretiker und die Synoden (einschließlich des sechsten allgemeinen Concils von 680), zuerst edirt von Cardinal Pitra

(Jur. eccl. Graec. II, 257—271). 9. Eine kurze und klare Darlegung des Glaubens, von demselben (ib. 271—274) herausgegeben. 10. Eine Abhandlung über die Feier des Mittwochs und des Freitags (ib. 274, 275). Noch vieles Andere wird diesem Autor beigelegt, der in der griechischen Kirche in Zeiten größter Bedrängniß eine wahrhaft apostolische Thätigkeit entfaltete und sich den Namen des „neuen Moses" erwarb. So lange aber nicht sämmtliche in den griechischen Handschriften vorliegenden Schriften und Fragmente gesammelt und gesichtet sind, wird sich auch nach den letzten Arbeiten des hochverdienten Cardinals Pitra noch nicht vollständig der Umfang und die Bedeutung seiner literarischen Leistungen übersehen lassen. [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, Name verschiedener, in der Kirchengeschichte genannter Priester und Bischöfe: 1. Anastasius von Jerusalem, der von Gregor dem Großen (L. 7, ep. 32) belobte Priester, der mit dem Papste in nahen Beziehungen stand. — 2. Zwei gleichnamige Schüler des hl. Maximus, die mit ihm gegen die Monotheleten kämpften und die grausamsten Qualen erduldeten; von ihnen starb der eine am 22. oder 24. Juli 662 bei der Burg Sunias unter den Laziern, noch vor seinem heiligen Lehrer, der andere, auch römischer Apokrisiar genannt, nach neuen Martern erst am 11. October 666. Letzterer schrieb einen Bericht über seine und seiner Genossen Leiden in einem Briefe an den Priester Theodosius von Gangra sammt einer Collection von Väterzeugnissen gegen die Monotheleten, einen anderen an die Mönche von Calaris (Migne, PP. gr. XC, 173 sq. 133 sq.), sowie einen dritten an die Mönche von Ascalon gegen die Monophysiten (Mai, Nov. Coll. VII, 206); auch zeichnete er mehrere Verhöre des hl. Maximus und seiner Gefährten auf. — 3. Ein anderer Anastasius war Zeitgenosse des hl. Johannes von Damascus und Abt des Klosters vom hl. Euthymius in Palästina. Er gab dem genannten Kirchenlehrer durch seine Sammlung von Väterstellen über das Trishagion (s. d. Art.) Anlaß zu seiner darauf bezüglichen Abhandlung und fand bei ihm hohes Lob (Opp. Dam. I, 481; Migne, PP. gr. LXXXIX, 1409; XCIV, 87 not.; XCV, 23). — 4. Anastasius III. von Nicäa schrieb Commentare zu den Psalmen am Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts; Excerpta daraus finden sich in vielen griechischen, schon vor dem zehnten Jahrhundert geschriebenen Catenen (Le Quien, Or. chr. I, 643 sq.). — 5. Im elften Jahrhundert schrieb ein Anastasius von Cäsarea eine Abhandlung über die Quadragesima der heiligen Jungfrau. — 6. Denselben Namen trugen auch zwei griechische Hymnendichter, von denen der eine mit dem Demuthsprädicat humilis, der andere mit dem Beinamen quaestor bezeichnet wird (Pitra, Jur. eccl. Graec. II, 242. 243. 249. 281 sq.). — 7. Ein älterer Anastasius war jener Priester, der mit dem Häresiarchen Nestorius (s. d. Art.) befreundet war und dessen Irrlehre in Constantinopel zuerst unverblümt vortrug (Socr. H. E. 7, 32). [J. Card. Hergenröther.]

Anath (ענת): 1. Vater des Richters Samgar, Richt. 3, 31; 5, 6. — 2. Name einer assyrischen Gottheit, des weiblichen Gegenbildes zu Anu, der persischen Anahit, vielleicht in dem canaanitischen Städtenamen Bethanath (Jos. 19, 38. Richt. 1, 33) erhalten.

Anathema (von ἀνατίθημι, nur im religiösen Sinne gebraucht), bezeichnet, analog der Doppelbedeutung des lateinischen sacer, sowohl das Weihegeschenk, die im Tempel niedergelegte Votivgabe, als auch das Banngeschenk, den Gegenstand göttlichen Fluches, der Vernichtung preisgegeben. Während der classische Sprachgebrauch zwischen ἀνάθημα und ἀνάθεμα nicht unterscheidet, gebraucht die Bibel ersteres Wort nur in dem Sinne von Weihegeschenk (z. B. Jud. 16, 19 (LXX). Luc. 21, 5 gr.). Das viel häufiger vorkommende ἀνάθεμα hatte nicht immer dieselbe Bedeutung. Die LXX geben damit das hebräische Cherem (חֵרֶם) wieder. So ist Anathema eine Art von Gelübde, das sogen. Banngelübde. Charakteristisch ist demselben, daß hier die sonst mögliche Ablösung der gelobten Leistung durch Geld ausgeschlossen ist, vielmehr der Gegenstand des Gelübdes als Gott geweiht, mag er nun Mensch, Thier oder leblose Sache sein, getödtet, bezw. vernichtet werden muß. Nach dem allgemeinen Wortlaut des mosaischen Gesetzes (Lev. 27, 28—29) scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß jeder Israelite einen anderen Menschen, über welchen er Gewalt hatte, derart anathematisiren konnte. Allein es ist klar, daß dieser Gedanke, welcher die Erlaubtheit von Menschenopfern in sich schlösse, zurückzuweisen ist. Nach der ganzen Anlage der jüdischen Theokratie ist es Gott, welcher die Vernichtung derjenigen götzendienerischen Völker, welche in Canaan wohnen (Deut. 7, 26; 20, 16 f.), oder solcher, welche dem auserwählten Volke gefährlich werden können (so der Amalekiter, Deut. 25, 19), endlich die Vernichtung eigener götzendienerischer Volksgenossen (Deut. 13, bes. V. 15—17) dem israelitischen Volke zur Pflicht machte. Es läßt sich kein Beispiel nachweisen, daß außer diesen Fällen das Cherem über Menschen wäre verhängt worden. Das Aussprechen des Anathema war also nie in das Belieben des Einzelnen gelegt. Alle in der Bibel erzählten Beispiele (gegen canaanitische Orte, „Horma" Num. 21, 2—3 und Richt. 1, 17, gegen Jericho Jos. 6, 17) sind in der angedeuteten Weise objectiv begründet; zweifelhaft könnte dieß höchstens bezüglich des Banngelübdes sein, welches Judas gegen die Söhne Beans schleuderte (1 Mach. 5, 5), aber wir haben dabei, nach dem hl. Hieronymus, wohl an eine amorrhäische Stadt (Deut. 7, 1) zu denken. Die ausdrückliche Verhängung des Anathems hatte den Zweck, den kriegerischen Eifer des Volkes zu entflammen, und war mit der Rechtsfolge verbunden, daß, wer von der Beute etwas für

Jahre 58 eine Synedrialversammlung gegen den der Gesetzesübertretung beschuldigten Apostel leitete und die Anklage vor dem Statthalter Felix betrieb. Er ist dieselbe Person mit Ananias, dem Sohne des Nedebäus, den Herodes, Fürst von Chalcis, im zweiten Jahre der Procuratur des Tiberius Alexander, 47 n. Chr., an die Stelle des abgesetzten Hohenpriesters Joseph, Sohn des Kamydus (Kami), zu dieser Würde erhob (Jos. Antt. 20, 5, 2). Unter der nächstfolgenden Procuratur des Ventidius Cumanus wurde er aus Veranlassung der Gewaltthätigkeiten, welche zwischen den Juden und Samaritern vorgefallen waren, von dem Präses Syriens, Ummidius Quadratus, mit anderen angesehenen Juden, auch seinem Sohne, dem Tempelvorsteher Ananus, nach Rom gesandt, um sich vor dem Kaiser zu rechtfertigen (Jos. Antt. 20, 6, 2; Bell. jud. 2, 12, 6). Da Claudius unter Vermittlung des jüngeren Agrippa zu Gunsten der Juden entschied (Jos. Antt. 20, 6, 3), so verblieb er im hohenpriesterlichen Amte und bekleidete es unter dem Nachfolger des Cumanus, Felix, bis er es im J. 59 an Ismael, Phabus' Sohn, abtreten mußte (Jos. Antt. 20, 8, 8). Er lebte bis zu Anfang des jüdischen Krieges im J. 66, wo er als Römerfreund von dem aufständischen Volke erschlagen wurde (Jos. Bell. jud. 2, 17, 9). Den übermüthigen und herrischen Charakter, der in der Apg. a. a. O. hervortritt, erwies er auch noch nach seiner Entsetzung vom Hohenpriesterthum unter dem habgierigen Procurator Albinus, der ihn, durch reichliche Bestechung gewonnen, in Jerusalem ungehindert despotisch walten ließ. Als ein besonderes Beispiel seines zügellosen Treibens wird von ihm berichtet, daß er durch seine Knechte ganz offen den Priestern den Zehnten von der Tenne wegnehmen und diejenigen, welche sich widersetzten, mit Schlägen züchtigen ließ (Jos. Antt. 20, 9, 2). [Ad. Maier.]

Anaphora, liturgischer Terminus bei den Orientalen. Es fehlt nicht an Stellen, in welchen das Meßopfer überhaupt Anaphora genannt wird. Palladius z. B. redet in seinem Leben des hl. Joh. Chrysostomus von „Anaphorai der Mysterien". Die Kopten bezeichnen nach Renaudot mit diesem Worte häufig das die liturgischen Gebete enthaltende Ritual. Auch die Hülle (κάρ), mit welcher die Opfergaben bedeckt werden, heißt bisweilen Anaphora. Gewöhnlich versteht man jedoch unter Anaphora den Canon der griechischen Messe. Die griechische Liturgie (dasselbe gilt von allen orientalischen Messen) unterscheidet zwei Meßtheile, die der alten Katechumenen- und der Gläubigenmesse entsprechen. Der erste Theil umfaßt Gebete bei dem Anziehen der liturgischen Gewänder, der Handwaschung, Zubereitung der Opfergaben, Beräucherung. Hierauf folgt das Friedensgebet des Diacons. Nach dem kleinen Eingang oder dem Ritus, mit dem das Evangelium auf den Altar getragen wurde, liest man, nach den vorausgeschickten Lectionen aus dem A. und N. T., einen Abschnitt aus denselben. Das Gepränge, mit dem die eucharistischen Elemente auf den Altar gebracht werden, bildet den großen Eingang, der mit einem Opfergebete endigt. Der Inbegriff dieser Gebete und Handlungen ist die Vorbereitungsmesse (προσκομιδή), von den Lateinern illatio, in der gothischen und gallischen Messe immolatio missae genannt. Mit dem Friedenskuß, der dem großen Eingange folgt, beginnt die Anaphora oder Prosphora, oblatio. Sie entspricht dem Canon des römischen Missale und umfaßt die ganze heilige Handlung vom Pax und der ihm unmittelbar folgenden Präfation bis zum Schlusse der Messe. Das Wort Anaphora bezeichnet nämlich, wie Prosphora, Opfer, und der betreffende Theil der heiligen Messe wird so genannt, weil sich in ihm das Opfer vollzieht, oder, wie es in der Liturgie des hl. Chrysostomus heißt, das Opfer dargebracht wird (ἀναφορὰ προσφέρεται). Während aber der Canon der römischen Messe immer derselbe ist und die ihm vorausgehenden Gebete wechseln, verhält es sich in der orientalischen Liturgie umgekehrt. In der Liturgie der Kopten, syrischen Jacobiten, Nestorianer ꝛc., die mehrere, zum Theil mehr als 30 Anaphorai besitzen, wechseln die Gebete der Anaphora, die der Vorbereitungsmesse sind hingegen für jede Anaphora dieselben, d. h. sie besitzen je bloß eine illatio, die sie zu allen, auch unter sich verschiedenen Anaphorai gebrauchen. Die koptische (wie griechisch-alexandrinische) Liturgie der hl. Gregorius und Cyrill besteht darum in den uns überlieferten Exemplaren bloß aus einer Anaphora ohne illatio, weil diese aus der koptischen (griechisch-alexandrinischen) Liturgie des hl. Basilius gebetet wurde. Ebenso entlehnen die syrischen Jacobiten die illatio zu ihren zahlreichen Anaphorai der Liturgie des hl. Jacobus. Die illatio, wie sie jetzt die morgenländischen Kirchen gebrauchen, kennt Basilius, Ephräm, Chrysostomus noch nicht, denn sie ist in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts an die Stelle der alten Katechumenenmesse getreten. Die Anaphora ist hingegen ihrem Wesen nach apostolischen Ursprungs und hat durch Basilius und Chrysostomus bloß Abkürzungen erfahren. Die Reform dieser Kirchenväter wirkte aber auch auf die übrigen orientalischen Liturgien ein, so daß die orientalische Anaphora ihre heutige Gestalt zu Ende des vierten oder zu Anfang des fünften Jahrhunderts erhalten hat. [Probst.]

Anastasia, die hl., Martyrin des vierten Jahrhunderts. So berühmt auch ihr Name bei den Griechen sowohl als den Römern ist, so weiß man doch sehr wenig Näheres über sie. Die Acten ihres Martyrthums nämlich, die man nach Acten des hl. Chrysogonus nennt, sind nicht ächt, obgleich sie nach Tillemont's Meinung (Mémoires V, 138) alt und schon vor Beda Venerabilis verfaßt sind. Eigentlich sind es zweierlei, aber in der Hauptsache nicht verschiedene Acten. Die einen sind bei den Bollandisten im ersten Bande des Monats April abgedruckt, die anderen aber, welche von Simeon Metaphrastes herrühren, sin-

den sich in dem Legendenwerke des Surius unter dem 25. December (Migne, PP. gr. CXVI, 573 sq.). Diesen Acten zufolge soll sie die Tochter eines vornehmen Römers, des eifrigen Götzendieners Prätextatus, gewesen sein, aber eine christliche Mutter, Flavia, gehabt haben, von welcher auch sie im Glauben erzogen wurde. Nach dem frühzeitigen Tode der Mutter übernahm der hl. Chrysogonus ihren Unterricht. Der Name auch dieses Heiligen kommt in dem Meßcanon vor, und er muß darum zu den berühmtesten alten Lehrern der römischen Kirche gehört haben. Nachdem Anastasia erwachsen war, vermählte sie ihr Vater wider ihren Willen mit einem vornehmen und ausschweifenden Heiden, Publius. Sie wußte sich der Gemeinschaft mit demselben zu entziehen, ward aber deßwegen von ihm wie eine Missethäterin behandelt und stets eingeschlossen gehalten. So blieb sie alles christlichen Umganges und Trostes beraubt; nur ein geheimer Briefwechsel mit ihrem geliebten Lehrer Chrysogonus soll ihr Trost gegeben haben. (Indeß sind die vier noch bei Suidas im Lex. unter dem Buchstaben X vorhandenen, angeblich zwischen Beiden gewechselten Briefe nicht ächt.) Bald indeß befreite sie Gott von ihrem tyrannischen Gemahl, indem derselbe auf einer Reise starb. Jetzt, Herrin ihrer selbst geworden, verwendete sie ihr Vermögen für die Gläubigen, und da der hl. Chrysogonus inzwischen als Christ eingezogen und vor Gericht gestellt worden, so begleitete sie ihn nach Aquileja, wohin er auf Befehl Diocletians gebracht, und woselbst er auch im J. 304 enthauptet wurde. Nachdem sie den Heiligen bis an seinen Tod gepflegt hatte, wurde auch sie nach Erduldung verschiedener anderer Qualen noch in demselben J. 304 in Illyrien der Martyrkrone durch das Feuer theilhaftig. Ihr Leib wurde nach Rom gebracht und in einer ihrem Andenken geweihten Kirche beigesetzt. Da ihr Todestag auf den 25. December fällt, so lasen ehedem die Päpste die zweite Weihnachtsmesse in ihrer Kirche, und noch jetzt wird in unserem Missale in der zweiten Weihnachtsmesse die hl. Anastasia commemorirt; ebenso steht ihr Name im Meßcanon. Uebrigens gab es noch mehrere Martyrinnen dieses Namens, was manche Verwirrung in die Geschichte der hl. Anastasia gebracht hat. (A. M. Bonucci, Storia di S. Anastasia, vergine e martire, Roma 1722; A. Bichler, Leben, Marter u. s. w. S. Anastasiae, München 1668.) [v. Hefele.]

Anastasius I., der hl., Papst 398—402, Nachfolger des hl. Siricius. Die in Palästina und Aegypten ausgebrochenen origenistischen Streitigkeiten waren eben durch Rufin auch nach dem Occident gebracht. Anastasius censurirte nicht bloß des Origenes Lehrsätze, wie sie in dem Werke De principiis sich fanden, sondern erließ deßwegen besondere Hirtenbriefe nach Oberitalien, wohin Rufin sich zurückgezogen hatte. (Vgl. Anast. I. Ep. 2 ad Joann. Jerosol., Ep. ad Simplician. et Fragmm. ad Venerium Mediol.; die Authentie einiger dieser Briefe ist übrigens bestritten von Vincenzi u. A.) Aehnlich mahnte er die afrikanischen Bischöfe zu Geduld und fortgesetzter Wachsamkeit gegen die Donatisten. Doch gestattete er auf deren Bitten, im Geiste des Papstes Melchiades, daß donatistisch Getaufte in den Clerus aufgenommen und donatistische Cleriker bei ihrer Bekehrung auf ihren Stellen belassen werden durften (Conc. Carth. 401). Die alte Sitte, daß beim Vorlesen des Evangeliums Alle in der Kirche stehen sollten (Const. Ap. 2, 57), erklärte er auch für die Priester als verbindlich (Lib. pontif.). Er war ein besonderer Freund des hl. Paulinus von Nola und des hl. Hieronymus. Auf's Höchste verehrt, lebte er persönlich in apostolischer Armut („vir ditissimae paupertatis et apostolicae sollicitudinis") und galt schon bei seinem Tode als ein Heiliger. (Hieronym. Ep. 8 ad Demetriadem u. 16 ad Principiam.) Ein größeres Bruchstück aus dem für verloren gehaltenen Briefe an Bischof Venerius von Mailand bei C. Ruelens, Le Bibliophile belge, Brux. 1871, 121 ss. [Thiel.]

Anastasius II., hl., Papst 496—498, Nachfolger des hl. Gelasius. In seine Regierung fiel gleich Anfangs als großes Ereigniß die Bekehrung des Frankenkönigs Chlodewig, an den er deßhalb ein herzliches Glückwunschschreiben richtete (Anast. II. Ep. 2). Um die heillose Trennung, in der sich die orientalische Kirche seit dem sog. Henotikon (482) befand, zu beseitigen, schickte er an den Kaiser Anastasius eine Gesandtschaft mit einem herrlichen Schreiben (Ep. 1), worin er ganz im Geiste seiner Vorgänger Felix II. (Ep. 4, n. 5) und Gelasius (Ep. 12, n. 10) nur auf Entfernung der Namen des Acacius und der offenen Urheber des Schisma aus den Diptychen drang, dagegen es zugestand, daß die von denselben gespendeten Sacramente (namentlich Taufe und heilige Weihen) als gültig angesehen, die von ihnen ordinirten Cleriker auf ihren Stellen bleiben sollten (Ep. 1, n. 4, 8, 9; vgl. Kaiser Justin und Justinian in Hormisd. Ep. 129, n. 3; Ep. 132, n. 2). Daher ist der Bericht des Liber pontificalis, welcher namentlich auch bei Gratian (c. 8 u. 9, D. 19) Aufnahme gefunden, als habe Anastasius dem Kaiser in dieser Hinsicht zu viel eingeräumt, gänzlich unbegründet. Mit derselben Weisheit trat er dem um diese Zeit in Gallien verbreiteten Traducianismus entgegen, den er in einer Encyclica an die dortigen Bischöfe widerlegte (Ep. 6). Er scheint eines jähen Todes gestorben zu sein, vielleicht als ein Opfer der Ränke des schismatischen Kaiserhofes und dessen Agenten, des Patriciers Festus. Seine Briefe sind gesammelt bei Thiel, Epist. Rom. Pontif. I, Brunsberg. 1868, 82 sq. 614 sq. [Thiel.]

Anastasius III. und IV., Päpste. Während von dem dritten Anastasius (911—913) nur bekannt ist, daß er bei der Obmacht des Adels, namentlich des Markgrafen Alberich I. von Camerino, ohne allen politischen Einfluß war, und

daß an ihn der byzantinische Patriarch Nikolaus Mysticus (s. d. Art.) in seinem Kampfe gegen die vierte Ehe des Kaisers Leo VI. sich mit einem längeren Schreiben wandte (Ep. 32 bei Mai, Spic. Rom. X, 1, 287 sq.; Pag. a. 912, n. 6), ist der vierte Papst dieses Namens (12. Juli 1153 bis 3. Dec. 1154) in seinem 16monatlichen Pontificate als einer der würdigsten und edelsten Päpste in der Geschichte verzeichnet. Er war aus Rom gebürtig und hieß früher Konrad von Suburra, wurde Regularcanoniker, Abt von St. Rufus in der Diöcese Orleans und unter Honorius II. Cardinalbischof von Sabina. Als solcher war er einer der Wähler Innocenz' II., stand diesem treu zur Seite und war sein Vicar bei seiner Flucht nach Frankreich (1130—1133). Er war innig mit dem berühmten Abt Wibald von Stablo befreundet und sandte diesem auch auf sein Glückwunschschreiben durch den Cardinaldiacon Gerhard die damals bei Aebten noch seltene Auszeichnung des Ringes. In hohem Alter zur päpstlichen Würde gelangt, erwies er sich als Vater der Armen, versah bei einer Hungersnoth das römische Volk mit Getreide und ließ die Muttergotteskirche im Pantheon restauriren. Den von seinem Vorgänger Eugen III. beanstandeten Wichman erkannte er, als derselbe nach Rom kam, endlich als Erzbischof von Magdeburg an, ebenso den von zwei Päpsten zurückgewiesenen, von Eugen abgesetzten Erzbischof Wilhelm von York; den Johannitern, sowie den Regularcanonikern vom Lateran verlieh er mehrere Privilegien. Im November 1154 empfing er noch mit den größten Ehren den von der skandinavischen Legation zurückgekehrten englischen Cardinal Nikolaus Breakspeare, der kurz darauf als Hadrian IV. sein Nachfolger werden sollte. (Vgl. Jaffé, Reg. 653; Migne, PP. lat. CLXXXVIII, 989 sq.; Watterich, Vitae Rom. Pont II, 321 sq.) [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, Patriarchen von Antiochien. 1. Anastasius I., der hl., Kirchenschriftsteller. Derselbe ward 559 nach dem Tode Domnus' III. erhoben, war innig mit Papst Gregor dem Großen befreundet und blieb stets ein entschiedener Vorkämpfer für die kirchliche Freiheit. Er verfaßte eine noch ungedruckte Schrift: „Beweis, daß die priesterliche Würde groß und der Würde der Engel gleich ist, und daß ein Priester (Bischof) nicht von einem Laien gerichtet werden kann, sondern nur von einem höheren Kirchenhaupt". (Allat., De cons. I, 15, 226; Mai, Spic. Rom. VII, Praef. XXIII sq.) Hochgefeiert als Tugendmuster, kam er mit Kaiser Justinian aus Anlaß seines letzten dogmatischen Edicts in Zwist; er kämpfte entschieden in Briefen und Schriften (Evagr. H. E. 4, 40), ward aber 570 durch Justin II. von seinem Stuhle vertrieben. Diesen erhielt der fromme Mönch Gregor vom Berge Sinai (ib. 5, 5), und erst nach dessen Tod, nach Ablauf von 23 Jahren, konnte Anastasius ihn wieder besteigen (ib. 6, 24). Die von ihm bei dieser Gelegenheit am 25. März 593 gehaltene Rede gab Cardinal Pitra heraus (Jur. eccles. Graec. hist. et monum. II, 251—257). Außer mehreren Briefen und Reden (ihm theilt Pitra die bei Migne, PP. gr. LXXXIX, 1309 sq. lat. stehenden Homilien nebst vielen anderen zu) schrieb er auch ein Werk gegen Johannes Philoponus (Fragmente in den Werken von Maximus und Johannes Damascenus) und verschiedene Collectaneen, zumal während seines Exils. Er starb 599 und wird am 21. April, seinem muthmaßlichen Todestage, als Heiliger verehrt. (Vgl. Le Quien, Or. christ. II, 734 sq.; Boll. April. II, 851 sq. u. Jul. IV, 97; Pitra, l. c. 240. 245 sq. Das hier 276, n. 5 mitgetheilte Fragment gehört meines Erachtens dem oben genannten Werke über die Würde des Priesterthums an.) — Auf ihn folgte 599 2. Anastasius II., der ebenfalls mit Gregor dem Großen in Verbindung stand und dessen Pastoral in das Griechische übertrug (Greg. M. Reg. 8, 2; 9, 49; 12, 24; Joh. Diac., Vita Greg. 4, 14). Er ward 609 von den Juden ermordet und verbrannt (Theophan. Chronogr., Migne CVIII, 624) und wird am 21. December als Heiliger verehrt (Le Quien l. c. 737, 738). Ihm werden mehrere Streitschriften gegen die Juden beigelegt (Pitra 241 cum n. 2 coll. 245). — Ein von Oudin (De script. eccles., Lips. 1722, II, 544 sq.) als Anastasius IV. von Antiochien c. 1010—1020 angeführter Schriftsteller muß nach neueren Untersuchungen mindestens als auctor dubius bezeichnet werden (Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865, 81, 152). [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius I., Patriarch von Constantinopel, vorher Priester und Syncellus des frommen Patriarchen Germanus I., ward 730 von Kaiser Leo III. auf dessen Stuhl erhoben, war Ikonoklast (s. d. Art. Bilderstreit) und starb, nachdem er wegen seiner Theilnahme an dem Aufstand des Artabasdus von Constantin Kopronymus die schwerste Beschimpfung und Mißhandlung erfahren hatte (743), als unwürdiges Werkzeug der kaiserlichen Tyrannei gehaßt, 753 (Theophan., Chronogr. 627 sq. 659; Le Quien, Or. chr. I, 237; Cuper in Act. SS. Aug. I, 94). Unter den Werken des hl. Johannes von Damascus in der Schrift über das Fasten (Migne XCV, 73) wird eine Stelle aus einer Encyclica des Patriarchen Anastasius von Constantinopel angeführt, die ihm anzugehören scheint (Pitra II, 243). An einen späteren Patriarchen dieses Namens ist schon nach dem Alter der vorliegenden Handschriften nicht zu denken; denn ein Anastasius II. findet sich bis zur Eroberung Constantinopels durch die Türken und auch längere Zeit nach derselben nicht. [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, der römische Bibliothekar, Schriftsteller des neunten Jahrhunderts. Ihm wurden gewöhnlich die Lebensbeschreibungen der Päpste in dem sog. Liber Pontificalis beigelegt; indessen haben die besten Kritiker mit Schelstrate,

L. Holstein, Bianchini und Wattenbach dieß als unbegründet erkannt und wollen höchstens die Biographie von Nikolaus I. als von ihm herrührend gelten lassen. Die Lebensumstände dieses hauptsächlich durch seine Uebersetzungen aus dem Griechischen bekannten Auctors lagen früher sehr im Dunkeln; aber wenn man mit den sonst ermittelten Thatsachen die Annalen des Hinkmar von Rheims (Mon. Germ. SS. I, 477) vergleicht, ergibt sich mit völliger Evidenz, daß derselbe identisch ist mit dem Anastasius, der sich dem Papste Benedict III. 855 als Gegenpapst gegenüberstellte. Dieß habe ich früher (Photius II, 230—240) ausführlich nachgewiesen, ohne irgendwie widerlegt worden zu sein. Demnach gestaltet sich die Lebensgeschichte dieses Anastasius also: Derselbe war 847 von Leo IV. zum Cardinalpriester von St. Marcellus erhoben worden, aber schon 848, seiner Pflicht ungetreu, aus Rom entflohen; er schweifte längere Zeit umher, hielt sich namentlich in Aquileja auf und kehrte auf mehrfache Aufforderungen nicht zurück. Daher ward er 850 auf einer römischen Synode excommunicirt und, da er auch nach Ablauf dreier weiterer Jahre nicht erschien, endlich abgesetzt und anathematisirt (Dec. 853). Wahrscheinlich war er eines der Häupter der unter Leo IV. niedergehaltenen kaiserlichen Partei, zu welcher die Bischöfe Arsenius von Gubbio, Rodoald von Portus und Agatho von Todi gehörten. Letztere suchten ihn nach dem Tode Leo's IV. auf den päpstlichen Stuhl zu erheben. Die zur Anzeige der Wahl Benedicts III. von Rom an Kaiser Lothar I. und seinen Sohn Ludwig II. abgeordneten Gesandten, Bischof Nikolaus von Anagni und der Heermeister Merkurius, wurden unterwegs von dieser Partei gewonnen, deßgleichen die kaiserlichen Gesandten, die Grafen Adalbert und Bernhard, denen die Anhänger des Anastasius bis Horta entgegenzogen. Sie trafen mit Anastasius in Rom ein, und dieser ließ in St. Peter mehrere Bilder zerstören und verbrennen, namentlich ein Gemälde, das die von Leo IV. gegen ihn gehaltene Synode darstellte. Am 22. September 855 drang der Usurpator auch in den Lateran und gab Benedict III. zwei abgesetzten Priestern in Haft. Aber die Standhaftigkeit des Clerus und des Volkes, sowie die beigebrachten Beweise für die rechtmäßige Wahl Benedicts bewogen endlich die kaiserlichen Sendboten zu dessen Anerkennung und zur Vertreibung des Usurpators aus dem Lateran. Benedict III. zeigte große Milde gegen die Empörer und ließ auch Anastasius zur Laiencommunion zu. Dieser wählte nun den Ordensstand und war unter Nikolaus I. (seit 858) Abt des Klosters der hl. Jungfrau jenseits der Tiber. Er erlangte nach und nach die Gunst dieses Papstes, bei dem Anfangs sein Oheim, der Bischof Arsenius von Horta, viel vermochte, und ward, weil er durch die damals im Abendlande sehr seltene Kenntniß der griechischen Sprache besonders brauchbar war, auch in kirchlichen Geschäften verwendet. Unter diesem Pontificate gab er mehrere Uebersetzungen aus dem Griechischen heraus, namentlich das Leben des hl. Johannes des Almosengebers mit einer an den Papst gerichteten Vorrede (Migne, PP. lat. LXXIII, 337 sq.) und die Wunder des hl. Basilius mit einem an den päpstlichen Leibarzt, den Subdiacon Ursus, der selbst ein Leben des heiligen Kirchenvaters übersetzt hatte, gerichteten Schreiben (Migne, PP. gr. XXIX, 294). Der am 14. December 867 erwählte Papst Hadrian II. erhob unseren Anastasius gleich beim Beginne seiner Regierung zum Bibliothekar der römischen Kirche, einer Würde, die vorher selbst Bischöfe bekleidet hatten. Aber bald war seine Stellung schwer compromittirt. Am 7. März 868 entführte sein naher Verwandter Eleutherius die Tochter des Papstes (Hadrian II. war vor seinem Eintritt in den Clericalstand verheiratet) gewaltsam ihrem Verlobten, und der Vater des Räubers, Arsenius, begab sich mit vielen Schätzen zu der geldgierigen Kaiserin Ingelberga, um seinen verbrecherischen Sohn gegen den Papst zu schützen. Hadrian forderte den Kaiser Ludwig II. zur Bestrafung des Frevlers Eleutherius auf. Dieser aber tödtete jetzt die Entführte sammt ihrer Mutter und zwar, wie behauptet ward, auf Anastasius' Anstiften. Während die kaiserlichen Sendboten den Mörder hinrichten ließen, sprach der Papst am 12. October 868 über Anastasius unter Wiederholung der von Leo IV. gefällten Sentenz Bann und Absetzung aus. Anastasius blieb aber am kaiserlichen Hofe, von wo aus er sich zu rechtfertigen und die Mitschuld abzuweisen suchte; obschon er nicht, wie Hadrian II. gefordert, vor einer römischen Synode zur Verantwortung erschien, gelang es ihm doch unter kaiserlicher Vermittlung, dem Papste Genüge zu leisten und seine Gunst wieder zu erlangen. Er ward 869 Mitglied der nach Constantinopel abgeordneten kaiserlichen Gesandtschaft, wohnte in dieser Eigenschaft der zehnten und letzten Sitzung des achten allgemeinen Concils (28. Febr. 870) bei und leistete hier dem römischen Stuhle die wichtigsten Dienste. Während die päpstlichen Legaten bei ihrer Heimkehr durch Seeräuber ausgeplündert worden waren, konnte Anastasius dem Papste die Obedienzscheine der griechischen Prälaten wie die Concilsacten überbringen und wichtige Aufschlüsse ertheilen. Er übersetzte auch in päpstlichem Auftrag diese Acten aus dem Griechischen und versah sie mit einer geschichtlich sehr interessanten Vorrede (Mansi, Conc. XVI, 1 sq.). Im J. 872 ward er zugleich mit dem Abte Cäsarius nach Neapel gesandt, um die Stadt wegen der Vertreibung ihres Bischofs Athanasius mit dem Interdicte zu belegen. Der neue Papst Johann VIII. (seit 14. Dec. 872) bestätigte ihn in der Würde des Bibliothekars und ermunterte ihn zu weiteren literarischen Arbeiten. Ihm widmete Anastasius 873 seine neue Uebersetzung der Acten des siebenten allgemeinen Concils (Migne CXXIX, 195). Zwischen 873 und 875 arbeitete er an der Uebertragung der vereinten Geschichts-

merkte von Theophanes, Nicephorus und Georg Syncellus, welche bestimmt war, der größeren Kirchengeschichte des Diacons Johannes Hymnides einverleibt zu werden; letztere jedoch ließ der zu frühe erfolgte Tod ihres Verfassers nicht zur Vollendung kommen. Ebenso arbeitete Anastasius seine Collectaneen über die Sache des Papstes Honorius aus (Migne CXXII, 558 sq.), die er demselben Diacon und dem Bischof Martin von Narni zusandte. Im Januar 875 vollendete er die Uebersetzung des Leidens der hl. Cyrus und Johannes (ib. 703 sq.). Er beschäftigte sich vielfach mit den areopagitischen Schriften, die damals auch Joh. Scotus Erigena übertragen hatte; Anastasius fand die Uebertragung des Scotus oft undeutlich, zu sehr noch dem Worte gearbeitet; hierüber schrieb er am 25. März 875 an Karl den Kahlen (Migne CXXIX, 739). Diesem fürstlichen Gönner der Gelehrsamkeit, der inzwischen zum Kaiser gekrönt worden war, sandte er 876 die (nun verlorene) Uebersetzung der Acten des Dionysius mit einem Schreiben zu, worin er sich gegen diejenigen erklärte, die den berühmten Heiligen nicht als den ersten Bischof von Paris anerkennen wollten (Migne CXXII, 137 sq.); ihm sandte er ebenso mit Begleitschreiben (Pitra, Jur. gr. eccl. II, 287 sq.) die Uebersetzung der Historia mystica des hl. Maximus, eine Auslegung des Meßopfers, ferner die Acten der Uebertragung des hl. Demetrius (Migne, l. c. 715 sq.). An Bischof Petrus von Gabii sandte er die Acten des hl. Petrus von Alexandrien und die der 1480 Martyrer (Migne, l. c. 689 sq. 743 sq.), dem Bischof Ajo von Benevent die Rede des hl. Theodor von Studium über den Apostel Bartholomäus (ib. 729 sq.). Auch übersetzte er die Acten der hl. Crispina (ib. 727 sq.). Daß Anastasius das Pontificat Johanns VIII. überlebte, ist in keiner Weise constatirt. Die letzte sichere Spur von ihm findet sich 879 in einem Briefe jenes Papstes, der ihn ermahnte, die dem Bischof Gauderich von Velletri weggenommene Cella des hl. Valentin im Sabinerlande zurückzugeben oder sich darüber zu rechtfertigen (Joh. Ep. 193). Noch in demselben Jahre erscheint Bischof Zacharias von Anagni als neuernannter Bibliothekar der römischen Kirche (Mansi XVII, 362. 425); höchst wahrscheinlich war Anastasius 879 gestorben (vgl. Le Quien, Or. chr. III, 396). In seinem wechselvollen Leben zeigt sich mehrfach Zweideutigkeit, Unzuverlässigkeit und Schwanken. Aus Anlaß des Briefes des hl. Maximus an Marinus suchte er den Gegensatz zwischen Griechen und Lateinern in der Lehre vom heiligen Geiste aus der Verwechslung der Procession mit der Mission zu erklären und damit die Uebereinstimmung beider Theile zu constatiren, indem er die Schwierigkeit der Uebertragung von der einen in die andere Sprache hervorhob (Ep. ad Joh. Diac., Gall. XIII, 31; Migne CXXII, 560 sq.). Petavius (De Trin. VII, 17, 12) nannte seine Ansicht eine sententia insulsa, und die Ausflucht des Combefis (Opp. Max. II, 69), es sei sunt missio zu lesen emissio, ist nicht ausreichend und haltbar. Ferner sehen wir aus einem Briefe des 867 gestürzten und exilirten Photius (Ep. 170, p. 244, ed. Mont.), daß Anastasius, den er seinen Freund nennt, einen Plan entworfen hatte, ihm zu helfen, aber die günstige Gelegenheit versäumte, dabei aber doch Anerkennung seines guten Willens fand. Es scheinen die Studien über Pseudo-Dionys und andere literarische Arbeiten den römischen Bibliothekar mit dem gelehrten Griechen in Berührung gebracht, und der persönliche Verkehr in Constantinopel scheint Anlaß zu weiterer Correspondenz gegeben zu haben. Auch mit den Erzbischöfen Ado von Vienne und Hinkmar von Rheims stand Anastasius in Briefwechsel (Migne CXXIX, 741 sq.; CXXVI, 257 sq.; Flodoard. Rhem. III, 23), wenigstens in den J. 867 und 868. Die Latinität desselben ist schwerfällig und oft barbarisch, seine Kenntniß der griechischen Sprache war keine sehr tiefgehende, aber immerhin war es ein Verdienst, in einem der Barbarei zueilenden Zeitalter noch einigermaßen den Abendländern die kirchliche Literatur der Griechen zugänglich zu machen und zur Beachtung derselben anzuregen. [J. Carb. Hergenröther.]

Anastasius Sinaita, der hl., Kirchenschriftsteller des siebenten Jahrhunderts. Er war Priester, Mönch und Abt auf dem Berge Sinai, verließ öfter seine Einsamkeit zur Bekämpfung der Monophysiten und Monotheleten, war zu Alexandrien lange nach dem Tode des Patriarchen Eulogius (gest. 608), aber noch vor 640, dann wiederum später unter dem dortigen theodosianischen Patriarchen Johannes III. (678—685) und überlebte noch an 20 Jahre das sechste allgemeine Concil, so daß er erst nach dem J. 700 starb. Das Wichtigste über sein Leben und seine Schriften hat J. D. Kumpfmüller (De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865) mit mehr Klarheit und Sicherheit, als früher vorhanden war, zusammengestellt. Seine Schriften (Migne, PP. gr. LXXXIX) sind: 1. der Hodegos (via dux) in 24 Kapiteln, ein Wegweiser zur Vertheidigung des katholischen Glaubens gegen die Irrthümer der Eutychianer, Akephalen und Monotheleten, in sehr vielen Handschriften vorhanden und bei den Griechen hochgefeiert. 2. Fragen und Antworten über verschiedene theologische Gegenstände, nach der Ausgabe von Gretser 154, in den Handschriften bald mehr, bald weniger an der Zahl; erwiesenermaßen sind mehrere von anderen Verfassern. 3. Anagogische Betrachtungen über das Hexaemeron in zwölf Büchern, wovon die elf ersten nur in lateinischer Uebersetzung, die zwölfte auch im griechischen Text vorliegt. 4. Reden über die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichniß. 5. Zwei Reden über den sechsten Psalm. 6. Eine Rede über die heilige Communion. 7. Disputationen gegen die Juden. 8. Eine Schrift über die Häretiker und die Synoden (einschließlich des sechsten allgemeinen Concils von 680), zuerst edirt von Cardinal Pitra

(Jur. eccl. Graec. II, 257—271). 9. Eine kurze und klare Darlegung des Glaubens, von demselben (ib. 271—274) herausgegeben. 10. Eine Abhandlung über die Feier des Mittwochs und des Freitags (ib. 274, 275). Noch vieles Andere wird diesem Autor beigelegt, der in der griechischen Kirche in Zeiten größter Bedrängniß eine wahrhaft apostolische Thätigkeit entfaltete und sich den Namen des „neuen Moses" erwarb. So lange aber nicht sämmtliche in den griechischen Handschriften vorliegenden Schriften und Fragmente gesammelt und gesichtet sind, wird sich auch nach den letzten Arbeiten des hochverdienten Cardinals Pitra noch nicht vollständig der Umfang und die Bedeutung seiner literarischen Leistungen übersehen lassen. [J. Card. Hergenröther.]

Anastasius, Name verschiedener, in der Kirchengeschichte genannter Priester und Bischöfe: 1. Anastasius von Jerusalem, der von Gregor dem Großen (L. 7, ep. 32) belobte Priester, der mit dem Papste in nahen Beziehungen stand. — 2. Zwei gleichnamige Schüler des hl. Maximus, die mit ihm gegen die Monotheleten kämpften und die grausamsten Qualen erduldeten; von ihnen starb der eine am 22. oder 24. Juli 662 bei der Burg Sunias unter den Laziern, noch vor seinem heiligen Lehrer, der andere, auch römischer Apokrisiar genannt, nach neuen Martern erst am 11. October 666. Letzterer schrieb einen Bericht über seine und seiner Genossen Leiden in einem Briefe an den Priester Theodosius von Gangra sammt einer Collection von Väterzeugnissen gegen die Monotheleten, einen anderen an die Mönche von Calaris (Migne, PP. gr. XC, 173 sq. 133 sq.), sowie einen dritten an die Mönche von Ascalon gegen die Monophysiten (Mai, Nov. Coll. VII, 206); auch zeichnete er mehrere Verhöre des hl. Maximus und seiner Gefährten auf. — 3. Ein anderer Anastasius war Zeitgenosse des hl. Johannes von Damascus und Abt des Klosters vom hl. Euthymius in Palästina. Er gab dem genannten Kirchenlehrer durch seine Sammlung von Väterstellen über das Trishagion (s. d. Art.) Anlaß zu seiner darauf bezüglichen Abhandlung und fand bei ihm hohes Lob (Opp. Dam. I, 481; Migne, PP. gr. LXXXIX, 1409; XCIV, 87 not.; XCV, 23). — 4. Anastasius III. von Nicäa schrieb Commentare zu den Psalmen am Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts; Excerpta daraus finden sich in vielen griechischen, schon vor dem zehnten Jahrhundert geschriebenen Catenen (Le Quien, Or. chr. I, 643 sq.). — 5. Im elften Jahrhundert schrieb ein Anastasius von Cäsarea eine Abhandlung über die Quadragesima der heiligen Jungfrau. — 6. Denselben Namen trugen auch zwei griechische Hymnendichter, von denen der eine mit dem Demuthsprädicat humilis, der andere mit dem Beinamen quaestor bezeichnet wird (Pitra, Jur. eccl. Graec. II, 242. 243. 249. 281 sq.). — 7. Ein älterer Anastasius war jener Priester, der mit dem Häresiarchen Nestorius (s. d. Art.) befreundet war und dessen Irrlehre in Constantinopel zuerst unverblümt vortrug (Socr. H. E. 7, 32). [J. Card. Hergenröther.]

Anath (ענת): 1. Vater des Richters Samgar, Richt. 3, 31; 5, 6. — 2. Name einer assyrischen Gottheit, des weiblichen Gegenbildes zu Anu, der persischen Anahit, vielleicht in dem canaanitischen Städtenamen Bethanath (Jos. 19, 38. Richt. 1, 33) erhalten.

Anathema (von ἀνατίθημι, nur im religiösen Sinne gebraucht), bezeichnet, analog der Doppelbedeutung des lateinischen sacer, sowohl das Weihegeschenk, die im Tempel niedergelegte Votivgabe, als auch das Banngeschenk, den Gegenstand göttlichen Fluches, der Vernichtung preisgegeben. Während der classische Sprachgebrauch zwischen ἀνάθημα und ἀνάθεμα nicht unterscheidet, gebraucht die Bibel ersteres Wort nur in dem Sinne von Weihegeschenk (z. B. Jud. 16, 19 (LXX). Luc. 21, 5 gr.). Das viel häufiger vorkommende ἀνάθεμα hatte nicht immer dieselbe Bedeutung. Die LXX geben damit das hebräische Cherem (חֵרֶם) wieder. So ist Anathema eine Art von Gelübde, das sogen. Banngelübde. Charakteristisch ist demselben, daß hier die sonst mögliche Ablösung der gelobten Leistung durch Geld ausgeschlossen ist, vielmehr der Gegenstand des Gelübdes als Gott geweiht, mag er nun Mensch, Thier oder leblose Sache sein, getödtet, bezw. vernichtet werden muß. Nach dem allgemeinen Wortlaut des mosaischen Gesetzes (Lev. 27, 28—29) scheint die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß jeder Israelite einen anderen Menschen, über welchen er Gewalt hatte, derart anathematisiren konnte. Allein es ist klar, daß dieser Gedanke, welcher die Erlaubtheit von Menschenopfern in sich schlösse, zurückzuweisen ist. Nach der ganzen Anlage der jüdischen Theokratie ist es Gott, welcher die Vernichtung derjenigen götzendienerischen Völker, welche in Canaan wohnen (Deut. 7, 26; 20, 16 f.), oder solcher, welche dem auserwählten Volke gefährlich werden können (so der Amalekiter, Deut. 25, 19), endlich die Vernichtung eigener götzendienerischer Volksgenossen (Deut. 13, bes. V. 15—17) dem israelitischen Volke zur Pflicht machte. Es läßt sich kein Beispiel nachweisen, daß außer diesen Fällen das Cherem über Menschen wäre verhängt worden. Das Aussprechen des Anathema war also nie in das Belieben des Einzelnen gelegt. Alle in der Bibel erzählten Beispiele (gegen canaanitische Orte, „Horma" Num. 21, 2—3 und Richt. 1, 17, gegen Jericho Jos. 6, 17) sind in der angedeuteten Weise objectiv begründet; zweifelhaft könnte dieß höchstens bezüglich des Banngelübdes sein, welches Judas gegen die Söhne Beans schleuderte (1 Mach. 5, 5), aber wir haben dabei, nach dem hl. Hieronymus, wohl an eine amorrhäische Stadt (Deut. 7, 1) zu denken. Die ausdrückliche Verhängung des Anathems hatte den Zweck, den kriegerischen Eifer des Volkes zu entflammen, und war mit der Rechtsfolge verbunden, daß, wer von der Beute etwas für

sich vorbehielt, selbst dem Anathema verfiel (vgl. Achan, Jos. 7, 1; Saul 1 Sam. 15). Diese technische Bedeutung von חֵרֶם und ἀνάθεμα war aber keineswegs die einzige, vielmehr wurden die von beiden Worten abgeleiteten Zeitworte durchaus in der Bedeutung von „zerstören, vernichten" gebraucht, auch wenn die Verwüstung von Heiden geschah (z. B. 4 Kön. 19, 11). Es ist nicht nachzuweisen, daß mit dem Cherem in strengem Sinn Verwünschungen verbunden gewesen, aber es lag nahe, auch andere Fälle, in welchen das Gesetz die Todesstrafe bestimmte, als des Anathems würdig zu bezeichnen, weil der Verbrecher, mit dem göttlichen Fluche beladen, aus der Mitte des Volkes geschafft werden sollte. So ging Anathem in den Begriff von Fluch und Verwünschung über, und es hieß so der fluchwürdige Gegenstand (z. B. Zach. 14, 11) wie der Fluch selbst (Mal. 4, 6). Endlich war bereits die Milderung eingetreten, daß man keineswegs alle todeswürdigen Verbrechen in der That mit dem Tode des Thäters strafte, sondern man schaffte den Schuldigen auf eine mehr sinnbildliche Weise nur aus der Gemeinschaft des Gebetes und Verkehres, und Cherem oder Anathema war so ein technischer Ausdruck eines ganz bestimmten Zuchtmittels geworden. (Vgl. d. Art. Bann.)

Im N. T. kann vom alten Banngelübde natürlich keine Rede sein, nach dem Geiste Christi ist ebenso eine Tödtung des Sünders ausgeschlossen. Es ist der Beachtung werth, daß Paulus bei der Verhängung des Bannes über den unzüchtigen Corinther die aus dem A. T. (Deut. 13, 5; 17, 7; 21, 21 u. o.) entlehnten Worte: „auferte malum ex vobis" gebraucht, aber wohl mit Absicht des Ausdruckes anathema sich nicht bedient, um den Gedanken auszuschließen, der christliche Bann wäre nichts anderes als der in der Synagoge gebräuchliche (1 Cor. 5, 13). In der Umgangssprache hatte das Wort ἀναθεματίζειν die Bedeutung „fluchen, verwünschen, verschwören" angenommen (Marc. 14, 71. Apg. 23, 12. 13), und nur „etwas Verfluchtes", d. h. einen der Existenz unwürdigen Gegenstand, bedeutet das Wort ἀνάθεμα, so oft es auch bei Paulus sich findet (Röm. 9, 3. Gal. 1, 8. 9. 1 Cor. 12, 3; 16, 22). Weder an das mosaische Banngelübde, noch an den kirchlichen Bann ist hierbei zu denken. Röm. 9, 3 erhält etwas Licht aus der Vergleichung mit Gal. 3, 13 (κατάρα). Unter dem Maranatha, welches dem über denjenigen, der Jesus nicht liebt, ausgesprochenen Anathema (1 Cor. 16, 22) angefügt ist, wurde umsonst eine geheimnißvolle Bannformel u. dgl. gesucht; die aramäischen Worte (מרן אתא) geben nur der apostolischen Ueberzeugung der baldigen Parusie Christi Ausdruck, sie heißen: „der Herr kommt" und decken sich völlig mit dem Phil. 4, 5 gebrauchten ὁ κύριος ἐγγύς, der Herr ist nahe.

Im Gebrauche der alten Kirche haftet dem Worte Anathema der eben dargelegte biblische Sinn an. Es wird daher nicht angewendet, um die Excommunication, die Entziehung der kirchlichen Gemeinschaft, sondern um ganz vorzüglich die Scheidung von Christus auszudrücken. Wer Anathem ist, entbehrt der Vereinigung mit Christus, darf nicht in der Kirche sein. Daher wird das Anathema gedroht denjenigen, welche der Gottheit Jesu läugnen (Symbol von Nicäa), welche fortwährend judaisiren (C. Laodic. zwischen 343 u. 381, can. 29), und bis auf die neueste Zeit sind die Anathematismen (Si quis dixerit ... anathema sit) meist Glaubenscanones. Aber schon die Synode von Gangra (um 360) hat ihre sämmtlichen 20 Canones in der angegebenen Form erlassen, und nachgerade wurde das Wort ἀνάθεμα der technische Ausdruck für Kirchenbann: so seit der Synode von Chalcedon (451). — In der abendländischen Kirche droht die Synode von Elvira (305 o. 306) in c. 52 dem Pasquillanten das Anathema. — Während hier wie anderwärts (z. B. C. Tolet. IV, 633, c. 58) zwischen Anathema und Excommunication nicht unterschieden ist, wird seit dem sechsten Jahrhundert das Anathema der Excommunication nicht selten gegenübergestellt. Es ist unrichtig, die für die spätere Zeit zutreffende Distinction bei Erklärung solcher Stellen des alten Rechts anzuwenden und darnach unter der Excommunication, so oft sie dem Anathema entgegengesetzt wird, die excommunicatio minor zu verstehen. Bald ist das Anathema nur als durch gewisse Feierlichkeiten von der Excommunication verschieden zu denken (so C. Turon. II, 567, c. 24), bald ist es eine Strafe, welche erst verhängt werden soll, nachdem die oft mehrfach abgestuften Excommunicationen ohne Erfolg geblieben (Psd. Symmachus in c. 3, C. III, Q. 5; Hadrian II., Ep. 15, 869; Syn. Ravenn. 877, c. 9, 7, 8, 4, bei Harduin VI, 1, 185 sqq.). Johann VIII. (878, in c. 12, C. III, Q. 4) unterscheidet Anathema von Excommunication derart, daß letztere (und zwar sicher der später sogen. große Bann) völlig von der Brüdergemeinschaft, ersteres aber vom Leibe Christi selbst trenne; in diesem Sinne nennt das Concil von Meaux (845, c. 56 in c. 41, C. XI, Q. 3) das Anathema „aeternae mortis damnatio", wobei überall eine Hebung des Anathema nicht ausgeschlossen ist (Hincmar, Ep. 36 v. J. 879, bei Migne, PP. lat. CXXVI, 255). Mit dem allmählichen Aufhören der öffentlichen Buße vereinfachte sich das kirchliche Bannwesen; es gewann unter Gregor VII. die excommunicatio minor des classischen canonischen Rechts als Strafe des Umgangs mit den Gebannten ihre feste Gestalt, der gegenüber die völlige Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft mit dem Anathema zusammenfiel. Gratian stellte dem Anathema, welches von der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließt, diejenige „excommunicatio" entgegen, welche nur von der Gemeinschaft des eucharistischen Leibes ausschließt (Dict. ad c. 24, C. XI, Q. 3). Innocenz III. (c. 2, X, 2, 25) nimmt diese Unterscheidung auf mit der einzigen Aenderung, daß die excommuni-

catio minor überhaupt von den Sacramenten ausschließe. Dabei blieb das Decretalenrecht stehen, und Gregor IX. erklärte demzufolge, daß unter der „excommunicatio“ schlechtweg immer die eigentliche oder größere zu verstehen sei, von welcher sich das Anathema nicht rechtlich, sondern nur durch Anwendung gewisser Feierlichkeiten unterscheide (c. 59, X, 5, 39; coll. c. 10, X, 2, 1). Das gilt noch heute. Anathema und excommunicatio (major) sind gleichwerthige Bezeichnungen (Trid. XXV, De ref., c. 3), nur rituell verschieden, insoferne das Anathema als excommunicatio solemnis oder realis nur verhängt werden kann von jemandem, der den bischöflichen Ordo hat, unter Assistenz von zwölf Priestern unter erschütternden Ceremonien. Die Formel des Pontificale Romanum (Pars III, tit. 17) ruht auf Regino von Prüm (gest. 915, II, 413; cf. c. 106, C. XI, Q. 3), welcher selbst wieder die von der Synode von Rheims (900) angewandte Form der Sentenz nach Wort wie Handlung, so insbesondere das zu Bodenwerfen der angezündeten Wachsfackeln recipirte. Deßgleichen geschieht die Reconciliation unter entsprechenden Solemnitäten, wozu noch ein Rest der alten Flagellation gehört. (Cf. c. 108, C. XI, Q. 3 und Pont. Rom. l. c.)

Noch ist schließlich des sog. Anathema Maranatha zu erwähnen. Ganz mit Unrecht hat man darunter den Ausdruck für einen unlöslichen Bann finden wollen (so Benedict XIV. De syn. dioec. 10, 1, 7). Gerade in Fällen, wo die Absolution selbst in der Todesstunde verweigert wurde (so C. Elvir. c. 1 u. ö., etwa auch das „anathema perpetuum“ in c. 16 Syn. Ravenn. 877), wird jenes Wort nicht gebraucht. Es findet sich überhaupt nur particularrechtlich verwendet; es ist nichts Anderes, als ein durch seine Feierlichkeit die Schauerlichkeit der Handlung oder Drohung erhöhender Fluch (C. Tolet. IV, 633, c. 75, wiederholt von C. Tolet. XVI, 693, c. 10; Ps. Silverius in c. 30, C. XXIII, Q. 4; Syn. Trosly 909, c. 13). Die Synode von Macon 855, c. 3 (herausgeg. von Maaßen in Ber. d. Wien. Akad., 1878, XCII, 610) spricht Anathema Maranatha ausdrücklich nur dem zu, der im Anathema verstorben, und die zu Rheims (900) versammelten Bischöfe verbinden zwar mit Anathema Maranatha einen schrecklichen Fluch, verbieten die Communion selbst auf dem Todbette, fügen aber hinzu „nisi resipuerint“ (Hard. VI, 1, 467 sq.). — Die Worte finden sich nicht selten in Stiftbriefen eben als Fluchformel gegen jene, welche Verletzungen der Stiftung sich herausnehmen würden. In den Gebrauch der allgemeinen oder römischen Kirche ist das Anathema Maranatha nicht übergegangen. — Aus der dargestellten Entwickelung des Begriffes Anathema ist klar, daß es falsch ist, die Formel „anathema sit“ in Canonen des neueren Rechts zu übersetzen: „er sei verflucht“. (Vgl. d. Art. Bann; Kober, Der Kirchenbann, Tübingen 1857, insbesondere 32—43, 194—202, 551—557, und München, Das canonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln 1866, II, 156 ff.) [R. v. Scherer.]

Anathoth, Priesterstadt im Stamme Benjamin (Jos. 21, 18. Jer. 1, 1), berühmt als Geburtsort des Propheten Jeremias (Jer. 1, 1). Es lag nach Hieronymus (Onom. s. v. und Comment. in Jerem. 1, 1) 3 Meilen, nach Josephus (Antt. 10, 7, 3) 20 Stadien nördlich von Jerusalem und hatte zu Hieronymus' Zeit auch den Namen Jeremiä, welchen noch heutigen Tages ein nicht damit zu verwechselnder Ort 10 Meilen westlich von Jerusalem führt. Aus Anathoth war Abiezer, einer der davidischen Helden, gebürtig (2 Sam. 23, 27); dorthin verbannte Salomo den Hohenpriester Abiathar (3 Kön. 2, 26), und Jeremias selbst begann dort seine prophetische Wirksamkeit; er mußte aber seine Heimat meiden, weil man seine ernsten Straf- und Drohreden nicht ertragen konnte (Jer. 11, 21—23). [Welte.]

Anatolius, der hl., Kirchenvater des dritten Jahrhunderts, stammte aus Alexandrien in Aegypten und gehörte zu den größten Gelehrten seiner Zeit. Er war wohlbewandert in der Arithmetik, Geometrie, Physik, Astronomie, Rhetorik und Philosophie. Auf den Wunsch der Alexandriner eröffnete er in ihrer Stadt eine Schule der aristotelischen Philosophie, machte sich aber um seine Landsleute auch dadurch sehr verdient, daß er um's Jahr 262, als die Römer unter Theodotus den rebellischen Stadttheil Bruchium belagerten und ihn bereits ausgehungert hatten, allen denen, die sich jetzt noch freiwillig ergaben, durch Vermittlung seines Freundes Eusebius, der gleich darauf Bischof von Laodicea wurde, Verzeihung erwirkte (Euseb. H. E. 7, 32). Nach dem Ende der Belagerung von Bruchium machte er eine Reise nach Syrien, und wurde jetzt von dem Bischofe Theoteknus von Cäsarea in Palästina zum Mit-Bischofe (Coadjutor) geweiht und zu seinem Nachfolger auf dem Stuhle von Cäsarea bestimmt. Bald darauf reiste er nach Antiochien, um der dortigen Synode gegen Paul von Samosata im J. 269 anzuwohnen. Als er aber auf dem Wege dahin nach Laodicea in Syrien kam, wo sein Freund Eusebius eben gestorben war, wurde er zum Bischofe dieser Stadt gewählt und zurückbehalten. Er blieb in dieser Stelle bis an seinen Tod, dessen Datum unbekannt ist. Die gelehrten Werke, die er fertigte, waren nicht sehr zahlreich, aber jedes war ausgezeichnet. Namentlich war Anatolius groß als Mathematiker und als Redner. Von seinem Hauptwerk κανόνες περὶ τοῦ Πάσχα, wodurch er den 19jährigen Cyclus behufs der Osterrechnung einführte und sich auch gegen die asiatische Osterpraxis aussprach, hat Eusebius (a. a. O.) ein Fragment aufbewahrt. Im J. 1634 veröffentlichte Aegidius Bucher zu Antwerpen eine nach seiner Meinung von Rufin abgefaßte Uebersetzung des vollständigen Canon paschalis unseres Anatolius, und fast alle Gelehrten sprachen

ihm hierin nach, so noch Permaneder in seiner Patrologia specialis I, 625. Allein Ideler (Handbuch der Chronologie II, 266 ff. und Lehrbuch der Chronologie 361) und vor ihm schon van der Hagen haben gezeigt, daß dieser lateinische, auch bei Gallandius (Biblioth. III) abgedruckte Canon paschalis unmöglich von unserem Anatolius herrühren könne; in chronologischen Hauptpunkten stehe dieser lateinische Canon im Widerspruch mit dem griechischen Fragment und verrathe einen unwissenden späten Verfasser aus der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts. — Weiterhin war unser Anatolius Verfasser von zehn Büchern über Arithmetik, von denen auch nur noch Fragmente vorhanden sind, aufgezählt von Fabricius (Bibl. graeca II, 274; Migne, PP. gr. X, 231). (Vgl. meine Conc.-Gesch. I, 324.) [v. Hefele.]

Anatolius, der hl., Patriarch von Constantinopel, war früher Diacon von Alexandrien und wurde von dem monophysitisch gesinnten alexandrinischen Patriarchen Dioscur als Gesandter nach Constantinopel geschickt. Nachdem im J. 449 der Patriarch Flavian von Constantinopel auf der sogenannten Räubersynode abgesetzt worden und in Folge erlittener Mißhandlungen in wenigen Tagen gestorben war, wurde durch Dioscurs Einfluß Anatolius auf den bischöflichen Stuhl von Constantinopel erhoben; man hoffte, derselbe werde seine neue Stelle zu Gunsten des Monophysitismus mißbrauchen. Allein Dioscur hatte sich verrechnet, denn Anatolius zeigte sich auf der vierten allgemeinen Synode von Chalcedon im J. 451 als einen entschiedenen Anhänger der orthodoxen Lehre, wie sie Papst Leo I. in seinem berühmten Lehrbriefe ausgesprochen hatte, und nahm Antheil an der Abfassung des chalcedonensischen Symbolums. Bisher stand Anatolius im besten Vernehmen mit Papst Leo; als aber weiterhin die Synode von Chalcedon (Sess. XV, can. 28) dem Bischof von Constantinopel (Neu-Rom) den nächsten Rang nach dem Papste anwies und ihn so den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, deren alte Rechte verletzend, vorzog, protestirten die päpstlichen Legaten hiergegen, und Leo selbst verwarf diesen Canon. Anatolius suchte zwar noch einmal durch Höflichkeit und Geschmeidigkeit von Papst Leo die Bestätigung dieses Canon 28 zu erlangen, aber Leo verweigerte sie beharrlich, und erst Innocenz III. erkannte den Patriarchalrang der Bischöfe von Constantinopel an. Anatolius starb im J. 458. (Vgl. Hergenröther, Photius I, 74; Moy, Archiv für K.-R. 1865, H. 4, 142; meine Conc.-Gesch. II, 527 ff. u. ö.) [v. Hefele.]

Anbetung, ewige, eine durch Tag und Nacht hindurch fortgesetzte Gebetsübung zu dem Zwecke, einerseits der Ehrfurcht gegen das heilige Sacrament Ausdruck zu geben, andererseits für die demselben zugefügten Unbilden Genugthuung zu leisten. Sie hat ihr Vorbild in dem ununterbrochenen Gebete, welches zuerst in der morgenländischen Kirche bei den Akoimeten (s. d. Art.) eingeführt wurde. Dieselben waren in Chöre abgetheilt, um ohne Ende in der Kirche die Tagzeiten zu beten oder zu singen. Im Abendlande findet sich die hymnodia assidua, jugis psalmodia in dem von König Sigismund nach 522 gestifteten Kloster Agaunum, wo quinque normae sich ablösten (Jahn, Gesch. der Burgundionen II, 298). Amatus (gest. um 625), ein Zögling von Agaunum, gründete mit seinem Schüler Romarich das Kloster Habendum in Lothringen, mit ihm zugleich die ewige Anbetung, und zwar per septem turmas. Eine gleiche Einrichtung traf Salaberga in ihrem Kloster zu Laudunum (Laon); wir sehen sie auch zu St. Denis und St. Germain in Paris, zu Corbie, Dijon, St. Martin in Tours, St. Medard, St. Maria in Soissons, St. Marcell und in Cabillon. Der 814 gestorbene Abt Angilbert von St. Riquier (Centula) in der Picardie gab ausführliche Bestimmungen über die ewige Anbetung. Wie lange sich diese Gebetsübung in Gallien hielt, und ob sie sich in deutsche Gaue erstreckte, läßt sich dermalen nicht feststellen (Falk, Die ewige Anbetung im Mittelalter, in Katholik 1868, II, 228—232). — In der Neuzeit hat das katholische Volk den Gedanken einer nie endenden Anbetung des Herrn im allerheiligsten Sacramente des Altars von Neuem aufgenommen, so daß sie als „ewiges Gebet" in manchen, besonders deutschen Bisthümern Einführung gefunden hat (s. d. A. Gebet, ewiges). [Falk.]

Die beiden Uebungen, welche in der ewigen Anbetung des allerheiligsten Sacramentes beschlossen sind, hat zuerst im 17. Jahrhundert ein eigener Frauenorden sich zur Aufgabe gestellt. Stifterin desselben war die fromme Catherine de Bar, geb. 31. December 1614 zu St. Dié in Lothringen, welche von früh auf große Gnaden von Gott empfangen hatte. Dieselbe faßte schon im 14. Lebensjahre den Entschluß, sich für die Beleidigungen, welche dem allerheiligsten Sacramente angethan werden, Jesu Christo als Sühnopfer zu weihen. Als solches legte sie sich selbst die härtesten Bußübungen und Entbehrungen auf und ward von Gott mit nie endenden Leiden heimgesucht. Im Alter von 17 Jahren trat sie zu Bruyères in das Kloster der Annunciaten und ward drei Jahre später zur Oberin desselben erwählt. Allein schon 1635 ward die ganze Genossenschaft durch die damaligen Kriegsunruhen aus dem Kloster vertrieben, und Catherine fand nach jahrelangem Umherirren in der Welt und in Klöstern endlich mit einigen Schwestern eine liebevolle Aufnahme in der nahe bei St. Dié gelegenen Benedictinerinnen-Abtei Rambervilliers. Nach Jahresfrist trat sie hier auf den Rath eines erleuchteten Mannes zum Benedictinerorden über und erhielt den Namen Mechtilde vom heiligen Sacrament. Doch auch an dieser Zufluchtsstätte sollte sie keine Ruhe finden; sie ward mit ihren Schwestern 1640 genöthigt, erst nach St. Michèle, dann in die Abtei Montmartre, hierauf nach St. Maur bei Paris zu

flüchten. Im Jahre 1643 ward sie für ein neuerbautes Kloster in Caen, einige Jahre später für die Abtei Rambervilliers als Oberin bestimmt. Allein schon 1651 wurde sie von hier wieder vertrieben und zog sich mit ihren Schwestern nach Paris zurück. Nach Absperrung der Stadt durch eine Pöbelherrschaft hatte sie mit den Ihrigen die bitterste Noth zu erdulden; dieselbe nahm aber bei der Wiederherstellung geordneter Zustände 1653 ein Ende. Die Königin Anna von Oesterreich war darauf bedacht, die dem Lande geschlagenen Wunden durch Anrufung übernatürlichen Beistandes zu heilen. Sie gab daher ihrem Beichtvater, Herrn Picotté, einem Priester von St. Sulpice, Auftrag, in ihrem Namen Gott ein Gelübde zur Rettung des Landes von den Geißeln des Krieges zu machen. Der fromme Priester verfiel auf den Gedanken, einen Frauenorden in's Leben zu rufen, der in ununterbrochener Anbetung des allerheiligsten Sacramentes die Sühnung für alle demselben widerfahrenden Beleidigungen auf sich nehme. Da er sich während der bedrängten Zeit der armen lothringischen Schwestern liebevoll angenommen hatte, ward es ihm nicht schwer, Mutter Mechtild zur Ausführung dieses Gedankens, der ganz ihren eigenen Intentionen entsprach, zu gewinnen. Es ward ein kleines Häuschen zu Paris in der rue Ferou gemiethet, und hier begann Mutter Mechtild mit ihren Schwestern am 25. März 1654 die ewige Anbetung, so daß in dem hiermit entstandenen Orden der Mariä-Verkündigungstag noch immer als Stiftungsfest gefeiert wird. Die Schwestern von der ewigen Anbetung halten die Benedictinerregel in der ganzen ursprünglichen Strenge, d. h. sie üben vollständige Abstinenz, nehmen nur zweimal am Tage Nahrung und halten bei Tag und bei Nacht im Chore das Officium monasticum. Sie sind nur in Wolle gekleidet und verzichten auf den Gebrauch der Leinwand auch in der Schlafstätte. Sämmtliche Zeit, welche nicht durch die sonstigen Uebungen im Chore in Anspruch genommen ist, wird unter die Schwestern so vertheilt, daß je eine oder mehrere die Anbetung vor dem allerheiligsten Sacrament privatim übt. Außerdem hat täglich nach der Reihe eine Schwester die sog. große Genugthuung zu halten; sie kniet dann von der Prim bis zu Ende der Vesper, mit einem Stricke um den Hals und mit brennender Wachsfackel, an einer Richtsäule vor dem hochwürdigsten Gut, um Buße für fremde Vergehen zu leisten. Als großes Privilegium haben die Schwestern an jedem Donnerstag nebst der Aussetzung des Allerheiligsten das Officium de SS. Sacramento, welches am ersten Donnerstag jedes Monats in neuerer Zeit durch das Officium de Reparatione ersetzt worden ist; bloß die Feste erster und zweiter Klasse, welche auf einen Donnerstag fallen, machen hierbei eine Ausnahme. Dem Orden dienen als Richtschnur eigene, an die Regula S. Benedicti sich anschließende Constitutionen, welche von der Stifterin entworfen, in Rom geprüft und verbessert und 1705 in lateinischer Sprache von der Camera apostolica gedruckt worden sind. Der vortreffliche Ordensgeist, welchen die heiligmäßige Stifterin ihren Schwestern einzuflößen wußte, war Ursache, daß der neue Orden sich bald ausbreitete. Noch zu Lebzeiten der Mutter Mechtild entstanden Klöster zu Toul 1664, zu Rouen 1677, ein zweites zu Paris, rue des Marais, 1680, zu Warschau (durch Königin Maria Casimira gestiftet) 1687, zu Chatillon 1688, zu Dreux 1696; außerdem wurden die schon bestehenden Benedictinerinnenklöster Rambervilliers 1666, Nancy 1669 und Caen 1685 dem Orden der ewigen Anbetung einverleibt. Nach einem Leben voll unermüdeter Hingebung, unsäglicher äußerer und innerer Leiden und strengster Bußübung starb Mutter Mechtild, fast 84 Jahre alt, am 6. April 1698. Manche der zu ihrer Stiftung gehörigen Klöster sind im Sturme der Zeiten wieder eingegangen; indeß bestehen gegenwärtig noch die folgenden Häuser: a) in Frankreich: 1. das älteste Kloster zu Paris im Faubourg St. Germain, aus der rue Ferou bald nach der rue Cassette, später nach der rue Ste. Geneviève, vor einigen Jahren nach der rue Tournefort verlegt; 2. zu Rouen, reconstituirt 1802; 3. zu Caen, 1804 reconstituirt; 4. zu Bayeux, dem Orden 1701 einverleibt; 5. ein anderes Kloster zu Paris, erst im J. 1814 auf der Stätte des alten Temple-Gefängnisses von einer Prinzessin Condé, welche 1824 als Priorin starb, gestiftet, jetzt nach der rue Monsieur verlegt; 6. zu St. Nicolas de Port bei Nancy, gestiftet 1812; 7. zu Arras, errichtet 1815; 8. zu Toulouse, gest. 1834; 9. zu Craon, gest. 1836; 10. zu St. Omer, gest. 1841; 11. zu Bourges, gest. 1850; 12. zu Notre Dame d'Orient bei St. Sernain sur Rame im Departement Aveyron, gest. 1825; 13. zu Lourdes, gest. 1865; 14. zu Montpeyron, gest. 1875; 15. zu Rouceux in den Vogesen, gest. 1880. — b) im Elsaß: zu Rosheim bei Straßburg, gest. 1863. — c) in Polen: zu Warschau, seit seiner Gründung in ununterbrochenem Bestande. — d) in Holland die vier deutschen Klöster, welche dort in neuester Zeit eine Zuflucht gefunden haben: 1. das Trierer, gest. 1855, jetzt zu Bettemburg in Luxemburg; 2. das Osnabrücker, gest. 1855, jetzt zu Oldenzaal, Provinz Overyssel; 3. das Bonner, gest. 1857, jetzt unter dem Namen Area Pacis zu Driebergen bei Utrecht; 4. das Viersener, gest. 1874, jetzt zu Tegelen bei Venlo. Die Filiale des Osnabrücker Klosters, welche seit 1869 zu Eisleben bestand, ward bei der Aufhebung 1875 wieder mit dem Mutterkloster vereinigt.

Eine ähnliche Stiftung, wie die der Mutter Mechtild, bildeten die Frauen vom Frohnleichnam (monachette del Corpus Domini), welche um 1683 unter Hyacintha von Bossi zu Macerata im Kirchenstaat zusammentraten. Sie befolgten die dritte Regel des hl. Dominicus mit der ganzen Strenge, welche das gemeinsame Leben erfordert.

Im J. 1701 gründete die Abtissin des Klosters Unserer Lieben Frau von Valdosne in der Champagne ebenfalls einen Frauenorden zur beständigen Anbetung des allerheiligsten Sacramentes und zwar an der Stelle der calvinischen Kirche zu Charenton bei Paris. Diese Anbeterinnen befolgten auch die Regel des hl. Benedict, jedoch nicht in ihrer ganzen Strenge; sie nannten sich Schwestern von der ewigen Anbetung des allerheiligsten Sacramentes zu Valdosne und blieben auf ihr Kloster zu Charenton beschränkt. Auch zu Marseille bestand im vorigen Jahrhundert ein von P. Le Quieu eingerichtetes Kloster von Augustinerinnen, welche die ewige Anbetung hielten. Besonders feierlich wird die ewige Anbetung des Allerheiligsten zu Rom durch eine Genossenschaft von Klosterfrauen gehalten, welche im J. 1807 von Schwester Maria Magdalena von der Menschwerdung gegründet worden ist. Diese Congregation, aus dem dritten Orden des hl. Franciscus hervorgegangen, besitzt seit 1818 eigene Constitutionen, durch deren gewissenhafte Befolgung der Ordensgeist unter den Schwestern zu hoher Blüte gelangt ist. Die Genossenschaft erwarb erst die Kirche von St. Joachim und Anna an den quattro fontane zu Rom; später übergab ihnen Gregor XVI. die Kirche und das geräumige Kloster von St. Maria Magdalena beim Quirinal. Sie steht jetzt unter dem besondern Schutze der königlichen Familie und ist dadurch vor der Aufhebung bewahrt geblieben. Die Genossenschaft besitzt außerdem noch zwei Häuser zu Neapel und zu Innsbruck.

Der Gedanke, welcher den vorgenannten Congregationen die Entstehung gab, hat in neuerer Zeit viele Ordensleute beiderlei Geschlechts zur Anbetung und Genugthuung gegen das heilige Sacrament erweckt, so daß außer den schon genannten noch eine Reihe anderer Klöster, in welchen die ewige Anbetung Tag und Nacht fortgesetzt wird, zu nennen sind. Besonders zahlreich sind solche in der Schweiz. Hier sind vor Allem hervorzuheben die Benedictinerinnenklöster in der Aue bei Einsiedeln und zu Maria-Rickenbach bei Stans, in welchen beiden die Regel des hl. Benedict nach ihrer gemilderten Form gehalten wird. Außer diesen a) im Bisthum Chur: die Franciscanerinnenklöster der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz zu Ingenbohl mit Filialen in Chur u. a. b) in der Diöcese St. Gallen: die Franciscanerinnenklöster 1. zu Notkersack bei St. Gallen, 2. Maria zu den Engeln bei Wattwyl, 3. Maria-Hilf in Altstätten, 4. St. Scholastica bei Rorschach; 5. das Prämonstratenserkloster auf dem Berge Sion bei Uznacht; 6. das Benedictinerinnenkloster zu Glattburg bei Oberbüren, sämmtlich im Kanton St. Gallen; außerdem die Franciscanerinnenklöster: 7. Maria Rosengarten bei Wonnenstein, 8. zum Leiden Christi bei Gonten, 9. zur hl. Ottilia in Grimmenstein, diese drei im Kanton Appenzell. c) im Bisthum Basel: 1. Kloster der ewigen Anbetung Maria-Hilf auf dem Gubel bei Menzingen; 2. das Kloster der Kreuzschwestern bei Cham, beide im Kanton Zug. Außerdem sind dem Verfasser bekannt geworden: In Frankreich: 1. einzelne männliche und weibliche Genossenschaften der Picpus-Congregation (s. d. Art.); 2. les Pères du très-saint Sacrement zu Paris, eine Institution des vorgenannten P. Eymard (s. d. Art.); 3. les Dames Réparatrices in der rue d'Ulm zu Paris, zu Lille u. s. w. In Belgien: 1. die Genossenschaft des Dames du S. Sacrement zu Brüssel, 1850 von dem Jesuiten P. Boone gestiftet; 2. die Dames Réparatrices zu Lüttich, von einer Gräfin d'Outremont in deren früherem Palais gestiftet, mit einem Novitiat zu Brüssel. In Deutschland: 1. die Servitinnen beim Herzogsspital zu München; 2. die Franciscanerinnen zu Mainz. In England zwei oder drei Abteien von sehr eifrigen Benedictinerinnen.

Unter dem Titel der Ewigen Anbetung bestehen in der Kirche auch bei den Laien verschiedene Bruderschaften, welche zum Theil eine Art von drittem Orden in Vereinigung mit dem Institut der Mutter Mechtild bilden. Die Mitglieder dieser Vereine verpflichten sich, zu bestimmter Zeit vor dem hochwürdigsten Gut Betstunden zu halten, durch deren Vertheilung eine möglichst continuirliche Verehrung des allerheiligsten Sacramentes zu Stande kommt.

Die Andacht der Einzelnen hat der ewigen Anbetung einen sehr verschiedenen Ausdruck gegeben. Während in den meisten Klöstern stille Anbetung verrichtet wird, füllen die Schwestern im Quirinal zu Rom alle Zeit, die nicht zum Officium dient, bei Tag und bei Nacht mit Lobgesängen auf das allerheiligste Sacrament aus. Zu Maria-Rickenbach wird die Anbetung von je zwei Schwestern, die von der Kapelle aus nur gehört, aber nicht gesehen werden können, durch lautes und langsames Wechselgebet gehalten, so daß dieselbe höchst erbaulich der Andacht der Alpenbewohner zu Hülfe kommt. Ueberblickt man alle die Blüten, welche die Andacht und die christliche Liebe in solchen Veranstaltungen getrieben hat, so erscheint unsere Kirche in dem ganzen Reichthum der Entwicklungsfähigkeit, mit dem sie sich allen Bedürfnissen des menschlichen Herzens anzupassen weiß. Angesichts der fürbittenden Liebe aber und der Opfer, welche einzelne tige Seelen zur Genugthuung für fremde Vergehungen über sich nehmen, tritt das Wort des großen Möhler in neues Licht: „Wenn dermaleinst die innere Seite der Geschichte wird herausgekehrt und offenbar werden, wird sich erst zeigen, wer die wirklich heilenden, erhebenden und belebenden Potenzen gewesen sind; nicht wenige gerühmte volle Helden der Zeit, die im Staate, in der Kirche und in der Wissenschaft aufgetreten sind, werden in einer staunenerregenden Unbedeutendheit verschwinden, wogegen manches stille, kleine, vor unseren offenen Augen unnütze und von ihnen gar nicht wahrgenommene Leben als

der eigentliche wohlthätige Träger der Geschichte sich herausstellen wird" (Ges. Schriften, Regensburg 1840, II, 209). (Vgl. Les Constitutions réunies des Bénédictines du très-saint Sacrement, Arras 1862; Constitutionen zur Regel des hl. Vaters Benedictus für die Klosterfr. von der ewigen Anbet. des allerh. Sacr. [deutsch von Kaulen], Bonn 1867; P. Columban Luz, Leben dreier gottseligen Dienerinnen Gottes, Mechtilde vom hl. Sacrament ꝛc., Augspurg 1760; Brust, Lebensgeschichte der ehrw. Mutter Mechtild, Osnabrück 1856; Henrion-Fehr I, 200; Moroni, Diz. I, 92; Helyot IV, 421. VI, 370 ss.; Gaudentius, Der Orden der ewig. Anbet. des allerh. Altarssacramentes in seiner Aufg. und Gesch., Innsbruck 1869.) [Kaulen.]

Ancharano (Ancarano), s. Jacob von Teramo und Petrus von Ancarano.

Anchieta, Joseph de, S. J., genannt der Apostel von Brasilien, wurde 1533 auf der Insel Teneriffa aus einer edlen und reichen Familie geboren, trat während seiner Studien zu Coimbra mit seinem 17. Lebensjahre in die Gesellschaft Jesu und kam in seinem 20. Jahre zu den Missionaren nach Brasilien, wo er mit dem bereits vorausgegangenen P. Nobrega, dem nachmaligen Provincial von Brasilien, in enge Verbindung trat. Zunächst wurde er in Piratininga, dem spätern St. Paul, mit dem Unterricht der portugiesischen Jugend beschäftigt, verlegte sich aber zugleich mit allem Eifer auf die Erlernung der Sprache der eingeborenen Indianer und verfaßte für diese Sprache, welche dort die ganze Meeresküste hinab gesprochen wurde, Grammatik, Wörterbuch und zwei Katechismen (einen größern und einen kleinern); die Grammatik „Arte de grammatica da lingua mais usada na costa Brasil." ist 1595 zu Coimbra gedruckt und wird jetzt zu den besten ihrer Art gerechnet. Auch verfaßte er Lieder in spanischer, portugiesischer und brasilianischer Sprache, in letzterer selbst ein großes Drama mit Zwischenspielen, alles dieses, um sowohl die vielfach verwilderten Colonisten als die Eingeborenen für Sittigung und religiöses Leben zu gewinnen. Die Anhänglichkeit, die er sich dadurch erwarb, steigerte sich zu allgemeiner Verehrung durch sein heiliges, ascetisches und stets opferwilliges Leben. Im J. 1567 wurde er in Bahia (St. Salvador) zum Priester geweiht, und nun begannen seine apostolischen Wanderungen in das Innere der Wälder, zwischen die noch vielfach menschenfressenden Wilden. Von unsäglichen Entbehrungen, Mühen und Gefahren begleitet, nicht minder erfinderisch in wirksamen, die Herzen gewinnenden Mitteln, aber auch sichtbar getragen von Fügungen und Wundern Gottes, setzte er das große Bekehrungswerk unermüdlich fort und sah es mit dem herrlichsten Erfolge gesegnet. Bitter getrübt wurde dieser Erfolg durch die Scheelsucht der portugiesischen Colonisten, welche eine Beeinträchtigung ihrer Ausbeute und Sklavenwirthschaft fürchteten. Sie bereiteten eine vollständige Verschwörung, welche Anchieta nur mit Waffengewalt durch seine Neophyten zu unterdrücken wußte, während er anderseitig den Colonisten in den gefahrvollsten Angriffen seitens der wilden Indianerstämme durch muthige Vermittelung den treuesten Beistand leistete. Andere Trübungen des religiösen Lebens gingen von dem Sectengeist französischer Hugenotten aus, welche sich in Rio de Janeiro angesiedelt hatten. Als zu ihrer Vertreibung der Statthalter Membesa die Hülfe der christlich gewordenen Indianer anrief, ward Anchieta der geistliche Führer derselben und trug besonders zur Gründung der Altstadt von St. Sebastian bei. Auch nachdem er Provinzial geworden, unterließ er seine apostolischen Wanderungen nicht. Er starb 1597 zu Retiryba; sein Leichnam wurde von Männern nach dem weit entlegenen Villa de Victoria in der Provinz Espiritu Santo getragen, wo er begraben liegt. Allgemein verehrte man ihn wie einen Heiligen und verlangte nach seiner Canonisation. Denn außer seinem heiligmäßigen Leben und seiner großen apostolischen Wirksamkeit werden ihm zahlreiche Wunder zugeschrieben, selbst Todtenerweckungen, Bilocation und Gewalt über die wildesten Thiere, so daß man ihm förmlich den Namen eines Thaumaturgen beigelegt hat. Von seinen Schriften ist außer der Arte de grammatica noch ein Gedicht De beatae virginis vita bei Vasconcellos gedruckt. Anchieta's Leben schrieb in spanischer Sprache sein Verwandter Balthasar Anchieta: Compendio de la vida de el apostol de el Brasil V. P. J. de Anchieta, Xeres de la Fr. 1677; in portugiesischer Simon de Vasconcellos: Vida do vener. padre J. de Anchieta, taumaturgo do nouo mundo na provincia do Brasil, Lisboa 1672; in lateinischer Sebast. Beretarius: Vita P. Josephi Anchietae S. J. in Brasilia defuncti, Coloniae 1617. [Bone.]

Ancona, Johannes von, s. Augustinus Triumphus.

Ancyra, Synoden daselbst. Zu Ancyra, der Hauptstadt Galatiens (jetzt Angouri im türkischen Kleinasien), wurde nach dem Tode der beiden Christenverfolger im Morgenland, der Kaiser Galerius und Maximin (gest. 313), im J. 314 eine berühmte Synode abgehalten, um die Wunden zu heilen, die der Kirche während der eben vergangenen Verfolgungsperiode, namentlich durch die lapsi, geschlagen worden waren. Da die drei vorhandenen Verzeichnisse der anwesenden Bischöfe sämmtlich unzuverlässig sind, so kann weder die Zahl der Synodalmitglieder (etwa 18) noch der Name des Vorsitzenden (wahrscheinlich Erzbischof Vitalis von Antiochien oder Marcellus von Ancyra, s. d. Art.) mit Bestimmtheit angegeben werden. Die Synode war übrigens eine sogen. plenaria, d. i. ein Generalconcil der kleinasiatischen und syrischen Kirche. Zur Erreichung ihres obengenannten Zweckes stellte die Synode 25 Canones auf, in der Hauptsache also lautend: 1. Priester, die während der Verfolgung zeitweise sich schwach gezeigt und geopfert haben,

aber nachmals reuig wieder den Kampf aufnahmen, bleiben in ihrer Würde, dürfen aber nicht mehr predigen, noch opfern, noch sonst eine priesterliche Verrichtung vollziehen. 2. Aehnlich verhält es sich mit den Diaconen, die sich in gleicher Lage befinden; nur steht es bei den Bischöfen, ihnen nach Umständen einige Functionen zu gestatten. 3. Wer physisch zum Opfern gezwungen wurde, aber während des Zwanges sich fortwährend als Christ bekannt hat, ist ohne Schuld, darf darum nicht der Gemeinschaft beraubt und kann sogar Cleriker werden. 4. Diejenigen, die zum Opfern und zur Theilnahme an einer Opfermahlzeit gezwungen wurden, aber an letzterer heiter theilnahmen als an etwas Gleichgültigem, müssen ein Jahr lang unter den audientes (2. Klasse der Büßer), drei Jahre unter den substrati (3. Klasse) sein und zwei Jahre nur am Gebete theilnehmen (4. Klasse). Nachher dürfen sie wieder aufgenommen werden. 5. Diejenigen, welche in Trauer und unter Weinen an der Opfermahlzeit theilnahmen, sollen drei Jahre unter die substrati gestellt werden; haben sie aber nicht wirklich mitgegessen, dann sollen sie nur zwei Jahre unter die substrati und ein Jahr unter die consistentes (4. Klasse) verwiesen werden. Die Bischöfe dürfen aber nach Umständen Milderung eintreten lassen. 6. Diejenigen, welche auf bloße Androhung von Strafe geopfert und erst jetzt den Entschluß der Rückkehr gefaßt haben, müssen bis Ostern unter die audientes, dann von da drei Jahre lang unter die substrati, sodann zwei Jahre unter die consistentes gewiesen werden, dann erst dürfen sie wieder am Abendmahl theilnehmen. 7. Diejenigen, welche mit den Heiden an einer Opfermahlzeit theilgenommen, aber ihre eigenen Speisen mitgebracht und gegessen haben, sollen zwei Jahre substrati sein. 8. u. 9. noch strengere Buße für diejenigen, welche mehrmals opferten oder gar Andere zum Opfern zwangen. 10. Wenn Diaconen gleich bei ihrer Wahl erklärten, daß sie nicht ledig bleiben wollten, und der Bischof sie dennoch wählte, so dürfen sie nachher noch heiraten. Haben sie aber jene Bedingung nicht gestellt und heiraten dennoch, so verlieren sie das Diaconat. 11. Verlobte Mädchen, die von Andern geraubt wurden, müssen ihrem Verlobten zurückgegeben werden, selbst wenn sie von dem Räuber mit Gewalt mißbraucht worden sind. 12. Diejenigen, welche vor der Taufe geopfert haben, können in den Clerus befördert werden. 13. Den Landbischöfen ist nicht erlaubt, Priester und Diaconen zu weihen, und auch den Priestern in den Städten (d. i. den Stadtbischöfen, s. Tüb. Quartalschr. 1874, 520) ist dieß in einer andeten Parochie (Diöceſe) ohne schriftlichen Auftrag des betreffenden Bischofs nicht gestattet. 14. Diejenigen Cleriker, welche (aus häretischer, gnostischer oder manichäischer Ascese) bei den Agapen Fleischspeisen verabscheuen, sollen aus dem Clerus ausgeschlossen werden. 15. Wenn während der Erledigung eines bischöflichen Stuhles die Priester etwas vom Kirchengut verkauften, so kann es der Bischof zurückverlangen. 16. Diejenigen, welche mit Thieren Unzucht getrieben haben, sollen mit 20—30jähriger, nach Umständen mit lebenslänglicher Buße belegt werden. 17. Unzüchtige der Art, wenn sie auch noch Andere verführten, sollen in die unterste Stufe der Pönitenten (χειμαζόμενοι) versetzt werden. 18. Wenn Jemand zum Bischof gewählt, aber (vom Volk) nicht angenommen worden ist, so darf er in der Diöceſe als Priester bleiben, aber keine Unruhen erregen und nicht in eine fremde Diöceſe eindringen. 19. Alle, welche Jungfrauschaft gelobt haben, aber das Versprechen brachen, sollen wie bigami betrachtet werden, und Jungfrauen dürfen nicht mit Männern wie Schwestern zusammenleben (συνεισάκτοι, s. d. Art. Subintroductae). 20. Ehebruch wird mit siebenjähriger Buße bestraft. 21. Weiber, die Unzucht trieben und die so entstandenen Kinder tödteten, werden mit zehnjähriger (früher lebenslänglicher) Buße belegt. 22. Mord wird mit lebenslänglicher, 23. unabsichtlicher Todtschlag mit fünfjähriger Buße bestraft. 24. Fünfjährige Buße für die Wahrsager und Zauberer und für diejenigen, die sie gebrauchten. Canon 25 endlich entscheidet einen Specialfall also: Jemand, der eine Braut hatte, schwängerte deren Schwester. Als er nun die Braut heiratete, erhängte sich die Geschwächte. Alle Mitschuldigen werden mit zehnjähriger Buße belegt. — Der griechische Text dieser Canones findet sich bei Harduin, Coll. Concil. I, 271 u. Mansi, Coll. Concil. II, 514 sqq. (Vgl. meine Conciliengesch. 2. Aufl. I, 219 ff.) Ueber zwei arianische Synoden zu Ancyra im Jahre 358 und 375 siehe ebendaselbst 678 ff. u. 742. Letztere setzte nebst anderen orthodoxen Bischöfen auch den hl. Gregor von Nyssa ab; auf der ersteren aber herrschten die Semiarianer und sprachen das Anathem über den Anomöismus, d. i. den strengen Arianismus. Auch legten sie hier den Grund zur dritten sirmischen Formel (vgl. d. Art. Sirmium). [v. Hefele.]

Andechs, ehemals ein Schloß, später ein Benedictinerkloster und ein berühmter Wallfahrtsort nahe am Ammersee in Oberbayern. Das Bergschloß war Eigenthum der bayerischen Grafen von Dießen am Ammersee. Nachdem aber in Dießen ein Augustinerstift errichtet worden war (päpst. Bulle vom 6. Febr. 1132), nannten sich Berthold II. und seine Nachfolger Grafen von Andechs. Ihr Geschlecht hob sich unter Berthold III. und IV. zu ungeahnter Höhe. Außer Grafschaften in Franken und Bayern erwarben sie die Markgrafschaft Istrien, 1180 das sogen. Herzogthum Meran, 1208 das Pfalzgrafamt in Burgund u. a. Bedeutende Kirchenfürsten und Heilige sind dem Hause entsprossen. So Heinrich I., Bischof von Regensburg (gest. 1155); Otto II. von Bamberg (gest. 1196); Eckbert von Bamberg (gest. 1237); Poppo von Bamberg (gest. 1245); Berthold, Erzbischof von Kalocsa, Patriarch von Aquileja (gest. 1251); dann die Abtissinnen

Agnes zu Neuburg; Mechtildis, die Selige von Dießen, Reformatrix von Edelstetten (gest. 1160); Euphemia von Altomünster (gest. 1180); Mechtild von Kitzingen (gest. 1254); ferner Gertraud (gest. 1213), Königin von Ungarn und Mutter der hl. Elisabeth von Thüringen; Hedwig die Heilige, Herzogin von Schlesien und Polen (gest. 1243). (Vgl. Frhr. v. Oefele, Geschichte der Grafen von Andechs, Innsbr. 1877.)

Als Wallfahrtsort ist Andechs, das im Volksmunde nur der heilige Berg genannt wird, berühmt durch seine Reliquien. Die Sage führt einige derselben, namentlich das sog. Siegeskreuz, auf Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. zurück. Im Allgemeinen jedoch wird Graf Rasso oder Razzo (Rapoto?) als Begründer des Schatzes angesehen. Er habe aus seinen Pilgerfahrten nach Rom, Constantinopel und Jerusalem Gebeine der Apostel, Theile des Schweißtuches Christi und der Abendmahlsdecke mitgebracht und in dem von ihm gestifteten Kloster Wörth (jetzt Grafrath) an der Amper niedergelegt. (Vgl. Aelteste Nekrologien des Klosters Dießen und das Missale von Andechs aus dem 13. Jahrh., jetzt Münchener Staatsbibliothek Clm. 3005.) Beim Einfalle der Ungarn flüchteten die Mönche mit den Reliquien und dem Leibe des Stifters nach Andechs (Mon. Boic. VIII, 494). Benedictiner von Seon versahen in der Folge den Dienst in der gräflichen Kapelle daselbst. Neue Reliquien kamen durch den Kreuzfahrer Poppo von Andechs-Plassenburg (gest. 1148), durch Agnes von Frankreich, die hl. Elisabeth und Herzog Albert III. Das Hauptheiligthum bilden drei wunderbare Hostien, deren Vorhandensein im 13. Jahrhundert durch das obenerwähnte Missale bezeugt ist. Alle Reliquien wurden, sei es bei der Zerstörung der Burg (1209—1211) oder bei anderen Wirren, vergraben und erst 1388 wiedergefunden. Aus zwei Bullen des Papstes Bonifaz IX. in den J. 1390 und 1391 geht hervor, daß unter den aufgefundenen Heiligthümern sich drei Hostien befanden, auf deren einer das Bild des Gekreuzigten, auf den beiden anderen Blut sichtbar waren; bei ihnen lagen zwei Zettel: Sacramentum s. Gregorii Papae und Sacramentum Leonis Papae. Die Unversehrtheit der uralten Hostien erscheint an sich schon wunderbar.

Zur Verehrung der Heiligthümer ward 1438 von Herzog Ernst ein Chorherrenstift und 1453 bis 1458 von Albert III. ein Benedictinerkloster errichtet und mit Mönchen von Tegernsee besetzt. Der erste Abt Eberhard Stöckl trat der Bursfelder Congregation bei. Der Stifter wie andere Wittelsbacher fanden im Kloster ihre Grabstätte. Die Wallfahrt wurde sehr berühmt. Kaiser Max I. gab Freibriefe und sicheres Geleite für gewisse Zeiten. Unter Abt Johann von Schrattenbach (1492—1521) wurde die Neustiftskirche in München (Gruft genannt) dem Kloster incorporirt. Unter dem gelehrten David Aichler (1588—1596) schenkte Herzog Wilhelm V. dem Kloster die verödete Propstei Paring bei Schierling. Abt Michael Enslin (gest. 1640) hob das wissenschaftliche Leben auf so hohe Stufe, daß es fast so viele Gelehrte als Religiosen gab, und die Brüder allerwärts als Lehrer für andere Klöster begehrt wurden. Von Abt Maurus Friesenegger (gest. 1655) ist ein Tagebuch aus dem 30jährigen Kriege (Jahre 1627—1648) vorhanden. Maurus Rambeck (gest. 1686) verfaßte ein Calendarium annuale Benedictinum, 4 Bde. Ein sehr reges wissenschaftliches Leben entfaltete sich im 18. Jahrhundert durch Placidus Scharl, der mit seinen Mitbrüdern längere Zeit die Studienanstalten in Neuburg und München leitete. Als letzter Abt wirkte Gregor Rauch 1791—1803; er starb 1812. Bei der Säcularisation schonte man nicht einmal die Gräber der bayerischen Fürsten. Das verkaufte Klostergut wechselte oft seine Herren, bis König Ludwig I. es erwarb und der Dotation des neuen Benedictinerstiftes St. Bonifaz in München einverleibte. Seit 1856 versehen die Benedictiner dieses Stiftes in Andechs eine Erziehungsanstalt für verwahrloste Knaben und die Wallfahrt, die wieder zu großer Blüte gelangt ist. — P. Magnus Sattler, Chronik von Andechs, Donauwörth 1877; Arempeck, Chronicon, lib. 5. Unter den vielen Chroniken aus den Jahren 1460—1797 verdienen den Vorrang die der Jahre 1602 und 1657. Ueber die älteste derselben zwischen 1460 und 1470 siehe Arbeiten der Gelehrten im Reiche, Nürnberg 1733, 386. [Mittermüller, O. S. B.]

Anderson, Lorenz (Laurentius Andreä), schwedischer Reichskanzler im 16. Jahrhundert, war einer der Hauptveranlasser, daß König Gustav Wasa in Schweden die Reformation einführte. Er wurde um's Jahr 1480 wahrscheinlich zu Strengnäs geboren. Von seinem früheren Leben ist nur bekannt, daß er Magister geworden sei und sich einige Zeit in Rom aufgehalten habe. Später wurde er Dompropst und Archidiacon zu Strengnäs und nach dem Tode des Bischofs auch Bisthumsverweser, welche Stellung er dazu ausnutzte, die Keime des Lutherthums in Schweden zu begünstigen. Als die beiden Brüder Olaf und Lorenz Peterson, welche an der Universität Wittenberg mit Luther und seiner Neuerung bekannt geworden waren, 1519 nach Schweden zurückkamen, eignete er sich ihre Ansichten an, ernannte Olaf mit schlauer Berechnung zum Vorstande der theologischen Schule zu Strengnäs und übertrug ihm zugleich die erste Predigerstelle an der Kathedrale, damit er sowohl den jungen Clerus als auch das Volk für die Reformation allmählich empfänglich machen sollte. Gustav Wasa erkannte in Anderson bald ein willkommenes Werkzeug für seine Pläne gegen die Kirche und machte ihn zum Reichskanzler Schwedens (1523). In seiner neuen Stellung säumte er nicht, den König darauf aufmerksam zu machen, daß die Einführung von Luthers Lehre die beste Handhabe böte, um durch Vernichtung des Episkopats seine königliche Macht zu erweitern und durch Einziehung des Kirchengutes die

Krone zu bereichern. Unter dem von Anderson ausgeheckten Vorwande, das Geld der Kirche gehöre dem Volke, wurden die Kirchengüter auf's Härteste belastet und, um den frommen Sinn des Volkes zu berücken, Schmähschriften gegen die Kirche, und insbesonders eine im Geiste Luthers gefertigte schwedische Bibelübersetzung, wovon Anderson das Neue Testament bearbeitet hatte (1526), auf's Eifrigste verbreitet. Als aber die Bauern, durch das rücksichtslose Verfahren des Königs gereizt, zu den Waffen griffen, gerieth Gustav in Furcht und stellte sich, als wolle er abdanken. Der Kanzler übernahm es, die Abdankungskomödie, welche der König auf dem Reichstage zu Westeräs 1527 persönlich aufspielte, zu leiten. Dieß gelang ihm vortrefflich, so daß die Stände alle Forderungen erfüllten, und daß selbst die Bischöfe in die Spoliation der Kirche einwilligen mußten. Durch den Receß von Westeräs ward in Schweden der Sieg des Protestantismus entschieden. Ohne alle Rücksicht wurden jetzt Kirchen und Klöster geplündert, wobei sich Anderson und seine Günstlinge bereicherten, Luthers Lehren wurden offen gepredigt, und die bischöflichen Stühle wurden mit Freunden der Neuerung besetzt, indeß sich Gustav die bischöfliche Gewalt selbst vorbehielt und die Bischöfe nur als unterthänige Werkzeuge seines Willens betrachtete. Dieß jedoch empörte sogar den Kanzler Anderson und seine Gesinnungsgenossen, nachdem sie jetzt selbst in höheren kirchlichen Stellen saßen; ja sie predigten gegen den König, und Anderson ließ sich mit Olaf in eine Verschwörung gegen Gustav ein. Sie wurden entdeckt, vor ein Gericht zu Oerebro gestellt und zum Tode verurtheilt (1540), aber gegen schweres Lösegeld wieder begnadigt. Während Olaf nochmals Prediger wurde, blieb Anderson ohne Amt, zog sich voll Bitterkeit nach Strengnäs, wo er seinen Verrath gegen die Kirche begonnen hatte, zurück und starb in Noth und Verachtung 1552. (Vgl. Schinmeier, Lebensbeschreibung der drei schwedischen Reformatoren, Lübeck 1783; desselben Geschichte der schwedischen Bibelübersetzung und Ausgaben, Flensb. 1771; Fryxell, Leben Gustav Wasa's, deutsch von Eckendahl, Neustadt 1831; Anjon, Svenska's Kyrkereform.-Historie, Upsala 1840.) [J. N. Seidl.]

Andlaw, Heinrich Bernhard, Frhr. v., einer der angesehensten Wortführer des katholischen Deutschlands, war der jüngere Sohn des Reichsfreiherrn Konr. Karl Friedr. von Andlaw-Birseck, der einige Jahre Staatsminister des Innern in Baden gewesen und als Hofrichter in Freiburg 1839 gestorben ist. Heinrich v. Andlaw, geb. am 20. Aug. 1802 in Freiburg, machte seine Universitätsstudien zu Landshut und Freiburg, diente etliche Jahre (1821—1825) als badischer Dragoneroffizier und wurde dann zum Regierungsrath ernannt. Er zog sich aber bald vom Staatsdienst zurück, um fortan in voller Unabhängigkeit dem öffentlichen Leben in Staat und Kirche sich widmen zu können. Seit 1830 lebte er, mit der Freiin Antonia v. Sternegg vermählt, auf seinem Gute Hugstetten bei Freiburg. Als Vertreter des grundherrlichen Adels ob der Murg 1833 in die badische erste Kammer gewählt, entfaltete er durch eine Reihe von Jahren eine eifrige parlamentarische Thätigkeit und errang sich durch ausgeprägte Gesinnung, vielseitige Bildung und Rednergabe bald jene hervorragende Stellung, welche ihn zum Führer der kirchlich-conservativen Partei in Baden machte. In gleicher Weise gehörte er seit 1848 zu den eifrigsten und beharrlichsten Mitgliedern der Generalversammlungen der katholischen Verein, welche ihn dreimal zu ihrem Präsidenten ernannten; zum letzten Mal präsidirte er 1870 auf der Katholikenversammlung in Fulda. Auch in der Presse war er thätig und verfocht in politischen und kirchenpolitischen Fragen seine Ueberzeugung in mehreren Flugschriften. Solche Schriften sind: „Ueber die Stiftungen im Großherz. Baden" (Freib. 1845); „Der Aufruhr und Umsturz in Reden als eine natürliche Folge der Landesgesetzgebung" (4 Abth., Freib. 1850—1851), eine gegen den Staatsrath und vormaligen Minister J. v. Bekk gerichtete Schrift, welche eine weiter ausgesponnene literarische Fehde hervorrief; „Die badischen Wirren im Lichte der Landesverfassung und Bundesgesetze" (Freib. 1865), eine durch den badischen Schulstreit veranlaßte Streitschrift, welche eine nicht uninteressante Entwicklungsgeschichte des badischen Liberalismus enthält; ferner: Offene Sendschreiben an J. B. v. Hirscher (Mainz 1850), an J. v. Kuhn (Frkf. 1863) u. A. In den Hist.-pol. Bl. (LX—LXII) veröffentlichte er u. A. seine „Wandereindrücke in Tirol und Oesterreich" und „Historische Betrachtungen über altes und neues Verfassungsleben". Ein größeres, von ächt christlicher Weltanschauung durchdrungenes Werk sind die „Gedanken meiner Muße über die Einflüsse der Kirche auf Familie, Gemeinde und Staat" (Freib. 1860), dem sich als neue Folge „Priesterthum und christliches Leben mit Rücksicht auf die großen Fragen der Gegenwart" (das. 1865) anschloß. Andlaw starb zu Hugstetten in der Nacht vom 3. auf den 4. März 1871. Er war ein vollendeter Edelmann, im Leben menschenfreundlich und aufmuthig, in Schrift und Wort ein Ritter ohne Furcht und Tadel. [Binder.]

Andlo (Andelo, Andlow), Peter v., Rechtsgelehrter des 15. Jahrhunderts. Er stammte aus einem alten adeligen Geschlecht, welches ursprünglich in Rom seßhaft war, später bei den Unruhen in Italien auswanderte und sich im Elsaß das Schloß Andlau erbaute. Weder das Jahr seiner Geburt noch das seines Todes ist genau bekannt. Seine Studien machte er in Pavia, wo er sich vorzugsweise mit Abschriften römischer Auctoren beschäftigte. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war er Doctor und Professor des canonischen Rechts in Basel, Vicekanzler der Universität, Propst zu Lautenbach und Domherr zu Colmar. Im J. 1475 wird er

als Senior der Juristenfacultät erwähnt. Als Schriftsteller ist er besonders bekannt geworden durch sein um das J. 1460 geschriebenes Werk: De imperio Germanico-Romano lib. II., welches als der erste Versuch einer Theorie des deutschen Staatsrechts gilt. Die Quellen, aus denen er schöpfte, sind die Bibel, die Gesetzbücher des römisch-justinianischen Rechts, das canonische Recht mit den dazu gehörigen Glossen und die goldene Bulle Karls IV. (Auszüge bei Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts I, 77—88.) Mehrere juristische Manuscripte von ihm finden sich in der Bibliothek zu Basel, auch eine deutsch geschriebene Chronik auf neun Folioseiten bis zum J. 1400. — Was sein deutsches Staatsrecht betrifft, so dürfen wir erstens nicht erwarten, daß er in der Darstellung desselben historisch verfahre und der allmählichen Entwicklung desselben an der Hand der Geschichte Schritt für Schritt nachgehe. Diese Methode der Darstellung ist dem Mittelalter überhaupt fremd, und ihre ersten schwachen Keime entstanden gerade in der Zeit, als Andlo lebte. Ebenso wenig ist es zweitens in der Kindheit der historischen Kritik zu verwundern, daß er die geschichtlichen Irrthümer des Mittelalters theilt, z. B. die Constantin'sche Schenkungsurkunde für ächt hält. Alle diese historischen und kritischen Fragen sind noch von untergeordneter Bedeutung, wo es sich nur um die Idee handelt, welche durch das Papstthum und Kaiserthum repräsentirt wird; diese Idee in einer Zeit tiefen Verfalls, wo nicht nur das Band zwischen Kaiser und Papst immer mehr sich lockerte, sondern auch die päpstliche wie die kaiserliche Gewalt immer mehr an Ansehen, Einfluß und Auctorität einbüßte, seinen Zeitgenossen wieder in's Bewußtsein zu rufen und neu zu beleben, das ist die Aufgabe, welche Andlo in seinem Buche zu lösen hatte. In der Hauptfrage nach dem Verhältniß des Kaisers zum Papste steht er ganz auf dem traditionellen Boden der früheren kirchlichen Staatsidee. Unmittelbar von Gott stammt nur die Gewalt des Papstes. Auch die Gewalt des Kaisers leitet er von Gott ab. Da es aber ketzerisch sei, zwei Principien und ebenso zwei gleiche Stellvertreter Gottes auf Erden zu setzen, so ordnet er den Kaiser dem Papste insoweit unter, daß ersterer seine Gewalt nicht unmittelbar von Gott empfange, sondern von dessen sichtbarem Stellvertreter, dem Papste. Der Papst ist es, welcher das Reich von dem Einen auf den Andern überträgt; er salbt, genehmigt, krönt den Kaiser, und in Fällen dringender Noth entsetzt er ihn auch. So ist zwar der Kaiser dem Papste untergeordnet, aber er ist der Erste nach ihm, und alle übrigen weltlichen Fürsten sind seiner Oberherrschaft unterworfen. — Es kam aber nicht bloß darauf an, diese Grundsätze von Neuem auszusprechen; viel höher ist die Art und Weise ihrer Begründung anzuschlagen, um ihnen bei den Zeitgenossen die verlorene Achtung wieder zu verschaffen. In dem herrschenden Zeitbewußtsein hatten sie keinen festen Halt mehr; schon lenkte die Geschichte in andere Bahnen ein und legte den Grund zu einer ganz neuen politischen Ordnung in Deutschland und ganz Europa. Durch die Residenz der Päpste zu Avignon, das päpstliche Schisma und den gänzlichen Verfall der Kirchenzucht war das dem Papstthum wie dem Kaiserthum gleich gefährliche Nationalitätsprincip zur siegreichen Herrschaft gekommen. In Deutschland insbesondere hatte die Auflösung des Reiches mit dem verhängnißvollen Kampfe der Landeshoheit gegen Kaiserthum und Reichsfreiheit begonnen. (Vgl. besonders Phillips, Kirchenrecht III, 1, 318—334.) Wer in diese Strömung der Zeit erfolgreich eingreifen und den drohenden Ruin der bestehenden Ordnung abwenden wollte, mußte im Stande sein, durch die Macht seines Geistes und die Ueberlegenheit seiner Bildung auf die zerstörenden Mächte einzuwirken, sie auf die alten Bahnen zurückzulenken und sie wieder um das mittelalterliche Staatsideal zu sammeln. Er mußte den dunkeln Drang der Zeit verstehen und nachzuweisen befähigt sein, daß das mehr von ferne geahnte als klar angeschaute Ziel des Strebens, richtig begriffen, doch nur die traditionelle Staatsidee sein könne. Hätte Andlo dieses Verständniß der Zeit besessen, so würde er es nicht so unbedingt auf eine Restauration unhaltbarer Zustände abgesehen haben. Er würde erkannt haben, daß an der Stelle des Kaiserthums ein System einzelner selbständiger Staaten sich auszubilden im Begriffe stehe, und daß der Papst zu diesen in ein anderes politisches Verhältniß trete, als es früher der Fall war. Aber gesetzt auch, er sei dennoch der Ueberzeugung gewesen, für die alte Ordnung der Dinge in die Schranken treten zu müssen, jedenfalls würde die Begründung seiner Ansichten eine andere und tiefere gewesen sein, als er sie wirklich geliefert hat, und aus der Zeitbewegung selbst geschöpft, würde sie auch einen Widerhall in den Herzen der Zeitgenossen gefunden haben. Allein diese tiefere Begründung fehlt ihm. Mit der traditionellen Ansicht hat er sich auch die traditionelle Begründung angeeignet, nicht ahnend, daß zwar auch auf diesem Gebiete ewige Grundsätze und unveränderliche Normen gelten, daß aber die christliche Staatsidee nicht bloß an eine Form der Erscheinung gebunden ist, sondern daß sie den Reichthum ihres Lebens in einem ebenso großen Reichthum von Formen verwirklicht und, wo die alten Formen zerbrechen, in neuen Formen verjüngte Gestalt gewinnt. Wie mangelhaft ist seine Begründung des deutschen Kaiserthums, wenn er es als unmittelbare Fortsetzung des römischen Kaiserthums betrachtet und daraus, daß dieses von Christus gebilligt sei, den Schluß macht, daß auch jenes auf göttlicher Einsetzung beruhe; oder wenn er, in Verlegenheit, die selbständige Stellung der Könige von Frankreich, Spanien und England mit der Idee des Kaiserthums zusammenzureimen, die Ausflucht macht, von Gesetzeswegen seien sie zwar dem Kaiser unterworfen, aber sie könnten entschuldigt werden,

[illegible] Glauben nicht von Jenem [illegible] Johann [illegible] Andlo's Werk wurde [illegible] Basler Handschrift [illegible] Freher zu Straßburg 1603 und 1612 [illegible] zu Nürnberg 1657 unter dem Titel: Repraesentatio reipublicae Germanicae sive tractatus varii de S. R. G. I. regimine, Regis et Augusti creatione, inauguratione, administratione, officio et potestate Electorum, aliisque imperii partibus, juribus, ritibus et ceremoniis [illegible]. [Hagemann.]

Andlo, Petrus ab, Pseudonym eines der mehreren Anhänger der cartesianischen Philosophie im 17. Jahrhundert. Samuel Des Marets, Professor der reformirten Theologie zu Gröningen (S. d. A. Maresius), hatte 1670 eine Schrift unter dem Titel: De abusu philosophiae Cartesianae surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei, veröffentlicht, worin er nachzuweisen suchte, wie gefährlich es sei, die Lehren des Cartesius aus dem Gebiete der Philosophie auf das der Theologie zu übertragen. Gegen diese Schrift erschien bald eine heftige Erwiderung: Petri ab Andlo Batavi specimen confutationis dissertationis de abusu philosophiae Cartesianae etc. Des Marets [illegible] Vindiciae dissertationis de abusu philosophiae Cartesianae etc. Er [illegible] seinem Gegner in der [illegible] des Ausdruckes nicht nachstehen zu wollen und nannte denselben einen [illegible], einen Atheisten, Socinianer, [illegible] u. s. w. Petrus ab Andlo blieb die Antwort nicht schuldig und veröffentlichte: Animadversiones ad vindicias dissertationis, quam Samuel Maresius edidit de abusu philosophiae Cartesianae, worin er seinem [illegible] freien Lauf ließ, die Ansichten des Descartes vertheidigte und entschieden läugnete, ein Anhänger des Spinoza zu sein, den er nicht kenne, nie gesehen oder gehört habe und dessen absurde Behauptungen er keineswegs gutheiße. Der Professor von Gröningen antwortete bald [illegible] Vgl. Moréri und Bayle s. v.) [Schrödl.]

Andrada, Antonio de, S. J., berühmter portugiesischer Missionär, geb. um 1580, gest. zu Goa am 19. März 1634. Er drang auf seinen Missionsreisen von Indien aus nach Tibet vor 1624. Die Beschreibung dieses Landes, Novo descobrimento do Gram Catayo e dos Reinos de Tibet (Lisboa 1626, ins Spanische, Italienische, Französische übersetzt), gibt ihm eine Stelle unter den bedeutendsten Geographen. — Als hagiologischer und ascetischer Schriftsteller verdient Erwähnung Alfons de Andrada, S. J., geb. zu Toledo 1592, gest. zu Madrid 1672 (Vgl. Backer I. 15 sq.) [Streber.]

Andrada, Diego oder Diego Payva d' (auch Andrade), berühmter portugiesischer Theologe des 16. Jahrhunderts, ward aus angesehener Familie am 26. Juli 1528 zu Coimbra geboren, trat in den geistlichen Stand und zeichnete sich zu Coimbra als Lehrer der Theologie aus. Er wurde 1561 vom Könige Sebastian als Theologe zum Trienter Concil gesandt, und fand hier wegen seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit viele Anerkennung. Ein von ihm und seinem Collegen Doctor Comanus ausgearbeiteter Aufsatz über die päpstliche Auctorität erwarb ihm den besonderen Dank des Papstes (Pallavic. l. 19, c. 15, n. 7). Noch zu Trient schrieb er gegen Chemnitz' Theologiae Jesuitarum praecipua capita zehn Bücher Orthodoxarum explicationum (Venet. 1564 u. 1594, Colon. 1564 u. 1574), worin er die meisten der von den Protestanten bekämpften Lehrstücke behandelt. Das erste Buch hieraus, De origine Soc. Jesu, erschien

separat Löwen 1566 und französisch Lyon 1565. Chemnitz erwiederte mit seinem vielgenannten Examen concilii Trid.; hiergegen verfaßte Andrada sein bestes Werk: Defensio Trid. fidei cath. LL. V (Olyssip. 1578 u. 1595, Colon. 1580, Ingolst. 1580, Venet. 1592), welches leider nur noch die fünfte Sitzung, einschließlich der Lehre von der unbefleckten Empfängniß, behandelt. An der Fortsetzung hinderte ihn der Tod, welcher den 1. Dec. 1575 zu Lissabon erfolgte. Seine Concio ad PP. Trid. Synodi vom zweiten Sonntag nach Ostern 1562 erschien mit den übrigen dort gehaltenen Reden Lovan. 1567, Brixiae 1562, Venet. 1562, in Coleti's Conc.-Samml. XX, 580 ff. — De generalium concil. auctoritate ist nicht ein eigenes Werk, sondern nur das erste Buch der Defens. Trid. fid. Auch haben wir von ihm drei Bände Predigten in portugiesischer Sprache. Andrada war jedenfalls einer der ausgezeichneteren Theologen jener Zeit. Mit gründlicher scholastischer Durchbildung verband er eine große Vertrautheit mit den biblischen Grundsprachen und eine anerkennenswerthe Eleganz der Darstellung. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 304; Barbosa Machado, Bibl. Lusitana; Hurter, Nomencl. I, 43 sqq.) [Stanonik.]

Andrada, Thomas, O. S. Aug., s. Thomas a Jesu.

Andrássy, Anton, Bischof von Rosenau in Ungarn, geb. 9. September 1742 zu Romansalva aus freiherrlichem Geschlechte, erhielt seine Erziehung bei den Vätern der frommen Schulen zu Neutra, studirte dann in Kaschau und trat nach Ueberwindung vieler Hindernisse seitens seiner Verwandten 1760 zu Wien in die Gesellschaft Jesu. Nach der 1773 erfolgten Aufhebung derselben lebte er mehrere Jahre in seiner Familie; 1776 wurde er Domherr des neu errichteten Capitels in Rosenau, dann Propst und 1780 Bischof. Als solcher entfaltete er eine segensreiche Wirksamkeit. Er errichtete 20 neue Pfarreien, gründete die Dombibliothek, übte eine seine Einkünfte überschreitende Freigebigkeit, war unermüdet in Visitationen, Ausspenden der Sacramente und Predigten. Deßgleichen vertrat er mit Unerschrockenheit die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe der Staatsgewalt. Eine Verordnung Josephs II. vom 4. September 1781 hatte den ungarischen Bischöfen aufgegeben, in Zukunft von allen Ehehindernissen zu dispensiren, soweit sie nicht auf natürlichem oder göttlichem Rechte beruhten. Cardinal J. Batthyány, Primas von Ungarn, vertheidigte nun das Dispensationsrecht des päpstlichen Stuhles (vgl. Roskovány, De matrimoniis mixtis II, Quinque-Ecclesiis 1842, 559) und Andrássy unterstützte ihn mit voller Kraft. Als ihm 1785 von der ungarischen Statthalterei befohlen wurde, ohne Zögern in einer gemischten Ehe zu dispensiren, weigerte er sich entschieden, und es erfolgte die Aufforderung zur Resignation auf das Bisthum. Ohne sein Wissen vermittelte der päpstliche Nuntius die Dispense durch Rom, und so wurde Andrássy „für dießmal in dem ferneren Besitze seines Bisthums gelassen" (Erlaß vom 26. Januar 1787). Anders aber gestaltete sich eine Angelegenheit unter der Regierung des Kaisers Franz. Ein Katholik hatte mit einer geschiedenen Akatholikin sich verbunden; das bischöfliche Ehegericht erkannte 1794 auf Trennung, bis etwa die Ungültigkeit der ersten Ehe der Frau constatirt sei, und gab von diesem Urtheile der Landesstelle Nachricht. Diese ergriff Partei für die Verurtheilten und verlangte Annullirung des Erkenntnisses. Da aber Andrássy sich dessen weigerte, in einem Hirtenbriefe an den Clerus die Verhältnisse darlegte und den Mann von den Sacramenten ausschloß, wurde er nach Wien berufen. Nach langen Unterhandlungen befahl K. u. K. Franz 17. December 1796 Sequestration der bischöflichen Güter. Andrássy zog sich in ein Franciscanerkloster zurück. Von hier aus regierte er in voller Uebereinstimmung mit Capitel und Clerus seine Diöcese, bis er am 12. November 1799, arm an irdischen Gütern und reich an Tugenden, starb. — Er schrieb: Appendix subnexa censurae tentaminis demonstrationis trium propositionum de poenali transitu ex religione romano-catholica ad evangelicam, editae a P. Jos. Szenyeres, Budae 1790. Eine defensio canonum Concilii Trid. Mss. reicht nur bis zur 13. Sitzung. (Vgl. A. Pogány, Monumentum Ant. Andrássy episcopo erectum, Pesth. 1854; L. Várady, Theatrum fidelitatis, Agriae 1780; G. Strohomer, Sermo funebris, Agriae 1800.) [Dankó.]

Andreä, Jacob, als Lutherus secundus in ganz Deutschland thätig und bekannt, wurde zu Waiblingen, einem Städtchen in Würtemberg, am 25. März 1528 geboren. Sein Vater, der aus Mikolau im Bisthum Eichstätt stammte und nach Waiblingen ausgewandert war, trieb hier das Geschäft eines Schmiedes, weßhalb unser Andreä noch in seinen spätern Jahren häufig Doctor Schmieblein genannt wurde. Erhard Schnepf, einer der Reformatoren Würtembergs und Pastor zu Stuttgart, nahm sich des jungen Andreä an und erwirkte ihm eine öffentliche Unterstützung, so daß er 1539 die Schule in Stuttgart besuchen konnte. In einem Alter von 13 Jahren kam er nach Tübingen in das herzogliche Stipendium, studirte hier Sprachen, Philosophie und Theologie und wurde schon im Jahre 1546, als er erst 18 Jahre alt war, zum Diacomus an der Stiftskirche in Stuttgart bestellt. In dem nämlichen Jahre verheiratete er sich auch. Als die spanischen Truppen während des schmalkaldischen Krieges Stuttgart einnahmen und die anderen Prediger flohen, hatte er Gelegenheit, seinen Muth und seine große Entschlossenheit an den Tag zu legen. Nachdem aber im J. 1548 das Interim auch in Würtemberg aus Furcht vor dem Kaiser eingeführt worden war, verlor Andreä sein Kirchenamt und lebte, von Herzog Ulrich unterstützt, einige Zeit lang mit seiner Familie zu Tübingen. Nicht lange, so wurde er

durch Brenz wieder Lutheraner, dann Diakon an der dortigen Stiftskirche und vertheidigte sie mit der Feder durch mehrere Schriften gegen das sogenannte Interim aus. Als dann der Herzog Ulrich und es diente ihm im J. 1550 sein Sohn Christoph. Dieser nahm Andreä in seine besondere Pflege: derselbe wurde erst Superintendent von Vaihingen, musste aber nach kurzer Zeit wieder nach Tübingen kommen, um dem Herzoge über den Glauben seiner Diener an Eid zu examiniren. Nach dem Tode Christophs nahm er jetzt die theologische Doctorwürde am 19. April 1553 an und ist von da bald, nachdem er wieder nach Vaihingen zurückgekehrt war, noch zum Generalsuperintendenten befördert. Von Vaihingen aus hatte er auf den Wunsch des Grafen Georg von Oettingen die Reformation in dessen Gebiet an. Ebenso brachte er noch im nämlichen Jahre 1556 auf den Wunsch des Magistrats von Rothenburg a. d. Tauber die dortigen sehr unruhigen protestantischen Prediger wieder zum Frieden. So zeigte er jetzt schon eine Vermittlungskunst, durch welche er nachmals so berühmt und einflussreich geworden ist. Schon musste er den Herzog Christoph auf den Regensburger Reichstag Januar 1557 und dann auf den Convent zu Frankfurt begleiten, nahm einige Monate später an einem Colloquium mit den Wiedertäufern zu Bredersheim bei Worms, hierauf an dem Wormser Religionsgespräch zwischen Katholiken und Protestanten Antheil. Der besonnte Bischof Julius von Pflug präsidirte dieser Versammlung, aber die Protestanten waren unter sich höchst uneinig und verdammten sich selber gegenseitig, so dass die katholischen Collocutoren eine so sichtlich zu nichts führende Verhandlung nicht fortsetzen wollten. Schon vorher hatte Andreä seine Schrift „von des Herrn Nachtmahl“ gefertigt; jetzt schrieb er auf den Wunsch von Brenz seine Refutatio gegen Stancharus, welcher von der Reformation zurückgetreten war und in einer Schrift die Widersprüche Luthers mit sich selbst und die Uneinigkeit der Reformatoren unter einander aufgedeckt hatte. Im J. 1559 wurde Andreä von seinem Herzoge mit andern Gesandten zum Augsburger Reichstage geschickt. Er zeigte hier, wie schon früher zu Frankfurt, seine lutherische Hartgläubigkeit, indem er den katholischen Prediger am Dom zu Augsburg während der Predigt öffentlich einen Lügner schalt. Sein Eifer für „das reine Wort“, meinte er, berechtige ihn hierzu. Von Augsburg zurückgekehrt, wohnte er einer Synode der Oettingen'schen Prediger an, musste dann auf des Herzogs Befehl zu Stuttgart mit dem zwinglisch gesinnten württembergischen Pfarrer Hugen disputiren und hatte darauf zu Jebenhausen bei Göppingen mit Friedrich, des Herrn von Liebenstein, die Reformation an. Von dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken a. d. T. abberufen, brachte er in seiner Stadt und in der Umgegend, wo neben den Katholiken Schwenkfeldianer, Zwinglianer und Wiedertäufer hausten, das Lutherthum zur Herrschaft. Im April 1561 schickte ihn der Herzog zu Lautrin und Theodorich Schenk von Limpurg, um die Mittel und Wege, der Einführung des Lutherthums zu widerstehen, beraten werden wollten. Andreä begann hier seine letzte Schrift Resumptio consilii Tridentini auszuarbeiten, worin für Jedermann hinlänglich bewiesen werden wollte, dass der Papst der Antichrist sei. Im Juni des nämlichen Jahres nahm er die Lehren der obern Pfalz und wurde hierauf im Spätjahre mit dem Tübinger Kanzler Lautrin und dem Hofprediger Balthasar Bidembach zum Religionsgespräche nach Poissy in Paris gesendet. Dasselbe war jedoch durch Beza's Schuld abgebrochen worden, bevor die württembergischen Theologen am 19. October 1561 zu Paris ankamen. Andreä wurde im folgenden Jahre Kanzler der Universität und Propst der Stiftskirche von Tübingen, und man muss es rechnen sich nichts nur irgendwie Bedeutendes unter den deutschen Protestanten, woran Andreä nicht theilgenommen hätte. Censuren, Collegien, Kirchenordnungen, Schriftauslegungen, namentlich die Concordienformel, nahmen seine Thätigkeit in Anspruch: besonders aber ging sein Streben dahin, die durch mannigfache theologische Streitigkeiten im eigenen Innern zerrissene protestantische Kirche wieder zu einigen, in ihr das orthodoxe Lutherthum im Gegensatze zum Kryptocalvinismus u. dgl. zu wahren und herrschend zu machen, sich selbst aber zum lutherischen Papst Deutschlands zu erheben (Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II. 16, c. 18, n. 18 ff.). So wollte er der Vollender der Reformation, der zweite Luther werden, und machte zahlreiche Besuche bei den deutschen Fürstenhöfen, um die Grossen und die Hoftheologen für seine Pläne zu gewinnen. Er theilte ihnen dabei insbesondere mit, wie sehr die Papisten darüber jubelten, dass es, wie sie sich ausdrückten, nicht zwei protestantische Theologen gäbe, welche im Glauben mit einander übereinstimmen. Diese Schandfreude müsse den Papisten verdorben werden durch ein neues ausführliches symbolisches Buch, das den wahren, einigen lutherischen Glauben ausdrücke. Andreä wurde nicht müde, hierfür Formularien zu entwerfen. Eines derselben vom Jahre 1573, welches auch Ehem nitz theilhatte, führt den Namen des Maulbronn'schen Buches, weil es seine letzte Gestalt zu Maulbronn in Würtemberg erhielt. Eine neue Ueberarbeitung erfuhr dieses Werk auf dem Convente zu Torgau 1576 und heisst darum das Torgauer Buch. Es wurde an alle Fürsten geschickt und zur Annahme vorgelegt. Da aber manche Theologen Bedenken dagegen erhoben,

so versammelten sich Andreä, Chemnitz und Selneccer im März 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg, um dieselben zu prüfen und darnach das Torgauer Buch zu verbessern. Ihnen schlossen sich bald drei andere große lutherische Theologen an: Chyträus, Musculus und Körner, und so kam im Mai 1577 die Kloster-Berger-Formel zu Stande. Sie heißt auch Concordienformel, weil sie die Concordia unter den deutschen Protestanten herstellen sollte. Andreä hatte an ihrer Abfassung durch sein überwiegendes Ansehen nicht bloß den größten Antheil gehabt, sondern er war es auch, der die Anerkennung dieser Formel von Seiten der meisten protestantischen Reichsstände im J. 1580 durchsetzte und damit das starr-orthodoxe Lutherthum und papierne Papstthum zum Abschlusse brachte. Darum war sein Name bei allen denen, welche sich unter die dogmatische Auctorität Luthers und der symbolischen Bücher nicht beugen wollten, stets sehr verhaßt, um so mehr, als Andreä seine Pläne mit Heftigkeit und Gewaltthätigkeit durchzusetzen suchte und dabei seinen Privatvortheil nicht im Geringsten vergaß (Arnold a. a. O. n. 21). Sein gewaltthätiges und herrschlustiges Wesen drückt sich auch ganz gut in dem Originalporträt dieses Mannes aus, welches die Tübinger Universität noch besitzt. Andreä nahm auch Antheil an den Bemühungen des Philologen Crusius und des Magister Gerlach (1573 ff.), die Griechen zu protestantisiren, jedoch ohne Erfolg (vgl. Tübinger theol. Quartalschr. 1843, 545 ff.). Auch andere Versuche zur Lutheranisirung der Calvinisten und Katholiken mißlangen: so das Gespräch mit Beza zu Mömpelgard im J. 1586 und das mit den Katholiken zu Baden im Jahre 1589. Andreä war ein sehr rüstiger polemischer Schriftsteller und fertigte nicht weniger als 150, jetzt freilich vergessene Werke und Dissertationen. Er starb zu Tübingen im J. 1590, nach seinem Tode noch von Vielen sehr gelobt, von Andern aber, namentlich von Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, sehr verunglimpft und des Geizes, der Ehrsucht und der Gaumenlust beschuldigt. Gegen Arnold vertheidigte ihn jedoch M. Carl in seiner „würtembergischen Unschuld", in der Schaffhauser Ausgabe der Arnold'schen Kirchengeschichte vom Jahre 1742 III, 160—206. Eine ausführliche Lebensgeschichte dieses Mannes findet sich in dem von seinem Enkel Valentin (s. d. nächsten Art.) herausgegebenen Werke Fama Andreana reflorescens (Argent. 1630). Einen großen Theil dieses Buches nimmt die bis zum Jahre 1562 reichende Selbstbiographie des Dr. Jacob Andreä ein. Eine detaillirte Geschichte seiner spätern Jahre enthalten die übrigen Beigaben. Ueber seine concordistische Thätigkeit s. Johannsen in Niedners Zeitschr. 1853, 344 ff. Gleichzeitige Satiren gegen ihn s. daselbst 1857, 466 f. [v. Hefele.]

Andreä, Johann Valentin, ein Enkel des Vorausgehenden, ward am 17. Aug. 1586 zu Herrenberg (in Würtemberg) geboren, wo sein Vater Andreä, ein Sohn des Tübinger Kanzlers, damals Superintendent war. Derselbe wurde später 1591 lutherischer Abt von Königsbronn, und Valentin erhielt in der dortigen Klosterschule seine erste Bildung. Nachdem er seine theologischen Studien in Tübingen beinahe vollendet hatte, gerieth er in böse Gesellschaft, verließ dann voll Reue und innerer Zerrissenheit im J. 1607 die Hochschule, um in der Welt Stärkung seiner geschwächten Gesundheit und neuen Frieden für seine Seele zu suchen. Nachdem er längere Zeit umhergeirrt, auch als Erzieher gedient hatte, faßte er den Entschluß, in sein Vaterland zurückzukehren, und bat um ein geistliches Amt. Aber es kam die ungünstigste Antwort, selbst in Zukunft sollte er keines zu gewärtigen haben, und Andreä mußte sich wieder als Instructor zu Tübingen kümmerlich nähren. Sein Vater war schon lange todt und hatte kein Vermögen hinterlassen. Als im J. 1610 Tübingen von einer Pest heimgesucht wurde, ging er auf Reisen und fand in Genf bei dem Prediger Johann Scaron freundliche Aufnahme. Hier gefiel ihm insbesondere auch das seit Calvin bestehende städtische Sittengericht, welches alle Wochen die sittlichen Vergehen der Bürger, alles Fluchen, Spielen, Streiten, Schmausen und jegliche Ausschweifung rügte und strafte. Noch am Abende seines Lebens, als er seine Selbstbiographie niederschrieb, wünschte er lebhaft die Einrichtung solcher Sittengerichte in allen christlichen Ländern. Von Genf reiste er nach Frankreich, kam aber bald wieder nach Tübingen; hier wurde er Hofmeister eines jungen Herrn von Gemmingen aus Rappenau (bei Wimpfen) und wohnte mit ihm im Hause des Professors der Theologie Matthias Hafenreffer, der auf den jungen Mann trefflich einwirkte. Aber bald starb der Vater seines Zöglings, er wurde entlassen, machte eine Reise durch Oesterreich nach Italien, kehrte jedoch in einigen Monaten wieder zurück und erhielt nach bestandenem theologischem Examen einen Freitisch im Stifte zu Tübingen. Von hier aus wurde er im J. 1614 Diaconus in Vaihingen, einem kleinen Städtchen Würtembergs. Seine Pastoralthätigkeit brachte ihm unter der verdorbenen Bürgerschaft viel Bitteres; dagegen fand er Trost in dem brieflichen Verkehr mit ausgezeichneten Freunden, z. B. mit dem Astronomen Kepler und dem nachmals katholisch gewordenen berühmten Tübinger Juristen Christoph Besold; auch die Schriftstellerei gab ihm Ersatz, und von den 40 Werken, die er im Ganzen herausgegeben, hat er die meisten in Vaihingen verfaßt. Seine Schriften waren aber der Art, daß sie ihn bei den lutherischen Sionswächtern seiner Tage sehr verhaßt machten. Seit der Concordienformel war die lutherische Theologie in einen für wärmere Gemüther sehr unerquicklichen Zustand gerathen. Die sog. lutherische Scholastik, mit den Mängeln und ohne die Vorzüge der alten Scholastik, war entstanden; die Symbol-Buchstaben-Gläubigkeit war zur Herr-

schaft gelangt, und letztere drohte das protestantische Freiheitsprincip durch neuen Auctoritätsglauben, andererseits aber auch das lebendige Christenthum durch Wortgezänk und dünkelhafte Schulklopffechtereien zu verdrängen. Manche mehr mystisch gesinnte protestantische Theologen, vor allen Johann Arndt, klagten laut über den Zerfall des thätigen Glaubens und der christlichen Gerechtigkeit und sahen es als die Aufgabe ihres Lebens an, dieser falschen Richtung entgegenzuwirken und das lebendige Christenthum wieder in's Leben zu rufen. Zu diesen Männern gehörte auch Valentin Andreä, und er verwendete seinen in der That nicht geringen Besitz von Geist und Witz, von Kenntnissen und Erfindungsgabe, um seine Zeitgenossen, wie er meinte, auf den Weg des wahren und thätigen Bibel-Christenthums zurückzuführen. Zugleich wollte er auch der antik-heidnischen Erziehung der Jugend, welche herrschend geworden war, energisch entgegentreten, z. B. in seinem Theophilus. Die Freimüthigkeit, womit er die Gebrechen seiner Zeit nannte und geißelte, zog ihm viele Feinde zu, ohne daß er dadurch sich hätte abschrecken lassen. Eine seiner bedeutendsten Schriften ist der Menippus (also genannt nach einem alten beißenden Philosophen Menippus aus der cynischen Schule), eine Sammlung von hundert Gesprächen, die er schon als Diacon zu Vaihingen verfaßte. Die freie Sprache desselben versetzte Viele in eine Art Wuth gegen den Auctor; besonders fühlten sich mehrere Tübinger Professoren tief beleidigt, bewirkten ein Verbot des Buches und schmähten auf's Roheste über den Verfasser, während Andere, namentlich der berühmte lutherische Theologe Johann Gerhard, an dieser freien Sprache Gefallen fanden. Im J. 1620, gleich nach dem Beginn des dreißigjährigen Krieges, wurde Andreä Superintendent in Calw und wirkte hier 19 Jahre lang unter den Schrecken des Krieges mit großem Erfolge, durch Wohlthätigkeit ausgezeichnet. Er gründete hier eine reiche Stiftung, das Färbergestift, unter den Bürgern zur Unterstützung der Armen und schützte wohl Hunderte vor dem Hungertode. Im J. 1634 verlor er selbst durch die Plünderung und Einäscherung Calws nach der Nördlinger Schlacht sein ganzes Vermögen. Das damalige Unglück schildert er in einem rührenden Gedichte „Threni Calvenses“. Zu allem dem wurde Andreä noch der Heterodoxie aller Art, des Weigelianismus, der Rosenkreuzerei ꝛc. angeklagt und zur Verantwortung gezogen. Um sich zu rechtfertigen, veröffentlichte er ein Glaubensbekenntniß, worin er sein Festhalten an der Augsburger Confession sowie an der Concordienformel versicherte und seinen Abscheu vor der Tyrannei des Papstthums, vor dem Stolze des Calvinismus, vor der Heuchelei der Wiedertäufer ꝛc. erklärte. Zum Zeugen dessen ruft er die „allerheiligste Dreieinigkeit und ihre unbefleckte Braut, die evangelisch-lutherische Kirche“ auf, betheuert auch, daß er stets über die Fabel der Rosenkreuzerei gelacht habe. Diese Erklärungen gefielen der Tübinger theologischen Facultät so gut, daß sie ihm aus freien Stücken das Doctorat ertheilte (1641). Schon vorher im J. 1639 war er als Hofprediger und Consistorialrath nach Stuttgart berufen worden, fühlte sich aber in dieser Lage höchst unglücklich, weil er überall Schaden und Unordnung sehe und mit seinem Rufe nach Heilung und Abstellung des Uebels nirgends Anklang finde. Er wurde jetzt sehr mißstimmt, zog sich fast von allen andern Geschäften, als denen des Predigtamtes, zurück und sah Alles im schwärzesten Lichte. Einigen Trost gewährte ihm nur der briefliche Verkehr mit mehreren Freunden und namentlich mit dem Herzog August von Wolfenbüttel zu Braunschweig, der ihn schon im J. 1642 zu seinem (correspondirenden) Kirchenrathe mit anständiger Besoldung ernannte. Dagegen schlug es Andreä aus, sein Vaterland zu verlassen und Abt und Oberhofprediger seines Freundes zu werden. Im J. 1653 oder 1654 wurde Andreä Prälat von Bebenhausen, fühlte sich aber hier noch unglücklicher als zuvor, zumal da die Lehrer der Klosterschule wieder seine Rechtgläubigkeit verdächtigten, und sah es darum wie eine Art Erlösung an, als er nach wenigen Monaten Prälat und Generalsuperintendent von Adelberg wurde. Aber er starb schon in Jahresfrist (1654) zu Stuttgart. Seine zahlreichen Schriften, mit curiosen Titeln, hat sein großer Verehrer Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie II, 17, c. 5, § 13 aufgezählt; eine derselben, der Hercules christianus, wurde von Victor Andreä, einem Nachkommen Andreä's (mit Bildniß, Wappen und Facsimile desselben), in deutscher Uebersetzung zu Frankfurt a. M. 1845 herausgegeben. Sehr berühmt ist auch die Reipublicae christianopolitanae descriptio vom Jahre 1619, worin er den Sonnenstaat des Dominicaners Campanella frei bearbeitete und vom protestantischem Standpunkte aus das Musterbild eines christlichen Staates entwarf. Noch unenthüllt ist Andreä's Verhältniß zur Rosenkreuzer-Gesellschaft; insbesondere bleibt die Frage unbeantwortet, ob er im J. 1614 das hierauf bezügliche Buch Fama fraternitatis herausgegeben habe. Näheres über Andreä findet sich bei Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie a. a. O. c. 18; Hoßbach, Joh. Val. Andreä und seine Zeit, Berlin 1819; Zeitschr. für christl. Wissenschaft von Neander, 1852. Andreä's Selbstbiographie, lateinisch geschrieben, edirte Rheinwald, Berlin 1849; eine treue deutsche Uebersetzung davon ließ D. E. Seybold schon 1799 drucken („Selbstbiographie merkwürdiger Männer, 2. Th.“). Einen lateinischen Auszug der lateinischen Selbstbiographie lieferte Weismann (Hist. eccl. II, 932 sqq.). Auch im Würtemb. Repert. der Lit. II, 1782, 274 ff. findet sich eine Biographie Andreä's. Eine vollständige Sammlung der Schriften dieses Mannes gibt es nicht. Seine Dichtungen, übersetzt von Pastor Sonntag in Riga, hat Herder unter dem Titel:

„Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters" 1786 herausgegeben; sie finden sich auch in dessen zerstreuten Blättern V, 1793, 1—74 u. 95—161. [v. Hefele.]

Andreä, Johannes, Canonist, s. Johannes de Andrea.

Andreä, Laurentius, s. Anderson.

Andreas, der Apostel (Ἀνδρέας, ein altgriechischer, aber bei den Juden nicht ungewöhnlicher Eigenname; Levi, Neuhebr. Wörterb. I, 106), Bruder des Petrus, mit dem er gemeinsam das Fischergewerbe zu Bethsaida am See von Genesareth betrieb. Da die Fischerei ein Regal war (Pauli, Real-Enc. VI, 246) und in Pacht gegeben wurde, scheinen beide nicht unvermöglich gewesen zu sein. Bei einer solchen Pachtung mußten Mehrere zusammentreten und eine Gesellschaft bilden, wie wir bei Jonas, dem Vater des Petrus und Andreas, und bei Zebedäus, dem Vater des Johannes und Jacobus, sehen. Die Väter führten das Geschäft fort, während ihre Söhne Jesu nachfolgten. Die tief religiöse Gesinnung der Brüder Andreas und Petrus zeigte sich darin, daß sie Johannesjünger waren und mit mehreren anderen gleichgesinnten galiläischen Freunden eine Zeitlang am Jordan beim Täufer verweilten, zu dem auch Jesus Christus hinausgegangen war. Auf das Wort des Täufers: „Sehet das Lamm Gottes", schlossen sich Andreas und Johannes dem Erlöser an; Andreas führte seinen Bruder Petrus bei Jesus ein; mit ihnen verbanden sich am folgenden Tage Philippus und Nathanael. Es ist aber nicht richtig, deßwegen Andreas, wie von den Griechen geschieht, den Erstberufenen (πρωτόκλητος) zu nennen; denn jene Beiden hatten sich selbst Jesu vorgestellt, und in der Erlaubniß, den Abend bei ihm zu bleiben und Tags darauf mit ihm die Rückreise antreten zu dürfen, hatten sie eine große Gnade, aber nicht eine Berufung gesehen (Joh. 1, 29 ff.). Diese erfolgte in Bethsaida, als Jesus nach dem reichen Fischfange zu Petrus sprach: „Fürchte nicht; von nun an wirst du Menschen fangen", und, während er hinwegging, nicht mehr diesen allein, sondern auch Andreas und das zweite Brüderpaar, Johannes und Jacobus, mit den Worten berief: „Folget mir nach!" Jetzt erst heißt es: „Sie verließen Alles und folgten ihm nach" (Matth. 4, 18—20. Marc. 1, 16—20. Luc. 5, 1—11). Des hl. Andreas geschieht außer dem Apostelverzeichnisse noch zweimal im vierten Evangelium Erwähnung (6, 8, 9 u. 12, 20—22). Das erste Mal vor der wunderbaren Speisung der Fünftausend, wo er zur Rechtfertigung der Bitte, das Volk zu entlassen, sprach: „Es ist ein Knabe da, der fünf Gerstenbrode und zwei Fische hat; aber was soll dieß für so Viele?" Das zweite Mal, auf dem Tempelplatze zu Jerusalem, als er mit Philippus die Bitte gottesfürchtiger Heiden (Hellenen), die Jesu vorgestellt zu werden wünschten, unterstützte. Dem Worte: Was soll dieß für so Viele? lag nicht eine Art Kleinglaube oder Unglaube zu Grund, sondern es war die, wenn auch naive, Aeußerung einer heiligen Ehrfurcht vor Jesus Christus. So viele Wunder sie auch gesehen hatten, es kam den Aposteln nie in den Sinn, von Jesus ein derartiges Zeichen zu fordern. Im zweiten Falle wollten Andreas und Philippus, da jene Männer nichts Anderes im Sinne hatten, als Jesu ihre Huldigung darzubringen, eine Fürsprache einlegen, im Vertrauen darauf, daß er seine Jünger schon früher einmal einer Heidin gegenüber und in einem Falle erhört habe, der mit dem jetzigen unter den gegenwärtigen Umständen nicht zu vergleichen wäre. Weiteres über Andreas erfahren wir aus den heiligen Urkunden nicht; dagegen cursirten schon im zweiten Jahrhundert Geschichten der einzelnen Apostel (Actus Apostolorum), die aber von den Vätern mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen wurden, weil der Häretiker Leukios Charinos (Λεύκιος, das lateinische Lucius, Χαρῖνος, ein nicht ungewöhnlicher griechischer Name) als ihr Verfasser galt. Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi, heißt es im Decrete des Papstes Gelasius I., und vorher speciell: Actus nomine Andreae apostoli apocryphum. Im Allgemeinen reden von den Acten der Apostel als einem Werke dieses Häretikers Augustinus (De actis cum Felice Manichaeo II, 6) und Evodius, Zeitgenosse des hl. Augustinus (De Fide c. Manich. 5), im Besondern von den Acten des Andreas der hl. Augustinus (Contra adversarios legis et proph. 1, 39), Epiphanius (Haer. 61, 1; 63, 2), Turribius von Ostura (5. Jahrh.), Photius u. A. Da man aber dafür hielt, daß diese Legenden eine historische Grundlage hätten, und nur der dogmatische Theil, eingeflochtene Episoden und Gespräche häretisch seien, fing man allmählich an, sie im katholischen Sinne umzuarbeiten. Wir besitzen noch zwei Stücke einer solchen Umarbeitung aus der Geschichte des hl. Andreas, die, nach diesen Fragmenten zu schließen, sehr ausführlich gewesen sein muß. Das eine enthält den encyklischen Brief der Priester und Diaconen von Achaia über das Martyrium des Andreas, nach der lateinischen Uebersetzung bei Surius (In vitis SS., Col. 1617, VI, 635 sq.) schon länger bekannt, im griechischen Urtexte zuerst von C. Chr. Woog (Leipz. 1749), dann von C. Tischendorf (Acta Apost. apoc. 105—131, Lips. 1851) herausgegeben. Woog vertheidigt die Aechtheit des Briefes mit großem Eifer; Tillemont sagt behutsamer: On peut dire que généralement parlant la pièce est fort belle, et il est seulement à craindre qu'elle ne le soit trop pour la simplicité de ces temps apostoliques (I, 266, éd. Bruxelles 1722), und wieder: die Worte, welche dem hl. Andreas in den Mund gelegt worden, seien, wenn auch nicht von ihm gesprochen, eines Apostels würdig (l. c. 137). Das zweite Stück enthält die Geschichte der Apostel Andreas und Matthias in der Stadt der Anthropophagen (Acta Andr. et Matth. in urbe Anthropophagorum), die wir auch theilweise in den Apostelgeschichten des (Pseudo-) Ab-

dias (des ersten Bischofs von Babylon, aus der Zahl der 70 Jünger), beim Mönche Epiphanius (9. Jahrh.), in der goldenen Legende und jenem merkwürdigen angelsächsischen Gedichte finden, das Jac. Grimm herausgegeben hat unter dem Titel: Andreas und Elene (Cassel 1840), wo aber Matthäus für Matthias steht. Den griechischen Text veröffentlichte zuerst Thilo in einem Programme (Acta SS. Apostol. Andr. et Matthiae graece ex codd. Parisiensibus nunc primum edita, Hall. 1846), nach ihm Tischendorf (l. c. 132—166). (S. d. Art. Apocryphen-Literatur.) Ueber das Verhältniß des griechischen Textes zu den anderen Mittheilungen sagt Thilo: Eandem in utrisque tractari fabulam, sed ita, ut ab historiae apostolicae auctore, Epiphanio, Simone Metaphrasta, reliquis praetermissa sint ea omnia quae in actis legimus absurda et prorsus incredibilia nugacis hominis figmenta. Während der griechische Text die Stadt im Lande der Anthropophagen, zu denen von den Alten die Scythen und Aethiopen gezählt werden, nicht nennt, heißt sie bei Abdias Myrmedona, bei Nicephorus Myrmena, bei Epiphanius Sinope. Darauf gründet sich wohl die russische Legende, welche den hl. Andreas längs dem Dnjepr (Borysthenes) bis Kiew kommen läßt (Strahl, Gesch. der russ. Kirche I, 37). Andreas predigte nach Origenes und Eusebius in Scythien, nach Sophronius in Kolchis, nach dem römischen Brevier in Scythia Europae. Letztere beiden Angaben suchen nur die erstere allgemeine genauer zu bestimmen; denn Scythia des Herodot reichte über Bessarabien hinaus in die Moldau und Walachei, im Osten an den Tanais (Don) und die Mäotis (das Asow'sche Meer). Von da ging Andreas nach Thracien, Epirus und Achaia, wo er in Paträ (dem heutigen Patras) unter dem Proconsul Aegeas (Αἰγέας, Αἰγαίας, Αἰγεάτης) das Martyrium erlitt, das in dem Circularschreiben der achaischen Priester ausführlich beschrieben wird. Er erlitt den Tod durch Kreuzigung an einem schiefgestellten und deßhalb nach ihm benannten Kreuze. Bei seinem Anblicke rief er voll Freude aus: „Χαίροις, ὦ σταυρέ! Sei gegrüßt, o Kreuz, das durch den Leib Christi geweiht und durch seine Glieder wie mit Perlen geschmückt worden ist!" Als Tag der Kreuzigung wird der 30. November (πρὸ μιᾶς καλανδῶν Δεκεμβρίων) angegeben; über das Jahr lassen sich selbstverständlich nur Vermuthungen aufstellen. Tillemont nimmt die neronische Verfolgungszeit an (64—67); der englische Chronist Florentius und mit ihm Baronius die des Domitian (95), und zwar, weil Nero bei seinem Aufenthalte in Griechenland Achaia mit der Freiheit beschenkt hatte, so daß von Proconsuln keine Rede sein konnte, und weil dieß bis in das fünfte Jahr des Kaisers Vespasian dauerte. Das Muratorische Fragment (aus dem zweiten Jahrhundert) berichtet, daß dem hl. Andreas geoffenbart worden sei, Johannes solle unter Mitbeglaubigung Aller sein Evangelium niederschreiben. Beruhte dieß auf einer Thatsache, so müßte das Martyrium des hl. Andreas in die Zeit des Kaisers Trajan (98—117) herabgerückt werden, worin an und für sich keine Unmöglichkeit liegt. Unter Trajan starb der 120jährige Simeon, der Bruder und Nachfolger des hl. Jacobus im bischöflichen Amte zu Jerusalem, am Kreuze. Im J. 357 kamen die Reliquien des hl. Andreas nach Constantinopel (Martyrol. Rom. zum 9. Mai); der Cardinal Peter von Capua brachte sie aus der durch die Franken eroberten Hauptstadt des Ostreiches nach Amalfi; unter Pius II. wurde sein Haupt nach Rom transferirt, während noch andere italische Städte, Mailand, Nola, Brescia sich rühmen, Reliquien dieses Apostels zu besitzen. Die Schotten verehren den hl. Andreas als Schutzheiligen, die Russen als Sendboten ihres Landes. In beiden Reichen wurden ihm zu Ehren hohe Orden gestiftet. [Schegg.]

Andreas Antonius, spanischer Minorit aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, einer der hervorragendsten Schüler und begeistertsten Bewunderer und Lehrnachfolger des Duns Scotus. Unter der großen Menge der Philosophen, welche lange Zeit hindurch die Wahrheit gesucht, gilt ihm dieser als derjenige, welcher sie endlich gefunden. Daher will er auch nur nach der Methode und den Principien des großen Meisters lehren. Die Befähigung, auch die schwierigeren Lehrsätze des Duns Scotus sehr faßlich und anziehend zu behandeln, erwarb ihm von seinen Zuhörern den ehrenden Beinamen Doctor dulcifluus. Er starb um 1320. Von seinen zahlreichen Schriften erschienen im Druck: Quaestiones in XII metaphysicorum Aristotelis libros, Par. 1485. Venet. 1513, 1523; In libros VIII physicorum et in libros perihermenias Aristotelis; Quaestiones sex principiorum Gilberti Porretani super arte veteri, h. e. in isagogen Porphyrii et praedicamenta et postpraedicamenta Aristotelis; In librum divisionum Boëthii; Tractatus de syllogismo demonstrativo et syllogistico, Venet. 1480, 1509, Bonon. 1481, Lucae 1517; Tria principia rerum naturalium. Venet. 1517; Quaestiones mercuriales seu commentarius super regulas Juris, Rothomagi 1509; Commentaria in IV lib. sententiar. Venet. 1572, 1578, 1584. Letzteres Werk, welches Wadding ein sehr gelehrtes nennt, wurde erst von dem Minoriten und späteren Cardinal Constanz Torri von Sarnano aus seiner Verborgenheit hervorgezogen und mit großem Lob auf seine Klarheit herausgegeben. (Vgl. Nic. Antonius, Biblioth. Hispan. II, 97; Fabricius-Mansi I, 114; Cave, Hist. liter. Append. 12; Stöckl, Geschichte der Philosophie des M.-A. II, 875.) [Grammer, O. M.]

Andreas Avellinus, der hl., Priester des Theatinerordens. Er war geb. 1521 zu Castronuovo im Königreiche Neapel und erhielt in der Taufe den Namen Lancelot, den er bis zu seinem Eintritt in den Theatinerorden behielt. Schon als Jüngling zeichnete er sich durch ein frommes,

höchst sittenreines Leben aus und wies die häufigen Anfechtungen, denen er wegen seiner schönen Körpergestalt ausgesetzt war, standhaft zurück. Seine Eltern sandten ihn nach Neapel, wo er das geistliche und weltliche Recht studirte; nachdem er hierin die Doctorwürde erhalten, wurde er, 26 Jahre alt, zum Priester geweiht. Zunächst führte er nun das Amt eines Rechtsanwaltes in geistlichen Angelegenheiten. Als ihm aber einmal bei Vertheidigung einer an sich gerechten Sache eine unbedeutende Lüge entschlüpft war, übten die Worte der heil. Schrift: „Ein Mund, der lügt, tödtet die Seele" (Weish. 1, 11), einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er seinem Amte für immer entsagte und mit einem ihm befreundeten Priester des Theatinerordens sich unausgesetzt geistlichen Uebungen hingab. Bald darauf übertrug ihm der Erzbischof von Neapel die Leitung eines Frauenklosters, in welchem die klösterliche Zucht sehr herabgekommen war. Dem rastlosen Streben unseres Heiligen gelang es, das Kloster wieder in besseren Stand zu setzen. Indeß zog er sich durch seinen heiligen Eifer den Haß schlechtgesinnter Menschen zu; ja einmal erhielt er mehrere Stichwunden und ward zu deren Heilung in das Theatinerkloster zu Neapel gebracht. Als er genesen war, beschloß er, gänzlich in den nicht lange vorher gegründeten und frisch aufblühenden Theatinerorden einzutreten; am Feste Mariä Himmelfahrt 1556 wurde er eingekleidet und erbat sich von seinem Obern den Namen Andreas aus Liebe zum Kreuze Christi. Kurze Zeit, nachdem Andreas die Ordensprofession abgelegt hatte, wurde er mit dem Amte eines Novizenmeisters betraut und bekleidete dieses zehn Jahre lang; dann wurde er berufen, mehrere Klöster seines Ordens als Vorgesetzter zu leiten. In allen diesen Stellungen wirkte Andreas, der mit seinem Gebetseifer ein sehr abgetödtetes Leben verband, höchst segensreich und übte als unermüdlicher Seelsorger im Beichthören und Krankenbesuch, als Eiferer für die Reinheit des Clerus einen so nachhaltigen Einfluß auf seine Zeit aus, daß Männer wie der hl. Karl Borromäus und andere eifrige Bischöfe seinen Rath und seine Hülfe in den wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten sich erbaten. Durch sein Bemühen wurde der Theatinerorden in viele Diöcesen eingeführt; er selbst zog zahlreiche Schüler an sich, aus denen besonders Laurentius von Scupuli, der berühmte Verfasser des „geistlichen Kampfes", erwähnt sein mag. Viele Verirrte brachte Andreas auf die Bahn des Heiles wieder zurück; viele fromme Seelen hob er zu noch größerer Vollkommenheit empor; mit sehr vielen Geistlichen und Laien stand er in schriftlichem Verkehre. Seine Briefe, von denen man sagte, daß ein einziger schon mehr für das Seelenheil wirke als sonst viele Predigten, belaufen sich auf einige tausende. So arbeitete Andreas unablässig die ganze Zeit seines langen Lebens hindurch für Gottes Ehre und das Heil der Seelen und ließ selbst im höchsten Alter von seiner strengen Lebensweise nicht nach. Am 10. November 1608 traf ihn ein Schlagfluß, da er an den Stufen des Altares die heilige Messe beginnen wollte. Er wiederholte dreimal die Worte: Introibo ad altare Dei, konnte dann nicht mehr fortfahren und starb noch an demselben Tage um Mitternacht. Sein Leib wurde in der Theatinerkirche zu Neapel beigesetzt. Andreas, der schon im Leben mit der Gabe der Weissagung begnadigt war, glänzte nach seinem Tode durch verschiedene Wunder; schon 16 Jahre darnach (1624) wurde er von Papst Innocenz X. selig, 1712 von Papst Clemens XI. aber heilig gesprochen. Sicilien und insbesondere Neapel verehren ihn als ihren Beschützer, und vielfach wird er auch als Patron gegen einen jähen und unvorhergesehenen Tod angerufen. Seine Briefe erschienen 1731 zu Neapel in 2 Bänden, die übrigen Werke in 5 Bänden ebendas. 1733 u. 1734. Sie enthalten schöne Betrachtungen über das Gebet überhaupt, das Vaterunser, die gewöhnlichen Gebete zur seligsten Jungfrau, die acht Seligkeiten, Abhandlungen über die Erbsünde, die Entsagung der Welt, die Gaben des heiligen Geistes u. dgl.; Erklärungen zum 45. und 118. Psalm, zum Jacobusbrief; Homilien auf die Sonntagsevangelien des Kirchenjahres u. s. w. (Vgl. G. Stella, Oraz. in lode di S. A. A., Napol. 1621; G. Maria, Vita di S. A. A., Venez. 1714; Du Marché, Abrégé de la vie de S. A. A., prêtre de la congrég. des clercs régul. théatins, Paris 1713; Edelweck, Leben des hl. A. A., aus dem Ital., München 1765; ebendaselbst 1784, 3 Bde.) [Otto Schmid.]

Andreas, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, ist der erste Kirchenschriftsteller, von dem ein zusammenhängender Commentar über die johanneische Apocalypse auf uns gekommen ist; denn das Werk des Hippolytus über die Apocalypse ist verloren, der Commentar von Victorinus von Petabio enthält nur Anmerkungen über schwierige Stellen der Apocalypse; daß von Justinus und Irenäus die Apocalypse commentirt worden, hat man nur irrig aus einer Aeußerung des hl Hieronymus (Catal. c. 9) geschlossen. (Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung i. d. Offenbarung d. Johannes ꝛc., 2. Aufl., 558 f.) Wahrscheinlich ist auch Origenes, der in seinem Commentar über das Matthäusevangelium (zu 24, 29) einen Commentar über die Apocalypse in Aussicht stellt, nicht mehr zur Ausführung seines dießfallsigen Vorhabens gekommen; wenigstens wissen Andreas und Arethas, denen seine Auslegung der Apocalypse wohl nicht entgangen sein würde, nichts von einer solchen. Ueber das Zeitalter des obigen Andreas sind die Gelehrten verschiedener Ansicht; während ihn einige in's achte oder neunte Jahrhundert setzen, lassen ihn andere schon im fünften oder sechsten Jahrhundert leben (cf. Ch. F. Matthaei, Joannis apocalypsis graece et latine. Praefat.; J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis libror. sacror. in eccles. christ. graeca IV,

Krone zu bereichern. Unter dem von Anderson ausgeheckten Vorwande, das Geld der Kirche gehöre dem Volke, wurden die Kirchengüter auf's Härteste belastet und, um den frommen Sinn des Volkes zu berücken, Schmähschriften gegen die Kirche, und insbesonders eine im Geiste Luthers gefertigte schwedische Bibelübersetzung, wovon Anderson das Neue Testament bearbeitet hatte (1526), auf's Eifrigste verbreitet. Als aber die Bauern, durch das rücksichtslose Verfahren des Königs gereizt, zu den Waffen griffen, gerieth Gustav in Furcht und stellte sich, als wolle er abdanken. Der Kanzler übernahm es, die Abdankungskomödie, welche der König auf dem Reichstage zu Westeräs 1527 persönlich aufspielte, zu leiten. Dieß gelang ihm vortrefflich, so daß die Stände alle Forderungen erfüllten, und daß selbst die Bischöfe in die Spoliation der Kirche einwilligen mußten. Durch den Receß von Westeräs ward in Schweden der Sieg des Protestantismus entschieden. Ohne alle Rücksicht wurden jetzt Kirchen und Klöster geplündert, wobei sich Anderson und seine Günstlinge bereicherten, Luthers Lehren wurden offen gepredigt, und die bischöflichen Stühle wurden mit Freunden der Neuerung besetzt, indeß sich Gustav die bischöfliche Gewalt selbst vorbehielt und die Bischöfe nur als unterthänige Werkzeuge seines Willens betrachtete. Dieß jedoch empörte sogar den Kanzler Anderson und seine Gesinnungsgenossen, nachdem sie jetzt selbst in höheren kirchlichen Stellen saßen; ja sie predigten gegen den König, und Anderson ließ sich mit Olaf in eine Verschwörung gegen Gustav ein. Sie wurden entdeckt, vor ein Gericht zu Oerebro gestellt und zum Tode verurtheilt (1540), aber gegen schweres Lösegeld wieder begnadigt. Während Olaf nochmals Prediger wurde, blieb Anderson ohne Amt, zog sich voll Bitterkeit nach Strengnäs, wo er seinen Verrath gegen die Kirche begonnen hatte, zurück und starb in Noth und Verachtung 1552. (Vgl. Schinmeier, Lebensbeschreibung der drei schwedischen Reformatoren, Lübeck 1783; desselben Geschichte der schwedischen Bibelübersetzung und Ausgaben, Flensb. 1771; Fryxell, Leben Gustav Wasa's, deutsch von Eckendahl, Neustadt 1831; Anjon, Svenska's Kyrkereform.-Historie, Upsala 1840.) [J. N. Seidl.]

Andlaw, Heinrich Bernhard, Frhr. v., einer der angesehensten Wortführer des katholischen Deutschlands, war der jüngere Sohn des Reichsfreiherrn Konr. Karl Friedr. von Andlaw-Birseck, der einige Jahre Staatsminister des Innern in Baden gewesen und als Hofrichter in Freiburg 1839 gestorben ist. Heinrich v. Andlaw, geb. am 20. Aug. 1802 in Freiburg, machte seine Universitätsstudien zu Landshut und Freiburg, diente etliche Jahre (1821—1825) als badischer Dragoneroffizier und wurde dann zum Regierungsrath ernannt. Er zog sich aber bald vom Staatsdienst zurück, um fortan in voller Unabhängigkeit dem öffentlichen Leben in Staat und Kirche sich widmen zu können. Seit 1830 lebte er, mit der Freiin Antonia v. Sternegg vermählt, auf seinem Gute Hugstetten bei Freiburg. Als Vertreter des grundherrlichen Adels ob der Murg 1833 in die badische erste Kammer gewählt, entfaltete er durch eine Reihe von Jahren eine eifrige parlamentarische Thätigkeit und errang sich durch ausgeprägte Gesinnung, vielseitige Bildung und Rednergabe bald jene hervorragende Stellung, welche ihn zum Führer der kirchlich-conservativen Partei in Baden machte. In gleicher Weise gehörte er seit 1848 zu den eifrigsten und beharrlichsten Mitgliedern der Generalversammlungen der katholischen Vereine, welche ihn dreimal zu ihrem Präsidenten ernannten; zum letzten Mal präsidirte er 1870 auf der Katholikenversammlung in Fulda. Auch in der Presse war er thätig und verfocht in politischen und kirchenpolitischen Fragen seine Ueberzeugung in mehreren Flugschriften. Solche Schriften sind: „Ueber die Stiftungen im Großherz. Baden" (Freib. 1845); „Der Aufruhr und Umsturz in Baden als eine natürliche Folge der Landesgesetzgebung" (4 Abth., Freib. 1850—1851), eine gegen den Staatsrath und vormaligen Minister J. B. Bekk gerichtete Schrift, welche eine weiter ausgesponnene literarische Fehde hervorrief; „Die badischen Wirren im Lichte der Landesverfassung und Bundesgesetze" (Freib. 1865), eine durch den badischen Schulstreit veranlaßte Streitschrift, welche eine nicht uninteressante Entwicklungsgeschichte des badischen Liberalismus enthält; ferner: Offene Sendschreiben an J. B. v. Hirscher (Mainz 1850), an J. v. Kuhn (Frkf. 1863) u. A. In den Hist.-pol. Bl. (LX—LXII) veröffentlichte er u. A. seine „Wandereindrücke in Tirol und Oesterreich" und „Historische Betrachtungen über altes und neues Verfassungsleben". Ein größeres, von ächt christlicher Weltanschauung durchdrungenes Werk sind die „Gedanken meiner Muße über die Einflüsse der Kirche auf Familie, Gemeinde und Staat" (Freib. 1860), dem sich als neue Folge „Priesterthum und christliches Leben mit Rücksicht auf die großen Fragen der Gegenwart" (das. 1865) anschloß. Andlaw starb zu Hugstetten in der Nacht vom 3. auf den 4. März 1871. Er war ein vollendeter Edelmann, im Leben menschenfreundlich und opfermuthig, in Schrift und Wort ein Ritter ohne Furcht und Tadel. [Binder.]

Andlo (Andelo, Andlow), Peter v., Rechtsgelehrter des 15. Jahrhunderts. Er stammte aus einem alten adeligen Geschlecht, welches ursprünglich in Rom seßhaft war, später bei den Unruhen in Italien auswanderte und sich im Elsaß das Schloß Andlau erbaute. Weder das Jahr seiner Geburt noch das seines Todes ist genau bekannt. Seine Studien machte er in Pavia, wo er sich vorzugsweise mit Abschriften römischer Auctoren beschäftigte. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts war er Doctor und Professor des canonischen Rechts in Basel, Vicekanzler der Universität, Propst zu Lauterbach und Domherr zu Colmar. Im J. 1475 wird er

als Senior der Juristenfacultät erwähnt. Als Schriftsteller ist er besonders bekannt geworden durch sein um das J. 1460 geschriebenes Werk: De imperio Germanico-Romano lib. II., welches als der erste Versuch einer Theorie des deutschen Staatsrechts gilt. Die Quellen, aus denen er schöpfte, sind die Bibel, die Gesetzbücher des römisch-justinianischen Rechts, das canonische Recht mit den dazu gehörigen Glossen und die goldene Bulle Karls IV. (Auszüge bei Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts I, 77—88.) Mehrere juristische Manuscripte von ihm finden sich in der Bibliothek zu Basel, auch eine deutsch geschriebene Chronik auf neun Folioseiten bis zum J. 1400. — Was sein deutsches Staatsrecht betrifft, so dürfen wir erstens nicht erwarten, daß er in der Darstellung desselben historisch verfahre und der allmählichen Entwicklung desselben an der Hand der Geschichte Schritt für Schritt nachgehe. Diese Methode der Darstellung ist dem Mittelalter überhaupt fremd, und ihre ersten schwachen Keime entstanden gerade in der Zeit, als Andlo lebte. Ebenso wenig ist es zweitens in der Kindheit der historischen Kritik zu verwundern, daß er die geschichtlichen Irrthümer des Mittelalters theilt, z. B. die Constantin'sche Schenkungsurkunde für ächt hält. Alle diese historischen und kritischen Fragen sind noch von untergeordneter Bedeutung, wo es sich nur um die Idee handelt, welche durch das Papstthum und Kaiserthum repräsentirt wird; diese Idee in einer Zeit tiefen Verfalls, wo nicht nur das Band zwischen Kaiser und Papst immer mehr sich lockerte, sondern auch die päpstliche wie die kaiserliche Gewalt immer mehr an Ansehen, Einfluß und Auctorität einbüßte, seinen Zeitgenossen wieder in's Bewußtsein zu rufen und neu zu beleben, das ist die Aufgabe, welche Andlo in seinem Buche zu lösen hatte. In der Hauptfrage nach dem Verhältniß des Kaisers zum Papste steht er ganz auf dem traditionellen Boden der früheren kirchlichen Staatsidee. Unmittelbar von Gott stammt nur die Gewalt des Papstes. Auch die Gewalt des Kaisers leitet er von Gott ab. Da es aber ketzerisch sei, zwei Principien und ebenso zwei gleiche Stellvertreter Gottes auf Erden zu setzen, so ordnet er den Kaiser dem Papste insoweit unter, daß ersterer seine Gewalt nicht unmittelbar von Gott empfange, sondern von dessen sichtbarem Stellvertreter, dem Papste. Der Papst ist es, welcher das Reich von dem Einen auf den Andern überträgt; er salbt, genehmigt, krönt den Kaiser, und in Fällen dringender Noth entsetzt er ihn auch. So ist zwar der Kaiser dem Papste untergeordnet, aber er ist der Erste nach ihm, und alle übrigen weltlichen Fürsten sind seiner Oberherrschaft unterworfen. — Es kam aber nicht bloß darauf an, diese Grundsätze von Neuem auszusprechen; viel höher ist die Art und Weise ihrer Begründung anzuschlagen, um ihnen bei den Zeitgenossen die verlorene Achtung wieder zu verschaffen. In dem herrschenden Zeitbewußtsein hatten sie keinen festen Halt mehr; schon lenkte die Geschichte in andere Bahnen ein und legte den Grund zu einer ganz neuen politischen Ordnung in Deutschland und ganz Europa. Durch die Residenz der Päpste zu Avignon, das päpstliche Schisma und den gänzlichen Verfall der Kirchenzucht war das dem Papstthum wie dem Kaiserthum gleich gefährliche Nationalitätsprincip zur siegreichen Herrschaft gekommen. In Deutschland insbesondere hatte die Auflösung des Reiches mit dem verhängnißvollen Kampfe der Landeshoheit gegen Kaiserthum und Reichsfreiheit begonnen. (Vgl. besonders Phillips, Kirchenrecht III, 1, 318—334.) Wer in diese Strömung der Zeit erfolgreich eingreifen und den drohenden Ruin der bestehenden Ordnung abwenden wollte, mußte im Stande sein, durch die Macht seines Geistes und die Ueberlegenheit seiner Bildung auf die zerstörenden Mächte einzuwirken, sie auf die alten Bahnen zurückzulenken und sie wieder um das mittelalterliche Staatsideal zu sammeln. Er mußte den dunkeln Drang der Zeit verstehen und nachzuweisen befähigt sein, daß das mehr von ferne geahnte als klar angeschaute Ziel des Strebens, richtig begriffen, doch nur die traditionelle Staatsidee sein könne. Hätte Andlo dieses Verständniß der Zeit besessen, so würde er es nicht so unbedingt auf eine Restauration unhaltbarer Zustände abgesehen haben. Er würde erkannt haben, daß an der Stelle des Kaiserthums ein System einzelner selbständiger Staaten sich auszubilden im Begriffe stehe, und daß der Papst zu diesen in ein anderes politisches Verhältniß trete, als es früher der Fall war. Aber gesetzt auch, er sei dennoch der Ueberzeugung gewesen, für die alte Ordnung der Dinge in die Schranken treten zu müssen, jedenfalls würde die Begründung seiner Ansichten eine andere und tiefere gewesen sein, als er sie wirklich geliefert hat, und aus der Zeitbewegung selbst geschöpft, würde sie auch einen Widerhall in den Herzen der Zeitgenossen gefunden haben. Allein diese tiefere Begründung fehlt ihm. Mit der traditionellen Ansicht hat er sich auch die traditionelle Begründung angeeignet, nicht ahnend, daß zwar auch auf diesem Gebiete ewige Grundsätze und unveränderliche Normen gelten, daß aber die christliche Staatsidee nicht bloß an eine Form der Erscheinung gebunden ist, sondern daß sie den Reichthum ihres Lebens in einem ebenso großen Reichthum von Formen verwirklicht und, wo die alten Formen zerbrechen, in neuen Formen verjüngte Gestalt gewinnt. Wie mangelhaft ist seine Begründung des deutschen Kaiserthums, wenn er es als unmittelbare Fortsetzung des römischen Kaiserthums betrachtet und daraus, daß dieses von Christus gebilligt sei, den Schluß macht, daß auch jenes auf göttlicher Einsetzung beruhe; oder wenn er, in Verlegenheit, die selbständige Stellung der Könige von Frankreich, Spanien und England mit der Idee des Kaiserthums zusammenzureimen, die Ausflucht macht, von Gesetzeswegen seien sie zwar dem Kaiser unterworfen, aber sie könnten entschuldigt werden,

weil ihnen der Gehorsam nicht abgefordert würde; übrigens verjähre die angenommene Selbständigkeit nicht, denn das zeitliche Schwert, welches ein einziges sei, lasse sich ebenso wenig zerbrechen und theilen wie das geistliche, weil es sonst kein Schwert mehr sein würde! (I, 8.) Früher, als diese Staatsidee noch in den Herzen der Völker und Fürsten lebte und noch die frische, überzeugende Kraft unmittelbarer Gewißheit an sich trug, mochte eine derartige Beweisführung leicht genügen; jetzt aber, wo diese Idee ihren Zauber verloren hatte, konnte sie den entschwundenen Glauben nicht von Neuem wecken und nachhaltig begeistern. Nicht bloß die Sache, welche Andlo vertritt, sondern auch seine Wissenschaft gehört einer absterbenden Zeit an. Buß (Freib. Zeitsch. IV, 413—417) hat ganz Recht, „daß er mit der vollsten Glaubenswilligkeit doch nur einen erschütterten Glauben an das Werk mitbringt". So wird es immer sein, wenn Wissenschaft und Leben auseinanderfallen und entgegengesetzte Bahnen gehen. — Andlo's Werk wurde zuerst aus einer Basler Handschrift herausgegeben von Marquard Freher zu Straßburg 1603 und 1612; später erschien es zu Nürnberg 1657 unter dem Titel: Repraesentatio reipublicae Germanicae sive tractatus varii de S. R. G. J. regimine, Regis et Augusti creatione, inauguratione, administratione, officio et potestate Electorum aliisque Imperii partibus, juribus, ritibus et ceremoniis libri duo. [H. Hagemann.]

Andlo, Petrus ab, Pseudonym eines oder mehrerer Anhänger der cartesianischen Philosophie im 17. Jahrhundert. Samuel Des Marets, Professor der protestantischen Theologie in Gröningen (s. d. A. Maresius), hatte 1670 eine Schrift unter dem Titel: De abusu philosophiae Cartesianae surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei, veröffentlicht, worin er nachzuweisen suchte, wie gefährlich es sei, die Lehren des Cartesius aus dem Gebiete der Philosophie auf das der Theologie zu übertragen. Gegen diese Schrift erschien bald eine heftige Erwiderung: Petri ab Andlo Batavi specimen confutationis dissertationis de abusu philosophiae Cartesianae etc. Des Marets war schnell wieder kampfbereit und schrieb: Vindiciae dissertationis de abusu philosophiae Cartesianae etc. Er schien seinem Gegner in der Heftigkeit des Ausdruckes nicht nachstehen zu wollen und nannte denselben einen gottlosen Menschen, einen Atheisten, Socinianer, Spinozisten u. s. w. Petrus ab Andlo blieb die Antwort nicht schuldig und veröffentlichte: Animadversiones ad vindicias dissertationis, quam Samuel Maresius edidit de abusu philosophiae Cartesianae, worin er seinem Zorn freien Lauf ließ, die Ansichten des Descartes vertheidigte und entschieden läugnete, ein Anhänger des Spinoza zu sein, den er nicht kenne, nie gesehen oder gehört habe und dessen absurde Behauptungen er keineswegs gutheiße. Der Professor von Gröningen antwortete bald in seiner am 30. Januar 1671 erschienenen Schrift: Clypeus orthodoxiae, sive vindiciarum suarum priorum ... vindiciae posteriores. In dieser Schrift nennt er seinen Gegner einen „nichts sagenden, schmutzigen, unverschämten Menschen, der sich seiner selbst schäme", und erklärt, er werde ferner nur dann gegen ihn auftreten, wenn er seinen wahren Namen nenne. Aber Petrus willfahrte dem Wunsche seines Gegners nicht und schrieb eine dritte Entgegnung: Specimina bombomachiae Maresii se defendentis clypeo orthodoxiae, seu vindiciis vindiciarum dissertationis de abusu philosophiae Cartesianae. Der Gröninger Professor hielt Wort und ließ diese Schrift unbeantwortet. Trotz alles Suchens konnte er nicht finden, wer es gewagt hatte, seinen der protestantischen Theologie so gewogenen Mahnworten zu widersprechen. Er selbst hielt anfänglich einen gewissen Anselaer, Prediger in Zeelande und Schwiegersohn des Coccejus, für den Verfasser; Andere riethen auf Regnier von Mansvelt, Professor der Philosophie in Utrecht. Wahrscheinlich waren mehrere Freunde der cartesischen Philosophie unter dem Pseudonym verborgen, denn 1673 erschien eine neue Schrift: Danielis ab Andlo, Petri filii, κατήγορος ἀδελφῶν ἀγχόμενος sive ad Maresii tractatum brevem de studio theologico notae tenues. (Vgl. Moréri und Bayle s. h. v.) [Schlösser.]

Andrada, Anton de, S. J., berühmter portugiesischer Missionar, geb. um 1580, gest. zu Goa am 16. März 1634. Er drang auf seinen Missionsreisen von Indien aus nach Tibet vor (1624). Die Beschreibung dieses Landes, Novo descubrimento do Grad Catayo o dos Reinos de Tibet (Lisboa 1626, in's Spanische, Italienische, Französische übersetzt), gibt ihm eine Stelle unter den bedeutendsten Geographen. — Als hagiologischer und ascetischer Schriftsteller verdient Erwähnung Alfons de Andrada, S. J., geb. zu Toledo 1592, gest. zu Madrid 1672. (Vgl. Backer I, 15 sq.) [Streber.]

Andrada, Didacus oder Diego Payva d' (auch Dandrada), berühmter portugiesischer Theologe des 16. Jahrhunderts, ward aus angesehener Familie am 26. Juli 1528 zu Coimbra geboren, trat in den geistlichen Stand und zeichnete sich zu Coimbra als Lehrer der Theologie aus. Er wurde 1561 vom Könige Sebastian als Theologe zum Trienter Concil gesandt, und fand hier wegen seiner Gelehrsamkeit und Beredsamkeit viele Anerkennung. Ein von ihm und seinem Collegen Doctor Comanus ausgearbeiteter Aufsatz über die päpstliche Auctorität erwarb ihm den besonderen Dank des Papstes (Pallavic. l. 19, c. 15, n. 7). Noch zu Trient schrieb er gegen Chemnitz' Theologiae Jesuitarum praecipua capita zehn Bücher Orthodoxarum explicationum (Venet. 1564 u. 1594, Colon. 1564 u. 1574), worin er die meisten der von den Protestanten bekämpften Lehrstücke behandelt. Das erste Buch hieraus, De origine Soc. Jesu, erschien

separat Löwen 1566 und französisch Lyon 1565. Chemnitz erwiederte mit seinem vielgenannten Examen concilii Trid.; hiergegen verfaßte Andrada sein bestes Werk: Defensio Trid. fidei cath. LL. V (Olyssip. 1578 u. 1595, Colon. 1580, Ingolst. 1580, Venet. 1592), welches leider nur noch die fünfte Sitzung, einschließlich der Lehre von der unbefleckten Empfängniß, behandelt. An der Fortsetzung hinderte ihn der Tod, welcher den 1. Dec. 1575 zu Lissabon erfolgte. Seine Concio ad PP. Trid. Synodi vom zweiten Sonntag nach Ostern 1562 erschien mit den übrigen dort gehaltenen Reden Lovan. 1567, Brixiae 1562, Venet. 1562, in Coleti's Conc.-Samml. XX, 580 ff. — De generalium concil. auctoritate ist nicht ein eigenes Werk, sondern nur das erste Buch der Defens. Trid. fid. Auch haben wir von ihm drei Bände Predigten in portugiesischer Sprache. Andrada war jedenfalls einer der ausgezeichneteren Theologen jener Zeit. Mit gründlicher scholastischer Durchbildung verband er eine große Vertrautheit mit den biblischen Grundsprachen und eine anerkennenswerthe Eleganz der Darstellung. (Vgl. Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 304; Barbosa Machado, Bibl. Lusitana; Hurter, Nomencl. I, 43 sqq.) [Stanonik.]

Andrada, Thomas, O. S. Aug., s. Thomas a Jesu.

Andrássy, Anton, Bischof von Rosenau in Ungarn, geb. 9. September 1742 zu Romanfalva aus freiherrlichem Geschlechte, erhielt seine Erziehung bei den Vätern der frommen Schulen zu Neutra, studirte dann in Kaschau und trat nach Ueberwindung vieler Hindernisse seitens seiner Verwandten 1760 zu Wien in die Gesellschaft Jesu. Nach der 1773 erfolgten Aufhebung derselben lebte er mehrere Jahre in seiner Familie; 1776 wurde er Domherr des neu errichteten Capitels in Rosenau, dann Propst und 1780 Bischof. Als solcher entfaltete er eine segensreiche Wirksamkeit. Er errichtete 20 neue Pfarreien, gründete die Dombibliothek, übte eine seine Einkünfte überschreitende Freigebigkeit, war unermüdet in Visitationen, Ausspenden der Sacramente und Predigten. Deßgleichen vertrat er mit Unerschrockenheit die Rechte der Kirche gegen die Eingriffe der Staatsgewalt. Eine Verordnung Josephs II. vom 4. September 1781 hatte den ungarischen Bischöfen aufgegeben, in Zukunft von allen Ehehindernissen zu dispensiren, soweit sie nicht auf natürlichem oder göttlichem Rechte beruhten. Cardinal J. Batthyány, Primas von Ungarn, vertheidigte nun das Dispensationsrecht des päpstlichen Stuhles (vgl. Roskovány, De matrimoniis mixtis II, Quinque-Ecclesiis 1842, 559) und Andrássy unterstützte ihn mit voller Kraft. Als ihm 1785 von der ungarischen Statthalterei befohlen wurde, ohne Zögern in einer gemischten Ehe zu dispensiren, weigerte er sich entschieden, und es erfolgte die Aufforderung zur Resignation auf das Bisthum. Ohne sein Wissen vermittelte der päpstliche Nuntius die Dispense durch Rom, und so wurde Andrássy „für dießmal in dem ferneren Besitze seines Bisthums gelassen" (Erlaß vom 26. Januar 1787). Anders aber gestaltete sich eine Angelegenheit unter der Regierung des Kaisers Franz. Ein Katholik hatte mit einer geschiedenen Akatholikin sich verbunden; das bischöfliche Ehegericht erkannte 1794 auf Trennung, bis etwa die Ungültigkeit der ersten Ehe der Frau constatirt sei, und gab von diesem Urtheile der Landesstelle Nachricht. Diese ergriff Partei für die Verurtheilten und verlangte Annullirung des Erkenntnisses. Da aber Andrássy sich dessen weigerte, in einem Hirtenbriefe an den Clerus die Verhältnisse darlegte und den Mann von den Sacramenten ausschloß, wurde er nach Wien berufen. Nach langen Unterhandlungen befahl K. u. K. Franz 17. December 1796 Sequestration der bischöflichen Güter. Andrássy zog sich in ein Franciscanerkloster zurück. Von hier aus regierte er in voller Uebereinstimmung mit Capitel und Clerus seine Diöcese, bis er am 12. November 1799, arm an irdischen Gütern und reich an Tugenden, starb. — Er schrieb: Appendix subnexa censurae tentaminis demonstrationis trium propositionum de poenali transitu ex religione romano-catholica ad evangelicam, editae a P. Jos. Szenyeres, Budae 1790. Eine defensio canonum Concilii Trid. Mss. reicht nur bis zur 13. Sitzung. (Vgl. A. Pogány, Monumentum Ant. Andrássy episcopo erectum, Pesth. 1854; L. Várady, Theatrum fidelitatis, Agriae 1780; G. Strohomer, Sermo funebris, Agriae 1800.) [Dankó.]

Andreä, Jacob, als Lutherus secundus in ganz Deutschland thätig und bekannt, wurde zu Waiblingen, einem Städtchen in Würtemberg, am 25. März 1528 geboren. Sein Vater, der aus Mikolau im Bisthum Eichstätt stammte und nach Waiblingen ausgewandert war, trieb hier das Geschäft eines Schmiedes, weßhalb unser Andreä noch in seinen spätern Jahren häufig Doctor Schmiedlein genannt wurde. Erhard Schnepf, einer der Reformatoren Würtembergs und Pastor zu Stuttgart, nahm sich des jungen Andreä an und erwirkte ihm eine öffentliche Unterstützung, so daß er 1539 die Schule in Stuttgart besuchen konnte. In einem Alter von 13 Jahren kam er nach Tübingen in das herzogliche Stipendium, studirte hier Sprachen, Philosophie und Theologie und wurde schon im Jahre 1546, als er erst 18 Jahre alt war, zum Diaconus an der Stiftskirche in Stuttgart bestellt. In dem nämlichen Jahre verheiratete er sich auch. Als die spanischen Truppen während des schmalkaldischen Krieges Stuttgart einnahmen und die anderen Prediger flohen, hatte er Gelegenheit, seinen Muth und seine große Entschlossenheit an den Tag zu legen. Nachdem aber im J. 1548 das Interim auch in Würtemberg aus Furcht vor dem Kaiser eingeführt worden war, verlor Andreä sein Kirchenamt und lebte, von Herzog Ulrich unterstützt, einige Zeit lang mit seiner Familie zu Tübingen. Nicht lange, so wurde er

durch Brenz zuerst Katechist, dann Diacon an der dortigen Stiftskirche und zeichnete sich auf der Kanzel durch maßlose Schmähungen gegen das kaiserliche Interim aus. Um diese Zeit starb Herzog Ulrich, und es folgte ihm im J. 1550 sein Sohn Christoph. Dieser nahm Andreä in seine besondere Gunst; derselbe wurde jetzt Superintendent von Göppingen, mußte aber nach kurzer Zeit wieder nach Tübingen kommen, um dem Herzoge über den Osiander'schen Streit ein Gutachten abzustatten. Nach dem Wunsche Christophs nahm er jetzt die theologische Doctorwürde (am 19. April 1553) an und sah sich bald, nachdem er wieder nach Göppingen zurückgekehrt war, auch zum Generalsuperintendenten befördert. Von Göppingen aus führte er auf den Wunsch des Grafen Ludwig von Oettingen die Reformation in dessen Gebiet ein. Gleiches that er im J. 1556 auf die Einladung des Grafen Ulrich von Helfenstein zu Wiesensteig, fand aber bei der Gräfin und den Chorherren daselbst heftigen Widerstand. Noch in demselben Jahre berief ihn der Markgraf Karl von Baden zu gleichem Zwecke, und es gelang ihm, die unter sich sehr uneinigen badischen Reformatoren mit einander zu versöhnen. Ebenso brachte er noch im nämlichen Jahre 1556 auf den Wunsch des Magistrats von Rottenburg a. d. Tauber die dortigen sehr uneinigen protestantischen Prediger wieder zum Frieden. So zeigte er jetzt schon jene Vermittlungskunst, durch welche er nachmals so berühmt und einflußreich geworden ist. Sofort mußte er den Herzog Christoph auf den Regensburger Reichstag (Januar 1557) und dann auf den Convent zu Frankfurt begleiten, nahm einige Monate später an einem Colloquium mit den Wiedertäufern zu Pfedersheim bei Worms, hierauf an dem Wormser Religionsgespräch zwischen Katholiken und Protestanten Antheil. Der bekannte Bischof Julius von Pflug präsidirte dieser Versammlung, aber die Protestanten waren unter sich höchst uneinig und verdammten sich selber gegenseitig, so daß die katholischen Colloquutoren eine so sichtlich zu nichts führende Versammlung nicht fortsetzen wollten. Schon vorher hatte Andreä seine Schrift „von des Herrn Nachtmahl" gefertigt; jetzt schrieb er auf den Wunsch von Brenz seine Refutatio gegen Staphylus, welcher von der Reformation zurückgetreten war und in einer Schrift die Widersprüche Luthers mit sich selbst und die Uneinigkeit der Reformatoren unter einander aufgedeckt hatte. Im J. 1559 wurde Andreä von seinem Herzoge mit andern Gesandten zum Augsburger Reichstage geschickt. Er zeigte hier, wie schon früher zu Frankfurt, seine lutherische Heftigkeit, indem er den katholischen Prediger am Dom zu Augsburg während der Predigt öffentlich einen Lügner schalt. Sein Eifer für „das reine Wort", meinte er, berechtige ihn hierzu. Von Augsburg zurückgekehrt, wohnte er einer Synode der Oettingen'schen Prediger an, mußte dann auf des Herzogs Befehl zu Stuttgart mit dem zwinglisch gesinnten württembergischen Pfarrer Hagen disputiren und führte hierauf zu Jebenhausen bei Göppingen mit Erlaubniß des Herrn von Liebenstein die Reformation ein. Von dem Pfalzgrafen Wolfgang nach Lauingen a. d. D. abberufen, brachte er in dieser Stadt und in der Umgegend, wo neben den Katholiken Schwenkfeldianer, Zwinglianer und Wiedertäufer hausten, das Lutherthum zur Herrschaft. Im April 1561 schickte ihn der Herzog mit Beurlin und Theodorich Schnepf nach Erfurt, wo die Mittel und Wege, der Einführung des Tridentinums zu widerstehen, berathen werden sollten. Andreä begann hier seine heftige Schrift Recusatio concilii Tridentini auszuarbeiten, worin für Jedermann haarscharf bewiesen werden sollte, daß der Papst der Antichrist sei. Im Juni des nämlichen Jahres visitirte er die Kirchen der obern Pfalz und wurde hierauf im Spätjahre mit dem Tübinger Kanzler Beurlin und dem Hofprediger Balthasar Bidembach zum Religionsgespräche nach Poissy bei Paris abgeschickt. Dasselbe war jedoch durch Beza's Schuld abgebrochen worden, bevor die würtembergischen Theologen am 19. October 1561 zu Paris ankamen. Andreä wurde im folgenden Jahre Kanzler der Universität und Propst der Stiftskirche von Tübingen, und von nun an ereignete sich nichts nur irgendwie Bedeutendes unter den deutschen Protestanten, woran Andreä nicht theilgenommen hätte. Convente, Colloquien, Kirchenordnungen, Lehrstreitigkeiten, namentlich die Flacianische, nahmen seine Thätigkeit in Anspruch; besonders aber ging sein Streben dahin, die durch tausend theologische Streitigkeiten im eigenen Innern zerrissene protestantische Kirche wieder zu einigen, in ihr das orthodoxe Lutherthum im Gegensatze zum Kryptocalvinismus u. dgl. zu wahren und herrschend zu machen, sich selbst aber zum lutherischen Papst Deutschlands zu erheben (Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, 16, c. 18, n. 18 ff.). So wollte er der Vollender der Reformation, der zweite Luther werden, und machte zahlreiche Besuche bei den deutschen Fürstenhöfen, um die Großen und die Hoftheologen für seine Pläne zu gewinnen. Er stellte ihnen dabei insbesondere vor, wie sehr die Papisten darüber jubelten, daß es, wie sie sich ausdrückten, nicht zwei protestantische Theologen gäbe, welche im Glauben mit einander übereinkämen. Diese Schadenfreude müsse den Papisten verderbt werden durch ein neues ausführliches symbolisches Buch, das den wahren, einigen lutherischen Glauben ausdrücke. Andreä wurde nicht müde, hierfür Formularien zu entwerfen. Eines derselben vom Jahre 1575, woran auch Chemnitz theilhatte, führt den Namen des Maulbronn'schen Buches, weil es seine letzte Gestalt zu Maulbronn in Würtemberg erhielt. Eine neue Ueberarbeitung erfuhr dieses Werk auf dem Convente zu Torgau 1576 und heißt darum das Torgauer Buch. Es wurde an alle Fürsten geschickt und zur Annahme vorgelegt. Da aber manche Theologen Bedenken dagegen erhoben,

so versammelten sich Andreä, Chemnitz und Selneccer im März 1577 zu Kloster Bergen bei Magdeburg, um dieselben zu prüfen und darnach das Torgauer Buch zu verbessern. Ihnen schlossen sich bald drei andere große lutherische Theologen an: Chyträus, Musculus und Körner, und so kam im Mai 1577 die Kloster-Berger-Formel zu Stande. Sie heißt auch Concordienformel, weil sie die Concordia unter den deutschen Protestanten herstellen sollte. Andreä hatte an ihrer Abfassung durch sein überwiegendes Ansehen nicht bloß den größten Antheil gehabt, sondern er war es auch, der die Anerkennung dieser Formel von Seiten der meisten protestantischen Reichsstände im J. 1580 durchsetzte und damit das starr-orthodoxe Lutherthum und papierne Papstthum zum Abschlusse brachte. Darum war sein Name bei allen denen, welche sich unter die dogmatische Auctorität Luthers und der symbolischen Bücher nicht beugen wollten, stets sehr verhaßt, um so mehr, als Andreä seine Pläne mit Heftigkeit und Gewaltthätigkeit durchzusetzen suchte und dabei seinen Privatvortheil nicht im Geringsten vergaß (Arnold a. a. O. n. 21). Sein gewaltthätiges und herrschlustiges Wesen drückt sich auch ganz gut in dem Originalporträt dieses Mannes aus, welches die Tübinger Universität noch besitzt. Andreä nahm auch Antheil an den Bemühungen des Philologen Crusius und des Magister Gerlach (1573 ff.), die Griechen zu protestantisiren, jedoch ohne Erfolg (vgl. Tübinger theol. Quartalschr. 1843, 545 ff.). Auch andere Versuche zur Lutheranisirung der Calvinisten und Katholiken mißlangen: so das Gespräch mit Beza zu Mömpelgard im J. 1586 und das mit den Katholiken zu Baden im Jahre 1589. Andreä war ein sehr rüstiger polemischer Schriftsteller und fertigte nicht weniger als 150, jetzt freilich vergessene Werke und Dissertationen. Er starb zu Tübingen im J. 1590, nach seinem Tode noch von Vielen sehr gelobt, von Andern aber, namentlich von Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie, sehr verunglimpft und des Geizes, der Ehrsucht und der Gaumenlust beschuldigt. Gegen Arnold vertheidigte ihn jedoch M. Carl in seiner „würtembergischen Unschuld", in der Schafffhauser Ausgabe der Arnold'schen Kirchengeschichte vom Jahre 1742 III, 160—206. Eine ausführliche Lebensgeschichte dieses Mannes findet sich in dem von seinem Enkel Valentin (s. d. nächsten Art.) herausgegebenen Werke **Fama Andreana** reflorescens (Argent. 1630). Einen großen Theil dieses Buches nimmt die bis zum Jahre 1562 reichende Selbstbiographie des Dr. Jacob Andreä ein. Eine detaillirte Geschichte seiner spätern Jahre enthalten die übrigen Beigaben. Ueber seine concordistische Thätigkeit s. Johannsen in Niedners Zeitschr. 1853, 344 ff. Gleichzeitige Satiren gegen ihn s. daselbst 1857, 466 f. [v. Hefele.]

Andreä, Johann Valentin, ein Enkel des Vorausgehenden, ward am 17. Aug. 1586 zu Herrenberg (in Würtemberg) geboren, wo sein Vater Andreä, ein Sohn des Tübinger Kanzlers, damals Superintendent war. Derselbe wurde später 1591 lutherischer Abt von Königsbronn, und Valentin erhielt in der dortigen Klosterschule seine erste Bildung. Nachdem er seine theologischen Studien in Tübingen beinahe vollendet hatte, gerieth er in böse Gesellschaft, verließ dann voll Reue und innerer Zerrissenheit im J. 1607 die Hochschule, um in der Welt Stärkung seiner geschwächten Gesundheit und neuen Frieden für seine Seele zu suchen. Nachdem er längere Zeit umhergeirrt, auch als Erzieher gedient hatte, faßte er den Entschluß, in sein Vaterland zurückzukehren, und bat um ein geistliches Amt. Aber es kam die ungünstigste Antwort, selbst in Zukunft sollte er keines zu gewärtigen haben, und Andreä mußte sich wieder als Instructor zu Tübingen kümmerlich nähren. Sein Vater war schon lange todt und hatte kein Vermögen hinterlassen. Als im J. 1610 Tübingen von einer Pest heimgesucht wurde, ging er auf Reisen und fand in Genf bei dem Prediger Johann Scaron freundliche Aufnahme. Hier gefiel ihm insbesondere auch das seit Calvin bestehende städtische Sittengericht, welches alle Wochen die sittlichen Vergehen der Bürger, alles Fluchen, Spielen, Streiten, Schmausen und jegliche Ausschweifung rügte und strafte. Noch am Abende seines Lebens, als er seine Selbstbiographie niederschrieb, wünschte er lebhaft die Einrichtung solcher Sittengerichte in allen christlichen Ländern. Von Genf reiste er nach Frankreich, kam aber bald wieder nach Tübingen; hier wurde er Hofmeister eines jungen Herrn von Gemmingen aus Rappenau (bei Wimpfen) und wohnte mit ihm im Hause des Professors der Theologie Matthias Hafenreffer, der auf den jungen Mann trefflich einwirkte. Aber bald starb der Vater seines Zöglings, er wurde entlassen, machte eine Reise durch Oesterreich nach Italien, kehrte jedoch in einigen Monaten wieder zurück und erhielt nach bestandenem theologischem Examen einen Freitisch im Stifte zu Tübingen. Von hier aus wurde er im J. 1614 Diaconus in Vaihingen, einem kleinen Städtchen Würtembergs. Seine Pastoralthätigkeit brachte ihm unter der verdorbenen Bürgerschaft viel Bitteres; dagegen fand er Trost in dem brieflichen Verkehr mit ausgezeichneten Freunden, z. B. mit dem Astronomen Kepler und dem nachmals katholisch gewordenen berühmten Tübinger Juristen Christoph Besold; auch die Schriftstellerei gab ihm Ersatz, und von den 40 Werken, die er im Ganzen herausgegeben, hat er die meisten in Vaihingen verfaßt. Seine Schriften waren aber der Art, daß sie ihn bei den lutherischen Sionswächtern seiner Tage sehr verhaßt machten. Seit der Concordienformel war die lutherische Theologie in einen für wärmere Gemüther sehr unerquicklichen Zustand gerathen. Die sog. lutherische Scholastik, mit den Mängeln und ohne die Vorzüge der alten Scholastik, war entstanden; die Symbol-Buchstaben-Gläubigkeit war zur Herr-

schaft gelangt, und letztere drohte das protestantische Freiheitsprincip durch neuen Auctoritätsglauben, andererseits aber auch das lebendige Christenthum durch Wortgezänk und dünkelhafte Schulklopffechtereien zu verdrängen. Manche mehr mystisch gesinnte protestantische Theologen, vor allen Johann Arndt, klagten laut über den Zerfall des thätigen Glaubens und der christlichen Gerechtigkeit und sahen es als die Aufgabe ihres Lebens an, dieser falschen Richtung entgegenzuwirken und das lebendige Christenthum wieder in's Leben zu rufen. Zu diesen Männern gehörte auch Valentin Andreä, und er verwendete seinen in der That nicht geringen Besitz von Geist und Witz, von Kenntnissen und Erfindungsgabe, um seine Zeitgenossen, wie er meinte, auf den Weg des wahren und thätigen Bibel-Christenthums zurückzuführen. Zugleich wollte er auch der antik-heidnischen Erziehung der Jugend, welche herrschend geworden war, energisch entgegentreten, z. B. in seinem Theophilus. Die Freimüthigkeit, womit er die Gebrechen seiner Zeit nannte und geißelte, zog ihm viele Feinde zu, ohne daß er dadurch sich hätte abschrecken lassen. Eine seiner bedeutendsten Schriften ist der Menippus (also genannt nach einem alten beißenden Philosophen Menippus aus der cynischen Schule), eine Sammlung von hundert Gesprächen, die er schon als Diacon zu Vaihingen verfaßte. Die freie Sprache desselben versetzte Viele in eine Art Wuth gegen den Auctor; besonders fühlten sich mehrere Tübinger Professoren tief beleidigt, bewirkten ein Verbot des Buches und schmähten auf's Roheste über den Verfasser, während Andere, namentlich der berühmte lutherische Theologe Johann Gerhard, an dieser freien Sprache Gefallen fanden. Im J. 1620, gleich nach dem Beginn des dreißigjährigen Krieges, wurde Andreä Superintendent in Calw und wirkte hier 19 Jahre lang unter den Schrecken des Krieges mit großem Erfolge, durch Wohlthätigkeit ausgezeichnet. Er gründete hier eine reiche Stiftung, das Färbergestift, unter den Bürgern zur Unterstützung der Armen und schützte wohl Hunderte vor dem Hungertode. Im J. 1634 verlor er selbst durch die Plünderung und Einäscherung Calws nach der Nördlinger Schlacht sein ganzes Vermögen. Das damalige Unglück schildert er in einem rührenden Gedichte „Threni Calvenses“. Zu allem dem wurde Andreä noch der Heterodoxie aller Art, des Weigelianismus, der Rosenkreuzerei ꝛc. angeklagt und zur Verantwortung gezogen. Um sich zu rechtfertigen, veröffentlichte er ein Glaubensbekenntniß, worin er sein Festhalten an der Augsburger Confession sowie an der Concordienformel versicherte und seinen Abscheu vor der Tyrannei des Papstthums, vor dem Stolze des Calvinismus, vor der Heuchelei der Wiedertäufer ꝛc. erklärte. Zum Zeugen dessen ruft er die „allerheiligste Dreieinigkeit und ihre unbefleckte Braut, die evangelisch-lutherische Kirche“ auf, betheuert auch, daß er stets über die Fabel der Rosenkreuzerei gelacht habe. Diese Erklärungen gefielen der Tübinger theologischen Facultät so gut, daß sie ihm aus freien Stücken das Doctorat ertheilte (1641). Schon vorher im J. 1639 war er als Hofprediger und Consistorialrath nach Stuttgart berufen worden, fühlte sich aber in dieser Lage höchst unglücklich, weil er überall Schaden und Unordnung sehe und mit seinem Rufe nach Heilung und Abstellung des Uebels nirgends Anklang finde. Er wurde jetzt sehr mißstimmt, zog sich fast von allen andern Geschäften, als denen des Predigtamtes, zurück und sah Alles im schwärzesten Lichte. Einigen Trost gewährte ihm nur der briefliche Verkehr mit mehreren Freunden und namentlich mit dem Herzog August von Wolfenbüttel zu Braunschweig, der ihn schon im J. 1642 zu seinem (correspondirenden) Kirchenrathe mit anständiger Besoldung ernannte. Dagegen schlug es Andreä aus, sein Vaterland zu verlassen und Abt und Oberhofprediger seines Freundes zu werden. Im J. 1653 oder 1654 wurde Andreä Prälat von Bebenhausen, fühlte sich aber hier noch unglücklicher als zuvor, zumal da die Lehrer der Klosterschule wieder seine Rechtgläubigkeit verdächtigten, und sah es darum wie eine Art Erlösung an, als er nach wenigen Monaten Prälat und Generalsuperintendent von Adelberg wurde. Aber er starb schon in Jahresfrist (1654) zu Stuttgart. Seine zahlreichen Schriften, mit curiosen Titeln, hat sein großer Verehrer Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie II, 17, c. 5, § 13 aufgezählt; eine derselben, der Hercules christianus, wurde von Victor Andreä, einem Nachkommen Andreä's (mit Bildniß, Wappen und Facsimile desselben), in deutscher Uebersetzung zu Frankfurt a. M. 1845 herausgegeben. Sehr berühmt ist auch die Reipublicae christianopolitanae descriptio vom Jahre 1619, worin er den Sonnenstaat des Dominicaners Campanella frei bearbeitete und vom protestantischem Standpunkte aus das Musterbild eines christlichen Staates entwarf. Noch unenthüllt ist Andreä's Verhältniß zur Rosenkreuzer-Gesellschaft; insbesondere bleibt die Frage unbeantwortet, ob er im J. 1614 das hierauf bezügliche Buch Fama fraternitatis herausgegeben habe. Näheres über Andreä findet sich bei Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie a. a. O. c. 18; Hoßbach, Joh. Val. Andreä und seine Zeit, Berlin 1819; Zeitschr. für christl. Wissenschaft von Neander, 1852. Andreä's Selbstbiographie, lateinisch geschrieben, edirte Rheinwald, Berlin 1849; eine treue deutsche Uebersetzung davon ließ D. E. Seybold schon 1799 drucken („Selbstbiographie merkwürdiger Männer, 2. Th.“). Einen lateinischen Auszug der lateinischen Selbstbiographie lieferte Weismann (Hist. eccl. II, 932 sqq.). Auch im Württemb. Repert. der Lit. II, 1782, 274 ff. findet sich eine Biographie Andreä's. Eine vollständige Sammlung der Schriften dieses Mannes gibt es nicht. Seine Dichtungen, übersetzt von Pastor Sonntag in Riga, hat Herder unter dem Titel:

„Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters“ 1786 herausgegeben; sie finden sich auch in dessen zerstreuten Blättern V, 1793, 1—74 u. 95—161. [v. Hefele.]

Andreä, Johannes, Canonist, s. Johannes de Andrea.

Andreä, Laurentius, s. Anderson.

Andreas, der Apostel (Ἀνδρέας, ein altgriechischer, aber bei den Juden nicht ungewöhnlicher Eigenname; Levi, Neuhebr. Wörterb. I, 106), Bruder des Petrus, mit dem er gemeinsam das Fischergewerbe zu Bethsaida am See von Genesareth betrieb. Da die Fischerei ein Regal war (Pauli, Real-Enc. VI, 246) und in Pacht gegeben wurde, scheinen beide nicht unvermöglich gewesen zu sein. Bei einer solchen Pachtung mußten Mehrere zusammentreten und eine Gesellschaft bilden, wie wir bei Jonas, dem Vater des Petrus und Andreas, und bei Zebedäus, dem Vater des Johannes und Jacobus, sehen. Die Väter führten das Geschäft fort, während ihre Söhne Jesu nachfolgten. Die tief religiöse Gesinnung der Brüder Andreas und Petrus zeigte sich darin, daß sie Johannesjünger waren und mit mehreren anderen gleichgesinnten galiläischen Freunden eine Zeitlang am Jordan beim Täufer verweilten, zu dem auch Jesus Christus hinausgegangen war. Auf das Wort des Täufers: „Sehet das Lamm Gottes“, schlossen sich Andreas und Johannes dem Erlöser an; Andreas führte seinen Bruder Petrus bei Jesus ein; mit ihnen verbanden sich am folgenden Tage Philippus und Nathanael. Es ist aber nicht richtig, deßwegen Andreas, wie von den Griechen geschieht, den Erstberufenen (πρωτόκλητος) zu nennen; denn jene Beiden hatten sich selbst Jesu vorgestellt, und in der Erlaubniß, den Abend bei ihm zu bleiben und Tags darauf mit ihm die Rückreise antreten zu dürfen, hatten sie eine große Gnade, aber nicht eine Berufung gesehen (Joh. 1, 29 ff.). Diese erfolgte in Bethsaida, als Jesus nach dem reichen Fischfange zu Petrus sprach: „Fürchte nicht; von nun an wirst du Menschen fangen“, und, während er hinwegging, nicht mehr diesen allein, sondern auch Andreas und das zweite Brüderpaar, Johannes und Jacobus, mit den Worten berief: „Folget mir nach!“ Jetzt erst heißt es: „Sie verließen Alles und folgten ihm nach“ (Matth. 4, 18—20. Marc. 1, 16—20. Luc. 5, 1—11). Des hl. Andreas geschieht außer dem Apostelverzeichnisse noch zweimal im vierten Evangelium Erwähnung (6, 8, 9 u. 12, 20—22). Das erste Mal vor der wunderbaren Speisung der Fünftausend, wo er zur Rechtfertigung der Bitte, das Volk zu entlassen, sprach: „Es ist ein Knabe da, der fünf Gerstenbrode und zwei Fische hat; aber was soll dieß für so Viele?“ Das zweite Mal, auf dem Tempelplatze zu Jerusalem, als er mit Philippus die Bitte gottesfürchtiger Heiden (Hellenen), die Jesu vorgestellt zu werden wünschten, unterstützte. Dem Worte: Was soll dieß für so Viele? lag nicht eine Art Kleinglaube oder Unglaube zu Grund, sondern es war die, wenn auch naive, Aeußerung einer heiligen Ehrfurcht vor Jesus Christus. So viele Wunder sie auch gesehen hatten, es kam den Aposteln nie in den Sinn, von Jesus ein derartiges Zeichen zu fordern. Im zweiten Falle wollten Andreas und Philippus, da jene Männer nichts Anderes im Sinne hatten, als Jesu ihre Huldigung darzubringen, eine Fürsprache einlegen, im Vertrauen darauf, daß er seine Jünger schon früher einmal einer Heidin gegenüber und in einem Falle erhört habe, der mit dem jetzigen unter den gegenwärtigen Umständen nicht zu vergleichen wäre. Weiteres über Andreas erfahren wir aus den heiligen Urkunden nicht; dagegen cursirten schon im zweiten Jahrhundert Geschichten der einzelnen Apostel (Actus Apostolorum), die aber von den Vätern mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen wurden, weil der Häretiker Leukios Charinos (Λεύκιος, das lateinische Lucius, Χαρῖνος, ein nicht ungewöhnlicher griechischer Name) als ihr Verfasser galt. Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi, heißt es im Decrete des Papstes Gelasius I., und vorher speciell: Actus nomine Andreae apostoli apocryphum. Im Allgemeinen reden von den Acten der Apostel als einem Werke dieses Häretikers Augustinus (De actis cum Felice Manichaeo II, 6) und Evodius, Zeitgenosse des hl. Augustinus (De Fide c. Manich. 5), im Besondern von den Acten des Andreas der hl. Augustinus (Contra adversarios legis et proph. 1, 39), Epiphanius (Haer. 61, 1; 63, 2), Turribius von Ostura (5. Jahrh.), Photius u. A. Da man aber dafür hielt, daß diese Legenden eine historische Grundlage hätten, und nur der dogmatische Theil, eingeflochtene Episoden und Gespräche häretisch seien, fing man allmählich an, sie im katholischen Sinne umzuarbeiten. Wir besitzen noch zwei Stücke einer solchen Umarbeitung aus der Geschichte des hl. Andreas, die, nach diesen Fragmenten zu schließen, sehr ausführlich gewesen sein muß. Das eine enthält den encyklischen Brief der Priester und Diaconen von Achaia über das Martyrium des Andreas, nach der lateinischen Uebersetzung bei Surius (In vitis SS., Col. 1617, VI, 635 sq.) schon länger bekannt, im griechischen Urtexte zuerst von C. Chr. Woog (Leipz. 1749), dann von C. Tischendorf (Acta Apost. apoc. 105—131, Lips. 1851) herausgegeben. Woog vertheidigt die Aechtheit des Briefes mit großem Eifer; Tillemont sagt behutsamer: On peut dire que généralement parlant la pièce est fort belle, et il est seulement à craindre qu'elle ne le soit trop pour la simplicité de ces temps apostoliques (I, 266, éd. Bruxelles 1722), und wieder: die Worte, welche dem hl. Andreas in den Mund gelegt worden, seien, wenn auch nicht von ihm gesprochen, eines Apostels würdig (l. c. 137). Das zweite Stück enthält die Geschichte der Apostel Andreas und Matthias in der Stadt der Anthropophagen (Acta Andr. et Matth. in urbe Anthropophagorum), die wir auch theilweise in den Apostelgeschichten des (Pseudo-) Ab-

dias (des ersten Bischofs von Babylon, aus der Zahl der 70 Jünger), beim Mönche Epiphanius (9. Jahrh.), in der goldenen Legende und jenem merkwürdigen angelsächsischen Gedichte finden, das Jac. Grimm herausgegeben hat unter dem Titel: Andreas und Elene (Cassel 1840), wo aber Matthäus für Matthias steht. Den griechischen Text veröffentlichte zuerst Thilo in einem Programme (Acta SS. Apostol. Andr. et Matthiae graece ex codd. Parisiensibus nunc primum edita, Hall. 1846), nach ihm Tischendorf (l. c. 132—166). (S. d. Art. Apocryphen-Literatur.) Ueber das Verhältniß des griechischen Textes zu den anderen Mittheilungen sagt Thilo: Eandem in utrisque tractari fabulam, sed ita, ut ab historiae apostolicae auctore, Epiphanio, Simone Metaphrasta, reliquis praetermissa sint ea omnia quae in actis legimus absurda et prorsus incredibilia nugacis hominis figmenta. Während der griechische Text die Stadt im Lande der Anthropophagen, zu denen von den Alten die Scythen und Aethiopen gezählt werden, nicht nennt, heißt sie bei Abdias Myrmedona, bei Nicephorus Myrmena, bei Epiphanius Sinope. Darauf gründet sich wohl die russische Legende, welche den hl. Andreas längs dem Dnjepr (Borysthenes) bis Kiew kommen läßt (Strahl, Gesch. der russ. Kirche I, 37). Andreas predigte nach Origenes und Eusebius in Scythien, nach Sophronius in Kolchis, nach dem römischen Brevier in Scythia Europae. Letztere beiden Angaben suchen nur die erstere allgemeine genauer zu bestimmen; denn Scythia des Herodot reichte über Bessarabien hinaus in die Moldau und Walachei, im Osten an den Tanais (Don) und die Mäotis (das Asow'sche Meer). Von da ging Andreas nach Thracien, Epirus und Achaia, wo er in Paträ (dem heutigen Patras) unter dem Proconsul Aegeas (Αἰγέας, Αἰγαίας, Αἰγεάτης) das Martyrium erlitt, das in dem Circularschreiben der achaischen Priester ausführlich beschrieben wird. Er erlitt den Tod durch Kreuzigung an einem schiefgestellten und deßhalb nach ihm benannten Kreuze. Bei seinem Anblicke rief er voll Freude aus: „Χαίροις, ὦ σταυρέ! Sei gegrüßt, o Kreuz, das durch den Leib Christi geweiht und durch seine Glieder wie mit Perlen geschmückt worden ist!" Als Tag der Kreuzigung wird der 30. November (πρὸ μιᾶς καλανδῶν Δεκεμβρίων) angegeben; über das Jahr lassen sich selbstverständlich nur Vermuthungen aufstellen. Tillemont nimmt die neronische Verfolgungszeit an (64—67); der englische Chronist Florentius und mit ihm Baronius die des Domitian (95), und zwar, weil Nero bei seinem Aufenthalte in Griechenland Achaia mit der Freiheit beschenkt hatte, so daß von Proconsuln keine Rede sein konnte, und weil dieß bis in das fünfte Jahr des Kaisers Vespasian dauerte. Das Muratorische Fragment (aus dem zweiten Jahrhundert) berichtet, daß dem hl. Andreas geoffenbart worden sei, Johannes solle unter Mitbeglaubigung Aller sein Evangelium niederschreiben. Beruhte dieß auf einer Thatsache, so müßte das Martyrium des hl. Andreas in die Zeit des Kaisers Trajan (98—117) herabgerückt werden, worin an und für sich keine Unmöglichkeit liegt. Unter Trajan starb der 120jährige Simeon, der Bruder und Nachfolger des hl. Jacobus im bischöflichen Amte zu Jerusalem, am Kreuze. Im J. 357 kamen die Reliquien des hl. Andreas nach Constantinopel (Martyrol. Rom. zum 9. Mai); der Cardinal Peter von Capua brachte sie aus der durch die Franken eroberten Hauptstadt des Ostreiches nach Amalfi; unter Pius II. wurde sein Haupt nach Rom transferirt, während noch andere italische Städte, Mailand, Nola, Brescia, sich rühmen, Reliquien dieses Apostels zu besitzen. Die Schotten verehren den hl. Andreas als Schutzheiligen, die Russen als Sendboten ihres Landes. In beiden Reichen wurden ihm zu Ehren hohe Orden gestiftet. [Schegg.]

Andreas Antonius, spanischer Minorit aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, einer der hervorragendsten Schüler und begeistertsten Bewunderer und Lehrnachfolger des Duns Scotus. Unter der großen Menge der Philosophen, welche lange Zeit hindurch die Wahrheit gesucht, gilt ihm dieser als derjenige, welcher sie endlich gefunden. Daher will er auch nur nach der Methode und den Principien des großen Meisters lehren. Die Befähigung, auch die schwierigeren Lehrsätze des Duns Scotus sehr faßlich und anziehend zu behandeln, erwarb ihm von seinen Zuhörern den ehrenden Beinamen Doctor dulcifluus. Er starb um 1320. Von seinen zahlreichen Schriften erschienen im Druck: Quaestiones in XII metaphysicorum Aristotelis libros, Par. 1495. Venet. 1513, 1523; In libros VIII physicorum et in libros perihermenias Aristotelis; Quaestiones sex principiorum Gilberti Porretani super arte veteri, h. e. in isagogen Porphyrii et praedicamenta et postpraedicamenta Aristotelis; In librum divisionum Boëthii; Tractatus de syllogismo demonstrativo et syllog. topico, Venet. 1480, 1509, Bonon. 1481, Lucae 1517; Tria principia rerum naturalium, Venet. 1517; Quaestiones mercuriales seu commentarius super regulas Juris, Rothomagi 1509; Commentaria in IV lib. sententiar., Venet. 1572, 1578, 1584. Letzteres Werk, welches Wadding ein sehr gelehrtes nennt, wurde erst von dem Minoriten und späteren Cardinal Constanz Torri von Sarnano aus seiner Verborgenheit hervorgezogen und mit großem Lob auf seine Klarheit herausgegeben. (Vgl. Nic. Antonius, Biblioth. Hispan. II, 97; Fabricius-Mansi I, 114; Cave, Hist. liter. Append. 12; Stöckl, Geschichte der Philosophie des M.-A. II, 875.) [Grammer, O. M.]

Andreas Avellinus, der hl., Priester des Theatinerordens. Er war geb. 1521 zu Castro nuovo im Königreiche Neapel und erhielt in der Taufe den Namen Lancelot, den er bis zu seinem Eintritt in den Theatinerorden behielt. Schon als Jüngling zeichnete er sich durch ein frommes,

höchst sittenreines Leben aus und wies die häufigen Anfechtungen, denen er wegen seiner schönen Körpergestalt ausgesetzt war, standhaft zurück. Seine Eltern sandten ihn nach Neapel, wo er das geistliche und weltliche Recht studirte; nachdem er hierin die Doctorwürde erhalten, wurde er, 26 Jahre alt, zum Priester geweiht. Zunächst führte er nun das Amt eines Rechtsanwaltes in geistlichen Angelegenheiten. Als ihm aber einmal bei Vertheidigung einer an sich gerechten Sache eine unbedeutende Lüge entschlüpft war, übten die Worte der heil. Schrift: „Ein Mund, der lügt, tödtet die Seele" (Weish. 1, 11), einen so tiefen Eindruck auf ihn, daß er seinem Amte für immer entsagte und mit einem ihm befreundeten Priester des Theatinerordens sich unausgesetzt geistlichen Uebungen hingab. Bald darauf übertrug ihm der Erzbischof von Neapel die Leitung eines Frauenklosters, in welchem die klösterliche Zucht sehr herabgekommen war. Dem rastlosen Streben unseres Heiligen gelang es, das Kloster wieder in besseren Stand zu setzen. Indeß zog er sich durch seinen heiligen Eifer den Haß schlechtgesinnter Menschen zu; ja einmal erhielt er mehrere Stichwunden und ward zu deren Heilung in das Theatinerkloster zu Neapel gebracht. Als er genesen war, beschloß er, gänzlich in den nicht lange vorher gegründeten und frisch aufblühenden Theatinerorden einzutreten; am Feste Mariä Himmelfahrt 1556 wurde er eingekleidet und erbat sich von seinem Obern den Namen Andreas aus Liebe zum Kreuze Christi. Kurze Zeit, nachdem Andreas die Ordensprofession abgelegt hatte, wurde er mit dem Amte eines Novizenmeisters betraut und bekleidete dieses zehn Jahre lang; dann wurde er berufen, mehrere Klöster seines Ordens als Vorgesetzter zu leiten. In allen diesen Stellungen wirkte Andreas, der mit seinem Gebetseifer ein sehr abgetödtetes Leben verband, höchst segensreich und übte als unermüdlicher Seelsorger im Beichthören und Krankenbesuch, als Eiferer für die Reinheit des Clerus einen so nachhaltigen Einfluß auf seine Zeit aus, daß Männer wie der hl. Karl Borromäus und andere eifrige Bischöfe seinen Rath und seine Hülfe in den wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten sich erbaten. Durch sein Bemühen wurde der Theatinerorden in viele Diöcesen eingeführt; er selbst zog zahlreiche Schüler an sich, aus denen besonders Laurentius von Scupuli, der berühmte Verfasser des „geistlichen Kampfes", erwähnt sein mag. Viele Verirrte brachte Andreas auf die Bahn des Heiles wieder zurück; viele fromme Seelen hob er zu noch größerer Vollkommenheit empor; mit sehr vielen Geistlichen und Laien stand er in schriftlichem Verkehre. Seine Briefe, von denen man sagte, daß ein einziger schon mehr für das Seelenheil wirke als sonst viele Predigten, belaufen sich auf einige tausende. So arbeitete Andreas unablässig die ganze Zeit seines langen Lebens hindurch für Gottes Ehre und das Heil der Seelen und ließ selbst im höchsten Alter von seiner strengen Lebensweise nicht nach. Am 10. November 1608 traf ihn ein Schlagfluß, da er an den Stufen des Altares die heilige Messe beginnen wollte. Er wiederholte dreimal die Worte: Introibo ad altare Dei, konnte dann nicht mehr fortfahren und starb noch an demselben Tage um Mitternacht. Sein Leib wurde in der Theatinerkirche zu Neapel beigesetzt. Andreas, der schon im Leben mit der Gabe der Weissagung begnadigt war, glänzte nach seinem Tode durch verschiedene Wunder; schon 16 Jahre darnach (1624) wurde er von Papst Innocenz X. selig, 1712 von Papst Clemens XI. aber heilig gesprochen. Sicilien und insbesondere Neapel verehren ihn als ihren Beschützer, und vielfach wird er auch als Patron gegen einen jähen und unvorhergesehenen Tod angerufen. Seine Briefe erschienen 1731 zu Neapel in 2 Bänden, die übrigen Werke in 5 Bänden ebendas. 1733 u. 1734. Sie enthalten schöne Betrachtungen über das Gebet überhaupt, das Vaterunser, die gewöhnlichen Gebete zur seligsten Jungfrau, die acht Seligkeiten, Abhandlungen über die Erbsünde, die Entsagung der Welt, die Gaben des heiligen Geistes u. dgl.; Erklärungen zum 45. und 118. Psalm, zum Jacobusbrief; Homilien auf die Sonntagsevangelien des Kirchenjahres u. s. w. (Vgl. G. Stella, Oraz. in lode di S. A. A., Napol. 1621; G. Maria, Vita di S. A. A., Venez. 1714; Du Marché, Abrégé de la vie de S. A. A., prêtre de la congrég. des clercs régul. théatins, Paris 1713; Edelweck, Leben des hl. A. A., aus dem Ital., München 1765; ebendaselbst 1784, 3 Bde.) [Otto Schmid.]

Andreas, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, ist der erste Kirchenschriftsteller, von dem ein zusammenhängender Commentar über die johanneische Apocalypse auf uns gekommen ist; denn das Werk des Hippolytus über die Apocalypse ist verloren, der Commentar von Victorinus von Petabio enthält nur Anmerkungen über schwierige Stellen der Apocalypse; daß von Justinus und Irenäus die Apocalypse commentirt worden, hat man nur irrig aus einer Aeußerung des hl Hieronymus (Catal. c. 9) geschlossen. (Vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung i. d. Offenbarung d. Johannes ꝛc., 2. Aufl., 558 f.) Wahrscheinlich ist auch Origenes, der in seinem Commentar über das Matthäusevangelium (zu 24, 29) einen Commentar über die Apocalypse in Aussicht stellt, nicht mehr zur Ausführung seines dießfallsigen Vorhabens gekommen; wenigstens wissen Andreas und Arethas, denen seine Auslegung der Apocalypse wohl nicht entgangen sein würde, nichts von einer solchen. Ueber das Zeitalter des obigen Andreas sind die Gelehrten verschiedener Ansicht; während ihn einige in's achte oder neunte Jahrhundert setzen, lassen ihn andere schon im fünften oder sechsten Jahrhundert leben (cf. Ch. F. Matthaei, Joannis apocalypsis graece et latine.. Praefat.; J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis libror. sacror. in eccles. christ. graeca IV,

224). Aus dem Inhalte seines Commentars ergibt sich indessen mit ziemlicher Sicherheit, daß er vor dem Ende des fünften Jahrhunderts lebte. Denn es werden bei den vielen historischen Beziehungen, die der Commentar bietet, nirgends Personen oder Ereignisse aus der Zeit nach dem fünften Jahrhundert erwähnt (vgl. Rettig in den Studd. u. Krit., Jahrg. 1831, 739), während andererseits die Art und Weise, wie von den Hunnen geredet wird (— ἃ καλῶμεν Οὐννικά, πάσης ἐπτεῖς βασιλείας, ὡς ὁρῶμεν, πολυτροπώτερα καὶ πολεμικώτερα κτλ.), und wie Gregor von Nazianz und Cyrillus von Alexandrien Papias und Irenäus als den älteren (ἀρχαιότεροι) gegenübergestellt werden (Lücke, a. a. O. 525), auf die zweite Hälfte des genannten Jahrhunderts hinweist. Da demnach Andreas noch einer ziemlich frühen Zeit angehört, so ist besonders sein Zeugniß über die Anerkennung der Apocalypse als eines inspirirten und göttlichen Buches von Seite des Papias, Irenäus, Methodius, Hippolytus und Anderer von großer Wichtigkeit und dient zum Beweise, daß diese alten Kirchenväter das Buch als ein Werk des Apostels Johannes betrachteten, und daß mithin die Anerkennung seines johanneischen Ursprunges älter ist als dessen Läugnung. Andreas sagt nämlich in der Vorrede zu seinem Commentar: Περὶ μὲν τῆ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγήμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παπίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. — Was die exegetische Methode des Bischofs Andreas betrifft, so findet er in der Schrift einen dreifachen Sinn, entsprechend der Dreitheiligkeit des Menschen (Leib, Seele, Geist), für dessen Unterweisung sie bestimmt ist: einen buchstäblichen oder äußerlich historischen, dann einen tropologischen, welcher vom sinnlich Wahrnehmbaren zu dem führt, was bloß geistig erkannt werden kann, und endlich einen anagogischen, welcher die der sinnlichen Wahrnehmung entferntesten Geheimnisse der Zukunft und des ewigen Lebens erschließt (der Buchstabe ist gleichsam der Leib, die Tropologie ist die Seele, die Anagogie entspricht dem Geiste). Der anagogische Sinn ist nach Andreas in der Apocalypse der vorherrschende, und darum ist ihre Erklärung mit besonders großen Schwierigkeiten verbunden. Sein Hauptstreben geht übrigens dahin, die Erfüllung der in der Apocalypse enthaltenen Weissagungen historisch nachzuweisen; dabei gesteht er aber, daß diese Nachweisung nur theilweise möglich sei, weil Vieles von dem, was die Apocalypse andeute, noch in unbestimmter Zukunft liege. Bemerkenswerth ist, daß er auf das Reich Constantins d. Gr. sogleich das des Antichrists folgen läßt. Unter den acht Königen nämlich (Offenb. 17, 10 f.) versteht er acht Weltreiche, und das sechste davon ist ihm das römische, das siebente das Reich Constantins und das achte das des Antichrists; dieses ist aus den sieben, sofern es aus einem der sieben hervorgeht. Der Commentar des Andreas kann als der patristische Hauptcommentar über die Apocalypse bezeichnet werden, sofern die maßgebenden patristischen Erklärungen des Buches sich alle an ihn anschließen und zum Theil nur Auszüge aus ihm geben, mit Beifügung etwa neuer Erklärungen und anderweitiger von Andreas nicht berührter Traditionen. Herausgegeben wurde der Commentar zuerst von Theodor Peltanus zu Ingolstadt 1574 in lateinischer Uebersetzung; diese wurde nachher auch in die Bibliotheca Patrum aufgenommen. Die erste Ausgabe des griechischen Textes ist: Andreae Episc. Caesareae Cappadoc. in Joannis Apocalypsin Commentarius, Theodoro Peltano interprete. Opus Graece nunc primum in lucem prolatum ex illustri Bibl. Palatina. Fridr. Sylburgius archetypum Palatinum cum Augustano et Bavarico Ms. contulit, notis et indicibus illustravit. E typograph. Hier. Commelini, 1519. Darauf erschien der griechische Text mit der lateinischen Uebersetzung Peltans auch in der commelinischen Ausgabe der Werke des Chrysostomus, als Beigabe zu dessen Commentaren über das N. T. 1596, später auch in der Frankfurter Ausgabe der Werke des Chrysostomus von Fronto Ducäus 1723, VIII, 575; bei Migne, PP. gr. CVI, 199. [Welte.]

Andreas Corsini, der hl., geb. am 30. November 1302 zu Florenz aus dem alten Geschlechte der Corsini, gest. als Bischof von Fiesole am 6. Januar 1373. Seine fromme Mutter hatte das Traumgesicht, daß sie einen Wolf gebären werde, der an der Pforte des Carmeliterklosters in ein Lamm sich verwandle. Sie weihte deßhalb den Knaben der allerseligsten Jungfrau und suchte ihn zur Frömmigkeit zu erziehen. Andreas aber ergab sich von seinem zwölften Lebensjahre an vielen Ausschweifungen. Endlich bewogen ihn die Bitten der Mutter und die Hinweisung auf das Traumgesicht, daß er im Alter von 17 Jahren in den Carmeliterorden eintrat. Er wurde 1328 Priester, studirte dann zu Paris, ward Doctor der Theologie und nach seiner Rückkehr Prior in Florenz. Als 1360 die Einwohner des nahgelegenen Fiesole Andreas zu ihrem Bischofe wählten, suchte er dieser Würde zu entgehen und verbarg sich längere Zeit im Karthäuserkloster vor der Stadt. Nachdem aber sein Aufenthaltsort in wunderbarer Weise durch ein kleines Kind geoffenbart worden war, widerstrebte er nicht länger dem Rufe Gottes. Als Bischof war er ungemein streng gegen sich selbst, fastete ununterbrochen, legte nie das Bußkleid ab und betete täglich die Bußpsalmen. Er war ein Vater der Armen, denen er Alles hingab; in Demuth wusch er ihnen oft die Füße. Ihm war die besondere Gnade eigen, schwer verirrte Seelen zur Bekehrung zu führen. Nach seinem Tode wurde sein Leib in's Carmeliterkloster zu Florenz übertragen. Wegen der Wunder, die am Grabe geschahen, verehrte ihn das Volk sogleich als Heiligen; aber erst Eugen IV. sprach ihn 1440 selig.

Urban VIII. versetzte ihn 1629 in die Zahl der Heiligen und bestimmte den 4. Februar als Tag seiner Verehrung. Die Bollandisten führen ihn am 30. Januar an, da die Carmeliten vor der Heiligsprechung ihn an diesem Tage verehrten. Auf Bildern trägt er den bischöflichen Ornat, zu seinen Füßen liegen Wolf und Lamm. Zahlreiche Lebensbeschreibungen verzeichnet Chevalier, Sources histor. 114; Oettinger, Bibliogr. hist. 361 u. 2094. [Streber.]

Andreas, Erzbischof von Creta, war in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zu Damascus geboren, kam, 14 Jahre alt, nach Jerusalem und trat dort in ein Kloster, so daß er auch den Beinamen Hierosolymitanus erhalten hat. Als Mönch zeichnete er sich ebenso durch Frömmigkeit als durch Gelehrsamkeit aus und gewann das volle Vertrauen des Patriarchen Theodorus. Da Letzterer durch die schwierigen Zeitverhältnisse gehindert war, an der sechsten allgemeinen Synode persönlich theilzunehmen, schickte er an seiner Statt Andreas mit einigen andern Ordensleuten nach Constantinopel (680). In den Acten des Concils wird zwar der Ordenspriester Georg als Stellvertreter des Patriarchen angegeben; dieß läßt aber keineswegs schließen, daß nicht auch Andreas in gleicher Eigenschaft auf der Synode thätig gewesen sei. Als Priester stand Georg höher, als der einfache Mönch Andreas, und hat deßhalb auch die Acten unterzeichnet; aber unzweifelhaft ist, daß Andreas an den Disputationen mit den Monotheleten regen Antheil nahm, wegen des Rufes, den er dadurch erworben, zum Diacon geweiht wurde und als solcher in die Reihen der Cleriker von Constantinopel Aufnahme fand. Bald nachher wurde er Erzbischof von Creta und starb nach den Einen am 4. Juli 720, nach den Anderen am 14. Juni 723. Die griechische Kirche feiert sein Fest am 4. Juli. Er hat mehrere Werke hinterlassen, welche bei Migne, PP. gr. XCVII, 790—1444 gedruckt sind. Darunter befinden sich viele Reden, namentlich mehrere Predigten zu Ehren der Gottesmutter. Vorzüglich beflissen, die Letztere zu verherrlichen, hat er auch unter dem Titel Canon und Magnus canon für das Officium an den Festen von Mariä Empfängniß, Geburt und Verkündigung kurze, unseren Antiphonen ähnliche Loblieder verfaßt. Ferner schrieb er Gebete für die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres, besonders für die Charwoche. Außerdem wird ihm eine kurze Methode zur Berechnung des Ostersonntags (bei Migne, PP. gr. XIX, 1330), ein Gedicht an den Archidiacon Agatho und eine kleine Abhandlung über die Verehrung der Bilder zugeschrieben. Letzterer Aufsatz ist jedoch eher einem anderen Andreas von Creta beizulegen, welcher ungefähr fünfzig Jahre später blühte und als Mönch unter Constantin Copronymus wegen der Bilderverehrung den Martertod erlitt (761). (Vgl. Baillet, Les vies des saints; Moréri, Dict. hist.; Miraeus, Bibl. eccl.) [Peters.]

Andreas (Lang), 37. Abt des Klosters Michaelsberg zu Bamberg, wurde in Staffelstein geboren, am 6. Februar 1483 zum Abt gewählt und starb am 23. October 1502. Er war der zweite Gründer seines Klosters, indem er dessen Wiederaufbau nach der Zerstörung im Jahre 1435 größtentheils vollendete, dessen Einkünfte mehrte, die Bibliothek neu anlegte und für letztere allein 192 bändereiche Werke anschaffte. Außerdem war er auch eine Stütze der Bursfelder Congregation, deren Vorsitz er auf den Capiteln zu Hirsau 1493 und Würzburg 1499 führte. Als Geschichtschreiber ist er besonders durch seine Vita S. Ottonis, eine Compilation aus den Biographien Ebbo's, Herbords u. A., bekannt (Abdr. bei Gretser, De Divis Bambergens. 143). Außerdem hinterließ er ein Chronicon seiner Abtei, ein großes Werk De Sanctis Ord. S. Benedicti und einen Catalogus pontific. Bambergens., von welchen nur das erstere auszugsweise veröffentlicht wurde. (Brusch. Chronol. monast. 313; Ussermann, Ep. Bamb. 298. Vgl. Fabricii Bibl. lat. I, 90; Jäck, Pantheon 16 und Beschreib. der Bamb. Biblioth. I, 11. II, p. XXXI; Mon. Germ. SS. XII, 724; Pertz, Archiv VI, 58.) [Stamminger.]

Andreas von Regensburg, Geschichtschreiber im Ausgange des 14. und in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ueber sein Leben sind bloß die dürftigen Mittheilungen vorhanden, die er selbst in seinen Werken gibt. Die Bemerkung Aventins, daß er ein geborener Böhme gewesen und von Broda geheißen, beruht wohl auf einer Verwechslung. Nachdem er die Schulen zu Straubing besucht, empfing er 1405 zu Eichstätt die Priesterweihe und trat 1410 in das Kloster der regulirten Chorherren zu St. Mang in Regensburg. Hier warf er sich mit Eifer auf die historischen Studien. Seine 1422 entstandenen Schriften: „De statu urbis Ratisbon. antiquo et de variis haeresibus“ und das hauptsächlich dem Martinus Polonus folgende „Chronicon generale“ (Pez, Thesaur. IV, 3, 275 u. A.), das er später in dem „Diarium sexennale“ (Oefele, Scr. I, 15) bis 1427 fortsetzte, lenkten die Aufmerksamkeit Herzogs Ludwig des Bärtigen von Bayern-Ingolstadt auf ihn. Dieser übertrug ihm zuerst ein Schema genealogicum seiner Vorfahren und dann die Abfassung des „Chronicon de ducibus Bavariae“. Der lateinischen, bis zum Jahre 1439 reichenden Bearbeitung dieses Werkes (herausg. von Freher, Amberg 1602), wegen dessen ihn Aventin mit dem Titel des „bayerischen Livius“ beehrte, ließ Andreas selbst eine deutsche, bis 1452 fortgeführte Uebersetzung: „Chronik von den Fürsten zu Bayern“ (Freyberg, Samml. histor. Schrift. II, 369) folgen, welche wieder von dem Regensburger Priester Leonhard Pauholtz bis 1486 fortgesetzt wurde. Nebstdem schrieb er ein „Chronicon episcoporum Ratisbon. ab a. 484 ad 1428“ (Oefele, Scr. I, 31). Andreas ist der erste unter den Vorläufern Aventins; seine Schrif-

224). Aus dem Inhalte seines Commentars er… …= Angriffe des Marcus
gibt sich indessen mit ziemlicher Sicherheit, d… …uglich des Zusatzes zum
er vor dem Ende des fünften Jahrhunderts l… …ane), welcher Gegenstand
Denn es werden bei den vielen historischen … …, daß die angegriffenen
ziehungen, die der Commentar bietet, nir… …richtige Erklärung seien.
Personen oder Ereignisse aus der Zeit nac… …ymbolum hinzuzusetzen die
fünften Jahrhundert erwähnt (vgl. Rettig: … …die Pflicht habe, und daß
Studd. u. Krit., Jahrg. 1831, 739), w… …in früheren Zeiten so ver-
andererseits die Art und Weise, wie von … …sechsten und siebenten Sitzung
Hunnen geredet wird (— ἃ καλῶμεν Οὖν… …ember) widerlegte Andreas die
πάσης ἐπιγείου βασιλείας, ὡς ὁρῶμεν, πολυανθρ… …ner neuerdings vorgebrachten
πότερα καὶ πολεμικώτερα κτλ.), und wie … …und wies aus vielen griechi-
von Nazianz und Cyrillus von Alexandrien … …nach, daß diese den Ausgang
pias und Irenäus als den älteren (ἀρχαιό… …ersteres auch vom Sohne geglaubt
gegenübergestellt werden (Lücke, a. a. O. … …hielt er noch in der neun-
auf die zweite Hälfte des genannten Jah… …(4. November) eine längere Rede
derts hinweist. Da demnach Andreas noch … …matische Richtigkeit jenes Zusatzes.
ziemlich frühen Zeit angehört, so ist be… …ncil nach Florenz (1439) und von
sein Zeugniß über die Anerkennung … …m (in den Lateran) verlegt worden
calypse als eines inspirirten und göttlichen … …), blieb Andreas beständig für die
von Seite des Papias, Irenäus, … …g. Nachdem am 30. September 1444
Hippolytus und Anderer von großer … …förmlich vollzogen war, sandte der
und dient zum Beweise, daß diese alte … …dreas in den Orient und besonders
väter das Buch als ein Werk des … …hern, um durch Erklärung der Unions-
hannes betrachteten, und daß mit… …durch Predigten, durch Widerlegung der
kennung seines johanneischen Urs… …derholten Anklagen die Union zu befe-
ist als dessen Läugnung. Andreas … …Außerdem hatte Andreas die Aufgabe,
in der Vorrede zu seinem Comment… …ammirten Nestorianer und Monotheleten
τῷ θεοπνεύστῳ τῆς βίβλου περιττὸν … …holischen Glauben zurückzuführen. Wirk-
λόγον ἡγήμεθα, τῶν μακαρίων Γρ… …chte er es mit der Gnade Gottes unter
λόγῳ καὶ Κυρίλλῳ, προσέτι δὲ κ… …ßten Anstrengungen dahin, daß der ne-
τέρων Παπίου, Εἰρηναίου, Metho… …sche Metropolit Timotheus von Tarsus
ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξ… …Cypern, sowie der maronitische Bischof Elias
die exegetische Methode des Bis… …selbst die wahre Lehre feierlich annahmen und
trifft, so findet er in der Schrift … …Rom eine förmliche Vereinigung abschlossen
Sinn, entsprechend der Dreitheil… …(1445). Wahrscheinlich arbeitete Andreas noch
schen (Leib, Seele, Geist), für … …einige Zeit im Oriente an der Ausführung der
sung sie bestimmt ist: einen b… …Union, für die er so sehr begeistert war, und
äußerlich historischen, dann … …starb auch vermuthlich im Oriente; doch ist über
welcher vom sinnlich Wahrneh… …Zeit und Ort seines Todes nichts Näheres be-
führt, was bloß geistig erfaßt … …kannt. Daß der griechische Geschichtschreiber
endlich einen anagogischen, wel… …Sylopulos, dem die Union ein Dorn im Auge
lichen Wahrnehmung entfernt … …war, unseren Andreas zu verdächtigen sucht, darf
der Zukunft und des ewigen … …nicht auffallen. (Vgl. Echard et Quetif, Script.
(der Buchstabe ist gleichsam … …Ord. Praed. I, 801; Oudin III, 2349 sq.;
logie ist die Seele, die Anag… …Heiele, Conc.-Gesch. VII, 472. 681 ff. u. ö.)
Geiste). Der anagogische Sin… …Die Reden, welche er auf den Concilien von Basel
in der Apocalypse der vorher… …und Ferrara gehalten, s. bei Mansi XXIX u.
ist ihre Erklärung mit beso… …XXXI. Außerdem sind in der Vaticana hand-
rigkeiten verbunden. S… …schriftlich noch zwei Werke vorhanden: 1. Ἀνδρέου
übrigens dahin, die Erfü… …ἀρχιεπισκόπου Ῥοδίου ἀπολογία ἀποδεικτικὴ περὶ
calypse enthaltenen Weiss… …τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Er wollte näm-
zuweisen; dabei gesteht … …lich mit den Griechen auf dem Concile über die
weisung nur theilweise … …damals viel besprochene Frage de divina essen-
von dem, was die Ap… …tia et operationibus sprechen; da jedoch diese
unbestimmter Zukunft … …zwischen, arbeitete er jene Schrift aus. 2. Ἀν-
ist, daß er auf das Re… …δρέου Ῥοδίου καὶ Μάρκου Ἐφεσίου διάλογος.
gleich das des Antichris… …Veranlassung war ein Brief des Marcus Euge-
acht Königen nämlich … …nicus ad Georgium Scholarium contra ritus et
steht er acht Weltrei… …sacrificia Romanae Ecclesiae. [Otto Schmid.]
ist ihm das römische … **Andreas I.**, König von Ungarn (1046
stantius und das acht… bis 1058), der vierte Herrscher aus dem Hause
ist aus den sieben, fal… Arpad, ward auf den Thron erhoben, als die

er Heinrich III.
durch eine Revo-
ufstände des Heiden-
en suchten. Der An-
erung war durch ein
ischöfen, Priestern und
t, so daß ähnliche Grau-
n den Ungern bis zu der
elde verübt waren, wieder in
. bgleich daher Andreas selbst
nicht feindlich gesinnt war, un-
III. 1049 einen Krieg gegen ihn
olt selbst nach Ungarn. In die-
Andreas nicht unglücklich; gleich-
ur Beendigung der das Land ver-
rungkeiten 1052 Leo IX. in's Land.
e Papst, welcher die Wichtigkeit Un-
e Christianisirung des östlichen Eu-
ropa's, vermittelte bald Frieden und
schaft zwischen dem Reiche und Ungarn,
römische Kaiser verzichtete auf den un-
Tribut; doch gelang es Leo noch nicht,
Christenthum die nämliche Stellung zu
welche es unter König Peter I. gehabt
Indeß wurden die von Stephan dem Hei-
gen errichteten Stühle wieder mit Bischöfen be-
t, und dem Benedictinerorden wurde nebst
einem großen Kloster auf der Halbinsel Tisney
wieder die Bekehrung der heidnischen Ungarn
übertragen. So schienen trotz Allem im Ma-
gyarenreiche geordnete christliche Zustände ge-
sichert: da erregte 1049 Andreas' Bruder Bela,
dem dieser früher die Erbfolge versprochen hatte,
wegen Krönung seines Sohnes Salomon einen
Bürgerkrieg, und Andreas verlor trotz Hein-
richs IV. Beistand an der Theiß Schlacht und
Leben. Indeß war diese Wendung für Ungarn
und das Christenthum keine ungünstige; Bela
brach den Trotz der magyarischen Großen und
verhalf mit starkem Arm dem Christenthum wie-
der zu Ansehen. [Kaulen.]

Andreas Zuccomakehius (Zuccalmaglio?), Erzbischof von der Krajina (Crainensis), nicht von Krain (Carniolia), im 15. Jahrhundert. Er war Kroate von Nation, war zu Udine in den Predigerorden getreten, hatte sich hier durch eine hinreißende Beredsamkeit ausgezeichnet und wurde 1476 Erzbischof von der Krajina. Diesen Namen (Grenzland, Mark) führen verschiedene slavische Provinzen. Nach Farlati (Illyr. sacr. IV, 189) wäre hier der Küstenstrich um Macarsca gemeint, dessen Bischöfe damals von den schismatischen Herrschern der Herzegowina an der Residenz gehindert wurden. Zwar paßt hierzu der Titel „Erzbischof" nicht. Doch erwähnt Jacob Coleti, der wegen dieser Schwierigkeit die Frage unentschieden läßt, daß „in tabulis Romanis" Andreas einmal als episc. titularis und sein Nachfolger als archiep. titul. bezeichnet wird (Farlati l. c. VII, 439. 447). Andreas stand bei Kaiser Friedrich III. in hoher Gunst und wurde von ihm 1478—1481 wiederholt zu wichtigen Unterhandlungen mit dem Papste gebraucht. Auch Sixtus IV. schenkte ihm Anfangs sein Vertrauen und soll ihm sogar Hoffnungen auf die Cardinalswürde gemacht haben. Im Sommer 1481 entstand jedoch zwischen Beiden ein so heftiges Zerwürfniß, daß der Papst den Erzbischof Andreas, welcher öffentlich gegen ihn und seine Umgebung declamirte, in der Engelsburg einkerkern ließ. Nach wenigen Tagen wieder in Freiheit gesetzt, reiste Andreas über Florenz und Bern nach Basel. Hier gab er sich noch immer als kaiserlichen Gesandten und sogar als Cardinal von San Sisto aus, rühmte sich des geheimen Einverständnisses mit hohen Machthabern und proclamirte am 25. März 1482 unter heftigen Ausfällen gegen den Papst die Wiedereröffnung des Basler Concils. Obwohl kein einziger Prälat seinen wiederholten Aufrufen Folge leistete, veröffentlichte Andreas gegen den Papst, welcher durch eine Reihe von Schreiben und Boten vom Kaiser und von der Stadt Basel seine Verhaftung und Auslieferung verlangte, immer neue Invectiven. Zwar kamen im September zwei Boten von den politischen Feinden des Papstes aus Italien nach Basel. Doch wollte der Basler Rath den kirchlichen Strafen und dem endlichen Befehle des Kaisers nicht länger widerstehen und ließ am 18. December 1482 Andreas verhaften. Es folgten neue langwierige Verhandlungen betreffs seiner Auslieferung nach Rom, welche der sich weigernden Stadt großes Ungemach bereiteten, bis ein Compromiß, welchem der Selbstmord des Andreas am 13. November 1484 folgte, dem Hader ein Ziel setzte. (Vgl. Farlati ll. cc.; Hottinger, Hist. eccl. sec. XV. 347—604; Jac. Burckhardt in den Beiträgen zur vaterländischen Geschichte, herausgegeben von der hist. Gesellschaft zu Basel V, 1—106; Raynaldi, Annal. ad ann. 1482 n. 23 sqq.; Fabric.-Mansi, Bibl. med. et inf. lat. I, 85; Reumont in Archivio stor. ital. N. ser. II, 2, 249 sqq.; Derselbe, Lorenzo de' Medici II, 254 sqq.; Chmel, Monum. Habsb. II, 330 sqq.; Erich Frantz, Sixtus IV. und die Republik Florenz, Regensburg 1880, 433 ff.) [Stanonik.]

Andrews, St., Metropole in Schottland, entstand auf der Stelle eines Klosters, welches zu Ehren der von Abt Regulus aus Constantinopel 369 nach Schottland gebrachten Reliquien des hl. Andreas gebaut war. In den Kriegen des achten und neunten Jahrhunderts wurde Kirche und Kloster verwüstet, von König Kenneth II. nach seinem Siege über die Picten 845 aber wiederhergestellt. Von der Abtei empfing die Stadt den Namen St. Andrews; zugleich wurde der Bischofssitz aus der zerstörten Pictenhauptstadt Abernethum (Abrinca, jetzt Abernethy oder Aberdorn bei Edinburgh) dahin übertragen. Da später York und Canterbury um den Primat über die schottischen Bisthümer stritten und der König von England auf der Synode von Northampton (1176) forderte, daß die schottischen Bischöfe der englischen Kirche Gehorsam und

Unterwerfung geloben sollten, widersetzte sich Jocelinus von Glasgow diesem Ansinnen und behauptete, Schottland sei exemt und stehe bloß unter dem Papste. Clemens III. bestätigte diese Exemtion in seiner Epist. 6 ad Guilielmum Reg. Scotiae (Mansi XXII, 548). Nur die Diöcese Whitehorn gehörte zur Metropole York. Das Bisthum St. Andrews wurde in der Folge mehrfach ausgezeichnet, z. B. durch das dem Bischofe daselbst im J. 1329 ertheilte Recht, die Könige von Schottland zu krönen (Raynald, Ad ann. 1329 n. 79). Auf Andringen des Königs Jacob III. erhob Sixtus IV. 1471 St. Andrews und Glasgow zu Metropolen und den Patricius Grahimus (Graham) von St. Andrews zum Erzbischof-Primas des ganzen Reiches. Suffraganate wurden: Old-Aberdeen, Brechin, Caithneß, Dunblane, Dunkeld, Murray, Orkney und Roß (Labbé XIII, 1445). Unter den Bischöfen von St. Andrews sind folgende hervorzuheben: Eadmer, ein Mönch, wurde 1120 ernannt, kehrte aber bald wieder in sein Kloster zurück, weil er durch seine Unterwerfung unter den Metropoliten von Canterbury die Ungnade seines Königs Alexander sich zugezogen hatte; er schrieb das Leben des hl. Anselm von Canterbury. Auch Wilhelm Malvoisine, O. S. Fr., der um 1202 von Glasgow hierher transferirt wurde und 15. Juni 1233 starb, verfaßte mehrere Schriften. Sein Nachfolger David Benham (Bertram), 1234—1253, hielt 1242 eine Synode zu Perth. Jacob Kennedy, im J. 1440 von Dunkeld hierher transferirt, war während der Minderjährigkeit Jacobs III. Reichsverweser, gründete das Collegium St. Salvatoris, brachte die unter seinem Vorgänger Heinrich Wardlaw (1404—1440) errichtete Universität in Flor, schrieb: Historia sui temporis und Monita politica; er starb 10. Mai 1466. David Beaton (Bethune), im J. 1539 von Mirepoix in Frankreich hierher transferirt und seit December 1538 Cardinal, that sich in den damaligen sturmbewegten Zeiten durch Tugend, Gelehrsamkeit, Vaterlandsliebe und unbeugsame Standhaftigkeit in der Vertheidigung der katholischen Kirche hervor. Bei König und Volk in höchstem Ansehen, war er der Schrecken der religiösen Neuerer, und nach der von ihm im Dome zu St. Andrews abgehaltenen Versammlung von Bischöfen, Priestern und den bedeutendsten weltlichen Großen des Reiches wurden vom Parlamente verschiedene Gesetze zum Schutze der Kirche und zur Niederhaltung der Neuerung erlassen. Auf Anstiften König Heinrichs VIII. von England wurde er am 29. Mai 1546 nächtlicher Weile in seinem Palaste ermordet. Er schrieb: De legationibus suis, De primatu Petri und Epistolas ad diversos. Sein würdiger Nachfolger war der 42. Bischof und 8. Erzbischof-Primas Johannes Hamilton, welcher die Reihe der Erzbischöfe von St. Andrews abschloß. Im Jahre 1546 von Dunkeld hierher transferirt, suchte er dem Treiben der unter ihm im verstärkten Maße auftretenden Prediger der neuen Lehre kräftig zu steuern. Sein Bestreben richtete er besonders auf genaue Darlegung der katholischen Lehre, Verbesserung der Disciplin unter Clerus und Volk und Abstellung von Mißbräuchen. Dieß zeigte er besonders auf den von ihm 1547 nach Edinburgh und 1549 nach Linlithgow berufenen National-Concilien, deren Ergebnisse in einer Reihe von Canones sowie in einem Katechismus niedergelegt wurden, welcher seitens der Zeitgenossen eine überaus günstige Beurtheilung erfuhr. Zu Edinburgh hielt er auch am 26. Januar 1551 ein Provinzial-Concil, dessen Bestimmungen 1552 gedruckt wurden. Er fand seinen Tod am 1. April 1570 durch Henkershand. (Vgl. über ihn besonders: J. Walsh, Hist. of the Cathol. Church in Scotland from the introduction of Christianity to the present time, Glasgow 1874, 278 u. 330. Dann über die ganze Erzdiöcese: Lyon, Hist. of St. Andrews; Rob. Keith, Catalogue of the Scotish Bishops, 3 foll. u. 557 foll.; Moroni I, 23 u. II, 57.) Ueber die von Papst Leo XIII. am 4. März 1878 erneuerte Hierarchie s. d. Art. Schottland. [Neher.]

Andronicus, 1. ein Statthalter, welchen Antiochus Epiphanes während eines Zuges nach Cilicien (171 v. Chr.) zu Antiochia ließ. Derselbe ließ sich von dem in das Hohenpriesterthum eingedrungenen Menelaus durch reiche Geschenke bewegen, den abgesetzten Hohenpriester Onias III. zu ermorden. Dieser Frevel erregte allgemeinen Unwillen, und bei Antiochus' Rückkehr ward Andronicus öffentlich degradirt und hingerichtet (2 Mach. 4, 31—38). — 2. Ein anderer Beamter des Antiochus Epiphanes auf dem Garizim, der „das Volk mißhandeln" sollte (2 Mach. 5, 23). — 3. Ein Christ zu Rom, dem der Apostel Paulus einen Gruß schreibt (Röm. 16, 7). Dieser nennt ihn nebst Junias „seine Verwandten und Mitgefangenen", welche unter den apostolischen Lehrern eine rühmliche Stelle einnähmen und schon vor ihm thätig gewesen seien. Ihnen wird von Manchen die Gründung der römischen Kirche zugeschrieben. (Vgl. Reithmayr, Der Brief a. d. Röm., Regensb. 1845, 769.) [Kaulen.]

Angariae (gebildet aus angariare, ἀγγαρεύειν, bei Matth. 5, 41; 27, 32. Marc. 15, 21; ein aus dem Persischen entlehntes Wort für Requisition der zum Staatspostdienste nöthigen Personen und Thiere) sind Frohnden oder andere Dienste, welche schon im römischen Reiche geleistet werden mußten, und welche im Mittelalter die Gutsherren von ihren Grundholden aus verschiedenen Gründen zu fordern hatten. Sie standen auch der Kirche als Gutsherrschaft zu. An die Stelle der Frohndienste traten Frohnzinse, die zu vier bestimmten Jahreszielen, und zwar an den Quatempertagen, abzutragen waren; Angariae hießen deßwegen auch die Quatemper selbst (s. d. Art. Quatemperfasten). [Buß.]

Ange, nach Jud. 2, 12 Vulg. ein großes Gebirge links, d. h. nördlich von Cilicien, der heu-

tige Agdje Dagh (= Agge, Cod. 58 Ἅγιος, Itala Agge). (Vgl. Ritter, Erdk. X, 850; Wolff, Das Buch Judith, 1861, 88.)

Angela von Foligno, die sel., trägt ihren Beinamen von der Stadt Foligno, drei Meilen von Assisi, in welcher sie 1248 geboren wurde und bis zu ihrem Ende 1309 lebte. Sie war aus adeligem Geschlechte und erhielt eine gottesfürchtige Erziehung. Da sie große körperliche Schönheit und ein anziehendes Wesen besaß, ward sie frühzeitig vermählt und hatte viele Kinder. Ihr Herz hing an zeitlichen Gütern und irdischen Vergnügungen, bis die Gnade Gottes sie erfaßte und auf den Weg der Buße führte, damit in einer Zeit der Ueppigkeit und stolzer Wissenschaft die Weisheit des Kreuzes und die wunderbarste Liebe Gottes in diesem schwachen Weibe erstrahle und zum innerlichen, in Gott verborgenen Leben hinziehe. Sie hatte vor oder wahrscheinlich nach ihrer Verehelichung große Sünden begangen, die sie zu beichten sich schämte; trotzdem empfing sie die heilige Communion. Von Gewissensqual gefoltert, bat sie Gott inständig durch den hl. Franciscus um die Gnade der Bekehrung und begann nun ein ganz wunderbares Bußleben. Bald wurde jedes Hinderniß auf diesem Wege beseitigt, indem Gott ihr schnell nacheinander Mutter, Gatten und Kinder entriß. Sie verkaufte nun ihr Schloß und alles, was sie hatte, vertheilte den Erlös unter die Armen, trat in den dritten Orden des hl. Franciscus und ging damit ganz in das gekreuzigte Leben Jesu Christi ein. Außerordentliche Leiden am Leibe und an der Seele, Anfälle der bösen Geister, innere Betrübniß und Finsterniß, Verfolgungen von Seiten der Welt mußten sie mehrere Jahre hindurch reinigen und läutern, um sie auf außerordentliche Gnaden und himmlische Tröstungen, sowie auf die erhabensten göttlichen Offenbarungen vorzubereiten. Besonders ergreifend, weil in die schrecklichsten Einzelheiten eingehend, sind die Offenbarungen, die sie über das Leiden Christi erhielt. Zwölf Jahre hindurch lebte sie von keiner anderen Speise als dem Brode der Engel. Aber bis zu ihrem Ende blieb sie in der Schule und Uebung des bittersten Kreuzes. Viele Seelen wurden durch ihr Beispiel und ihre Belehrungen für Gott gewonnen und zu großer Vollkommenheit geführt. Sie starb eines heiligen Todes am 4. März 1309; ihr heiliger Leib ruht in der Kapelle der minderen Brüder zu Foligno. Innocenz XII. (1691—1700) sprach sie selig. Ihre Bekehrung, ihre erhabenen Visionen und Belehrungen sind nach ihrer Mittheilung von ihrem Beichtvater Rainald aus dem Franciscanerorden aufgeschrieben worden. Sie sind auch unter dem Titel „Kreuztheologie“ bekannt und wurden unter dem Titel B. Angelae de Fulginio Visionum et Instructionum liber herausgegeben; lateinisch zuerst zu Paris 1598, dann zu Köln 1601, besser im ersten März-Bande der Bollandisten; lateinisch und deutsch von Lammertz, Köln 1861, als je 5. Bändchen der Bibliotheca mystica et ascetica; deutsch in den „Leitsternen auf der Bahn des Heils“ IX, oder Neue Folge III, 1 unter dem Titel: „Der rechte Weg zum ewigen Leben“, Landshut 1835. [Holzammer.]

Angela Merici, die hl., s. Ursulinerinnen.

Angelica, die Summa, s. Angelus Carletus und Summa.

Angelico, Fra, s. Johannes von Fiesole.

Angeliken und Guastallinen, zwei Frauencongregationen in Oberitalien, gestiftet von der frommen Gräfin Luise Torelli von Guastalla, der einzigen Tochter und Erbin des Grafen Achilles Torelli von Guastalla. Sie war 1500 geboren und verlor, erst 25 Jahre alt, ihren zweiten Gemahl, Luigi Stanchi von Cremona. Von da an widmete sie sich einzig den Werken der Frömmigkeit und Nächstenliebe, sammelte gleichgesinnte Seelen um sich und führte mit diesen seit 1530 unter der Leitung des Dominicaners Johannes Bapt. von Crema ein klösterliches Leben. Als derselbe auf Befehl seiner Obern die Leitung niederlegte, wandte sich die Gräfin an den Stifter der Barnabiten, P. Anton Maria Zaccaria. Dieser gestaltete ihre Vereinigung zu einer Congregation mit der Regel des hl. Augustinus und erwirkte ihr 1534 von Paul III. die Bestätigung. Ihre Kleidung war die der Dominicanerinnen, weißer Habit mit Scapulier, in der Mitte des letzteren ein Kreuz; um den Hals trugen sie einen Strick, am Finger einen Ring mit einem Kreuze und zeitweise eine Dornenkrone auf dem Haupte. Unter den ersten Mitgliedern befanden sich Paula Antonietta de Nigris, Antonietta de Sexto und Thecla Martinengo. Die Stifterin nahm bei ihrem Eintritte den Namen Paula Maria an. Sie verkaufte ihre ansehnlichen Besitzungen und erbaute zu Mailand für die erlöste Summe ein großes Kloster mit Kirche unter dem Titel „Pauli Bekehrung“; hierbei fand sie an dem neuen Herrn von Guastalla, Ferdinand von Gonzaga, einen Gönner und Wohlthäter. Auf Veranlassung des P. Zaccaria erhielten die Mitglieder statt des sonst üblichen Titels „Frau“ oder „Mutter“ oder „Schwester“ den Titel „Angelica“, um sie an die Pflicht eines engelreinen Wandels, sowie auch daran zu erinnern, daß sie büßenden oder gefährdeten Mädchen schützende Engel sein sollten. Da sie im Anfange keine Clausur hatten, so unterstützten sie die Barnabitenpatres bei ihren Volksmissionen, namentlich bei der Bekehrung und Belehrung des weiblichen Geschlechtes. Der dabei erzielte glückliche Erfolg ließ eine von ihnen, Paula Antonietta, die Demuth vergessen; in ihrem Hochmuthe gab sie sich für eine Prophetin aus. Die römische Inquisition machte 1552 dem Unfug durch eine strenge Strafe ein Ende, allein sie entzog sich derselben und starb 1555 unbußfertig. Ihre Lebensbeschreibung erschien von Giov. Batt. Fontana de Conti; dieß ist jedenfalls ein fingirter Name, unter dem der Verfasser sie wie eine Heilige preist. Von 1557 an erhielten die Angeliken die Clausur. Der hl. Karl Borromäus revidirte

ihre Statuten, die nun von Urban VIII. am 12. Mai 1625 genehmigt wurden. Die Congregation stand unter der Oberleitung der Barnabiten. Sie besaß zur Zeit auch ein Haus in Cremona, nach der hl. Martha benannt, erbaut von einer Verwandten des P. Zaccaria. Bei den politischen Wirren im Anfang des 19. Jahrhunderts gingen die Besitzungen der Angeliken verloren, und die Congregation verschwindet seitdem in der Kirche.

Die Angeliken hatten gleich nach ihrer Stiftung zu Mailand eine Anstalt zur Aufnahme und Erziehung von ärmeren Töchtern aus adeligen Familien gegründet und die Leitung derselben einem Vereine frommer, daselbst in Gemeinschaft lebender Jungfrauen übergeben. Letztere erhielten eine eigene Regel und nannten sich Töchter Mariens. Weil das Institut den Namen Collegium von Guastalla führte, nannte das Volk sie nur die Guastallinen. Sie hatten keine Clausur; die ihnen anvertrauten Mädchen konnten zwölf Jahre im Institute bleiben und dann entweder in die Genossenschaft eintreten oder sich verehelichen; im letzteren Falle erhielt jede 2000 Franken zur Aussteuer. Die Mitglieder der Genossenschaft erhielten ein schwarzes Kleid von mehr weltlichem als klösterlichem Zuschnitt; auf dem Kopfe trugen sie einen eigenthümlich gefalteten, weißen Schleier; das Kleid ihrer Schützlinge war blau. Die Stifterin Luise Torelli starb in diesem Hause am 29. October 1559 oder 1569. Die Niederlassung kam später unter den Schutz und die Verwaltung mailändischer Edelleute und hat sich bis in unsere Tage erhalten. (Vgl. Moroni, Diz. II, 77 u. XXXIII, 142; Helyot IV, c. 15 u. 16; Rossignoli, Vita e virtù della contessa di Guastalla, L. Torella, nominata poi Paola Maria, Milano 1686.) [Stahl.]

Angeliker, 1. eine Secte, welche Epiphanius erwähnt (Haeres. 60). Letzterer weiß über dieselbe jedoch nichts Bestimmtes zu berichten, als das Eine, daß sie nur kurze Zeit bestanden habe; über ihre eigenthümlichen Anschauungen und damit über den Grund ihres Namens stellt er selbst verschiedene Vermuthungen auf, so: die Anhänger der Secte hätten den Engeln die Erschaffung der Welt zugeschrieben, oder sie hätten nach ihrer eigenen Meinung ein engelgleiches Leben geführt; oder endlich, sie hätten in Angelina, einem jenseits Mesopotamien gelegenen Orte, ihren Sitz gehabt. Der hl. Augustinus, der aber nur durch Epiphanius Kenntniß von ihnen hat, meint ganz allgemein (De haeres. c. 39), sie hätten ihren Namen von einer abergläubischen Engelverehrung erhalten. Dem Bischofe Theophilus von Apamea wird die Unterdrückung der Secte zugeschrieben. Es scheint übrigens, daß eine eigentliche Secte der Angeliker gar nicht bestanden habe. Möglich ist, daß man mit diesem Namen jene Gnostiker bezeichnete, welche die Schöpfung der Welt auf die Engel zurückführten; möglich auch, daß der hier und da unter den Christen der alten Kirche vorkommende übertriebene Engelcult, gegen welchen z. B. das Concil von Laodicea (zwischen 343 bis 381) in seinem 35. Canon eifert, die Veranlassung zur Annahme einer eigenen Secte der Engelverehrer geworden ist. (Vgl. Ch. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien II, Leipz. 1764, 177 ff.) — 2. ein Ritterorden, im J. 1191 von dem byzantinischen Kaiser Isaak Angelus Flavius Comnenus gegründet. Der Orden gliederte sich in Cleriker und Laien, Ordenspriester und dienende Brüder, und führte auch die Bezeichnungen „vom heiligen Georg" „goldene Ritter" und „Constantinusorden". Der letzte Name wird die Veranlassung zu der Annahme gegeben haben, Constantin d. Gr. sei ihr Stifter. Allein diese Annahme entbehrt jeder historischen Begründung, und die Briefe des Papstes Leo I., auf welche man sich für dieselbe berief, sind entschieden unächt (Moroni II, 77 u. XVII, 313). [Fechtrup.]

Angelis, Philipp de, Canonist, geb. am 10. Februar 1824 zu Canterano bei Subiaco, gest. zu Rom am 5. März 1881. Er studirte in Rom Philosophie und Theologie und widmete sich, nachdem er 1846 Priester geworden war, der Jurisprudenz. Noch jung erhielt er eine Professur des canonischen Rechtes an der römischen Universität und daneben an dem reorganisirten römischen Seminare in St. Apollinare den Lehrstuhl für Erklärung der Decretalen. Nach der piemontesischen Invasion 1871 verzichtete er auf seine Stelle an der Universität, übernahm aber später Vorlesungen über canonisches Recht an der neugegründeten Akademie der historisch-juridischen Conferenzen. Seine Wirksamkeit als Lehrer war sehr bedeutend. Ein Theil seiner Vorlesungen erschien im Drucke als Praelectiones juris canonici ad methodum decretalium Gregorii exactae I—III, 1, Romae 1877—1880. Dieselben behandeln das erste, dritte und vierte Buch der Decretalen und zeichnen sich neben klarer und eleganter Darstellung durch tiefes Eingehen auf die Quellen des Kirchenrechts aus. Dabei sind neuere päpstliche Erlasse und die Decrete der Congregationen sorgfältig benutzt und theilweise ganz mitgetheilt. De Angelis entfaltete auch eine ausgebreitete praktische Thätigkeit in kirchlichen Prozessen, als Examinator des Clerus, als Datar der Pönitentiarie, als Consultor in den Congregationen des Index, der Propaganda und der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten. Papst Leo XIII., der ihn mehrfach auszeichnete, ehrte seine Verdienste, indem er ihn zum Canonicus von Maria Maggiore ernannte. (Vgl. „Aurora", 8. März 1881.) [Streber.]

Angeliten, eine monophysitische Secte des sechsten Jahrhunderts, so genannt von einem Orte Angelium in Alexandrien, wo sie ihre gottesdienstlichen Versammlungen hielten. Nach ihrem Stifter, dem Patriarchen Damian von Alexandrien (s. d. Art.), hießen sie auch Damianiten und nach ihrer Lehre Tetraditen. Große Strei-

tigkeiten verursachte in der orientalischen Kirche die tritheistische Lehre des Johannes Ascosnaghes und Johannes Philoponus. In der Bekämpfung dieser Lehre verfiel Damian in eine Vorstellung von der Trinität, welche den Gegnern Veranlassung bot, ihn und seine Anhänger des Sabellianismus und der Annahme von vier Göttern zu bezichtigen. Er lehrte nämlich, ein anderer sei der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geist, keiner aber sei an sich der Natur nach Gott (καθ' ἑαυτὸν θεόν), sie hätten vielmehr die subsistirende Gottheit gemeinschaftlich. Diese Lehre entzweite nun wieder diejenigen Monophysiten, welche bis dahin als entschiedene Gegner des Tritheismus in Kirchengemeinschaft gestanden hatten. Gegen Damian erhob sich mit einer eigenen Schrift der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kallinikus, und dieser Streit war die Ursache einer 20jährigen Trennung der monophysitischen Patriarchate von Alexandrien und Antiochien. (Assem., Bibl. or. II, 69—82; Schönfelder, K.-Gesch. des Johannes von Ephesus S. 267 ff.; Hergenröther, K.-Gesch. I, 355.) [Fechtrup.]

Angelomus, Exeget, O. S. B. in Luxeuil im neunten Jahrhundert. Er empfing seine Bildung daselbst unter der Leitung des berühmten Mellin, war eine Zeitlang Lehrer an der Palastschule des Königs Lothar und starb um 855 zu Luxeuil. Wir besitzen von ihm einen Commentar zur Genesis (Pez, Thesaurus anecd. noviss. I, 1); Stromata in IV libros regum (Bibl. PP. Lugd. XV); Enarrationes in cantica canticorum, Colon. 1531. Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. CXV, 107 sq. (Vgl. Hist. litt. de la France V, 133 sq.; Ceillier XII, Paris 1862, 442 sq.) [Gams, O. S. B.]

Angelsachsen, ihre Christianisirung, s. England.

Angelsächsische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Angelus von Braunschweig, auch Eggelin, Meister Engelin genannt, that sich im 15. Jahrhundert als Docent an der Erfurter Hochschule hervor. Später war er Domprediger in Mainz, dann in Straßburg; hier starb er 1481. Gabr. Biel bekennt, bezüglich Abfassung seiner Expositio canonis missae verdanke er Vieles dem Angelus. Geiler und Angelus gaben auch in der Angelegenheit des Joh. Wesel in Mainz ihr Gutachten ab. Trithemius (De script. eccl., ed. Bas. 1494, f. 123) nennt von ihm Sermones, quaestiones, liber in canonem missae et quaedam alia. (Vgl. Joannis, Rer. Mog. I, 106. 126; Schmidt, Hist. littér. de l'Alsace, I, Paris 1879, 342. 347.) [Falk.]

Angelus Carletus, der sel., Franciscaner von der strengen Observanz, im 15. Jahrhundert, nach seinem Geburtsorte Chiavasso (Genua) auch de Clavasio genannt. Er war wiederholt Generalvicar seines Ordens für Italien und erfreute sich des besonderen Vertrauens des apostolischen Stuhles. Sixtus IV. bestellte ihn 1481 zu seinem Nuntius in der Angelegenheit des Türkenpfennigs, Innocenz VIII. verwandte ihn in Sachen der Waldenser. Er starb zu Cuneo (Piemont) 11. April 1495. Berühmt wurde sein Name durch die von ihm verfaßte Summa casuum, nach seinem Vornamen Summa Angelica genannt. — Der Zweck, welchen Angelus sich vorgesetzt, aus den zahllosen, nicht immer guten Beichtsummen das Wahre und Beste in einer Form zusammenzustellen, welche durch die alphabetische Ordnung der Artikel wie durch vielsagende Kürze des Ausdruckes dem praktischen Bedürfnisse entspräche, wurde durchaus erzielt. Nicht nur besagen das die empfehlenden Worte des Lectors und späteren Generalvicars P. Hieronymus Tornieli, welcher die erste Anregung gab, sondern ebenso die Menge von Ausgaben, deren von 1476—1520 nicht weniger als 31 gezählt werden. Die Brauchbarkeit des Werkes wurde wesentlich erhöht durch die praktische Anordnung des Artikels „Interrogationes", welcher zu einer Uebersicht des ganzen Werkes sich gestaltete. Die Hauptquelle des Werkes ist die Summa Pisana des Dominicaners Bartholomäus von Pisa. Es ist leicht erklärlich, daß der Zorn Luthers in seiner ganzen Wucht gegen dieses Werk sich kehrte, welches er würdig hielt, mit den päpstlichen Gesetzbüchern zu verbrennen (1520) und nach seiner Art statt Angelica eine Summa plus quam diabolica zu nennen. Andere Werke von geringerer Bedeutung sind angegeben bei Lucas Wadding, Scriptores Ord. Min., Rom. 1650, 22. (Vgl. Stintzing, Gesch. der populären Literatur des Rechts, 1867, 536—539.) [R. v. Scherer.]

Angelus Domini (auch Salutatio angelica), ist eine in jetziger Form seit drei Jahrhunderten übliche Danksagung für die Menschwerdung Jesu Christi und besteht aus drei Antiphonen und drei Ave Maria, die Morgens, Mittags und Abends auf ein gegebenes Glockenzeichen hin gebetet werden. Historisch unhaltbar ist die vielfach (vgl. Macri, Hierolexicon s. v. Salutatio angelica) aufgestellte Behauptung, Papst Urban II. habe auf der Synode zu Clermont (1095) das Ave-Läuten zur Morgen- und Abendzeit angeordnet, und Gregor IX. (gest. 1241) habe diese fast in Vergessenheit gerathene Anordnung wieder neu eingeschärft und das Geläute um die Mittagszeit noch hinzugefügt. Der Keim zum Angelus-Läuten liegt im sogen. Feierabend-Läuten, das an einigen Orten nachweislich im 13. Jahrhundert üblich war und zwar jeweils beim Anbruch der Nacht (hora ignitegii von ignem tegere). Die Vorschrift, beim Tone dieser Feierabend-Glocke die seligste Jungfrau mit drei Ave Maria zu begrüßen, wurde von dem in Avignon residirenden Papste Johann XXII. (1316—1334) gegeben; die betreffende Anordnung sammt der für dieß Gebet bewilligten Ablaßverleihung von 10 oder 20 Tagen wird bald in das Jahr 1318, bald in das Jahr 1327 verlegt. Mehrere Bischöfe Frankreichs schärften unter Bewilligung weiterer Ablässe diese Anordnung ihren Diöcesanen nachdrück-

lich ein; so auf der Synode von Paris i. J. 1346. Auch in Deutschland gewährte die Synode von Breslau (1331) den Gläubigen einen Ablaß von 40 Tagen, wenn sie bei einbrechender Nacht auf ein (in drei Absätzen) gegebenes Glockenzeichen das Ave Maria für das Wohl der Kirche knieend beteten. — Neben dem abendlichen Betläuten wurde bald auch das morgendliche eingeführt; denn eine Synode von Lavaur (Depart. Tarn in Südfrankreich) schrieb dasselbe im J. 1368 vor; die dabei zu verrichtenden Gebete waren aber fünf Vaterunser zu Ehren der heiligen fünf Wunden Christi und sieben Ave zu Ehren der sieben Freuden Mariä. Schon im folgenden Jahre (1369) wurde dieses Gebet durch die Synode von Béziers auf drei Vaterunser und Ave Maria reducirt. Dieser Gebrauch des Angelus-Läutens zur Morgenzeit wurde unter Modificationen des zu verrichtenden Gebetes von mehreren deutschen Synoden (Breslau 1416, Köln und Mainz 1423, Bamberg 1491) adoptirt und weiter verbreitet. Der hl. Antoninus, welcher im 15. Jahrhundert Erzbischof von Florenz war, berichtet (Summ. 4, tit. 15, c. 23, § 3), daß zu seiner Zeit das morgendliche und abendliche Betläuten auch in Italien üblich gewesen sei. — Das Läuten zur Mittagszeit kam ohne Zweifel zuletzt auf; aber es läßt sich nicht mehr völlig sicher bestimmen, wann und von wem dasselbe eingeführt worden sei. Im J. 1413 schrieb die Synode von Olmütz das Mittagsgeläute vor, jedoch nur für den Freitag, und zwar zur Erinnerung an das bittere Leiden und Sterben Jesu Christi. Papst Calixt III. befahl später (1456), durch ein Glockenzeichen um die Mittagszeit die Gläubigen zum Gebete für die gegen die Türken kämpfenden Kreuzfahrer zu mahnen und aufzufordern; die Begrüßung und Anrufung der seligsten Jungfrau wird aber dabei nicht erwähnt. König Ludwig XI. von Frankreich soll durch einen Erlaß vom Jahre 1472 das dreimalige Betläuten in seinem Reiche eingeschärft haben. Außer allem Zweifel aber steht es, daß beim Beginne des 16. Jahrhunderts das mittägliche Angelus-Läuten in Frankreich üblich war und die Sanction des apostolischen Stuhles erhielt (s. o. Sp. 489). Nach dem Vorgange der Synode von Brixen (1603) wird von zahlreichen deutschen Synoden neben dem abendlichen und morgendlichen stets auch das mittägliche Ave-Läuten erwähnt oder vorgeschrieben. — Der Zweck und Umfang des bei diesem Geläute zu verrichtenden Gebetes war lange Zeit nicht fest fixirt und darum nicht immer und überall derselbe. Die jetzt übliche Gebetsformel begegnet uns zum ersten Male in dem Officium parvum B. M. V., das in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auf Befehl Pius' V. neu revidirt und edirt wurde. Auch die Prager Synode von 1605 führt dieses Gebetsformular vollständig an und bemerkt dazu, es werde „ex prisco Ecclesiae usu" recitirt. Das Gebet beim Angelus-Läuten umfaßt jetzt vorschriftsmäßig drei „Ave Maria" im Anschluß an drei Antiphonen, welche die Engelsbotschaft (Angelus Domini nuntiavit Mariae et concepit de Spiritu sancto), die demüthige Einwilligung Mariä (Ecce ancilla Domini: Fiat mihi secundum verbum tuum) und die Menschwerdung des Sohnes Gottes (Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis) kurz und kräftig ausdrücken. Die Versikel (Ora pro nobis ... Ut digni ...) und die Oration (Gratiam tuam ... können, müssen aber nicht gebetet werden, um die Ablässe zu gewinnen, mit denen (jedesmal 10 Tage und — servatis servandis — monatlich ein vollkommener Ablaß) Benedict XIII. in einem Breve vom 14. September 1724 das Angelus-Gebet bereichert hat. Dieß Gebet muß „ad pulsum campanae" verrichtet werden; doch bewilligte derselbe Papst (am 5. December 1727) daß Personen, die in einer Gemeinschaft leben und beim Tone der Angelus-Glocke durch ihre Regel oder eine vorgeschriebene Uebung gerade verhindert sind, den Ablaß gewinnen können, wenn sie bald nach Beendigung ihrer Arbeit das übliche Gebet verrichten. An Orten, wo nicht zum Angelus geläutet wird, können die Gläubigen (zufolge eines Rescriptes Pius' VI. vom 18. März 1781) den Ablaß gewinnen, wenn sie den englischen Gruß beiläufig um jene Zeit beten, wo das Zeichen zu demselben gegeben zu werden pflegt. Als weitere Bedingung zur Ablaßgewinnung schrieb Benedict XIV. (am 20. April 1742) vor, daß der „Angelus Domini" stets knieend — und nur vom Abend des Samstags bis Sonntags Abend incl. stehend — gebetet werden müsse. Zugleich verordnete er, daß während der österlichen Zeit statt des gewöhnlichen Angelus-Gebetes die Marianische Schluß-Antiphon „Regina coeli" mit den entsprechenden Versikeln (Gaude et laetare ...) und der Oration „Deus, qui per resurrectionem" ... stehend zu beten sei; doch gestattete er denjenigen, welche diese Antiphon nicht auswendig wissen, daß sie auch tempore paschali durch das Beten des „Angelus Domini" den Ablaß gewinnen können. — Die Kirche verpflichtet uns nicht durch ein eigentliches Gebot, sondern sie drückt nur den Wunsch aus, daß wir beim Angelus-Läuten das übliche Gebet verrichten. Das dreimalige Gebetläuten zum englischen Gruß ist ja ein überaus frommer, heilsamer und erhebender Gebrauch, der das Tagewerk des Christen in seinem Anfange, in seinem Fortgange und in seiner Vollendung heiligen kann und soll. Dreimal des Tages tönt die Angelus-Glocke in das irdische Getriebe und Gewoge des Menschenlebens hinein und ruft den Sterblichen ein ernstes „Surnum corda" zu: dieß gibt dem katholischen Leben eine eigenthümliche Weihe und Verklärung (vgl. Wiseman, Abhandlungen I, 436 ff.). „Des Abends und des Morgens und des Mittags erzählt und verkündet" (Ps. 54, 18) uns der Ton der heiligen Glocke das „magnum pietatis mysterium", die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Dreimal mahnt uns die Angelus-Glocke, mit dank-

barem Herzen die jungfräuliche Mutter des menschgewordenen Gottessohnes zu ehren, damit sie uns schütze und schirme vor den vielen Gefahren, die täglich uns drohen — am Morgen (a sagitta volante in die), am Mittag (ab incursu et daemonio meridiano) und in der Nacht (a negotio perambulante in tenebris, Ps. 90, 6). (Vgl. J. C. Trombelli, Dissertatio de repetita singulis diebus, mane sc., meridie et vespere, angelica Salutatione [in der Summa aurea von Migne IV, 273 sq.]; Angelus Rocca, De campanis c. 17 et 18; Mabillon, Praef. ad saec. V. Benedict. n. 122; Augsb. Pastoralbl. Jahrg. 1860, 273 ff.) [Gihr.]

Angelus Silesius, s. Scheffler.

Anghiera, s. Petrus Martyr.

Angilbert (Engelbert), der hl., Abt von Centula, aus vornehmem fränkischem Geschlechte entsprossen, erhielt seine Erziehung am Hofe Karls d. Gr., bildete sich im geistigen Verkehre mit Alcuin und Peter von Pisa, und gehörte unter dem Namen Homerus jenem Freundeskreise an, welcher sich an Karls Hofe als literarische Akademie gebildet hatte (s. d. Art. Alcuin). Er erfreute sich des besonderen Zutrauens des Königs Karl, der ihn seinem im J. 781 zum König von Italien gekrönten Sohne Pippin als ersten Rath zur Seite gab (vgl. Alcuini Epp. ed. Wattenbach-Dümmler, Ep. 5). Einer zweifelhaften Nachricht zufolge (Notitia historica in S. Angilbertum n. 11, aus Mabillon's Act. SS. O. S. B. abgedruckt bei Migne, PP. lat. XCIX) soll er nach seiner Rückkehr aus Italien (um 787) zum Herzog der Francia maritima ernannt worden sein und über die an der Nordküste Frankreichs gelandeten Normannen einen großen Sieg davongetragen haben. Wahrscheinlicher ist, daß er sich stetig am Hofe aufhielt und dem König in den Geschäften der Regierung zu Diensten war. In ein noch engeres Verhältniß zu seinem königlichen Herrn trat er als Gemahl der Tochter Karls, Bertha, welche ihm zwei Söhne, Nithard und Harnid, gebar. Da Karl seine Töchter nicht von sich lassen wollte, so konnte er nicht umhin, sich zur Einwilligung in die Vermählung Bertha's mit dem von ihr begehrten Angilbert zu verstehen, wollte aber gleichwohl einen im Dienstverhältniß zu ihm stehenden Mann nicht öffentlich als seinen Eidam gelten lassen; daraus möchte sich erklären, daß Angilbert nirgends als förmlicher Gemahl der Königstochter aufgeführt erscheint. Den in das Jahr 790 gesetzten Eintritt Angilberts in das Kloster Centula (St. Riquier) wird man wohl am richtigsten als eine Beschenkung mit den Einkünften dieser Abtei verstehen müssen; erst in späteren Jahren mag er sich zu Centula den Uebungen der Frömmigkeit ganz hingegeben haben. Wahrscheinlich ist er auch erst nach dieser Beschenkung Karls Tochtermann geworden; gerade von dieser Zeit an sehen wir ihn in engster Verbindung mit König Karl, der ihn in den Jahren 792 bis 796 wiederholt mit Aufträgen an den päpstlichen Hof betraute und daselbst als Mann seines besondersten Vertrauens (Auricularius, Manualis, Minister capellae regiae) empfahl. Zweimal wurde er an Papst Hadrian I. gesendet (792 und 794), und zwar das eine Mal in Sachen des Felix von Urgel, das andere Mal als Ueberbringer der gegen das zweite Nicänische Concil gerichteten Libri Carolini. Ein drittes Mal (796) sandte ihn Karl an den neuerwählten Papst Leo III. mit Zusicherungen des Schutzes, um welchen dieser den fränkischen Herrscher angegangen hatte; bei dieser Gelegenheit hatte Angilbert dem Papste auch einen großen Theil des Schatzes, den der Markgraf Erich von Forli bei Erstürmung eines Hunnenringes erbeutet hatte, einzuhändigen. Als Klosterabt war Angilbert ernstlich darauf bedacht, die Zierde des Hauses des Herrn zu mehren; er baute das Kloster von Grund aus neu auf und stattete es mit nicht weniger als drei Kirchen aus, deren Dreizahl laut der von Angilbert aufgesetzten Stiftungsurkunde (aus Mabillon abgedruckt bei Migne, PP. lat. XCIX, 841 sqq.) eine monumentale Verherrlichung des kirchlichen Bekenntnisses der heiligsten Dreieinigkeit sein sollte. Die erste dieser drei Kirchen weihte er dem Heiland und dem hl. Richarius, die zweite der seligsten Jungfrau und den Aposteln, die dritte dem Stifter und den übrigen heiligen Aebten des Benedictinerordens. Dreihundert Mönche sollten, in drei Chöre abgetheilt, einen beständigen Gottesdienst in diesen drei Kirchen halten, deren Altäre, Reliquienschätze und kostbare gottesdienstliche Geräthschaften in der Stiftungsurkunde ausführlich im Einzelnen angegeben werden. Aus Anlaß der feierlichen Einweihung der ersten der Kirchen (801) lieferte Alcuin eine dem Kaiser Karl gewidmete Ueberarbeitung einer älteren Lebensbeschreibung des hl. Richarius; Angilbert selber dichtete Hymnen und Inscriptionen zu Ehren dieses und anderer Heiligen (Migne l. c. 849 sqq.), deren Reliquien auf den Altären der einzuweihenden Kirche hinterlegt waren. Diese Gedichte sind in elegischem Versmaß abgefaßt; das größere unter denselben (ad S. Richarium et S. Eligium) athmet den Geist tiefer religiöser Zerknirschung, und mag als Zeugniß der großen Umstimmung gelten, die in dem Gemüthe des früher weltlich gesinnten Angilbert, zum Theile in Folge der Einwirkung des ernsten Alcuin auf ihn, allmählich vor sich gegangen war (vgl. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, Wien 1881, 79 u. 372). Nach dem Bilde, welches wir uns von Angilbert sowohl zufolge seines Lebenslaufs, wie nach den Angaben zeitgenössischer Schriftsteller zu entwerfen haben, verband er mit bedeutender geistiger Begabung und regem poetischen Gefühle große Gewandtheit in Geschäften und lebensfrohen heitern Sinn, der, durch eine gewinnende Außenseite unterstützt, ihn nicht bloß dem König Karl, sondern auch anderen Gliedern der Familie desselben theuer gemacht haben mag. Sein nahes Verhältniß zu Pippin wird durch sein Carmen

ad Pippinum (Migne l. c. 851 sqq.) beleuchtet. Ein anderes, etwas längeres Gedicht, welches bei Frobenius und Migne (l. c. CI) unter Alcuins Dichtungen als Carmen 132 erscheint, schildert insgemein seine Beziehungen zu König Karl, zu dessen Familie und Hofe (vgl. Ebert, Gesch. der Lit. des M.-A. im Abendlande II, 63 f.). Das Angilbert beigelegte Cognomen Homerus deutet auf epische Versuche desselben hin, von welchen aber, mit Ausnahme des Fragmentes einer größeren ihm zugeschriebenen Dichtung (Helperici sive ut alii arbitrantur Angilberti Carolus Magnus et Leo III., nach Orelli's Ausgabe abgedr. in Monum. Germ., SS. II; vgl. darüber Ebert a. a. O. 58 ff.), nichts auf uns gekommen ist. Von den letzteren Lebensjahren Angilberts sind uns kaum irgendwelche Nachrichten erhalten; wir wissen bloß, daß Karl d. Gr. das Osterfest des Jahres 800 in Centula zubrachte, daß Angilbert in dem von Karl im J. 811 abgefaßten Testamente als Mitunterzeichner erscheint, und daß er am 19. Februar 814 (22 Tage nach dem Tode seines kaiserlichen Gönners und Freundes) aus dem Leben schied. Die Glorie des christlichen Herrscherthums Karls strahlte auch auf seinen vertrauten Rathgeber zurück; der Gedanke, die durch ihn in ein Dreikirchenkloster umgestaltete Schöpfung des hl. Richarius zu einer Stätte immerwährenden Gottesdienstes zu erheben, mußte sein Andenken daselbst glorwürdig machen. Einer seiner Amtsnachfolger, der Abt Anscherius, betrieb seine Canonisirung bei Papst Paschalis II., welchem er eine Vita Angilberti übersendete (um 1100), nachdem er dem Rheimser Erzbischof schon früher einen Liber de miraculis Angilberti zugestellt hatte. Ein anderer Biograph Angilberts war der Mönch Hariulph, welcher gegen Ende des elften Jahrhunderts eine Chronik des Klosters Centula in vier Büchern schrieb; das zweite Buch ist Angilberts Wirken als Abt gewidmet, das dritte und vierte handeln von der zweimaligen Translation seiner sterblichen Ueberreste. Außer dem oben schon erwähnten Johannes de Capella, der gleichfalls ein Chronicon Centulense verfaßte (1492) und in demselben selbstverständlich auch von Angilbert handelte, sind als Erforscher der Lebensverhältnisse Angilberts noch zu nennen: Paulus Petavius (Syntagma de Nithardo), Gulielmus Peiratus (De capella regum Franciae c. 30), Menardus (Observationes ad Martyrolog. l. 2) u. s. w. (S. hierüber Mabillon's oben angeführte Notitia historica n. 3. Ueber Angilberts Beziehungen zu Alcuin, Theodulph von Orleans und dem gesammten literarischen Freundeskreise an Karls Hofe ebend. n. 11. 20. 29.) [K. Werner.]

Angilram (Ingelram), Bischof von Metz, O. S. B. Ueber das frühere Leben dieses Kirchenfürsten ist wenig Sicheres bekannt: er war Abt von Sens und blieb solches auch, nachdem er als Nachfolger Chrodegangs (gest. 766) den bischöflichen Stuhl bestiegen (768). Karl d. Gr. zog ihn an seinen Hof und ernannte ihn zu seinem Hofcaplan (784). Er starb 791 auf Karls Avarenzuge. Neben anderen wurden ihm die sogen. Capitula Angilramni zugeschrieben. Es sind dieß eine Sammlung von Capiteln, verschieden geordnet und gezählt, bald 71, bald 72, bald 80, welche vom Accusationsverfahren gegen Cleriker, insbesondere Bischöfe handeln. Nach der jüngeren Ueberschrift soll Angilram die Sammlung verfaßt und dem Papste Hadrian überreicht, nach der älteren Fassung umgekehrt der genannte Papst die kleine Collection dem Bischofe, der in eigener Angelegenheit nach Rom gekommen, am 19. Sept. 785 übergeben haben. Es mag hier darauf angespielt sein, daß Angilram Anstände hatte, weil er die Residenz nicht einhielt. Es ist aber nichts davon bekannt, daß er dießbezüglich verklagt worden oder auch nur persönlich eine Dispens sich erwirkt hätte. Nach Karls Erklärung auf der Synode von Frankfurt (794 c. 55) hat vielmehr der König selbst die Dispens für Angilram seinerzeit erwirkt. Die späteren Sammler, noch Gratian, gebrauchen die Sammlung als Capitula Hadriani; sie selbst betont, daß sie ihr Material vorzüglich aus römischen Synoden und Decreten römischer Bischöfe und Fürsten geschöpft habe. In der Sammlung wird nur einmal (c. 4) eine „Synodus romana" und einmal (c. 51) der Kaiser Constantin als Quelle citirt. Gerade diese beiden Stellen sind, wie die meisten anderen Compilationen, im pseudoisidorischen Stile gehalten. Die Capitel sind sicher nicht römischen Ursprunges, nicht von Angilram; nicht wenige derselben sind aus der gefälschten Capitulariensammlung Benedicts entlehnt. Bei der Kürze der meisten Capitel ist es schwer, mit Bestimmtheit ihr Verhältniß zu Pseudo-Isidoriana anzugeben, mit welcher sie handschriftlich meist verbunden erscheinen. Sie können an sich gleich gut ein auf die Anklagen gegen Cleriker beschränkter Auszug aus jener, wie eine ebensolche Vorarbeit für sie sein. Darnach läßt sich auch über Ort, Zeit der Abfassung, sowie über die Person des Verfassers nichts Sicheres sagen. Wahrscheinlich steht sie in der Mitte zwischen der Additio IV Benedicts Lev. und der Pseudo-Isidoriana, um 850 im westlichen Frankenreiche verfaßt. Die Sammlung ist in den Conciliensammlungen (ad a. 785) gedruckt; die neueste und erste kritische Ausgabe ist die von Hinschius (Decretales Ps. Isidorianae, Lips. 1863, 757—769). (Vgl. ebendort Praefatio 163—182.) [R. v. Scherer.]

Angles, Joseph, O. Min., Scotist, geb. im 16. Jahrh. zu Valencia, gest. zu Rom um 1587. Von seinen Lebensverhältnissen wissen wir nur, daß er das Amt eines Generalcommissars seines Ordens auf der Insel Sardinien bekleidete, in dem königlichen Kloster der unbeschuhten Clarissen zu Madrid die Stelle des Beichtvaters und geistlichen Leiters versah und an den Universitäten Valencia, Lerida, Alcala de Henares und Salamanca mit großem Beifall die scotistische Philosophie und Theologie lehrte. Der gelehrte Car-

inal Felix Peretti von Montalto ehrte denselben mit seinem Vertrauen, indem er ihm zu Rom den Unterricht seines Neffen, des nachmaligen Cardinals Alexander Peretti, übertrug und ihn 586, nachdem er als Sixtus V. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, auf den bischöflichen Stuhl von Bosa auf der Insel Sardinien erhob. Dieses Bisthum verwaltete Angles jedoch nur kurze Zeit, sei es daß er resignirte oder bald nach dessen Besitznahme starb; wenigstens erhielt er schon im J. 1588 einen Nachfolger. Von Angles besitzen wir folgende Werke: Flores theologicarum quaestionum in libr. I. sententiar., II partes, Lugdun. 1584, 1585; In libr. II. sentent., II partes (welche er Sixtus V. dedicirte), Lugdun. 1587, Venet. 1588, Matriti 1586, Lugdun. 1596, 1597; Opiniones super librum IV. sent. II partes, Romae 1578, Taurini 1581, Venet. 1586. Letzterem Werke sind noch angehängt Abhandlungen über das Gebet, Fasten und Almosengeben, über die Meinung des Duns Scotus bezüglich der 4 Bücher der Sentenzen des Petrus Lombardus und über die Controversen zwischen dem hl. Thomas und Scotus. Ungewiß ist, ob er auch über das 3. Buch der Sentenzen einen Commentar herausgegeben hat. (Vgl. Nicol. Antonius, Biblioth. hisp. nova I, 802; Wadding, Annal. Minor. XXII, 23. 24. 74.) [Grammer, O. Min.]

Anglicanische Kirche, s. England.

Anglus (Anglicus) Cardinalis, s. Allen, Wilhelm.

Anglus, Johannes, s. Bacon Johannes.

Anglus (Anglicus), Richard, s. Richard.

Anglus (Anglicus), Thomas, O. Pr., s. Thomas Anglicus.

Anglus, Thomas, Pseudonym eines englischen katholischen Priesters, der im 17. Jahrhundert eine Menge philosophischer und theologischer Schriften herausgab und durch seine mehr als sonderbaren Ansichten und Lehren ein gewisses Aufsehen erregte. Er nannte sich auch Candidus, Albius, Bianchi und Richworth; sein wahrer Name aber war Thomas de White. Er stammte aus einer angesehenen katholischen Familie und wurde zu Sutton in der Grafschaft Essex, wie es scheint, um's Jahr 1580 geboren. Sein Leben brachte er in verschiedenen Ländern zu. Er war eine Zeitlang zu Lissabon Vorsteher des dortigen englischen Collegs, dann Subregens des Collegs zu Douay; verschiedene Jahre verbrachte er auch zu Rom und zu Paris, wo er Hausgeistlicher des Lord Digby war. In diesen verschiedenen Stellungen beschäftigte er sich vielfach mit philosophischen und theologischen Fragen, bei deren Lösung er seinen eigenen Ideen folgte. Die scholastischen Doctrinen verließ er, ohne sich an Descartes, mit dem er verkehrte und dessen Philosophie damals viel Aufsehen erregte, anschließen zu wollen; vielmehr bildete er sich nach seiner Auffassung der Philosophie des Aristoteles eigene, dunkle Systeme. Nach dieser seiner Philosophie behauptete er nun die Geheimnisse des Christenthums erklären zu können, und wollte sie auch zur Lösung der damals viel besprochenen Fragen über Freiheit, Gnade und Prädestination verwenden. Durch eine Menge von Schriften suchte er seine philosophischen und theologischen Lehren zu verbreiten; sie fanden aber nirgends Anklang und wurden allgemein als dunkle, unverständliche Speculationen angesehen oder als verwegene Anschauungen und Behauptungen verworfen. Thomas Anglus vertheidigte sich durch folgendes Dilemma: „Entweder verstehen mich die Gelehrten, oder sie verstehen mich nicht. Wenn sie mich verstehen und finden, daß ich Unrecht habe, so wird es ihnen leicht sein, mich zu widerlegen; wenn sie mich aber nicht verstehen, so haben sie Unrecht, sich gegen meine Lehren zu erheben." Indeß gelang es dem Philosophen weder, die Gelehrten zu eingehender Beschäftigung mit seinen Schriften zu bewegen, noch sie ihnen genehm zu machen. Da aber seine verwegenen Behauptungen mit der Lehre der Kirche nicht in Einklang standen, so wurden durch Decret vom 17. November 1661 alle Schriften des Thomas Anglus auf den Index gesetzt, und auch die theologische Facultät zu Douay censurirte 22 aus denselben gezogene Propositionen. Die hauptsächlichsten Schriften sind: Institutiones peripateticae; Appendix theologica de origine mundi; Tabulae suffragales de terminandis fidei litibus ab Ecclesia catholica fixae; Tesserae Romanae evulgatio; Statera morum; Statera appensa quoad salutis assequendae facilitatem; De medio animarum statu etc. — Thomas Anglus verlebte die letzten Jahre seines Lebens in England, wo er mit dem Philosophen Thomas Hobbes vielfach verkehrte; obgleich beide, als sie sich kennen lernten, schon achtzig Jahre zählten, sollen sie doch mit jugendlichem Eifer über ihre Doctrinen disputirt haben. Sein Tod erfolgte 1676. (Vgl. Bayle, Moréri, Biogr. génér.) [Jungmann.]

Angstläuten, ein Volksausdruck für ein feierliches Glockengeläute zur Erinnerung an das Todesleiden des Herrn Jesus. Die Synoden zu Olmütz 1413 cap. 4, Mainz 1423 cap. 2, Köln 1423 cap. 10 verordnen, an allen Freitagen des Jahres um die Mittagsstunde eine größere Glocke zu läuten zur Erinnerung an das Leiden Christi, und verleihen zugleich jenen Gläubigen, welche drei Pater und Ave beten, einen Ablaß von vierzig Tagen. Dieselbe Bestimmung traf der hl. Karl Borromäus auf dem zweiten Concil zu Mailand (1569); nur verordnete er das Geläute ante horam nonam (Hard. X, 743, tit. 2, decr. 10). Am 23. December 1740 schrieb nun Benedict XIV. durch Bulle Ad passionis dieses Geläute für alle Kirchen um die 21. Stunde (3 Uhr Nachmittags) vor und verlieh allen Gläubigen, welche knieend fünf Vaterunser und Ave beten, einen Ablaß von 100 Tagen. Letzterer wurde neu bestätigt 24. November 1838. Bald wird nun dieses Geläute am Freitag als „Angst-

läuten" bezeichnet (z. B. Rippel, Schönheit, 1844, 141), bald das Geläute am Donnerstag Abend. Ueber dieses Donnerstags-Geläute finden wir weder Bestimmungen in den Concilien-sammlungen von Harduin, Hartzheim, Aguirre, Wilkins, noch in den Acta eccles. Mediolanensis, obwohl diese eine ganze Läutordnung enthalten, noch in den liturgischen Büchern und Ablaßverzeichnissen. [Andreas Schmid.]

Angustia loci, Enge, Unbedeutendheit des Ortes, ist bei Ehehindernissen einer der Dispensgründe, welche zu den causae honestae gerechnet werden. Nach dem Curialstil heißt ein Ort klein, wenn er zusammt den eine gute Viertelstunde entfernten Vororten oder Vorstädten nicht über dreihundert Feuerstellen zählt. Der Dispensgrund selbst kann nur für die Braut und zwar aus ehrbarer Familie angegeben werden, falls sie wegen Kleine des Ortes, wo sie und ihre Familie den Wohnsitz hat, außer dem Kreise ihrer Verwandtschaft keine ihren Vermögensverhältnissen, ihrer Bildung, ihrem Stande, ihren Sitten, ihrem Alter ꝛc. entsprechende Ehe schließen könnte. Zur Unterstützung des Grundes reicht die Angabe aus, daß sie schon längere Zeit in heiratsfähigem Alter sich befinde und noch kein passender Freier sich gezeigt habe. Die Curialformel lautet: Quod cum dicta oratrix in dicto loco propter illius angustiam virum sibi non consanguineum vel affinem paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, cupiunt oratores matrimonialiter invicem copulari. Sed quia . . . — Angustia locorum wird der Dispensgrund bezeichnet, wenn die Braut an einem andern Orte geboren ist, an einem andern ihr Domicil hat, und für beide die obigen Bestimmungen gelten; er wird hinreichend sein, wo es die Angustia loci allein nicht wäre. Die Formel ist: Quod cum dicta oratrix in dictis locis etiam de uno ad alium se transferendo propter illorum angustiam virum sibi non consanguineum etc. — Angustia loci cum clausula et si extra endlich heißt der Dispensgrund, wenn derselbe durch den Umstand verstärkt werden kann, daß wegen zu geringer Mitgift die Braut außerdem nach Außen keinen Mann bekäme. Im Curialstil lautet das Gesuch: Quod cum dicta mulier in dicto loco propter illius angustiam virum paris conditionis, cui nubere possit, invenire nequeat, et si extra dictum locum nubere cogeretur, dos, quam ipsa habet, non esset competens, neque sufficiens, ut cum ea virum, cui juxta status sui conditionem nubere posset, invenire valeret etc. — Bei den beiden ersten wird nur in entfernteren Verwandtschaftsgraden, bei Angabe des letzten in impedimentis consanguinitatis et affinitatis lineae transversae in gradu tertio attingente secundum noch dispensirt. (Vgl. Knopp, Vollständiges kath. Eherecht, 2. Aufl., 447 ff.; Feye, De impedimentis et dispensationibus matrim., ed. 2, Lovanii 1875, 593.) [Eberl.]

Anhalt. 1. Die katholische Kirche selbst vor und bei der Reformation. Das Gebiet des jetzigen Herzogthums Anhalt dem Christenthum gewonnen worden mit den Vordringen der deutschen und der Unterwerfung der slavischen Bevölkerung. Seine Fürsten bedachten dann nicht nur durch Stiftung von Klöstern (Gernrode, Frohse, Tankmaresfelde, Hagenau u. s. w., im Ganzen 17) und Kirchen mit ihren Zeitgenossen gewetteifert, sondern der Kirche manchen trefflichen Priester und Bischof aus ihrem Geschlecht gegeben. Adolph, Prinz von Anhalt-Zerbst, war zu Anfang der Reformation Bischof von Merseburg, sein Bruder Magnus Dompropst zu Magdeburg — beide blieben dem Glauben treu. Bei der Nähe Wittenbergs geschah es, daß die Fürsten von Anhalt mit ihren Unterthanen gleich Anfangs die Lehre Luthers annahmen, zumal da dieser in Dessau und Zerbst öfter predigte und in nahem Verhältniß zu den Fürsten stand. Mit Ausnahme des Frauenklosters Gernrode widersetzten sich die Klöster der Neuerung, besonders die Franciscaner zu Zerbst, aber sie mußten der Gewalt weichen. Im Jahre 1596 führte Johann Georg I. den Calvinismus mit äußerster Gewalt im ganzen Lande ein; doch jedoch von den Fürsten der Zerbster Linie eine Reaction für das Lutherthum eingeleitet wurde, stabilirte man Religionsfreiheit für beide Confessionen. Ein Prinz der Dessauer Linie, Christian Aribert (gest. 1677) ging in kaiserliche Dienste und wurde katholisch; von der Nachfolge war er bereits vorher ausgeschlossen.

2. Katholische Missionen in Anhalt. Seit 1719 bestand eine katholische, von Franciscanern versehene Missionsstation in Dessau. In dieser hatte der preußische Feldmarschall Herzog Leopold, welcher in seinem persönlichen Dienste und unter seinen Soldaten viele Katholiken hatte, seine Einwilligung gegeben, und begünstigte sie wohlwollend. Noch mehr that dieß der Herzog Franz; er gab derselben 1787 mehrere Pfarrrechte und 1804 eine Kapelle, auch setzte er für den Missionar ein Gehalt aus und sorgte für denselben in landesväterlicher Weise. Im J. 1807 ward die Mission zu einer ordentlichen Pfarre. Eine zweite katholische Mission ward 1772 auf Veranlassung des den Toleranzideen seiner Zeit sehr ergebenen Herzogs Friedrich August von Anhalt-Zerbst in Zerbst errichtet. Auch hier wurde dem Missionar mehr zugestanden, als es sonst in protestantischen Ländern geschah, sogar ein kleines Gehalt ausgesetzt. Die Zahl der Katholiken blieb sowohl in dieser als in jener Mission immer nur unbedeutend.

3. Conversion des Herzogs Friedrich Ferdinand von Anhalt-Köthen. Im Jahre 1818 kam in Anhalt-Köthen der Herzog Friedrich Ferdinand (geb. 1769) aus der Linie Köthen-Pleß zur Regierung, der seit 1816 in zweiter Ehe mit Julie Gräfin von Brandenburg, einer natürlichen Tochter König Friedrich Wilhelms II. von Preußen und der Gräfin von

Dönhof, verheiratet war. Schon im Anfang seiner Regierung hatte er als Hofmarschall und Kammerherrn zwei katholische Edelleute in seinem Dienste, mit denen er sich längere Zeit an katholischen Höfen, besonders in Wien und Paris, aufhielt. Nachdem er so mit katholischem Leben und Glauben näher bekannt geworden, erfolgte am 24. October 1825 zu Paris die Rückkehr des Herzogs und seiner Gemahlin zur katholischen Kirche. Nach Köthen heimgekehrt, verkündete er in einem Publicandum vom 13. Januar 1826 seinen Unterthanen, was geschehen war. Unter den vielen Stimmen, die sich tadelnd über den gethanen Schritt vernehmen ließen, befand sich auch ein veröffentlichter Brief des Königs von Preußen an seine Schwester, die Herzogin, sowie eine Schrift des liberalen Geistlichen in Würtemberg, Dr. Fridolin Huber: „Was hätte eine deutsche Fürstin auf das von einem Souverän an sie gerichtete Schreiben wegen ihres Uebertritts zur katholischen Confession antworten können? Rottweil 1826."

4. Apostolisches Vicariat Anhalt. An die Conversion des Herzogs Ferdinand knüpft sich die Gründung der katholischen Pfarre in Köthen und die Errichtung eines Apostolischen Vicariats von Anhalt. Durch jene veranlaßt, sammelte sich eine größere Zahl von Katholiken in Köthen an. Schon 1816 war der kleinen dortigen Gemeinde von der herzoglichen Regierung die Schloßkirche zu periodischem Gottesdienst, den der Missionar von Dessau abhielt, eingeräumt. Seit 1818 mußte sie jedoch ein anderes Local suchen; erst 1825 begann wieder der katholische Gottesdienst in der Schloßkirche. Im April 1827 legte der Herzog den Grundstein zu einer neuen Kirche nach italienischem Stil; sie wurde jedoch erst nach 1830 vollendet. Er berief an die Gemeinde die Jesuiten P. Beckx und P. Devis; von dem letzteren ist das berühmte Köthener Gebetbuch verfaßt, welches eine so große Verbreitung erlangt hat und in dieser Art Literatur bahnbrechend geworden ist. In wahrhaft fürstlicher Weise hatte der Herzog mit seiner Gemahlin die katholische Pfarrei in Köthen ausgestattet, aber eben dieses wurde nach seinem frühen Tode 1830 der Grund zu vielen Verwickelungen mit der neuen Regierung, zumal da der Herzog ohne Kinder starb und sein Nachfolger protestantisch war. Aber die Krisis ist glücklich bestanden; die Jesuiten wurden zwar vertrieben, die Pfarrei aber ist im Besitze ihrer Güter geblieben und mit zwei Geistlichen besetzt. Es kam seitdem in anhaltinischen Landen in Bernburg noch eine neue Mission hinzu und seit 1871 eine solche in der Enclave Gr. Alsleben. Diese, nebst den Missionen von Dessau und Zerbst, bilden das Apostolische Vicariat von Anhalt, welches, nach der Conversion des Herzogs errichtet, zunächst auf kurze Zeit unter die Jurisdiction des Bischofs und Apostolischen Vicars von Sachsen, dann unmittelbar unter die des Nuntius in München gestellt wurde. In neuester Zeit ist die Administration desselben vom Apostolischen Stuhle dem Bischof von Paderborn übertragen. Die Zahl der Katholiken in demselben betrug 1873 etwa 1500 Seelen. [Woker.]

Anicet, der hl., Papst im zweiten Jahrhundert. Nach der Kirchengeschichte des Eusebius (4, 11 u. 19) folgte Anicet dem ersten Pius auf dem römischen Stuhle. Er war nach der nämlichen Quelle der zehnte Nachfolger Petri, wurde im Jahre 157 erhoben, pontificirte elf Jahre und starb im achten Jahre des Kaisers Marc Aurel, also im Jahre 168. Diese chronologischen Data sind jedoch keineswegs außer Zweifel; Pearson legt das Pontificat Anicets in die Jahre 142—161, Dodwell aber zwischen 142—153. Einige minder große Abweichungen gibt Tillemont (Mémoires II) in den Noten zum Artikel Anicet an. Uebrigens ist das Pontificat dieses Papstes nicht sowohl durch das, was er selbst that, als vielmehr durch das, was zu seiner Zeit geschah, berühmt geworden. Gerade damals hatte der Gnosticismus seine erste Blütezeit erreicht und auch Rom zum Schauplatze seiner Lehrthätigkeit erkoren. So war damals außer Valentin namentlich Marcion in Rom und hatte hier seine denkwürdige Zusammenkunft mit seinem ehemaligen Mitschüler Polykarp (s. d. Artt. Marcion und Polykarp). Gewöhnlich gibt man an, Polykarp sei nach Rom gekommen, um die Angelegenheit der Osterfeier (s. d. Art. Osterfeierstreit) zu bereinigen, und man stützt sich hierbei auf Eusebius (H. E. 4, 14) und Hieronymus (Catalog. script. eccl. n. 17). Allein Hieronymus hat Eusebius nachgeschrieben, Eusebius aber verdankt seine Nachricht dem heiligen Irenäus, in dessen Worte er mehr hineingelegt hat, als wirklich darin liegt. Irenäus nämlich sagt in einem uns noch von Eusebius (l. c. 5, 24) aufbewahrten Fragment seiner Epistola ad Victorem Papam, Polykarp sei nach Rom zu Papst Anicet gekommen, weil zwischen ihnen beiden kleine Differenzen in einigen Punkten stattgehabt hätten; wegen der Osterfeierdifferenz aber hätten sie nicht viel mit einander streiten wollen, und kein Theil habe den andern von seiner Praxis abbringen können. Sie hätten sich dann im Frieden von einander getrennt, und zum Zeichen der Eintracht habe der Papst seinen Gast gebeten, an seiner Statt in der Kirche von Rom die heilige Eucharistie darzubringen. In welchem Jahre dieß geschehen sei, kann nicht mit Sicherheit angegeben werden. Baronius verlegt es in's fünfte Jahr des Kaisers Marc Aurel, oder 166. Zu den merkwürdigen Ereignissen im Pontificate Anicets gehören auch die Christenverfolgungen von Seiten des genannten Kaisers und der Aufenthalt des hl. Justin (s. d. Art.) zu Rom; letzterer schrieb daselbst zur Vertheidigung seiner Glaubensgenossen seine zweite Apologie und führte dadurch seinen Tod herbei. Endlich kam unter dem Episkopate Anicets auch der berühmte judenchristliche Gelehrte Hegesippus (s. d. Art.) nach Rom, um hier längere Zeit zu verweilen (Euseb.

l. c.). Im römischen Martyrologium, sowie von Rhabanus Maurus, Florus u. A. wird Anicet Martyr genannt; aber die Alten, wie Irenäus, Eusebius und Hieronymus, geben von der Art seines Todes gar keine Nachricht. Er soll in dem Coemeterium Callisti begraben gewesen sein (vgl. Lipsius in den Jahrbb. für protest. Theol. 1879, 423); im J. 1604 wurde sein Leib erhoben und von Papst Clemens VIII. dem Fürsten Johann Angelus von Hohenems geschenkt. Einen Theil der Reliquien sollen schon vorher, im J. 1590, wie Tillemont sagt, die Jesuiten von München erhalten haben; sicher steht im Inventarium der St. Michaels-Hofkirche (Jesuitenkirche) zu München unter den Sacris Reliquiis, quos Ser^mus Fundator Guilelmus V, utriusque Bavariae Dux, ab anno 1592 ac deinceps Templo S. Michaelis Archangeli donavit ac in libro magno depingi fecit, auch 17. Aprilis S. Aniceti Pap. M. Caput. Testimonium Romanum 21^a. Seit der Säcularisation ist es mit der kostbaren Monstranz, die es enthielt, verschwunden. Unterschoben wurde dem hl. Anicet von Pseudo-Isidor ein Brief: „Universis ecclesiis per Galliae provincias constitutis", worin von der Weihe der Bischöfe, von der Würde der Primaten und Metropoliten und von der Tonsur ꝛc. gehandelt wird. Dieser Brief ist fast aus lauter Stellen aus den Werken des Papstes Leo I. zusammengesetzt und findet sich bei Mansi, Collect. Conc. I, 683 sqq. Den Gedächtnißtag des heiligen Anicet feiert die Kirche am 17. April. Eine lateinische Lebensbeschreibung von ihm verfaßte der oben genannte Fürst von Hohenems, Rom 1617. Vgl. ferner Boll. April. II, 477; Jaffé, Reg. pont. Rom. 4, 921. [v. Hefele.]

Anna, חַנָּה, Ἄννα (d. i. Gnade oder Anmuth), Name mehrerer biblischen Frauen. Denselben tragen: 1. die Mutter Samuels (1 Sam. 1 u. 2), Gemahlin des Leviten Elkana. Die heilige Schrift zeichnet sie uns als sanfte, fromme Dulderin, die mit ebenso großer Ergebung als Betrübniß die Schmach der Kinderlosigkeit trug und den Vorwürfen ihrer Nebenbuhlerin gegenüber nur Gott vertrauensvoll ihr Leid klagte. Aber selbst ihr inniges Gebet im Heiligthum wurde ihr die Quelle eines neuen und noch größeren Leides, indem der Hohepriester Heli ihr den Vorwurf der Trunkenheit machte. Herrlich vereinigt sie in ihrer Antwort die demüthige Aufnahme der Beschimpfung mit der edlen Zurückweisung derselben, mit der höchsten Ehrerbietung gegen den Hohenpriester und mit innigem Gottvertrauen. Unter dem Segen des Hohenpriesters entlassen, begab sie sich nach Hause, und Gott schenkte ihr einen Sohn, Samuel, den sie ihrem Gelübde gemäß, sobald er entwöhnt war, in seinem dritten Jahre nach Silo brachte und als Nazaräer für sein ganzes Leben dem Dienste Gottes im Heiligthum weihte. Bei dieser Gelegenheit sprach sie ihren herrlichen Lobgesang, der einen tiefen, prophetischen Einblick in die Rathschlüsse Gottes mit seinem Volke und der Menschheit bekundet und am Schlusse die endliche Herrschaft des Messias über alle Völker verkündet. Sie ist ein herrliches Vorbild Mariä durch die wunderbare Geburt ihres Sohnes, der selbst ein leuchtendes Vorbild Christi ist, und besonders durch ihren Lobgesang, der mit dem Magnificat das Maria bei der Erfüllung gesungen, große Aehnlichkeit hat.

2. Die Frau des ältern Tobias (Tob. 1, 9; 2, 19; 10, 3; 11, 5).

3. Die Frau Raguels, eines Verwandten des Tobias zu Ekbatana (Tob. 7, 2 ff.; 8, 14). Im griechischen Texte heißt sie Ἔδνα (d. i. חֶדְנָה, die Liebliche).

4. Die Tochter Phanuels aus dem Stamme Aser. Diese, in ihrer Jugend verheirathet, hatte nach sieben Jahren ihren Mann verloren und dann die ganze übrige Zeit ihres Lebens bis zu ihrem 84. Jahre, wie es scheint, unter den Gott geweihten Frauen im Tempel (vgl. Ex. 38, 8) Gott Tag und Nacht mit Fasten und Beten gedient; da wurde auch sie, wie Simeon, gewürdigt, den Heiland der Welt bei seiner Darstellung im Tempel zu schauen. Sie wird eine Prophetin genannt, weil sie die Gabe der Prophetie hatte, besonders aber, weil sie vom heiligen Geist über das göttliche Kind erleuchtet war und über dasselbe zu allen redete, welche die Erlösung Israels erwarteten (vgl. Luc. 2, 36—38). Ihr Fest feiert die Kirche am 1. September. [Holzammer.]

Anna, die hl., die Mutter der allerseligsten Jungfrau. Den frühesten Bericht über die Eltern Mariä enthält das sog. Protevangelium Jacobi (ἱστορία Ἰακώβου, auch λόγος ἱστορικὸς τοῦ ἁγ. Ἰακ.), welches insofern zu den Apocryphen zählte, als man Jacobus für den Apostel (Jacobus minor) hielt, was aber der Verfasser von sich selbst nicht aussagt. Daß schon im zweiten Jahrhundert ähnliche schriftliche oder mündliche Legenden existirten, sieht man aus Justinus (Tryph. 78) und Clemens von Alexandrien (Strom., ed. Potter VII, 889); obige Schrift kannten und benutzten Gregor von Nyssa (Orat. in diem nat. Chr. ed. Paris. III, 346 sq.) sowie Epiphanius (Haer. 79, § 5), der Späteren nicht mehr zu gedenken. Die griechischen Manuscripte sind durchweg Kirchenexemplare und geben somit von dem hohen Ansehen der Schrift Zeugniß; auch sind die Lectionen zu den Marienfesten (Empfängniß, Geburt, Darstellung Mariä) nichts anderes als Stücke aus dem Protevangelium. Von den Griechen kam es zu den syrischen, den koptischen und arabischen Christen, die es in ihre Sprachen übersetzten und zu dem nämlichen kirchlichen Gebrauche verwendeten. Eine andere Stellung diesem Schriftstück gegenüber nahmen die lateinischen Väter ein. Augustinus (c. Faust. 23, 9) und Hieronymus (c. Helvid. u. ad Matth. 12, 46 u. 23, 35) weisen jede Berufung auf apocryphe Schriften (ex dilramentis apocryphorum petita) ab. Innocenz I. hat sie insgesammt verworfen (Epist. ad

Exsuperium, ed. Constant. 796); ebenso Gelasius. Alcuin oder der sonstige Verfasser der Homilie De nativ. Mariae (Opp. Alcuini, ed. Frob. II, 450), Fulbert (sermo I de nativ. M. Bibl. PP. Lugd. XVIII, 38), Petrus Damiani (sermo III de nativ.) und Bernardus (ep. 174) sprechen sich nicht minder entschieden aus. Das römische Martyrologium hat daher nur (unterm 26. Juli): Dormitio sanctae Annae matris genitricis Dei Mariae, und dieselbe Zurückhaltung beobachtet das jetzige römische Brevier. Die Abwehr einer Legende legte aber der Verehrung der begnadigten Mutter der Gottesgebärerin kein Hinderniß in den Weg. Graeci oratores, bemerkt Thilo (Cod. Apocr. I, p. C.), protoevangelio Jacobi confidentius usi historiam Mariae enarrare amant, contra Latini potius desudant in virtutibus ejusdem et laudibus praedicandis, quippe dubitantes de fide apocryphorum. Der öffentliche, vom heiligen Stuhle genehmigte Cult der hl. Anna datirt erst vom Jahre 1378, wo ihn Papst Urban VI. den Engländern gestattete; am 1. Mai 1584 bestätigte Gregor XIII. das Fest für den 26. Juli. Im Oriente hatte aber bereits Kaiser Justinian unter ihrem Titel eine Kirche bauen lassen (Procop. De aedif. I, 3). Doch fand die Legende auch im Abendlande Eingang, besonders seitdem sie in die sog. goldene Legende des Jacobus a Voragine aufgenommen worden war. Die beiden lateinischen Bearbeitungen machen noch größere Ansprüche auf Auctorität, als die Originallegende; die eine kürzere (Evangelium de nativitate s. Mariae) will Uebersetzung aus einer hebräischen Schrift des Apostels Matthäus sein; in der anderen ausführlicheren tritt als Berichterstatter Jacobus, der Sohn des Joseph, d. i. Jacobus der Bruder des Herrn, auf, dem auch mißverständlich das Protoevangelium zugeschrieben wurde. Die älteste Quelle erzählt: In Nazareth lebte ein reicher, gottesfürchtiger Mann, Joachim mit Namen. Als er einstmals opfern wollte, ließ es ein gewisser Ruben nicht zu, weil Männer ohne Kindersegen dessen nicht würdig seien. Darüber auf's Aeußerste betrübt, zog sich Joachim, Gott sein Leid klagend, in eine Einsamkeit zurück. Als Anna, sein Weib, den Grund davon inne wurde, flehte sie inbrünstig, Gott möge die Schmach der Unfruchtbarkeit von ihr nehmen, und sie verband mit ihrem Gebete das Gelübde, das Kind, welches sie gebären würde, Gott zu weihen. Es erschien ihr ein Engel und sprach: „Anna, der Herr hat dein Gebet erhört: du wirst empfangen und gebären, und die Frucht deines Schooßes wird auf der ganzen Welt gepriesen werden." Dieselbe Botschaft brachte der Engel auch Joachim, worauf er zu seinem Weibe zurückkehrte. Anna gebar eine Tochter und nannte sie Maria (Μαριάμ). Der gelehrte Johann Eck nennt im dritten Theile seiner zu Paris 1579 erschienenen homiletischen Werke Anna die Tochter des Stolanus und der Emerentia, welche nach zwanzigjähriger kinderloser Ehe von Gott Erhörung ihres Gebetes erlangt und in ihrem 36. Jahre Maria geboren habe. Bald nach der Opferung im Tempel sei Joachim gestorben, und Anna habe auf göttliche Eingebung den Kleophas geheiratet und ihm eine Tochter geboren, welche sie gleichfalls Maria nannte. Als aber auch dieser bald mit Tod abgegangen, habe sie sich mit Salomas vermählt und zum dritten Male eine Tochter, Maria, geboren. Von diesen beiden Letztern habe die eine Alphäus, die andere Zebedäus zum Weibe genommen. Durch Alphäus sei jene Mutter des Jacobus, Simon, Joseph und Judas, durch Zebedäus diese Mutter des Johannes und Jacobus geworden. Dieselbe Legende findet sich schon bei Gerson. In einer Predigt auf Mariä Geburt (Opp. III, 59) citirt er folgende Verse: Anna tribus nupsit, Joachim, Cleophae Salomaeque, Ex quibus ipsa viris peperit tres Anna Marias, Quas duxere Joseph, Alphaeus, Zebedaeusque etc. Ueber diese Angaben entspann sich im 16. Jahrhundert ein heftiger Kampf, in welchem sich Baronius und Bellarmin für die einmalige Vermählung der hl. Anna aussprachen. Da die älteste Legende, von den spätern Ausschmückungen zu schweigen, eine naive Reproduction der Geschichte der Mutter Samuels ist, wird selbst der Name Anna schwankend und ungewiß, noch mehr der Name Joachim. Im römischen Brevier vom Jahre 1536 wird ein gewisser Garizi Mann der Anna genannt. Im Brevier Pius' V. finden sich die Lectionen aus Joh. Damasc. Orat. I u. II in Nativit. B. V. M. (Opp. ed. Le Quien II, 842 sq.) mit dem Namen Joachim, der ebenso auch De fide orthod. IV, 14 (Opp. I, 275 sq.) steht. Zum Ganzen vgl. Bolland., Mart. III, 77 sq. Julii VI, 233; Serry, Exercitationes historicae etc., Venet. 1719, in exerc. XVIII; Bened. XIV., De fest. II, c. 9, § 2 (wo auch der 1677 vom heiligen Stuhl verdammte Irrthum eines Italieners Imperiali erwähnt ist, daß Anna bei der Geburt Mariens Jungfrau blieb); J. C. Thilo, Cod. Apocr. N. Test. I, Lips. 1832. Anna ist die Patronin der Gebärenden. In dieser Eigenschaft wird sie oft in den Kirchen dargestellt, auf einem Arme Maria, auf dem andern das Christkind tragend, oder Maria im Schooße haltend, die dann wieder das Christkind trägt. Eine solche Gruppe heißt italienisch Mettertia, altdeutsch Selbdritt. Sie ist auch Patronin der Bergwerksarbeiter. Ueberall in erz-, namentlich aber in silberreichen Gebirgen findet man St. Anna-Kirchen und -Kapellen, oder sind ganze Städte nach ihr benannt, z. B. Annaberg im sächsischen Erzgebirge. In der Bretagne rufen die Landleute sie um eine gute Heuernte an — wegen des grünen Mantels, in dem sie auf allen Kirchenbildern dargestellt wird (Wolfg. Menzel, Christliche Symbolik, Regensb. 1854). [Schegg.]

Anna, Schwestern von der hl., s. Vorsehung, Frauen von der.

Annas (Ἄννας, bei Josephus Ἄνανος = חנן, verkürzt aus יהוחנן, Johannes), der Hohepriester

(Luc. 3, 2. Joh. 18, 13. Apg. 4, 6). Publius Sulpitius Quirinus begann seine Statthalterschaft von Syrien (759—764 u. c.) damit, daß er Judäa zur unmittelbaren römischen Provinz machte, das Vermögen des Archelaus (Matth. 2, 22) einzog, das Land einem (zweiten) Census unterwarf und Annas, den Sohn des Seth, nach Absetzung des Joazar zum Hohepriester erhob. Letzterer Gewaltact mußte um so mehr auffallen, da ein heftiger Widerstand des Volkes gegen die Schätzung durch den Einfluß des Joazar verhindert worden war (Jos. Antt. 18, 1, 1). Es wirft indeß ein Licht auf den Charakter des Quirinus, den Tacitus „schmutzig" (geizig, caeteris haud laeta memoria Quirini erat, ob ... sordidamque et praepotentem senectam, Ann. 3, 48) nennt, und den des Annas. Letzterer benutzte ein Zerwürfniß Joazars mit dem Volke, um ihn durch Bestechung des Römers zu stürzen, im 37. Jahre nach der Schlacht bei Actium (2. Sept. 723), d. i. im J. 760 (6 nach Chr.). Unter Valerius Gratus, den Tiberius zum (fünften) Procurator von Judäa ernannt hatte, mußte er zwar (768 u. c., 14 n. Chr.) einem gewissen Ismael, dem Sohne Phabi's, weichen, brachte es aber bald dahin, daß sein Sohn Eleazar und nach dessen Verdrängung durch Simon, den Sohn Kamiths, der sich nur ein Jahr behaupten konnte, sein Schwiegersohn Joseph Kaiphas (770) Hoheprieſter wurde; dieser machte erst nach 18 Jahren dem zweiten Sohne des Annas, Jonathan (789 u. c., 35 n. Chr.), Platz. Auf Letzteren folgte der dritte Sohn, Theophilus (37 bis 40), nach kurzer Unterbrechung der vierte, Matthias (43 u. 44), und endlich noch der fünfte und jüngste, Annas II., im J. 63 von Herodes Agrippa eingesetzt. Josephus sagt (Antt. 20, 9, 1), man habe Annas den glücklichsten Menschen genannt, weil er außer eigenem langem Hohenprieſteramte fünf Söhne mit dieser Würde bekleidet sah, was noch nie vorgekommen sei. Als 90jähriger Greis konnte Annas die Einsetzung auch seines jüngsten Sohnes erleben, wenn er beim Antritte seines Hoheprieſteramtes (760) 30 Jahre zählte. Annas verdankte seinen ungebrochenen Einfluß auf die Besetzung und Führung des hohenprieſterlichen Amtes nicht bloß seinem großen Reichthume, sondern auch seiner Energie und dem festen Zusammenhalten der sadducäischen Partei, welcher er angehörte. Das Evangelium nennt ihn Hoheprieſter neben Kaiphas und berichtet, daß Jesus nach seiner Gefangennehmung zuerst Annas vorgestellt wurde. Der Sitzungssaal des Synedriums nämlich, am südwestlichen Ende des inneren Tempelvorhofes, wurde, seitdem der Hohe Rath die Ausübung der Criminaljustiz verloren hatte, nicht mehr bezogen (Haneberg, Relig. Alterth. d. Bibel, 2. Aufl., 320). Die Mitglieder versammelten sich von da an im Palaste des Hohenprieſters auf dem Sion, den Annas neben seinem Schwiegersohne inne hatte. Er ließ sich Jesus eigens und zuerst vorführen, weil er an der Rathssitzung als einfaches Mitglied nicht theilnehmen wollte, den Vorsitz aber nicht führen konnte; denn ein Präsident (nasi, נשיא) neben dem Hohenprieſter kommt nur bei den Machabäern vor, welche zugleich weltliche Fürsten waren und sich im Synedrium durch einen Präsidenten vertreten ließen. In den Evangelien und der Apostelgeschichte finden wir durchweg den Hoheprieſter an der Spitze dieses Collegiums. Ein Urtheil über Jesus stand nur dem Hohen Rathe zu; doch konnte dem Entscheid vorgearbeitet werden, und Annas vertraute er seine geistige Ueberlegenheit, den Prozeß weiterlich zu fördern, wenn er den Herrn über seine Lehre und Jünger inquirirte. Noch ein Umstand dessen das Evangelium gedenkt, läßt uns die geistige Bedeutsamkeit dieses Mannes erkennen. Der Apostel Johannes hatte freien Zutritt in seines Hause und machte davon zu einer Stunde Gebrauch, in welcher gewiß alle Aus- und Eingehenden sorgfältig überwacht wurden. Annas suchte also und verstand, junge Leute an sich zu fesseln und die Stellung, die er Jesu gegenüber einnahm, zu maskiren. Dasselbe falsche Spiel zeigt auch die scheinbar ganz unbefangene und objective Art, wie er das Verhör Jesu vornahm. Anders trat sein jüngster Sohn Annas II. auf. Von stolzer, gewaltsamer Natur, begann er sein (nur dreimonatliches) hoheprieſterliches Amt damit, daß er ein Gericht niedersetzen und Jacobus, den Bischof von Jerusalem, durch Steinigung hinrichten ließ (s. d. Art. Jacobus). (Vgl. Jos. Antt. 20, 9, 1.) [Schegg.]

Annat, Franz, einer der angesehensten Gegner des Jansenismus, geb. 1590 in Rodez, gest. 1670 zu Paris. Er trat 1607 in die Gesellschaft Jesu, lehrte in Toulouse sechs Jahre Philosophie und sieben Jahre Theologie und bekleidete sodann in seinem Orden hohe Vertrauensposten; nacheinander war er censor librorum und Theolog des P. General in Rom, Rector, Assistent der französischen Ordensprovinzen, Provinzial in Paris und Beichtvater Ludwigs XIV. Letzteren Posten verwaltete er in der uneigennützigsten und freimüthigsten Weise, so daß er denselben beim Beginn der Neigung des Königs zur Herzogin de la Vallière aufgeben mußte. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er 1632 mit einer Schrift gegen den Oratorianer Gibieuf, welcher 1630 in seinem Werke De libertate Dei et creaturae die Lehre des Jesuitenordens angegriffen hatte. Die Schrift hatte den Titel: Eugenii Philadelphi Romani Exercitatio scholastica contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium, contra D. Gibieuf, Cadurci 1632. Dann folgte 1644 seine geistreiche Widerlegung des vom Dominicaner Reginald herausgegebenen Libells gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu (Quaestio theol., hist. et juris pontificii, quae fuerit mens Conc. Trid. circa gratiam efficacem et scientiam mediam). Diese (bei de Backer übergangene) Broschüre erschien unter dem Titel: Solutio quaestionis theol. etc., Coloniae Volcarum 1644,

und kam 1645 in 2. Auflage mit einem Appendix gegen die gleichfalls in 2. Auflage erschienene Quaestio heraus. Im selben Jahr veröffentlichte Annat ein größeres Werk über die Gnadenlehre: Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa, hoc est contra G. Tvisium Calvinistam, Auctorem anonymum libri de ordine etc., Theologum Collegii Salmanticensis et Joannem a S. Thoma, Tolosae. Die Carmeliter-Theologen von Salamanca hatten in ihrem berühmten Cursus Collegii Salmanticensis fast gleichzeitig mit Gibieuf die kaum durch die strengen päpstlichen Decrete beschwichtigte thomistisch-molinistische Controverse wieder begonnen, und der Dominicaner Johannes a St. Thoma trat sechs Jahre später in ihre Fußstapfen, indem er das Stillschweigen der Jesuiten als Beweis für die Wahrheit der von jenen Theologen gegen sie vorgebrachten Beschuldigung nahm. Deßhalb glaubte Annat nicht mehr schweigen zu dürfen. Viel wichtiger war indeß seine Polemik gegen die Jansenisten. Als die Verurtheilung der bekannten fünf Sätze in Rom auf große Hindernisse stieß und angesehene Dominicaner aus allen Kräften sich derselben widersetzten, weil sie darin ein Präjudiz gegen den Thomismus erblickten, schrieb Annat: Informatio de quinque propositionibus ex Jansenii theologia collectis, quas Episcopi Galliae Romano Pontifici ad Censuram obtulere, und Jansenius a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus, Paris 1653. Er zeigte darin aus den Texten der vorzüglichsten Thomisten den Unterschied zwischen dem Thomismus und dem Jansenismus. Nach der Verurtheilung der fünf Propositionen vertheidigte Annat in mehreren Schriften das Urtheil des heiligen Stuhles, sowie die zu dessen Ausführung ergriffenen Maßnahmen des französischen Episkopates gegen die Ausflüchte der Jansenisten. Ebenso vertheidigte er die Moral der Jesuiten gegen Arnauld, Pascal und Nicole, weßhalb Pascal auch die letzten seiner Provinzialbriefe gegen ihn richtete. Seine vorzüglichsten Werke über die Gnade erschienen gesammelt in drei Bänden 1666 in Paris. (Ueber die literarische Thätigkeit Annats s. de Backer I, 183; über seine Tugenden Patrignani, Menologio d'alcuni religiosi della C. d. G., unter dem 14. Juli; über seine öffentliche Wirksamkeit Mémoires du P. Rapin sur l'Église et la Société, la cour, la ville et le Jansénisme, publiés par Aubineau, Paris 1865.) [Schneemann, S. J.]

Annat, Petrus, General der Väter der christlichen Lehre, ein Neffe des Vorigen, geb. 1638 zu Villeneuve in der Rouergue, gest. 1715 zu Paris. Er war zu Toulouse einige Zeit Professor der Philosophie und trat dann in die Congregation der Väter der christlichen Lehre. Hier machte er sich durch seine Einfachheit, Geradheit und Bescheidenheit sehr beliebt und wurde im J. 1694 zum General gewählt. Er schrieb ein theologisches Werk: Methodicus ad positivam theologiam apparatus, in gratiam candidatorum, Paris. 1700, 2 voll., von dem auch zu Venedig und zu Würzburg neue Ausgaben erschienen; es wurde indeß durch Decret vom 12. September 1714 mit dem Beisatz donec corrigatur auf den Index gesetzt. (Vgl. Hurter II, 691; Biogr. génér. II, 695.) [Jungmann.]

Annaten, s. Abgaben.

Annibaldus, s Hannibald.

Annius (Nannius), Johannes, von Viterbo, O. Pr., Archäolog und Historiker, geb. um 1432 zu Viterbo, hieß eigentlich Giovanni Nanni, veränderte aber nach dem Geschmacke der damaligen Zeit diesen Namen in den classisch klingenden Annius. Er trat noch jung in das Dominicanerkloster seiner Vaterstadt und erwarb sich als Prediger wie als Gelehrter ein sehr hohes Ansehen, so daß er nach Rom berufen wurde, wo man sich von seinen Talenten und Kenntnissen Alles versprach. Nicht bloß bei den Cardinälen, sondern auch bei Sixtus IV. und Alexander VI. genoß er die höchste Achtung und ward von Letzterem 1499 zum magister s. Palatii ernannt. Auch in dieser Stellung ward er weder den Uebungen noch den Tugenden eines Ordensmannes untreu und trat mit großem Freimuth den Ausschreitungen des Herzogs Cäsar Borgia entgegen. Er starb am 13. November 1502, nach Einigen auf Anstiften Borgia's durch Gift. Annius war ein sehr fleißiger Schriftsteller. Er schrieb: De Futuris Christianorum Triumphis in Turcos et Saracenos ad Xystum Papam IV. et Reges, Principes, Senatus Christianos, Genuae 1480, — später zu Nürnberg, und einen gleichfalls in Genua gedruckten Tractatus de imperio Turcorum. Auch ein Tractat Super mutuo judaico et civili et divino 1492 s. l. wird ihm zugeschrieben. Außerdem sind noch unedirt seine Commentaria in universos libros biblicos; 70 libri de antiquitatibus et gestis Etruscorum; Chronologia nova, worin er die chronologischen Irrthümer des Eusebius von Cäsarea zu verbessern sucht; De correctione typographica Chronicorum; De dignitate officii Magistri S. Palatii. Ungemeines Aufsehen erregten seine Commentaria super opera diversorum auctorum de Antiquitatibus loquentium confecta, Romae 1498. In denselben publicirte er angebliche Schriften und Fragmente von Myrsilus, M. Porcius Cato, dem Chronographen Archilochus, dem Perser Metasthenes (nach Vossius Megasthenes), Philo, Xenophon, C. Sempronius, Q. Fab. Pictor, aus einem Itinerarium Antonini Pii, von Berosus und Manetho — lauter Texte, welche auf die älteste Geschichte ein ungeahntes Licht werfen sollten. Dieselben hatte er nach seiner Angabe auf einer Reise zu Mantua gefunden. Dem Erstaunen, welches diese Veröffentlichungen hervorriefen, folgte bald der Zweifel und noch später eine herbe Kritik. Annius fand allerdings gläubige Leser, welche sich auch zu Vertheidigern der Aechtheit seiner Geschichtsquel-

len aufwarfen; allein die Mehrzahl der gleichzeitigen und späteren Gelehrten erkannte alle diese Texte als unterschoben. Indessen gab es nur Wenige, welche Annius absichtlichen Betruges anzuklagen wagten; vermuthlich waren dieß solche, denen Annius als strenger Büchercensor verhaßt geworden war. Sonst ist man immer mehr zu der Ueberzeugung gekommen, daß Annius ein Opfer seiner Leichtgläubigkeit geworden ist und die fraglichen Texte, die ihm auf irgend eine Weise in die Hand gekommen sind, als ächt angesehen hat. Dieß ist um so wahrscheinlicher geworden, nachdem sich auf der Staatsbibliothek zu Paris eine aus Colberts Nachlaß herrührende Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert gefunden hat, welche Bruchstücke aus alten Schriftstellern, unter Andern auch von Berosus und Megasthenes, enthalten will. (Vgl. Th. Mazza, Apologia per T. Giov. Annio, Verona 1673; Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. II, 4; Apostolo Zeno, Dissertazioni Vossiane II, 189—192; Tiraboschi, Storia della Lett. ital. VII, 2. ed. Mod., 16; Biogr. univ. II, 31.) [Stahl.]

Anniversarium, die jährliche Gedächtnißfeier, in der kirchlichen Liturgie ein Ausdruck von mehrfacher Bedeutung. 1. Anniversarium (sc. sacrum) defunctorum ist ein Seelenamt, welches in Gemäßheit einer Stiftung oder Anordnung am jährlich wiederkehrenden Todestage eines Verstorbenen abzuhalten ist. Der allgemeinen Festordnung gegenüber sind den Anniversarien erhebliche Vorrechte eingeräumt worden. Sie dürfen auch an Tagen, auf welche ein festum dupl. min. oder majus fällt, gehalten werden. — Verboten sind sie: an den Festen I. u. II. class.; an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen; dann innerhalb der Octaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten und Frohnleichnam; ferner an den Vigilien von Weihnachten und Pfingsten; endlich am Aschermittwoche und während der Charwoche. — Wenn ein Anniversarium mit einem der bezeichneten Tage zusammentrifft, so soll es auf den nächstfolgenden freien, d. i. nicht verbotenen Tag (nicht beliebig weiter) verlegt, oder an dem nächst vorhergehenden freien Tage anticipirt werden. Man genügt der Verpflichtung nicht, wenn man die im Directorium vorgeschriebene Messe des Tages singt. Um sich der erwähnten Vorrechte zu erfreuen, muß das Anniversarium a. ein Seelenamt (missa cantata de requiem) sein. Stille Messen sind darunter nicht begriffen; sie sind daher an Festen cum ritu dupl. vom Tage zu lesen und nach der Meinung der Wohlthäter zu appliciren. S. R. C. vom 6. April 1680 ad 3. — Nur in Landkirchen, in welchen bloß Ein Priester celebrirt und keine Aemter gehalten werden, ist es gestattet, die Anniversarien in fest. dupl. mit einer stillen Seelenmesse zu begehen. — Das Seelenamt muß b. gestiftet sein. Man nennt die Anniversarien deßhalb gewöhnlich gestiftete Jahrtage. Solche Stiftungen werden in der Regel dadurch bewirkt, daß an Kirchen oder kirchliche Anstalten Grundstücke, Rechte oder Kapitalien als Eigenthum unter der Verbindlichkeit übergeben werden, aus den Einkünften derselben die Vornahme bestimmter gottesdienstlicher Verrichtungen zu bestreiten. Damit eine Stiftung rechtsgültig sei, muß sowohl der Act des Stifters als auch die Annahme von Seite des Kirchen- oder Stiftungsvorstandes in einer darüber ausgefertigten Urkunde erklärt werden. Außerdem wird noch die Genehmigung der zuständigen Behörden erfordert (s. d. Art. Stiftungen). — Seelenämter, welche nicht gestiftet sind, sondern für verstorbene Eltern, Geschwister u. s. w. auf deren Todes-Jahrtag bestellt werden, sind keine Anniversarien im eigentlichen Sinne. Sie dürfen zwar, wenn der Jahrestag des Todes auf ein festum dupl. min. fällt, an diesem abgehalten werden; sind jedoch, wenn sie auf einen verbotenen Tag fallen, auf einen freien, d. h. auf einen solchen Tag zu verschieben, an welchem missae votivae und de requiem privatae gestattet sind. — Um als ein wirkliches Anniversarium zu gelten, soll das Seelenamt c. auf den jährlich wiederkehrenden Todestag gestiftet sein. Wenn es indessen ortsüblich ist, die Anniversarien im elften Monate nach dem Tage des Todes zu begehen, und wenn überhaupt bestimmte Tage testamentarisch bezeichnet sind, dürfen sie an den gleichen Tagen wie die Anniversarien am Todestage gehalten und ebenso verlegt oder anticipirt werden. Seelenämter dagegen, für die kein bestimmter Tag stiftungsmäßig festgesetzt ist, sind keine eigentlichen Anniversarien und unterliegen den Regeln, welche für die missa privata pro defunctis gelten.

Aus den ältesten Liturgien geht hervor, daß es von jeher üblich war, beim öffentlichen Gottesdienste Fürbitten für die Verstorbenen zu entrichten. Die Anniversarien pro defunctis aber sind späteren Ursprunges. Ihre Einführung erfolgte allmählich, so daß zwischen den ersten Anfängen und der allgemeinen Aufnahme und Verbreitung Jahrhunderte liegen. Amalarius von Metz (zugenannt Symphosius) erwähnt ihrer in der um das Jahr 824 vollendeten Schrift De ecclesiasticis officiis l. III, c. 44 als einer bestehenden Institution. Aus derselben Zeit wird von Eigil, dem vierten Abte des Klosters Fulda (J. 817—822), berichtet, er habe für Sturm, den ersten Abt und Gründer des Klosters, und zum Andenken an alle dahingeschiedenen Ordensbrüder ein Anniversarium auf das Fest des heiligen Martyrers Ignatius angeordnet, und sämmtliche Mitglieder der Genossenschaft hätten ihre Zustimmung erklärt. — Nun ist aber beizufügen, daß z. B. in Gallien lange vor dieser Zeit für einzelne, namentlich fürstliche Personen Anniversarien abgehalten wurden, während letztere anderwärts erst im elften und zwölften Jahrhundert Aufnahme fanden. (Cfr. Mabillonii Praef. in III saec. Bened. § VI, n. 101 und Gerberti Vetus Liturg. Alem. Disq. XI, § X.)

2. Anniversarium als Heiligenfest. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an wurden die Todestage der Martyrer jährlich als Freudenfeste gefeiert. Man nannte sie Geburtstage, weil man in dem Tode des Blutzeugen seinen Eingang in das Land der Verheißung begrüßte. Der Anfangs ausschließlich den Martyrern gewidmete Cultus wurde bald nach den Zeiten der Verfolgung auch auf die Confessoren ausgedehnt (s. d. Art. Natalitia Sanctorum).

3. Das Anniversarium dedicationis ecclesiae, d. i. die jährliche Feier der Einweihung einer Kirche, entweder am Jahrestage der Consecration selbst oder an einem andern, von dem Bischofe bei der Consecration festgesetzten Tage (s. d. Art. Kirchweihe).

4. Das Anniversarium electionis seu consecrationis Episcopi. Nach dem Caerem. Ep. II, 35 sollen die Tage der Erwählung und Consecration des Diöcesanbischofs jedes Jahr in der Cathedrale mit einem Hochamte gefeiert werden. Für die übrigen Kirchen der Diöcese wird die Commemoration in der Messe des Tages angeordnet. Es sei noch bemerkt, daß der Jahrestag der bischöflichen Consecration auch natale Episcopi und das anniversarium dedicationis auch natale ecclesiae genannt wurde. [Kössing.]

Anno II., der hl., Erzbischof von Köln 1056—1075. Nach dem Zeugnisse Lamberts von Hersfeld und des anonymen Biographen Anno's (Monum. Germ. SS. XI, 467) stammte Anno aus einem schwäbischen Geschlechte von nicht besonders hohem Range. Sein Vater hieß Walter, seine Mutter Engela. Nach späteren Quellen wird seine Familie als eine bei Ulm begüterte von Steußlingen genannt; Andere zählen ihn als einen Sprößling aus dem Geschlechte der Dassel. Das Jahr seiner Geburt ist wahrscheinlich 1010. Ursprünglich zum Kriegshandwerk bestimmt und körperlich gestählt, wurde er durch einen Oheim für die Studien gewonnen und begab sich gegen den Willen seines Vaters an die durch Heinrich den Heiligen gegründete glänzende Domschule zu Bamberg. Von da ging er nach Paderborn, der Schule des durch Wissen und kirchliche Gesinnung gleich berühmten Bischofs Meinwerk (Mon. Germ. SS. XI, 140, Vita Meinwerci). Als Domscholaster in Bamberg wirkte er ungefähr vom Jahre 1046 an. Einige Quellen bezeichnen ihn auch als Propst von Goslar und Kapellan Heinrichs III., welcher in Goslar oft Hof hielt. Dieser beehrte Anno mit besonderem Vertrauen und zog ihn als Freund und Rathgeber zu den wichtigsten Angelegenheiten der Regierung herbei. Als die Kölner den Kaiser um einen Nachfolger des Erzbischofs Hermann II. baten, fiel des Kaisers Wahl 1056 auf Anno, und er ließ sich durch den Widerspruch der Kölner, denen Anno nicht vornehm genug war, hierbei nicht irre machen.

Noch in demselben Jahre starb Heinrich III. in der Blüte seiner Jahre, und obwohl er sich über Anno wegen einer vielleicht zu herben Strenge beklagen konnte, so bestimmte er gleichwohl außer dem Papste auch den Erzbischof Anno zum Vormund seines erst sechsjährigen Sohnes Heinrich IV. (s. d. Art.); Anno sollte zugleich neben der Kaiserin Agnes als Reichsverweser handeln. So war der ehedem vorzüglich den Wissenschaften und dem geistlichen Amte lebende Mann auf einmal hineingestellt in eine durch politische und religiöse Wirren tief erregte Zeit. Durch fast despotische Handlungen Heinrichs III., durch willkürliche Belehnung mit den höchsten Aemtern und Würden waren gerechte Ansprüche Vieler verletzt, die Unzufriedenheit eine fast allgemeine. Als die Frieden und Ordnung in Deutschland anstrebende Thätigkeit des Papstes Victor II. durch das unerwartete Dahinscheiden desselben (28. Juli 1057) so schnell zu Ende war, wurde Anno der eigentliche Mittelpunkt aller politischen und kirchlichen Thätigkeit in Deutschland. Die beiden „Bestien" Simonie und Habsucht hatten eine große Verwilderung unter dem Clerus angerichtet und die christliche Lebensordnung des Volkes tief geschädigt. Trotz der Beschlüsse des Lateranconcils (13. April 1059), welche diesem Uebel bezüglich der künftigen Papstwahl vorbeugen sollten (Höfler, Die deutschen Päpste II, 300 ff.), wurde die Kirche durch ein langwieriges Schisma bis in's innerste Leben bedroht. Durch äußere und innere Feinde war gleichfalls das Reich bedrängt und theilweise in seiner Existenz erschüttert. In diese tief zerrissene Welt mußte der Reichsverweser und Erzbischof eingreifen. Es gelang ihm, in vielen Punkten großes Unheil für Kirche und Staat zu verhüten und den jungen König Heinrich IV. für sich zu gewinnen. Leider verfolgte die schwache Agnes die Politik ihres verstorbenen Gemahls, und so gelang es der kaiserlichen Partei, gegen den rechtmäßigen Papst Alexander II. den Bischof Cadalous von Parma als Gegenpapst aufzustellen. Hier galt es, entschieden aufzutreten. Im J. 1062 brachte daher Anno im Einverständnisse mit den angesehensten Fürsten des Reiches den jungen Heinrich IV. nach Kaiserswerth, um ihm dort statt der mütterlichen Verzärtelung eine strenge Zucht angedeihen zu lassen und ihn so zu einem tüchtigen Fürsten zu erziehen. Leider ward sein Vorhaben durch den steigenden Einfluß des Erzbischofs Adalbert von Bremen vereitelt (s. d. Art.). Um so mehr bemühte sich Anno, die Rechtsansprüche zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem römischen Kaiserthum zu klären. Während er für die Freiheit der Kirche von staatlicher Bedrückung mit allen Mitteln eintrat, hielt er es doch auch für nothwendig, dem Reiche das Bestätigungsrecht bei der Papstwahl zu erhalten, und da der römische Stuhl dieses Recht bestritt, versagte Anno als Reichskanzler dem Papste Alexander II. die weltliche Anerkennung. Dieß ist ein Verfahren, welches dem großen Manne manche ungerechte Beurtheilung zugezogen hat. Richtig ist, daß Anno nur in und aus der Zeit heraus gewürdigt werden kann, deren Stempel er trug. Bei ihm

prägt sich in hervorragender Weise eine Zeit aus, in welcher es so oft galt, Gewalt mit Gewalt zu brechen. Eine unparteiische Kritik erkennt in ihm eine ritterliche Gestalt, welche in dem energischen Streben nach dem Besten in Staat und Kirche von redlichster Absicht geleitet war, wenn es ihm auch nicht immer gelang, das Rechte zu finden und zu erreichen. Seine Gerechtigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den beiden Gegenpäpsten offenbarte sich am deutlichsten, indem er ebenso Alexander als Cadalous zu bewegen suchte, auf dem Concil zu Mailand (31. Mai 1064) zu erscheinen. Erst als Alexander II. sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe gereinigt hatte und Cadalous der Simonie überwiesen war, setzte Anno seine ganze Kraft ein, den Gegenpapst zu stürzen und der Welt unsägliches Unheil zu ersparen. Nach dem Tode Adalberts von Bremen (1072) mußte Anno wieder die Reichsgeschäfte besorgen. Der Versuch, die unsäglich verworrenen Zustände im Reiche zu ordnen, verletzte die Interessen Vieler. Durch Entstellung von Thatsachen und absichtliche Lügen gelang es den Feinden des Erzbischofs, ihn mit dem König zu entzweien; Anno mußte sich bei der Zusammenkunft mit dem Könige in Andernach (1074) von der Beschuldigung des Landesverrathes reinigen. Obwohl er seine Unschuld siegreich darthun konnte, grollte von da an Heinrich IV. dem männlich auf seinem Rechte beharrenden Erzbischof. Die für ihn schmerzlichsten Erfahrungen machte Anno in seinem Erzstift Köln. Dieß hatte ihm unsäglich viel zu verdanken. Schon gleich im Anfange seiner Regierung hatte er dasselbe vor den Verheerungen des Pfalzgrafen Heinrich geschützt und bei aller Nachsicht, die er dem wahnsinnigen Fürsten bewies, doch die Veste Siegburg für das Erzstift gewonnen. Bald nachher hielt er zu Köln eine Diöcesansynode zur Besserung des entarteten Clerus; um demselben würdige Vorbilder vor Augen zu stellen, stiftete er Ordenshäuser für italienische Benedictiner, darunter 1064 die später so hoch berühmte Abtei Siegburg in der Nähe von Bonn. In der Stadt Köln baute er die beiden Kirchen St. Mariä ad gradus (Mariengreden) und St. Georg. Die schon bestehenden Kirchen verschönerte oder bereicherte er mit Kostbarkeiten und hoch verehrten Reliquien. Trotzdem war die Kölner Bürgerschaft ihm stets abhold und widerspänstig, und als 1074 sein Diener aus Irrthum in die Rechte der Kaufleute eingriff, kam es zu hellem Aufruhr gegen ihn, bei welchem es dem Erzbischof nur mit Lebensgefahr gelang, nach Neuß zu entkommen. Die Landbevölkerung des Erzstifts ergriff sogleich für ihn die Waffen, und so konnte Anno bald wieder in die Stadt einziehen. Indeß schlug ihm diese Undankbarkeit eine Wunde, welche nie mehr heilte. Sein Eifer für das Recht verleitete ihn hierbei zu einer Strenge, die vielleicht zu weit ging. Erst am Ende seines Lebens verstand er sich dazu, die Schuldigen von der Excommunication freizusprechen. Eine ähnliche Strenge bewies er gegen die Mönche zu Malmedy, welche sich weigerten, seine Jurisdiction anzuerkennen. Auf dieses strenge Verfahren, sowie darauf, daß er seinen Schwestersohn Burchard 1059 zum Bischof von Halberstadt, seinen Bruder Hezilo zum Erzbischof von Magdeburg zu befördern verstand, ist alles zu beschränken, was Nachtheiliges von ihm gesagt werden kann. Zwar gehörte auch er, wie alle charaktervollen Männer, zu den am meisten Verleumdeten seiner Zeit. Namentlich war Heinrich IV. den Anschuldigungen seiner Feinde zugänglich. Heute ward Anno vom König mit dem höchsten Vertrauen ausgezeichnet und wie ein Mitregent geehrt; morgen ward er mit Schimpf aus dem Palaste verwiesen. Ueber alle diese Wechselfälle aber blieb Anno erhaben nicht bloß durch den Ernst und die Entschiedenheit seines Willens, sondern auch durch die unausgesetzte Uebung der heldenmüthigsten christlichen Tugend. Gegen sich selbst war er in Bußübung und Entsagung viel strenger, als er jemals gegen einen Schuldigen gewesen. In der Stille der Nacht zog er mit wenigen Vertrauten oder einem einzigen Diener barfuß durch die Kirchen von Köln, um im Gebet dem einen Theil seiner Pflicht und seinem Herzensbedürfniß zu genügen, und diese fromme Uebung führte auf wunderbare Art zur Bekehrung mancher verirrten Seele. Gegen die Armen war er unerschöpflich mildthätig. Täglich wurde eine große Anzahl Armer bei ihm gespeist; schaarenweise sammelten sich die Dürftigen um ihn, wenn er bei Tage sich auf den Straßen zeigte. So kam es, daß er manchmal keinen Heller Geld und außer seinem Ringe und den bischöflichen Gewändern nichts Kostbares mehr besaß. Dabei übte er das Predigtamt mit größtem Eifer und ließ sich auch nicht nehmen, selbst die Kleinen im Glauben zu unterrichten. Bei solcher Gesinnung kannte er keinen glücklicheren Aufenthalt als eine Zelle zu Siegburg, wo er wie der mindeste Bruder dem Abte in Allem gehorchte und nur dem Gebete und der Betrachtung lebte. Hierher nahm er auch am Ende seines Lebens seine Zuflucht, um den Undank seiner Stadt Köln zu verschmerzen. Als er zu Köln in der Propstei von St. Gereon den 4. December 1075 starb, bestimmte er, nicht dort, sondern in Siegburg begraben zu werden. Schon im J. 1183 ward Anno, an dessen Grabe viele Wunder geschahen, auf Bitten der Brüder zu Siegburg von Lucius III. unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Aus der Mitte dieser frommen Genossenschaft ist auch wohl der Dichter hervorgegangen, der in dem bekannten Annolied einen herrlichen Kranz auf das Grab des großen Mannes niederlegte. Das Gedicht ist durch die Vereinigung ritterlichen Sinnes mit zartester Innigkeit ganz dessen würdig, dem es geweiht ist. „Wie die Sonne in den Lüften, so zwischen Erd und Himmel geht, beiden Hälften scheinet, also ging Anno vor Gott und den Menschen; als ein Leu saß er vor den Fürsten, als ein Lamm ging er unter den Dürftigen. Auf daß aber die große Ehre

seine Seele nicht wirre, so that ihm Gott, wie der Goldschmied thut, so er wirken will eine Spange gut: das Gold schmelzt er im Feuer, wohl schleift er die Edelsteine. Also schliff Gott den hl. Anno mit mancher Mühseligkeit." — Als Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens gelten die Annalen des Mönches Lambert von Hersfeld (c. 1075). (Vgl. Dr. Anton Joseph Krebs, Heinrichs IV. Entführung von Kaiserswerth nach Köln durch Erzbischof Anno II. Aus den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein, Köln 1857; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit III, 1030; Wattenbach, Geschichtsquellen, 4. Aufl. II, 82 ff.; die Vita Annonis eines Mönches von Siegburg um 1100 conf. Mon. G. SS. XI, 462. Ueber das Annolied vgl. Carbauns, Städte-Chroniken XII, S. LVII; über die Briefe Anno's s. Floß, Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg 1858, 134 ff.; vgl. auch Janssen, Annalen d. hist. Ver. f. d. Niederrhein I, 39 ff. über das Annolied; dann Aegid Müller, Anno II. der Heilige, Leipz. 1869, u. Th. Lindner, Anno II. der Heilige, das. 1869.) [Bach.]

Annunciaten, Orden von der Verkündigung Mariä, ist der Name mehrerer männlicher und weiblicher Orden: 1. Ein Ritterorden in Savoyen, Sardinien, Italien. Um 1360 oder 1362 stiftete Amadeus VI., Graf von Savoyen, der Grüne genannt, den „Orden vom Halsband" zu Ehren Gottes, der seligen Jungfrau und ihrer 15 Freuden und zum Heil der 15 Ritter, aus denen der Orden ursprünglich bestand. Sein Enkel Amadeus VIII. (1391—1434), als Gegenpapst Felix V., gab 1409 dem Orden die ersten Statuten; dieselben erhielten bis zum Jahre 1869 manche Zusätze und Abänderungen. Karl III. weihte 13. September 1518 den Orden der heiligen Jungfrau von der Verkündigung, woher der Titel „Annunciaten" entstand. Erforderniß war alter Adel, Unbescholtenheit, Besitz des Moritz- und Lazarusordens; der Titel der Ritter ist Excellenz; die Grafen, später Herzoge von Savoyen, waren erbliche Ordensmeister. Das Ceremoniell war reich im Geiste des Mittelalters, die Verpflichtungen, besonders beim Ableben eines Ordensritters, vielfältig. Das Ordenszeichen ist ein goldenes Medaillon an goldener Kette, mit dem Bilde der Verkündigung Maria's; überdieß eine goldene Sonne als Bruststern, umgeben von der Devise: F. E. R. T. (fortitudo ejus Rhodum tenuit, nämlich Amadeus' V. 1311? 1315? gegen Saracenen). Seit 1725 ist dieser Orden der erste sardinische, und auch im sog. Königreich Italien nimmt dieser entwerthete Orden den höchsten Rang ein. (Helyot VIII, c. 48; Moroni II, 153. Das Verzeichniß der Ritter bis 1737 bei Moréri-Goujet I, 2, 126.)

2. Ein französischer Frauenorden. Johanna, die tugendreiche, aber körperlich nicht wohl gestaltete Tochter Ludwigs XI. von Frankreich, geb. 1464, wurde 1480 mit dem Herzog von Orleans, der als König Ludwig XII. 1498 seinem Schwager Karl VIII. folgte, vermählt. Ludwig klagte sogleich nach der Thronbesteigung auf Scheidung wegen vis, affinitas, cognatio, impotentia, und ein päpstliches Urtheil vom 17. December 1498 sprach dieselbe aus. Johanna begab sich nach Bourges, in der Absicht, einen Orden zu Ehren der Verkündigung Maria's zu gründen, aber der Widerstand zuerst des Beichtvaters P. Gilbert Nicolai, O. Min., dann der Cardinäle, verzögerte die Ausführung, bis endlich Alexander VI. am 14. Februar 1501 die Approbation ertheilte. Am 8. October 1502 erhielten die ersten fünf Novizen den Schleier, und am Pfingstfest 4. Juni 1503 legte Johanna die Gelübde ab; bald darauf starb sie (4. Februar 1505) im Rufe der Heiligkeit. Die Regeln, welche sie unter dem Titel „Die zehn Tugenden der seligen Jungfrau" verfaßte, enthalten folgende zehn Kapitel: die Keuschheit, Klugheit, Demuth, der Glaube, die Andacht, der Gehorsam, die Armut, Geduld, Frömmigkeit, das Mitleiden der seligen Jungfrau. Sieben Punkte verpflichten unter schwerer Sünde: Keuschheit, Armut, Gehorsam, Clausur, die Tagzeiten, die Fasten nach der Regel und das Tragen des Ordenskleides. Diese Regeln wurden von dem frühern Beichtvater der Stifterin, die von Alexander VI. den Namen Gabriele Maria erhalten hatte, überarbeitet, in lichtvollere Ordnung gebracht und von Leo X. 6. Juli 1517 bestätigt. Die Hugenotten schändeten 1562 das Grab Johanna's, verbrannten ihre Ueberreste und zerstreuten die Asche. Seit 1617 wurde ihre Seligsprechung unter Urban VIII. und 1664 unter Alexander VII. betrieben, aber erst Benedict XIV. bestätigte 18. Juni 1742 ihren Cult, und Pius VI. erklärte 1775 ihre Tugenden für heroisch. Der Orden breitete sich in Frankreich, Flandern und Lothringen aus und besaß über vierzig Klöster. (Boll. 4. Feb.; Helyot VII, c. 47; Moroni II, 154. XXX, 275; Wadding a. 1501, n. 28. 1504, n. 25—30. 1517, n. 37; Potthast, Bibl. med. aevi 755.)

3. Die himmelblauen Annunciaten (oder Turchine), so genannt von der Farbe ihres Mantels. Maria Victoria Fornari, geb. in Genua 1562, Wittwe des Angelo Strata, von dem sie vier Söhne und zwei Töchter erhalten, wurde durch die Erziehung dieser Kinder, dann durch den Erzbischof Spinola von Genua, der wegen mangelnder Subsistenzmittel Bedenken trug, an der Ausführung ihres längst gehegten Planes einer neuen Ordensgründung gehindert. Endlich gab Spinola 1602 die Erlaubniß; auch die Mittel kamen durch den Beitritt einer reichen Freundin Vincentina Lomellini (gest. 8. April 1605 im Noviziat), deren schon betagter Mann Stephan Centuriani Priester und, 72 Jahre alt, Barnabite wurde. Die Statuten entwarf der Jesuit P. Bernardin Zenon; die Approbation derselben erwirkte Centuriani, der eifrige Beschützer der neuen Stiftung, persönlich bei Clemens VIII. 15. März 1604. Zehn Schwestern-

bezogen 19. Juni 1604 das neue Kloster, und am 7. September 1605 wurden die feierlichen Gelübde abgelegt. Maria Victoria starb 15. December 1617, nachdem sie alle ihre Kinder hatte in's Kloster treten sehen; Leo XII. sprach sie selig 2. September 1828 und setzte ihr Fest auf den 12. September. Die Regeln wurden von Paul V. 1613 und von Urban VIII. mit der Erlaubniß, überall Klöster zu gründen, am 13. August 1631 bestätigt. Nach ihren Constitutionen müssen die Schwestern Handarbeit verrichten, namentlich feine Leinwand für arme Kirchen anfertigen. Etwas Eigenthümliches hat ihre strenge Clausur und das Gelübde, dieselbe nie erleichtern zu wollen; demnach dürfen sie nur sechsmal im Jahre mit ihren Verwandten (mit Männern nur vom ersten, mit Frauen aber bis zum zweiten Grade) sprechen, und nur dreimal vor geöffnetem Vorhang und mit gelüftetem Schleier, und nur in drei von der Regel bestimmten Zeiten von je zehn Tagen. — Das zweite Kloster wurde 1612 in Pontarlier, ein anderes 1616 in Nancy, das neunte in Paris 1622 gegründet. Im Ganzen erwuchs der Orden bis über 50 Klöster, darunter drei in Genua. Eine katholische Gräfin von Rantzau trat in Paris in den Orden und verpflanzte denselben 1666 nach Dänemark. Seit der Revolution ist das Institut wieder an einzelnen Orten in Frankreich erstanden. (Helyot IV, c. 42; Moroni II, 154; F. A. Spinola, Vita della Ven. Maria Vittoria etc., Genova 1649; S. Victor, Tableau de Paris, II, 1184.)

4. Annunciaten werden irrthümlich die Serviten bisweilen genannt, weil ihr größtes Kloster in Florenz diesen Namen hatte (s. d. Art. Serviten).

5. Eine Bruderschaft, später Erzbruderschaft der Verkündigung Mariä, wurde 1460 vom Cardinal Joh. Turrecremata in der Dominicanerkirche della Minerva in Rom gestiftet, um zwölf armen Mädchen eine Aussteuer zu verschaffen. Bald betheiligten sich bei 200 römische Bürger an dem Werke; die Gaben flossen reichlich; Pius V. schenkte 1566 der Bruderschaft 500 Scudi, Urban VII. vermachte derselben sein ganzes Privatvermögen von 30 000 Scudi. Ehemals erhielt jedes unterstützte Mädchen 60 Scudi nebst einigen kleineren Gaben; jetzt werden nur noch 25 denen, die heiraten, 50 denen, die in's Kloster gehen, gegeben. Die Zahl der so Unterstützten beträgt jährlich 400. In früheren Zeiten begab sich der Papst, in feierlichem Aufritt mit den Cardinälen und dem römischen Adel, am 25. März in die der Kirche angebaute Bruderschaftskapelle der Annunziata, wo die Gaben ausgetheilt wurden, und überreichte den Erwählten eigenhändig die Bescheinigung, welche zum Empfang der Geschenke berechtigte. (Moréri-Goujet I, 2, 126; Moroni II, 297; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique, Paris 1746, III, 435.)

6. Lombardische Annunciaten, auch Nonnen des hl. Ambrosius oder der hl. Marcellina genannt. Diese Congregation entstand 1408 dadurch, daß sich einige Mädchen aus Venedig und Pavia zu einem heiligen Leben verbanden und sich unter die Leitung des Benedictiners Becaria stellten. Um die Form klösterlichen Lebens zu lernen, zogen sie einige Töchter des Instituts der hl. Martha von Mailand herbei. Die Congregation breitete sich in der ganzen Lombardei und im Venetianischen aus, besonders seit 1470. An der Spitze aller Häuser stand eine Generalpriorin, die in Pavia residirte und alle drei Jahre durch ein Generalcapitel erneuert wurde; dieselbe sandte drei Visitatoren in die verschiedenen Provinzen. Nicolaus V. hatte diese Einrichtung gebilligt, aber Pius V. fand sie nicht vereinbar mit der klösterlichen Clausur, verbot die Generalversammlungen und wollte, daß durch die Capitel der einzelnen Genossenschaften ein Visitator gewählt werde. Dieß zeigte sich aber für das Ganze unpraktisch, weil die einzelnen Klöster in der Wahl des Visitators nicht übereinstimmten. Die Congregation löste sich daher auf, indem jedes Kloster sich seinem betreffenden Ordinarius unterwarf. Mehr als 60 Mitglieder dieser Genossenschaft sollen im Rufe der Heiligkeit gestorben sein; die bekannteste ist die hl. Catharina Fieschi Adorno von Genua (gest. 1510). (Helyot IV, c. 10.) [R. Bauer S. J.]

Annus bissextilis, bissextus, Schaltjahr, s. Zeitrechnung.

Annus carentiae ist die durch das Gewohnheits- oder Statutarrecht vieler Dom- und Collegiatstifter bestimmte Zeit (ein, zwei oder auch drei Jahre), während welcher die neueingetretenen Bepfründeten auf den Genuß ihres ganzen oder eines Theiles ihres Pfründe-Einkommens verzichten mußten, sei es zu Gunsten der Erben des Vorgängers (sog. annus gratiae) oder zur Vermehrung des Bau- oder eines anderen für die Zwecke der Stiftskirchen bestimmten Fonds, oder zu Gunsten der Präbendenmasse oder auch zur Bestreitung der an die päpstliche Kammer und mitunter an die Bischöfe zu leistenden Abgaben (die sog. Annaten). Die Carenz erstreckte sich manchmal auch auf gewisse Nebenemolumente (namentlich auf die sog. obedientiae oder oblegiae, s. d. Art. Obleien), ja sogar auf die Ausübung gewisser dem Canoniker auf Grund des Pfründebesitzes zustehenden Rechte. So entbehrte nach den Statuten der Collegiatkirche St. Johann zu Würzburg (c. 12 der Statuten bei Mayer, Thesaurus novus juris eccl., Ratisbonae 1781, IV, 302) der in's Capitel neu Aufgenommene der Ausübung des activen Stimmrechtes mit Decisivkraft, sowie des passiven Wahlrechtes zu den Aemtern und Dignitäten des Capitels auf die Dauer von drei Jahren, nach deren Ablauf er für die Zulassung hierzu durch die Capitularen dem Capitel einen zur Vertheilung bestimmten Reichsgulden zu zahlen hatte. Da die der Carenz unterworfenen Com-

niker sich auch der mit ihren Pfründen verbundenen Verpflichtungen für enthoben erachteten, so suchte Papst Johann XXII. durch die Vorschrift einer Theilung der Pfründe-Einkünfte zwischen dem bisher Berechtigten und dem Bepfründeten (Const. Suscepti regiminis in Extrav. Joan. XXII., tit. 1, de elect. et electi pot. c. 2) diesem gewohnheitsrechtlichen Unfug ein Ende zu machen. Allein er erhielt sich in Deutschland, wenn auch in einzelnen Stiftern in Folge dieser Constitution beschränkt, in den meisten bis zur Säcularisation, welche ihn sammt den Stiftern hinwegfegte. (Vgl. Dürr, Diss. de annis carentiae canonicorum ecclesiarum cathedralium et collegiatarum in Germania, Mogunt. 1772, abgedr. auch bei Schmidt, Thesaur. jur. eccl. VI, 204 sqq.; Böhmer, Jus eccl. Prot. III, 4, § 48 u. III, 5, § 219. 220; die Statuten vieler Stifter in dem oben genannten Thesaur. von A. Mayer.) [Diendorfer.]

Annus claustralis oder **annus strictae residentiae**, Bezeichnung für das erste Jahr, in welchem ein neuaufgenommener Canoniker statutengemäß zu solch' strenger Residenz verpflichtet war, daß sie an die Bindung im Klosterleben erinnerte.

Annus decretorius, s. Normaljahr.

Annus deservitus, s. Intercalargefälle und Verlassenschaft der Geistlichen.

Annus discretionis, s. Alter, canonisches.

Annus gratiae, s. Verlassenschaft der Geistlichen.

Annus luctus, s. Trauerjahr.

Annus probationis, s. Noviziat.

Annus sanctus, s. Jubeljahr.

Anomöer, s. Aëtius.

Anschauung Gottes (visio beatifica), nach der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche diejenige Erkenntniß Gottes, welche den Inhalt des „ewigen Lebens", d. h. der übernatürlichen Seligkeit der geistigen Creaturen ausmacht. Die vollständigste kirchliche Definition über Wirklichkeit und Wesen der Anschauung Gottes ist enthalten in der Constit. Benedictus Deus von Benedict XII. (1336), welche zunächst allerdings nur zur Beendigung der um jene Zeit obwaltenden Streitigkeiten betreffs des Zeitpunktes, worin die Menschen zur Anschauung Gottes gelangen, erlassen wurde: „Wir definiren, daß nach allgemeiner göttlicher Anordnung die Seelen aller verstorbenen Heiligen nach dem Leiden und Tode unseres Herrn Jesus Christus (wofern und sobald dieselben vollkommen gereinigt sind, nicht aber erst nach dem letzten Gerichte) in der Gemeinschaft der Engel ... gesehen haben und sehen die göttliche Wesenheit durch directe Anschauung und von Angesicht (visione intuitiva et etiam faciali), so zwar, daß kein Geschöpf als angeschauter Gegenstand dazwischentritt, sondern daß die göttliche Wesenheit unmittelbar sich bloß, klar und offen ihnen zeigt, sowie daß die so Anschauenden die Wesenheit Gottes genießen und aus solchem Anschauen und Genießen wahrhaft selig sind und das ewige Leben und die ewige Ruhe besitzen." Eine ausführliche und lichtvolle Darlegung dieser ganzen Lehre bietet der Cat. Rom. beim letzten Glaubensartikel.

Obige Definition ist, was den Begriff der Anschauung Gottes angeht, nur eine Umschreibung zweier Schriftstellen, nämlich 1 Joh. 1, 2: „Wir wissen, daß wir, wenn er (Gott) erschienen sein wird, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist" (in seiner Wesenheit), und 1 Cor. 12, 12—13: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein Räthsel, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise (weil nur in den durch den Spiegel gebrochenen Strahlen), dereinst aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt werde" (indem ich Gott ähnlich schaue, wie er mich anschaut). Allerdings wird die Wendung „Gott von Angesicht zu Angesicht schauen" im A. T. öfter bloß dazu gebraucht, um die Wahrnehmung einer übernatürlichen sinnlichen oder imaginären Erscheinung Gottes auszudrücken, bei welcher ein geschöpflicher Gegenstand der Anschauung zwischen Gott und den Schauenden tritt. Aber der Apostel schließt ausdrücklich jedes vermittelnde Bild so entschieden aus, daß er unsere Anschauung Gottes geradezu in Parallele stellt mit der absolut unmittelbaren Anschauung unseres Wesens von Seiten Gottes; und wenn zugleich Johannes darauf hinweist, daß wir durch die Anschauung Gottes, wie er ist, ihm selbst, d. h. ihm in seiner eigenthümlichen göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit ähnlich werden, so liegt darin wiederum der Gedanke, daß wir Gott ebenso unmittelbar erkennen, wie er sich selbst erkennt. Es versteht sich von selbst, daß diejenige Anschauung Gottes, von welcher hier die Rede, ein rein geistiger Act ist und daher nicht durch das sinnliche Auge, selbst das verklärte, vermittelt werden kann. Das Schauen bildet hier nicht einen Gegensatz zur geistigen Erkenntniß, sondern soll eben die höchste, klarste und lebendigste Form derselben bezeichnen. Ebenso ist es zweifellos, daß die in den citirten Schriftstellen so stark betonte Aehnlichkeit des geschöpflichen Schauens mit dem göttlichen keine vollkommene Gleichheit mit demselben, und das Aufhören des „stückweisen" Erkennens keine erschöpfende, d. h. vollständig durchdringende und umspannende Erfassung des göttlichen Wesens bedeuten soll. Gott ist in seiner Unendlichkeit absolut für die endliche Erkenntniß unbegreiflich und muß es daher auch für die Anschauung der Seligen sein. Wegen seiner Einfachheit muß er allerdings von den Schauenden ganz (totus) erkannt werden; aber er braucht darum nicht nothwendig auch gänzlich (totaliter) erkannt zu werden, d. h. so adäquat, daß die Erkenntniß intensiv, bezüglich der inneren Vollkommenheit Gottes, nicht klarer und tiefer, und extensiv, bezüglich der Macht und Wirksamkeit Gottes, nicht umfassender sein könnte. Aus demselben Grunde läßt diese Erkenntniß auch verschiedene Grade der Vollkommenheit zu, welche in der Wirklichkeit

den verschiedenen Graden des Verdienstes entsprechen.

Aus dem Wesen der Anschauung Gottes ergeben sich von selbst ihre erhabenen Wirkungen. Als die denkbar höchste Form der Erkenntniß der höchsten und unendlichen Wahrheit ist die Anschauung Gottes überhaupt der höchste Act der geschöpflichen Erkenntnißkraft, wodurch dieselbe vollkommen erfüllt und gesättigt wird. Weil sie überdieß als Anschauung und lebendiger Besitz des höchsten Gutes und der unendlichen Schönheit nothwendig die feurigste Liebe und den seligen Genuß Gottes mit sich führt, so enthält sie auch das Wesen und den Kern der höchsten in der Creatur denkbaren Seligkeit. Endlich gibt die Anschauung Gottes dem geschaffenen Geiste seine höchste Gottähnlichkeit, weil sie ihn des göttlichen Lebens gerade in dem Momente theilhaft macht, wodurch dasselbe über alles geschöpfliche Leben erhaben ist.

Die übernatürliche Erhabenheit der Anschauung Gottes zeigt sich näher in den Bedingungen ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit. Zunächst steht fest, daß dieselbe natürlicherweise oder für die natürliche, sich selbst überlassene Geisteskraft jeder Creatur durchaus unmöglich ist. Bezüglich aller wirklichen geistigen Creaturen ist dieß Glaubenslehre, weil Fundamentalsatz der ganzen Gnadenlehre für Engel und Menschen, welche darauf beruht, daß die Menschen wie die Engel einer übernatürlichen Gnade Gottes eben dazu bedürfen, um die Anschauung Gottes zu erwerben, und wenigstens bezüglich der menschlichen Seele ist es ausdrücklich definirt durch das Concil von Vienne (Clement. l. 5, tit. 3 de haeret., c. 3: Ad nostrum), welches den Satz der Fraticellen und Begharden verdammte: „Jede vernünftige Natur ist natürlicherweise selig und bedarf nicht des Lichtes der Glorie, welches sie zur Anschauung und zum seligen Genusse Gottes erhebe.“ Zwar hat es einige Theologen gegeben, welche meinten, es sei wenigstens ein geschaffener Geist denkbar, welcher vermöge seiner über die wirklichen Geschöpfe wesentlich erhabenen Natur von sich aus zur Anschauung Gottes befähigt sei; aber es ist dieß nur eine sehr gewagte Conjectur. In der heiligen Schrift ist unsere Lehre sehr prägnant dadurch ausgedrückt, daß der Apostel sagt (1 Tim. 6, 16): „Gott wohnt in unzugänglichem Lichte, kein Mensch hat ihn gesehen, und es kann ihn auch keiner sehen.“ Daß aber das „Licht“, worin Gott wohnt, nicht bloß für die Menschen, sondern für alle Creaturen unzugänglich ist, geht daraus hervor, daß die heilige Schrift an verschiedenen Stellen (z. B. Joh. 1, 18; 6, 46. 1 Cor. 2, 11) den natürlichen Besitz der Anschauung Gottes, resp. „das Eindringen in die Tiefen Gottes“, als Prärogative der göttlichen Personen bezeichnet und beim Sohne Gottes sein Wohnen im Schooße des Vaters, beim heiligen Geiste sein Wohnen im Innern Gottes als Grund jener Prärogative angibt. Die Väter, welche die natürliche Unsichtbarkeit Gottes für die Creatur unter dem allgemeineren Namen der „Unerfaßlichkeit“ Gottes (dieser Ausdruck gibt den genauen Sinn der griechischen Namen ἀχώρητος und ἀπερίληπτος) mit einbegreifen, betonen letztere so stark, daß sie die Unsichtbarkeit Gottes ebenso unbedingt zu fassen scheinen, wie die Unbegreiflichkeit. Sie wollen jedoch nur sagen, die Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe bringe ebenso nothwendig mit sich, daß letztere Gott nicht ohne übernatürliche Hülfe schauen können, wie sie bewirke, daß Gott unter keinen Umständen von den Geschöpfen begriffen werden kann. Der innere Grund der natürlichen Unsichtbarkeit Gottes liegt näherhin in der absoluten Einfachheit und Immaterialität seines Wesens, kraft deren zwischen ihr und dem geistigen Auge der außer ihm und unendlich tief unter ihm stehenden Wesen ein solches Mißverhältniß besteht, daß in mehrfacher Beziehung die zur Anschauung Gottes erforderlichen Bedingungen fast ebenso fehlen, wie beim sinnlichen Auge Bedingungen für die Anschauung des Geistes. Dieser Grund gilt im Allgemeinen ebenso für das geistige Auge des Engels, wie für das des Menschen; für das letztere aber gilt er um so mehr, als dasselbe von Natur nicht einmal fähig ist, die geistige Wesenheit der eigenen Seele, geschweige die eines rein geistigen Wesens außer ihm, sei es auch nur eines geschöpflichen, anzuschauen. Es ist daher nicht minder philosophisch als theologisch ein ganz monströser Irrthum, wenn noch in neuerer Zeit der sog. Ontologismus (s. d. Art. Mysticismus) lehrte, der Mensch habe schon im gegenwärtigen Leben eine solche Anschauung Gottes, daß er in Gott als dem unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß alles Uebrige, namentlich aber alle ewigen und unveränderlichen Wahrheiten schaue. Dagegen war es wenigstens consequent, wenn die alten Manichäer und die pseudomystischen Secten des Mittelalters die natürliche Anschauung Gottes pantheistisch darauf zurückführten, daß die geistigen Creaturen in ihrem tiefsten Grunde selbst göttlichen Wesens seien.

Aus der natürlichen Unmöglichkeit der Anschauung Gottes folgt indeß keineswegs, daß die letztere in sich und schlechthin unmöglich und undenkbar, also auch nicht auf übernatürliche Weise durch Gott zu ermöglichen sei. Eine solche Folgerung ist für uns durch die Glaubenslehre von der Wirklichkeit jener Anschauung zweifellos ausgeschlossen. Abgesehen von der Glaubenslehre würde freilich die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes mit der bloßen Vernunft nicht positiv als zweifellos behauptet werden können. Im Gegentheil gehört die Anschauung Gottes zu den erhabensten und unbegreiflichsten Wundern und Geheimnissen des christlichen Glaubens; sie bildet neben der Incarnation den Gipfel aller wunderbaren und geheimnißvollen Werke Gottes, und man thut ihr daher wahrlich keine Ehre an, wenn man glaubt, ihre innere Möglichkeit unterliege gar keinen

Schwierigkeiten oder lasse sich sogar mit der bloßen Vernunft evident nachweisen. Allerdings wird von den modernen Ungläubigen bei diesem Dogma nicht, wie bei anderen, dessen innere Denkbarkeit bestritten. Dagegen hatten die scharfsinnigen arabischen Gegner des Christenthums im Mittelalter gerade dieses Dogma vorzüglich zur Zielscheibe genommen, um daran die Undenkbarkeit der christlichen Dogmen oder deren Widerspruch mit der Vernunft darzuthun, und die katholischen Theologen jener Zeit, vor allen der heilige Thomas (S. contra gent. 3, 51 sqq.), haben in der Abwehr dieses Angriffes ihre ganze Kraft angestrengt. Die Schwierigkeit wurde besonders in der Form forcirt, daß zwischen dem göttlichen Wesen als Object und dem endlichen Geistesauge ein ebenso großer und noch größerer Abstand bestehe, wie zwischen einem geschaffenen Geiste als Object und einem körperlichen Auge; wenn daher das körperliche Auge zum Schauen des Geistes nicht nur von Natur nicht befähigt sei, sondern auch nicht auf übernatürliche Weise dazu befähigt werden könne, dann müsse dasselbe auch beim endlichen Geistesauge bezüglich des Wesens Gottes der Fall sein. Man antwortete darauf: hinsichtlich des Grades der beiderseitigen Vollkommenheit und der Weise ihres Besitzes sei allerdings der Abstand zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste ebenso groß oder noch größer, als zwischen dem letzteren und dem sinnlichen Auge; was aber die Homogeneität oder das Verhältniß in Bezug auf die Erkenntniß betreffe, sei der geschaffene Geist als Ebenbild Gottes diesem mehr homogen, als das körperliche Auge dem Geiste. Wie deßhalb der geschaffene Geist schon von Natur die Fähigkeit habe, Gott irgendwie zu erkennen, so besitze er auch in dieser Fähigkeit die Anlage zu einer durch göttliche Einwirkung zu erzielenden unmittelbaren und directen Erkenntniß Gottes, indem sein Auge, um Gott zu schauen, nicht aus der Sphäre seiner natürlichen Erkenntniß hinausgezogen, sondern nur innerhalb seiner natürlichen Sphäre auf eine höhere Stufe erhoben zu werden brauche.

Die übernatürliche Verleihung der Fähigkeit zur Anschauung Gottes bezeichnen die Theologen mit dem Concil von Vienne a. a. O. sehr treffend als eine Erhebung der geistigen Natur, d. h. als eine Versetzung derselben in einen weit erhabenern Zustand, in welchem sie eine ungleich höhere Erkenntnißkraft erlangt und in die nächste Nähe des erhabenen Gegenstandes, von dem sie an sich weit entfernt war, gerückt wird. Diese Erhebung aber wird nach der Redeweise der Theologen und des genannten Concils (im Anschluß an die Psalmenstelle [Ps. 35, 10]: „in deinem Lichte werden wir das Licht schauen") vollzogen durch das „Licht der Herrlichkeit" (lumen gloriae), d. h. durch einen göttlichen Einfluß auf den geschaffenen Geist, wodurch dieser wunderbar erleuchtet oder verklärt und die göttliche Wesenheit in seinen Gesichtskreis gebracht wird. Der Name „Licht" ist allerdings zunächst hergenommen von dem äußeren materiellen Lichte, durch dessen Einstrahlung von Seiten des Objectes in das Auge ersteres dem letzteren gegenwärtig wird und gleichsam in dasselbe eindringt und sich mit ihm verbindet. Diese Function der Vergegenwärtigung des Objectes muß in der That auch im Lichte der Herrlichkeit stattfinden; und zwar findet sie hier nach der vom römischen Katechismus adoptirten Lehre des hl. Thomas auf eine weit erhabenere Weise statt, als bei dem sinnlichen Schauen, indem die Wesenheit Gottes nicht bloß durch Ausstrahlungen, sondern unmittelbar in sich selbst, in ihrer eigenen Substanz sich mit dem Geistesauge verbindet, sich demselben einsenkt und wie ein Lichtmeer darin aufgenommen wird. Aber zugleich und vor Allem muß das Licht der Herrlichkeit, wie sein Name es andeutet (= Licht der Verherrlichung oder Verklärung), das Geistesauge erleuchten durch eine Läuterung und Verklärung seiner eigenen Beschaffenheit, also durch Verleihung einer reineren und erhabeneren Sehkraft oder durch wesentliche Steigerung seiner natürlichen Sehkraft, weil es sich ja um die Setzung eines Actes handelt, der wesentlich höherer Art ist, als alle Acte, welche dem creatürlichen Geiste von Natur möglich sind. Vom ersten Gesichtspunkte aus kann man die göttliche Wesenheit selbst in ihrer Verbindung mit dem Geistesauge als das Licht der Herrlichkeit ansehen. Vom letzteren Gesichtspunkte hingegen muß man dieses Licht in der von Gott im geschaffenen Geiste hervorgebrachten übernatürlichen und gottförmigen Beschaffenheit finden, welche eben das formelle Princip jener Erhebung ist, von welcher das Concil von Vienne redet. Da ferner jene Verbindung des göttlichen Objectes mit dem schauenden Geiste ohne eine innere Veränderung in letzterem nicht denkbar ist, aber auch keine weitere Veränderung nothwendig scheint, als diejenige, wodurch das Geistesauge die Fähigkeit erlangt, ein so erhabenes Object zu erfassen: so kann man füglich beide Functionen des Lichtes der Glorie auf eine und dieselbe dem Geiste eingegossene und ihm inhärirende, verklärende Form zurückführen, welche zu gleicher Zeit das Geistesauge gleichsam öffnet und es dem göttlichen Gegenstande nahe bringt. Wie nun aber der Act der Anschauung Gottes die höchste, ja eine specifische Aehnlichkeit des geschöpflichen Lebens mit dem eigenen Leben Gottes darstellt: so muß auch die Verklärung des geschaffenen Geistes, welche das Princip jenes Actes ist, dessen Natur der Beschaffenheit nach auf wunderbare Weise mit der Natur Gottes verähnlichen und in diesem Sinne dieselbe gottförmig (deiformis) machen und vergöttlichen. Und in der That ist der Name „Vergöttlichung des Geistes" (deificatio, θέωσις) schon von den Zeiten der Väter her der classische Ausdruck für den erhabenen Zustand des geschaffenen Geistes, welcher die Anschauung Gottes bedingt, und er bezeichnet namentlich auch in ihrer ganzen Größe diejenige „Herrlichkeit", welche in dem Namen lumen gloriae gemeint ist.

Daraus, daß die Anschauung Gottes so hoch über die Kräfte der Creatur erhaben ist und nur durch eine wunderbare Verklärung derselben vermittelt werden kann, ergibt sich schon von selbst, daß dieselbe auch erhaben ist über die Ansprüche (exigentia) der Creatur; mit anderen Worten, daß der geschaffene Geist nicht von Natur zu derselben bestimmt und berufen ist, sondern diese Bestimmung und Berufung nur durch ganz freie Gnade von Seiten Gottes erhalten kann. Der offenbarungsmäßige und kirchliche Ausdruck für diese Lehre ist der, daß die Anschauung Gottes eine Theilnahme am göttlichen Leben und der göttlichen Seligkeit enthält, welche von Natur nur dem natürlichen Sohne Gottes als Erbtheil gebührt, während die Creatur als bloße Dienerin Gottes an sich von der Mitgenossenschaft der Seligkeit ihres Herrn ausgeschlossen ist und nur durch huldvolle Adoption oder Annahme an Kindesstatt dazu berufen werden kann. In dieser Form ist die Lehre von der Kirche gegen Bajus in der Verdammung der Sätze 12, 13, 17, 24 ausgesprochen und in der ganzen Lehre der heiligen Schrift und der Tradition über die Adoptivkindschaft Gottes (s. d. Art. Gnade IV.) eingeschlossen. Das Vaticanum hat (Const. de fide cath. 2) diese Lehre dadurch bestätigt, daß es mit Berufung auf 1 Cor. 2, 3 definirte, die wirkliche Bestimmung des Menschen, deren Kern und Wesen gerade in der Anschauung Gottes besteht, sei ein übernatürliches Ziel, welches außerhalb des Gesichtskreises des menschlichen Geistes liege, da es nach dem Apostel nicht einmal geahnt werden könne, und zu dessen Erkenntniß deßhalb unbedingt eine göttliche Offenbarung über die Berufung zu demselben nothwendig sei. Die absolute Gratuität der Anschauung Gottes ist, wie schon angedeutet, das Grundprincip der ganzen christlichen Heils- und Gnadenlehre, und gerade deßhalb wurde sie von Bajus und den Jansenisten mit aller Kraft angegriffen. Diese stützten sich unter Anderem darauf, daß nach dem Ausdrucke der älteren Scholastik die Anschauung Gottes zwar ein übernatürliches Ziel sei quoad assecutionem, d. h. in Bezug auf die Art und Weise der Erreichung oder Verwirklichung, aber ein natürliches Ziel quoad appetitum, d. h. in Bezug auf das Verlangen der Natur nach demselben, welches ursprünglich und nothwendig dem geschaffenen Geiste eigen, oder ein appetitus innatus, d. h. ein an- und eingeborenes Verlangen sei. Indeß eine solche Anwendung und Deutung war entschieden gegen die Absicht und den Sinn der betreffenden scholastischen Lehre. Die letztere wollte mit dem appetitus innatus zunächst nur eine natürliche Empfänglichkeit für die Anschauung Gottes behaupten und daraus die Angemessenheit der Erhebung zu derselben herleiten. Sie wollte ferner betonen, daß die Anschauung Gottes allein den geschaffenen Geist so vollkommen befriedigen könne, daß auch für den höchsten Flug seines Verlangens nichts mehr zu wünschen übrig bliebe, und daß zugleich die Gleichgültigkeit gegen dieses höchste Gut ein Frevel gegen die innerste und edelste Tendenz der geistigen Natur sei. (Vgl. Thom. 1, q. 12 [dazu Com. von C. Bañez]; 1. 2, q. 5; Contra gent. l. 3, c. 50 sqq.; Suarez, De Deo lib. 2; Lessius, De summo bono l. 2; Casini, Quid est homo § 7; E. Schnütgen, Die visio beatifica, Würzb. 1867; Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet, Würzb. 1878; J. Bautz, Der Himmel speculativ dargestellt, Mainz 1881; Scheeben, Dogmatik §§ 79 u. 164). [Scheeben.]

Ansegisus, der hl., O. S. B., Abt von Fontenelle (St. Wandrille in der Diöcese Rouen), geb. in der Gegend von Lyon aus edlem Geschlechte, gest. am 20. Juli 833. Den ersten Unterricht scheint er in einem Kloster ad S. Begubertum erhalten zu haben; hierauf trat er in das Kloster Fontenelle, wo sein Verwandter Gerwald seit 787 Abt war. Durch die Verwendung des Letzteren zog ihn Karl d. Gr. an den Hof nach Aachen und übertrug ihm zugleich mit Einhard die Aufsicht über die königlichen Gebäude. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der in der Baukunst erfahrene Ansegis auch bei der Erbauung des Münsters und des königlichen Palastes in Aachen mitwirkte. Karl unterstellte nun den Mann, dessen allseitige Tüchtigkeit sein scharfer Blick längst erkannt, vorerst die Leitung zweier Abteien, S. Sixti in Rheims und S. Mengé (S. Memmii) in Chalons-sur-Marne, bis er ihn 807 zum Abte von Flay (Flaviacum) ernannte. Dieses sehr zerrüttete Kloster wurde durch Ansegis' geschickte Leitung nicht nur dem unvermeidlichen Verfalle entrissen, sondern auch zu einer hohen Blüte wieder gebracht. Ansegis erneuerte zuerst die halb verfallenen Klostergebäude, ordnete die wirthschaftlichen Verhältnisse und betrieb eifrigst die sittliche und wissenschaftliche Ausbildung seiner Mitbrüder, so daß er das Bild eines weisen, in jeder Hinsicht ausgezeichneten Abtes bot. So wurde er von Karls Sohne, Ludwig d. Fr., bei dem er ebenfalls im höchsten Ansehen stand, 817 der Abtei von Luxeuil (Luxovium) vorgesetzt und wirkte dort in ebenso ersprießlicher Weise, bis ihm 823 die Abtei Fontenelle, in welcher er sein klösterliches Leben begonnen hatte, übertragen wurde. Vielleicht ist Ansegis als Abt von Fontenelle auch noch Abt von Flay und Luxeuil geblieben. In Fontenelle entfaltete er die umfassendste Thätigkeit: er baute ein neues Refectorium, Dormitorium und Capitulum, bereicherte die Bibliothek mit kostbaren Schriften und sammelte viele Werke der hh. Väter. Auf seine Anregung wurden auch von seinen Mönchen manche Schriften verfaßt und viele alte Werke nach allgemeinem Klostergebrauche abgeschrieben. Zugleich stattete er die Kirche mit goldenen und silbernen Kelchen, prachtvollen Gewändern und Geräthschaften auf das Würdigste aus, und doch blieb ihm durch seine weise Sparsamkeit noch genug, um Armen und dürftigen Klöstern reichliche Almosen zu spenden. In seiner Constitutio pro monachis (Fontan.)

de victu et vestitu bestimmte er bis auf das Einzelnste genau, von welchen Landgütern und wie viel von jedem seine Mönche an Nahrungsmitteln, Kleidungsstoffen, Bauholz u. s. w. zu beziehen hätten, damit, wie es in seiner Lebensbeschreibung heißt, seine Mönche, frei von Sorgen um das Zeitliche, desto eifriger Gott dienen könnten. Aber die Bedeutung dieses großen Abtes, der in seinem Wirkungskreise nach seiner allumfassenden Thätigkeit ein kleines Bild Karls d. Gr. ist, blieb nicht auf seine Klostermauern beschränkt. Er hat als der erste Sammler von Capitularien auch einen Platz in der Geschichte des kirchlichen und weltlichen Rechtes erhalten. Im J. 827 entstanden Quatuor libri Capitul. Regum Francorum. Im ersten Buche sind in 162 Artikeln die kirchlichen Capitularien Karls d. Gr., im zweiten Buche in 48 Artikeln die kirchlichen Capitularien Ludwigs d. Fr. und Lothars, im dritten Buche in 91 Artikeln die weltlichen Capitularien Karls d. Gr. und im vierten Buche in 77 Artikeln die weltlichen Capitularien Ludwigs d. Fr. und Lothars verzeichnet. In drei Nachträgen (Appendices) gibt er noch Auszüge und Ueberschriften von Capitularien (capitularia imperfecta), vielleicht vorzüglich, wie er sagt, um den Inhalt der Capitularien dem Gedächtnisse leichter einzuprägen. Diese (allerdings nichts weniger als vollständige) Collectio Capitt. wurde in Gallien, Germanien und Italien durch die Kirche approbirt, gebraucht und auf Reichstagen, so in conventu Wormat. 829, citirt und als officielles Rechtsbuch lange Zeit betrachtet. (Vgl. Walter in Aschbachs Kirchenlex. Art. Capitul.) Eine Fortsetzung gab Benedict Levita (s. d. Art.). — Man hat früher ohne Noth die Auctorschaft unseres Ansegis an den Capitularien bezweifelt, da auffälligerweise in der ausführlichen Lebensbeschreibung des Ansegis im Chronicon Fontanell. von der Collectio Capitt. gar keine Erwähnung geschehe, und der Auctor der Sammlung sich nur Ansegisus Abba ohne Zusatz nenne. Zuweilen ist auch dieser Ansegis mit dem Erzbischof Ansegis von Sens verwechselt worden, der vor seiner Consecration Abt von St. Michael war (s. d. Art.). Ausgaben der Capitularien: Baluze, Paris 1677 u. 1688; De Chiniac, Par. 1780; s. Walter 1824 in Corpus Juris Germ. Bel. II; am besten die kritische Ausgabe von G. Pertz in Monum. Germ. LL. I, 256 sqq.; nach dieser Ausgabe auch bei Migne, PP. lat. CXCVII, 489 sq. Die Sammlung ist noch im neunten oder zehnten Jahrhundert in's Deutsche im Trier'schen Dialekte) übersetzt worden (ein Stück davon erhalten in Mon. Germ. l. c. 261 nach Jac. Grimm). Die Fontenellenser feierten das Gedächtniß des heiligen Ansegis lange am 20. Juli und 19. November. Hauptquelle für die Lebensbeschreibung sind die Gesta Abbatum Font. im 17. Kap., zuerst bei d'Achery, Spicileg. II, 279 sqq. (edit. vet.), auch Mon. Germ. SS. II, 293 sqq.; Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. saec. IV, 1, 630 sq.; auch Boll. Julii V, 70 sq. Die Vita und Constitutio S. Anseg. auch bei Migne, PP. lat. CV, 733 sq. Vgl. noch Ziegelbauer, Histor. Rei Lit. Benedict. IV, 216 sq. 259. [Otto Schmid.]

Ansegisus, O. S. B., Erzbischof von Sens im neunten Jahrhundert. Er war geboren im Gebiete des Erzbisthums Rheims und ein Bruder Wallas', Bischofs von Auxerre. Er wurde Mönch und Abt von St. Michael in Beauvais. Nicht selten hat man ihn deßhalb, weil er Abt war, verwechselt mit dem Abte Ansegisus und ihm die Sammlung der Capitularien zugeschrieben. Den 21. Juni 871 wurde Ansegis von Karl dem Kahlen, bei dem er in großem Ansehen stand, zum Erzbischof von Sens ernannt. Nachdem er im J. 875 als Gesandter bei Papst Johann VIII. die Krönung Karls erwirkt hatte, empfing er für diese Dienste die Ernennung zum apostolischen Vicar von Gallien und Germanien (2. Jan. 876). Auf der Synode von Ponthion (Pontigo) 876, welcher Karl und zwei päpstliche Legaten anwohnten, sollte der Primat des Ansegis auch bei den versammelten Bischöfen, namentlich den Erzbischöfen, anerkannt werden; allein letztere, insbesondere Hinkmar von Rheims, opponirten heftig dagegen und erklärten, daß sie zwar in Allem dem päpstlichen Stuhle gehorchten, aber den Primat des Ansegis nur mit Vorbehalt ihrer Metropolitanrechte anerkennen wollten; Hinkmar verfaßte bei diesem Anlasse seine Schrift: De jure Metropolitanorum tractatus ad Episcopos. Als Legat hätte Ansegis das Recht gehabt, Synoden zu berufen, wichtigere Fälle selbst zu entscheiden, unmittelbar an den Papst die Sachen der Bischöfe zu bringen u. s. w. Es scheint aber, daß er seine Gewalt nicht ausübte. Im J. 877 ging er nochmals im Auftrage Karls nach Rom; nach seiner Rückkehr wohnte er der Synode von Troyes 878 bei, welche der Papst, der nach Frankreich gekommen war, persönlich abhielt. Im J. 879 salbte Ansegis Ludwig und Karlmann im Kloster Ferrières zu Königen. Er starb den 25. November 879, nach Anderen erst 883. (Vgl. Gallia christ. XII, Par. 1770, 25 sqq.; Hincmari Rh. Annales ad a. 870 sqq.; Chronicon Odoramni bei Duchesne, Scr. II; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 516 ff. 527.) [Otto Schmid.]

Anselm, der hl., Erzbischof von Canterbury und Primas von England, 1093 bis 1109, Doctor ecclesiae, wurde geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria) in Piemont als der Sohn des Gundulf aus lombardischem Adelsgeschlechte und der Ermenberga, und erhielt von dieser seiner Mutter eine sorgsame Erziehung. Letztere wurde ihm frühzeitig durch den Tod entrissen. Da gab er sich einem weltlichen Leben hin, entzweite sich mit seinem Vater und verließ das elterliche Haus. Nachdem er drei Jahre in Burgund hier und dort verweilt hatte, kam er zu dem Kloster Bec in der Normandie, wo ein Landsmann von ihm, der berühmte Lanfranc, Prior war. Nach reiflicher Selbstprüfung ent-

ſchloß er ſich, 26 Jahre alt, dem dortigen Convente als Mönch beizutreten und gab ſich unter der Leitung Lanfranc's mit allem Eifer den Studien hin. Nicht lange genoß er dieſe ausgezeichnete Leitung; Lanfranc wurde nach drei Jahren zum Abte des neugegründeten Kloſters St. Stephan zu Caën in Flandern ernannt, Anſelm von dem Stifter und Abte des Kloſters Bec, Herluin mit Namen, das Priorat übertragen. Mit dieſer Stellung war die geiſtliche Leitung der Ordensbrüder wie die der Studien verbunden, und der hl. Anſelm entfaltete in der einen wie der andern Hinſicht bald eine ſegensreiche Wirkſamkeit. Obwohl er wegen ſeines jugendlichen Alters und ſeiner raſchen Beförderung Anfangs viel Neid bei den älteren Mitgliedern und Widerſtand bei den jüngeren fand, gelang es ihm bald, durch ſeine opferwillige Liebe und durch ſeine hohe Begabung Alle zu gewinnen. Das Kloſter Bec wurde annähernd dasſelbe für die Normandie und England (ſeit 1066 mit der Normandie verbunden), was das Kloſter Clugny für Burgund und für die ganze Kirche geworden war — ein Herd der wahren Reformation. Von weit und breit meldeten ſich Jünglinge zur Aufnahme in den Orden, und weit hinaus über die Mauern des Kloſters erſtreckte ſich die Wirkſamkeit Anſelms. Aus der Kloſterſchule gingen viele hervor, die als Aebte oder Biſchöfe den zu Bec empfangenen Geiſt in weitere Kreiſe trugen; Päpſte und Könige, weltliche Große und Ordensperſonen aus den verſchiedenſten Gegenden traten mit ihm in brieflichen Verkehr, um ſich bei ihm Raths zu erholen. Dabei arbeitete er ununterbrochen an Selbſtvervollkommnung. Die Abtödtung übte er in einem ungewöhnlich hohen Grade. Den Tag widmete er den Berufsgeſchäften, die Nacht den Studien, und zwar mit beſonderer Vorliebe dem Nachdenken über die Geheimniſſe des Glaubens. Selten begab er ſich eher als nach den Metten zur Ruhe; auch den Tag über konnte er ſich nur mit großer Ueberwindung von ſeinen Speculationen trennen. Aus der Zeit ſeines Priorats in Bec ſtammen nicht nur eine Menge von Briefen und viele ascetiſche Schriften, ſondern auch mehrere Abhandlungen philoſophiſchen und dogmatiſchen Inhalts, wie die „Ueber die Wahrheit", „Ueber den freien Willen," „Ueber den Fall des Teufels", namentlich auch das Monologium oder die Lehre über Gott, und das Proslogium mit dem ontologiſchen Gottesbeweiſe. Letztere Schrift gab er zuerſt anonym heraus, und erſt auf das Drängen ſeines Freundes, des Erzbiſchofs Hugo von Lyon, veröffentlichte er ſie unter ſeinem Namen. Nach dem Tode Herluins (1078) wurde der hl. Anſelm von den Brüdern einſtimmig zum Abte gewählt und verſtand ſich nach längerem Zögern zur Annahme der Wahl, mußte aber den Abtsſtab aus den Händen Wilhelms des Eroberers in Empfang nehmen. Seitdem hatte er auch für die zeitlichen Angelegenheiten des Kloſters zu ſorgen und zu dem Behufe wiederholt Reiſen nach England zu machen, wo das Kloſter Beſitzungen hatte. Bei dieſer Gelegenheit beſuchte er nicht nur ſeinen früheren Lehrer und Freund Lanfranc, der inzwiſchen den erzbiſchöflichen Stuhl von Canterbury beſtiegen hatte, ſondern auch die dortigen Klöſter und Schlöſſer der Großen, wie den Hof des Königs. Letzterer gewann ein ſolches Vertrauen zu ihm, daß er ihn neben Lanfranc zu ſeinem Rathgeber in kirchlichen Angelegenheiten erwählte. Ueberhaupt verbreitete ſich der Ruf von Anſelms Frömmigkeit, Gelehrſamkeit und Gabe des Raths immer weiter. Zeugniß davon gibt die Sammlung ſeiner Briefe, welche in der Ausgabe von Gerberon 426 Nummern erreicht. Im J. 1092 mußte er zum dritten Male eine Reiſe nach England unternehmen, um ein Kloſter daſelbſt einzurichten. Aber ſein dortiger Aufenthalt wurde dießmal ein längerer. Bereits ein Jahre, ſeit dem Tode Lanfranc's (1089), war der erzbiſchöfliche Stuhl von Canterbury vacant, und Wilhelm II. (ſeit 1087 König) zeigte auch jetzt noch keine Luſt, auf die uſurpirten Einkünfte des erzbiſchöflichen Stuhles zu verzichten und einen Nachfolger zu ernennen. Schon Wilhelm der Eroberer hatte die Kirche in größere Abhängigkeit von der Krone gebracht, als dieß auf dem Continente der Fall war. Er maßte ſich nicht nur die Belehnung mit Ring und Stab an, ſondern übte auch auf die Wahl einen entſcheidenden Einfluß aus, indem er ſtatt eines Vorſchlags eine förmliche Ernennung einführte, um nur Normannen in die einflußreichen kirchlichen Stellen zu bringen. Unter Wilhelm dem Eroberer hatte ſich dieſes Verfahren noch nicht als nachtheilig für die Kirche erwieſen, weil er tüchtige Männer auszuwählen verſtand und mit dem Papſte ein gutes Einvernehmen unterhielt. Es ſchien ſogar, als ſollten die Wunden, welche die Einfälle der heidniſchen Dänen der Kirche beigebracht hatten, wieder vernarben. Wilhelm II. aber ging noch weiter und ſuchte die Kirche Englands förmlich zu iſoliren oder doch die Verbindung derſelben mit dem Papſte zu lockern, indem er den Biſchöfen jede Reiſe nach Rom ohne ſeine Erlaubniß verbot und die Entſcheidung über die Rechtmäßigkeit des Papſtes oder des Gegenpapſtes für ſich in Anſpruch nahm. Nun wurde aber der König gerade während der Anweſenheit Anſelms bedenklich krank und auf ſeinen Wunſch von dieſem mit den heiligen Sterbſacramenten verſehen, nachdem er das Verſprechen hatte ablegen müſſen, in Zukunft gegen die Kirche Gerechtigkeit zu üben. Darauf brachten die Biſchöfe den hl. Anſelm zur Erzbiſchof für den vacanten Stuhl in Vorſchlag, führten ihn trotz ſeines Widerſtrebens zum Krankenbett des Königs und drückten ihm hier den Hirtenſtab in die Hand (am 6. März 1093). Kaum jedoch war der König geneſen, ſo nahm er ſein früheres Verfahren gegen die Kirche wieder auf. Da erklärte ihm der hl. Anſelm, daß er das Erzbisthum nur unter den ihm ſchon Anfangs mitgetheilten drei Bedingungen annehmen werde: die der Kirche von Canterbury gegen-

menen Güter müßten zurückgegeben werden; der König müſſe ſeinem Rathe in kirchlichen Dingen folgen, und er müſſe außerdem Urban II. als rechtmäßigen Papſt anerkennen. Der König machte auf einer Verſammlung zu Wincheſter förmlich dieſe Zuſagen; nun hielt Anſelm am 25. September ſeinen feierlichen Einzug in Canterbury und empfing am 4. December die biſchöfliche Conſecration. Allein ſchon bald ſtellten ſich Zerwürfniſſe zwiſchen ihm und dem König ein, als Erſterer die erwarteten Geldgeſchenke an den König nicht machte, und noch mehr im November des folgenden Jahres (1094), als der König dem Erzbiſchof erklärte: er werde es als einen Bruch der Lehnstreue anſehen, wenn Anſelm vom Papſte Urban II. das Pallium nachſuche. Der Primas appellirte an eine Entſcheidung des Reichstages, und dieſer erklärte ſich auf Betreiben der weltlichen Großen, nachdem die Biſchöfe ſich ſogar für den König und für die Trennung der Kirche Englands von Rom ausgeſprochen hatten, für einen vorläufigen Aufſchub der Angelegenheit. Inzwiſchen erkannte jedoch der König Papſt Urban II. aus eigenem Antriebe an und erwirkte ſelbſt von ihm das Pallium für Anſelm. Derſelbe wollte es jedoch nicht aus den Händen des Königs annehmen, ſondern legte es ſich ſelbſt an, nachdem er es feierlich vom Altare genommen hatte (am 10. Juni 1095). Neue Zwiſtigkeiten entſtanden, als Anſelm vom Könige wiederholt und jedesmal vergeblich die Erlaubniß erbat, eine Reiſe nach Rom unternehmen zu dürfen, um dem Papſte über die kirchlichen Verhältniſſe in England Bericht zu erſtatten. Er ſah nämlich in der allgemein verbreiteten Simonie einen Krebsſchaden der Kirche Englands und beabſichtigte, dem Papſte darüber einen genauen Bericht abzuſtatten und über die anzuwendenden Heilmittel ſich bei ihm Raths zu erholen. Dieß ahnten der König wie die ſchlechten Biſchöfe Englands; deßhalb waren ſie gegen die Reiſe. Da machte ſich Anſelm ohne Erlaubniß auf den Weg und langte Ende 1097 in Rom an. Hier ward er vom Papſt mit Ehren aufgenommen und erhielt eine Wohnung im Lateran. Den Sommer 1098 brachte er auf einem Schloſſe in der Nähe Capua's zu und vollendete dort ſeine Schrift Cur Deus homo. Im Herbſte wohnte er mit dem Papſte der Synode in Bari bei, wo die Lehre über das Filioque gegen die Griechen verhandelt, und alsdann mit Rückſicht auf die Gewaltmaßregeln des Königs von England das Inveſtiturverbot erneuert wurde. Im April des folgenden Jahres (1099) nahm er an einer Synode zu Rom Theil, auf welcher die Beſchlüſſe gegen Simonie und Concubinat der Geiſtlichen, ſowie gegen die Laien-Inveſtitur erneuert, und das Anathem abermals gegen die damit Befleckten ausgeſprochen wurde. Hierauf begab ſich Anſelm wieder nach Frankreich, als nicht lange nachher Papſt Urban II. mit Tod abging und Paſchalis II. ſein Nachfolger wurde. Im Auguſt des Jahres 1100 kam auch die Nachricht von dem plötzlichen Tode des Königs Wilhelm nach Frankreich. Der Nachfolger und jüngere Bruder des Verſtorbenen, Heinrich I., verſprach bei der Krönung, der Kirche die volle Freiheit wiederzugeben, und lud Anſelm zur Rückkehr nach England ein. Dieſer folgte alsbald der Einladung; aber nicht lange währte das gute Einvernehmen. Anſelm weigerte ſich nämlich, von dem neuen Könige die Inveſtitur mit dem Erzſtift anzunehmen und den Lehnseid zu leiſten, weil dieß die Synoden von Bari und Rom verboten hatten. Nach vielen vergeblichen Verhandlungen mit dem Könige, der die Rechte ſeiner Vorfahren auf die Inveſtitur nicht aufgeben wollte, trat Anſelm eine zweite Reiſe nach Rom an (im April 1103). Erſt im Herbſte kam er daſelbſt an und erhielt vom Papſte die vollſte Anerkennung ſeines Verfahrens. Der Papſt verbot ihm, mit den vom Könige inveſtirten Biſchöfen, ſowie mit denen, welche den Inveſtirten die Conſecration ertheilten, Kirchengemeinſchaft zu halten. Als Anſelm hierüber nach ſeiner Rückkehr über die Alpen von Lyon aus an den König ſchrieb, gab ihm dieſer deutlich genug zu verſtehen, daß er unter ſolchen Bedingungen in England keine Aufnahme finden werde. Deßhalb blieb er in Frankreich zurück, bis es ihm endlich nach Androhung der Excommunication gelang, den Widerſtand des Königs zu brechen und nach Zuſammentreffen mit demſelben auf der Burg L'Aigle in der Normandie einen Vergleich abzuſchließen (1105). Der König gab das Recht auf die Inveſtitur für die Zukunft auf, forderte aber von den Biſchöfen und Aebten den Lehnseid und die Anerkennung der von ihm bis dahin Inveſtirten. Ueber dieſe beiden letzten Punkte wollte Anſelm dem Papſte die Entſcheidung überlaſſen; und als dieſer ſeine Zuſtimmung gegeben hatte, kam es im Kloſter Bec (am Mariä Himmelfahrtstage 1106) zu einem definitiven Vergleich, bei welchem der König zugleich das Verſprechen gab, die Sedisvacanz an den biſchöflichen Kirchen nicht wieder zur Aneignung der Einkünfte zu benutzen. Anſelm kehrte nach England zurück und wurde überall mit Jubel empfangen. Ein Reichstag vom 1. Auguſt 1107 beſtätigte förmlich die Uebereinkunft von Bec. So hatte der hl. Anſelm in Vereinigung mit Paſchalis II. die damals brennende Frage nach der Freiheit der Kirche für England zu einer glücklichen Löſung gebracht und den Weg der Vermittlung geöffnet, auf welchem ſie auch bald für Deutſchland durch das Wormſer Concordat gelöst werden ſollte. — Mit ähnlichem Erfolge kämpfte er gegen die Simonie und den Concubinat der Geiſtlichen, wie für eine Reformation des klöſterlichen Lebens. An den Primatialrechten des erzbiſchöflichen Stuhles, welche ſich auch über Schottland und Irland erſtreckten, hielt er mit großer Hartnäckigkeit feſt, indem er davon ausging, daß eine geſchloſſene Einheit der Biſchöfe Großbritanniens ganz beſonders nothwendig ſei, um die Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber aufrecht zu erhalten. Nach der Aus-

ſöhnung mit dem Könige genoß er das Vertrauen deſſelben in einem ſo hohen Grade, daß dieſer ihn vor ſeiner Reiſe nach der Normandie zum Reichsverweſer ernannte. In den letzten Jahren ſeines Lebens fühlte er die allmähliche Abnahme ſeiner Kräfte und ſtarb am 21. April 1109 im 76. Jahre ſeines Lebens. (Vgl. die Vita des Eadmer; Möhler, Verm. Schr. I, 32 ff.; Haſſe, Anſelm von Canterbury I, Leipzig 1843; Hiſt.-pol. Bl. XLII; Montalembert, Oeuvres VIII.

Die Schriften des hl. Anſelm, welche zum größten Theile, wie dieß ſein bewegtes Leben mit ſich brachte, Gelegenheitsſchriften oder Monographien über einzelne ſpeculative und dogmatiſche Probleme ſind, legen die glänzendſten Zeugniſſe von ſeinem hohen Geiſte, ſeinem außerordentlichen Tiefſinne und einer eminenten Frömmigkeit und Heiligkeit ab. Sie haben ihm den Rang eines Kirchenlehrers begründet. Die beſte Ausgabe ſeiner Werke hat der Mauriner Gerberon, Paris 1675, Venedig 1744, geliefert und dieſelben in drei Theilen zuſammengeſtellt. Der erſte Theil enthält die dogmatiſchen Schriften: Monologium und Proslogium; Apologeticus contra Gaunilonem; De fide trinitatis et de incarnatione Verbi (gegen Roscelin geſchrieben); De processione Spiritus S.; De casu diaboli; Cur Deus homo; De conceptu virginali et peccato originali; De veritate; De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; De tribus Waleramni quaestionibus; De nuptiis consanguineorum; De grammatica u. a. Der zweite Theil umfaßt die Homilien, Meditationen und Orationen, unter denen der Herausgeber mehrere als unächte aufführt. Die ächten Meditationen und Orationen zeigen eine außerordentliche Innigkeit der Empfindung und Tiefe wie Fülle der Gedanken und zugleich eine Poeſie in der Sprache, wie ſie dem hl. Auguſtin und dem hl. Bernhardus in ähnlicher Weiſe eignete. Der dritte Theil enthält in vier Büchern die Briefe.

Unter den genannten Schriften des hl. Anſelm ſind die, welche der dogmatiſchen und ſpeculativen Theologie angehören, unſtreitig die wichtigſten. Durch ſie hat er gerade den Namen des Vaters der Scholaſtik erhalten und inſoweit verdient, als er die Bahn für die ſelbſtändige Speculation der Scholaſtik und für die ſpeculative Behandlung der Glaubenslehren im Mittelalter eröffnet und die maßgebenden Principien für dieſelbe gegen die Abwege des Rationalismus genau entwickelt hat. Sonſt aber herrſcht bei ihm noch der Platonismus und der innigſte Anſchluß an den hl. Auguſtin, ſowie eine dialogiſche und gebundene Schreibweiſe vor. Die eigentliche, mit dem neu belebten und von den Arabern entlehnten Ariſtotelismus verbundene Scholaſtik, welche ſich in beſtimmte Formen einer dialektiſchen Methode kleidete, hub erſt mit Alexander von Hales und Albertus Magnus an. Einer rationaliſtiſchen Richtung der theologiſchen Speculation gegenüber ſtellt Anſelm ſich auf den Standpunkt der fides quaerens intellectum und entwickelt in Bezug auf das Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen drei Grundſätze: 1. Der Glaube oder das feſte Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Auctorität iſt die Grundlage für alles menſchliche Erkennen und Erfaſſen der bezeichneten Wahrheiten. Sie ſind eben von Gott gegeben und deßhalb zunächſt mit dem Glauben aufzunehmen, und nicht etwa durch Argumentation aus der Vernunft herzuleiten (De fide trinitatis c. 2). 2. Ueber das einfache Fürwahrhalten oder Glauben hinaus iſt ein höheres Verſtändniß über die geoffenbarten Wahrheiten wohl möglich; es darf ſich aber niemals von dem Glauben als ſeiner Wurzel trennen, erwächst vielmehr aus derſelben durch den Gebrauch der menſchlichen Erkenntnißkraft, gedeiht nur unter der Mitbetheiligung der Liebe zur Wahrheit, welche im Herzen und Willen ihren Sitz hat, und zielt darauf hin, die Einheit und Harmonie zwiſchen der geoffenbarten und natürlichen Wahrheit und die Congruenz, d. h. eine gewiſſe Nothwendigkeit der erſteren, nachzuweiſen (Ep. 2, 41). 3. Wenn wir mit unſerer Vernunft auch einige religiöſe Wahrheiten, wie das Daſein Gottes, durch Argumentation erweiſen können, ſo iſt doch die Offenbarung Gottes und der Glaube auch für dieſe religiöſen Wahrheiten wenigſtens die Norm und Richtſchnur, nach welcher wir die Reſultate bemeſſen und beurtheilen müſſen (De conc. praesc. cum lib. arb. 3, 3; Cur Deus homo 1, 33). Eine andere Frage aus der Erkenntnißtheorie, mit welcher der hl. Anſelm ſich auseinanderzuſetzen hatte, betraf den Nominalismus und Realismus — eine Frage, die das ganze Mittelalter hindurch als die oberſte aller Philoſophie auf das Heftigſte discutirt wurde. Nachdem der Nominalismus bereits zur Stütze häretiſcher Meinungen herbeigezogen worden war, übernahm Anſelm die Vertheidigung des Realismus oder des einfachen Platonismus, ohne aber an der Hand des Ariſtotelismus die Geneſis der Allgemeinbegriffe in der menſchlichen Seele genau zu verfolgen und die goldene Mitte zwiſchen den entgegengeſetzten Syſtemen zu finden. Er beſchäftigt ſich mit dieſer Frage in der Schrift De veritate und richtet ſeinen Nachweis vornehmlich darauf, daß nicht etwa allein die Sinne, ſondern noch viel mehr die geiſtige Erkenntnißkraft, welche das Allgemeine zum Objecte hat, die Wahrheit ergreife und ein treues Bild von den Dingen außer uns gewinne, weil die Wahrheit deſſelben eben darin beſtehe. Gottes Erkennen, dem unſer geiſtiges Erkennen näher komme als unſere ſinnliche Wahrnehmung, ſei ja auch deßhalb die höchſte Wahrheit, weil es das höchſte Urbild für alle Dinge ſei, weil Gott die Dinge ſo erkenne, wie ſie ſind (De ver. c. 7). Wie ſollte denn nun unſer geiſtiges Erkennen, welches ſich eben nur auf das Allgemeine bezieht, ohne alle Wahrheit ſein (c. 3)? Offenbar hat der hl. Anſelm mit dieſer Auseinanderſetzung noch nicht das letzte Wort über das Verhältniß unſerer Erkenntniß zu den Dingen

außer uns gesprochen. Er traf mit den Bemerkungen wohl das Seichte und Unrichtige des ihm gegenüberstehenden Nominalismus des Roscelin, aber den von ihm selbst adoptirten Realismus hat er nicht allseitig, nicht einmal in genügender Weise begründet, noch auch in der richtigen Weise beschränkt, wie dieß später durch den hl. Thomas geschah. Ja, er hat sich nicht einmal von allen verkehrten Consequenzen eines übertriebenen Realismus freigehalten; denn offenbar treten solche auch in dem ontologischen Gottesbeweise zu Tage. Diesen haben wir als eine höchst originelle und merkwürdige Leistung näher zu betrachten. Er findet sich in dem erwähnten Proslogium ausgeführt. Jeder hat in seinem Innern von Natur aus die Idee von einem allervollkommensten Wesen, über welches hinaus kein vollkommeneres gedacht werden kann — so lautet das Argument. Dieses vollkommenste Wesen kann nicht etwa bloß eine ideale Existenz in der Erkenntniß des Menschen, sondern muß zugleich eine reale Existenz haben. Denn ein Wesen mit einer bloß idealen Existenz würde nicht als das vollkommenste gedacht, vielmehr als ein minder vollkommenes im Vergleich mit dem, welches als ein mit der realen Existenz verbundenes gedacht wird. Das vollkommenste Wesen muß daher zugleich als ein existirendes gedacht werden und somit wirklich sein. — Was aber hiergegen einzuwenden ist, hat schon ein Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo, in der Schrift Adv. Anselmum in proslogio ratiocinantem ausgeführt und besonders zwei Punkte hervorgehoben: erstens, daß die Idee vom allervollkommensten Wesen möglicherweise eine willkürliche Vorstellung oder ein Phantasiegebilde sein könne, wie etwa die Idee von einer vollkommensten Insel, und dann gar keinen nöthigenden Beweis für die Realität des Objects gebe; und zweitens, daß eine Idee oder ein Gedankending dadurch in keiner Weise vollkommener werde, daß ihm zugleich auch eine Realität entspreche. Zum Schlusse bemerkt er richtig, daß er die Beweiskraft des Arguments zugeben wolle, wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß wir zugleich und unmittelbar in der Wesenheit Gottes auch sein Sein mit nöthigender Evidenz erkännten. Beide, nämlich Wesenheit und Sein, sind allerdings objectiv in Gott unzertrennlich mit einander verbunden oder vielmehr realiter Eins. Aber wir erkennen hienieden Gottes Wesenheit nicht so vollkommen, wie durch die himmlische Anschauung im andern Leben, und unendlich unvollkommener, als Gott sich selbst erkennt. Den Menschen hienieden ist es eigenthümlich, das Meiste eben nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar durch Argumentation und durch das discursive Erkennen (ratione) zu erfassen. Namentlich erkennen wir hienieden nicht unmittelbar in der göttlichen Wesenheit auch das Sein Gottes, sondern erst im Himmel. Die ersten Objecte aus dem Reiche des Seienden, über welche wir unmittelbar gewiß werden, sind nur die äußeren Erscheinungen der materiellen Dinge und die inneren Thätigkeiten, welche in unser Selbstbewußtsein fallen. Wenn wir auch die Wesenheit der Dinge außer uns unmittelbar erfassen, so doch nicht das Sein derselben Wesenheit, oder das Sein unserer eigenen Wesenheit; zu dieser Erkenntniß bedürfen wir des Schlusses. Weiter gelangen wir dann erst aus der Erkenntniß der Realität der endlichen Dinge zur Erkenntniß des Daseins Gottes als des Ursprungs und Urhebers alles Seins. Freilich hat der hl. Anselm das ontologische Argument nochmals in der Gegenschrift (Liber apol. c. Gaunilonem) vertheidigt und die obengenannte erste Einwendung hinlänglich damit entkräftet, daß wir die Idee von dem allervollkommensten Wesen nicht willkürlich mit der Phantasie bildeten, sondern mit der Vernunft nothwendig denken müßten. Aber gegen die zweite Einwendung hat er sich nicht mit hinreichenden Gründen vertheidigt und macht sich der Ungenauigkeit schuldig, daß er nur eine Eigenschaft des göttlichen Seins, die Absolutheit oder Nothwendigkeit desselben, aber nicht das Sein selbst erweist. Außerdem bleibt er den Nachweis schuldig, daß wir in der Wesenheit Gottes zugleich schon unmittelbar das Sein Gottes erkännten. Die Ursache davon war sein Realismus, nach welchem er ohne Weiteres für die Allgemeinbegriffe, wenigstens für viele, auch eine Realität voraussetzte. Hier zeigte sich das Gefährliche des extremen Realismus, indem Anselm nicht bedachte, daß Erigena an der Hand desselben den Allgemeinbegriff vom Sein auch hypostasirt hatte und zum Pantheismus gekommen war. Den Gedanken und Begriffen über die Wesenheit eines Dinges entspricht noch nicht nothwendig das Sein derselben außer uns; und wenn dieses auch der göttlichen Wesenheit an sich nothwendig zukommt, so erkennen wir mit unserer schwachen Erkenntnißkraft in der göttlichen Wesenheit noch nicht mit nöthigender Evidenz unmittelbar auch das Sein Gottes. Das ontologische Argument, wie es der hl. Anselm vorlegt, ist daher wohl ein kühner Wurf und ein sehr ansprechender und anregender Gedanke, der bei einzelnen unter den zunächstfolgenden Theologen, wie bei Alexander von Hales, Annahme fand, aber vom hl. Thomas und den nachfolgenden Scholastikern fallen gelassen wurde. Der hl. Anselm hat seinen Beweis offenbar dem hl. Augustin (De lib. arb. 2, 33—39) entlehnt; derselbe Platonismus, welcher bei diesem sich geltend machte, zeigt sich auch bei ihm. Die Beweiskraft des vorgelegten Arguments kann nur insoweit festgehalten werden, als man aus der Erkenntnißkraft des Menschen und dem ihr von Natur aus habituell mitgegebenen Inhalt, einschließlich auch aus der mit Nothwendigkeit zu bildenden Idee über das vollkommenste Wesen, auf die Realität des Urhebers und Schöpfers als eines absolut vollkommenen geistigen Wesens schließen kann. Aber so hat der hl. Anselm das Argument nicht entwickelt, weil er über die Genesis der Allgemeinbegriffe und unseres Wissens um das Sein noch nicht die genauen

Untersuchungen angestellt hat, wie der hl. Thomas. Im Uebrigen war der hl. Lehrer selbst der Ansicht, daß unsere Erkenntniß über die Wesenheit und absolute Vollkommenheit Gottes keine unmittelbare sei, sondern erst durch die Betrachtung der Güte an den endlichen Dingen auf dem Wege der Steigerung und nach dem Grundsatze über die Causalität gewonnen werde (C. Insipientem c. 8). Die Lehre über die Eigenschaften Gottes, seine Einheit, Allmacht u. s. w. hat er in dem Monologium entwickelt und einen darauf bezüglichen Punkt, das Geheimniß von der ewigen göttlichen Voraussicht der freien Handlungen des Menschen, in der kurz vor seinem Tode verfaßten Schrift De concordia praesc. etc. behandelt und daraus zu erklären gesucht, daß Gott vom Standpunkte der Ewigkeit als einer einfachen ungetheilten Gegenwart aus alles in der Zeit sich Vollziehende mit seinem allwissenden Auge durchdringe, ohne dadurch den freien Handlungen, welche in der Zeit vollzogen werden, die freie Verursachung zu nehmen oder ihnen eine vorangehende Nothwendigkeit aufzudrücken. — Ebenso gründlich ist er in der Vertheidigung der Lehre von der göttlichen Trinität gegen Roscelin in der Schrift De fide trinitatis, auch De incarnatione Verbi betitelt, und in der Rechtfertigung des filioque, oder des Ausgangs des heiligen Geistes aus Vater und Sohn, gegen die Griechen in der Schrift De process. Sp. S. Er durchstreift mit seinen verschiedenen dogmatischen Schriften, die meistentheils den Charakter von Monographien an sich tragen, fast das ganze Gebiet der christlichen Glaubenslehre und hat für die speculative Erfassung fast aller Glaubenslehren neue fruchtbare Ideen entwickelt und neue Wege inaugurirt. So hat er, an den hl. Augustin sich anschließend, in der Schrift De casu diaboli das Wesen des Guten und Bösen näher bestimmt, im Buche De conceptu virginali et originali peccato das Wesen der Erbsünde erörtert und sie als carentia justitiae originalis inesse debitae definirt. — Epochemachend war wiederum sein Werk Cur Deus homo, in welchem er die Satisfactionslehre, d. h. die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi, als der erste unter allen Theologen im Zusammenhang behandelt. Er will darin den Nachweis liefern, daß eine entsprechende Genugthuung für die Sünde eine unerläßliche Vorbedingung zur Sündenvergebung sei, und daß dieselbe der göttlichen Gerechtigkeit nur vom Gottmenschen geleistet werden konnte; daß somit der Sohn Gottes Mensch werden mußte, wenn die göttlichen Zwecke an dem Menschengeschlechte nicht vereitelt werden sollten. Zunächst wendet er sich gegen den Erklärungsversuch des Origenes, der auch schon vom hl. Gregor von Nazianz verworfen worden war, als gebühre dem Teufel nach dem Falle Adams ein förmliches Recht auf die Herrschaft über das Menschengeschlecht, das Recht des Eroberers, und deßhalb auch ein Recht auf einen Lösepreis, wenn er auf seine Herrschaft wieder verzichten und die Menschheit wieder freigeben sollte. Alsdann geht er zu die Begründung des ersten Hauptsatzes: daß Gott nach seiner Gerechtigkeit, kraft deren er jedem, und daher auch sich selbst, das Seinige und ihm Gebührende geben müsse, die Sünde nicht schlechtweg vergeben könne, sondern entweder eine entsprechende Strafe oder eine äquivalente Genugthuung einfordern müsse. Die Sünde sei als eine Beleidigung Gottes ein Unrecht gegen ihn, weil ein Eingriff in die Rechte des Schöpfers und Gebieters aller Dinge. Diese Rechte könne Gott nicht aufgeben, müsse vielmehr auch von Sünder sein Recht auf seine Verherrlichung fordern, und zwar könne er dasselbe auf einem zweifachen Wege geltend machen: entweder den Sünder durch die Strafen zur Anerkennung seiner höchsten Herrschergewalt zwingen, oder von dem Sünder als Sühne eine mit freiem Willen übernommene Strafe, d. h. eine entsprechende Genugthuung verlangen (l. c. 1, 11 sqq.). Daran schließt sich der zweite Satz in der Argumentation des hl. Anselm: daß Gott den ersten Weg von den zwei möglichen, nämlich die Verhängung der ewigen Strafe über Adam und alle seine Nachkommen, nicht wollen konnte, weil er einmal beschlossen hatte, die durch den Fall der Engel verminderte Zahl der Auserwählten durch Glieder aus dem Menschengeschlechte zu ergänzen. Daher blieb nur der andere Weg als der einzig mögliche übrig, nach welchem Gott die entsprechende Genugthuung fordern, aber weiter für das Menschengeschlecht auch möglich machen mußte (l. c. 2, 5). Das dritte Glied in der Schlußreihe bildet der Satz: daß der Mensch, auf seine natürlichen Kräfte angewiesen und noch dazu in die Dienstbarkeit des Teufels gerathen, nicht im Stande ist, für die unendliche Schuld eine entsprechende Genugthuung zu leisten (l. c. 1, 20—24). Von diesen Prämissen aus gelangt der hl. Anselm zum vierten und Schlußgliede: Nur ein Gottmensch, der einerseits Gott und andererseits ein Mensch und ein Glied aus Adams Geschlecht war, konnte eine äquivalente Genugthuung von unendlichem Werthe als Stellvertreter und Haupt der Menschheit für dieselbe leisten und hat sie wirklich durch das Kreuzesopfer auf Golgatha erbracht, indem er sein Leben freiwillig in den Tod gab — ein Gut, das mehr Werth hatte als die ganze Welt (l. c. 2, 6 sqq.). — Dieses Werk des hl. Anselm erregte nicht nur bei den Zeitgenossen das größte Aufsehen, sondern wurde auch von einer außerordentlichen Bedeutung für die Entwickelung der Theologie und für die tiefere Auffassung des Centraldogmas des Christenthums. Aber er fand auch hiermit schon zu seinen Lebzeiten Gegner, welche ihn namentlich wegen des ersten, oben angeführten Hauptsatzes der Disharmonie mit der Lehre der Väter beschuldigten. So der gleichzeitige Verfasser des zuerst von Schmeller in München wieder aufgefundenen und bei Migne, PP. lat. CLXXVIII. 358 sqq. abgedruckten Briefes. Allerdings hatten die Väter keine solche Nothwendigkeit behauptet

und der hl. Auguſtin namentlich für Gott die Freiheit geltend gemacht, auch ohne Genugthuung die Sünde vergeben oder die Menſchen in anderer Weiſe erlöſen zu können. Einige nachfolgende Theologen, wie der hl. Bonaventura und Duns Scotus, wollten die von Anſelm behauptete Nothwendigkeit als eine bloße Congruenz erklären; wie denn in der That die Begriffe von Nothwendigkeit und Congruenz wie auch von der Freiheit des Willens nicht überall mit derſelben Genauigkeit vom hl. Anſelm feſtgehalten werden. Auch vom hl. Thomas wurde die angegebene Nothwendigkeit bekämpft und für Gott die Freiheit vertheidigt, dem reumüthigen Sünder Vergebung ohne alle Genugthuung ertheilen zu können. Damit würde die Sünde nicht im Allgemeinen für ſtraflos erklärt; denn es iſt nur an eine Sündenvergebung während der Prüfungszeit zu denken, während welcher Gott mit Freiheit auch Gnade und Barmherzigkeit walten laſſen kann, wenn der Menſch nicht etwa mit ſeinem böſen freien Willen durch Unbußfertigkeit ein Hinderniß ſetzt. Ueberhaupt hat der hl. Thomas die Lehre des hl. Anſelm noch tiefer begründet und weiter verfolgt, namentlich den unendlichen Werth, die Freiwilligkeit und den ſtellvertretenden Charakter des Genugthuungswerkes Chriſti noch genauer gezeigt. Trotzdem bleibt der Ruhm des hl. Anſelm als eines der größten Kirchenlehrer ein unverwelklicher. (Vgl. Möhler a. a. O.; Haſſe a. a. O. Bd. 2; Stöckl, Geſchichte der Phil. des M.-A. I, Mainz 1864, 151 ff.) [Schwane.]

Anſelm von Havelberg, ein Bruder Albrechts des Bären, Markgrafen von Brandenburg, ſeit 1129 Biſchof von Havelberg (im jetzigen Brandenburgiſchen), ſpäter Erzbiſchof von Ravenna, that ſich durch ſeine Kenntniß der griechiſchen Sprache und Theologie hervor. Daher ſchickte ihn ſein Vetter, Kaiſer Lothar II., gegen Ende ſeiner Regierung, um's Jahr 1135, als Geſandten nach Conſtantinopel, und Anſelm benutzte ſeinen Aufenthalt zu verſchiedenen Religionsgeſprächen mit den angeſehenſten griechiſchen Theologen. Auf den Wunſch des Papſtes Eugen III. hat er den Hauptinhalt dieſer Colloquia in dialogiſcher Form zu Papier gebracht. Das Werk findet ſich unter dem Titel: Dialogorum adv. Graecos libri III bei d'Achéry, Spicil. vett. Script. XIII (I, 161 sq. der neuen Aufl., Par. 1723). Ein anderes Werk Anſelms: De ordine canonicorum regularium S. Augustini, findet ſich bei Petz, Anecdota IV, II. Im J. 1146 oder 1147 wurde er durch Gebet und Segen des hl. Bernhard von einem ſchweren Halsleiden befreit und machte dann 1147 den zweiten Kreuzzug mit. Hierauf verwendete ihn Papſt Eugen im J. 1149 als ſeinen Geſandten bei König Konrad III. (dem erſten Hohenſtaufen), wenn jener **Anſelmus Hamelburgensis**, welchen Baronius (Ad ann. 1149, n. 3) anführt, iſt kein anderer als unſer Anſelm. Baronius hat hier nämlich nur dem Otto von Freiſing (De gestis Friderici I, l. I, c. 61) ungenau nachgeſchrieben, bei welchem deutlich Anselmus Havelburgensis ſteht. Im J. 1152 nahm Anſelm zu Rom Antheil an der Abſchließung des Vertrags zwiſchen dem Papſte Eugen III. und dem neuen deutſchen Könige Friedrich Barbaroſſa, bekam aber bald darauf, noch in demſelben Jahre, mit anderen Biſchöfen vom Papſte einen Verweis, weil er gegen Friedrich die Rechte der Kirche nicht gehörig vertrat (Otto Fris. l. c. II, 8). Er war nämlich gleich ſeinem Bruder ghibelliniſch geſinnt und bei Barbaroſſa ſehr beliebt. Als dieſer um's Jahr 1154 eine griechiſche Prinzeſſin heiraten wollte, ſchickte er Anſelm wieder als Geſandten nach Byzanz, und als derſelbe zurückkam, bewirkte der Kaiſer, daß ihn der Clerus von Ravenna im J. 1155 zum Erzbiſchofe erwählte. Papſt Hadrian IV. beſtätigte die Wahl, zumal Anſelm eben die Verſtändigung zwiſchen ihm und dem Kaiſer wegen der Steigbügelfrage zu Stande gebracht hatte (Baron. ad ann. 1155, n. 5). Drei Jahre ſpäter ſtarb Anſelm, im J. 1158. Geſammtausgabe der Werke bei Migne, PP. lat. CLXXXVIII. [v. Hefele.]

Anſelm von Laon gehört unter die berühmteren Theologen des Mittelalters. Da die Stadt Laon ſein Geburtsort ſowie der Schauplatz ſeiner theologiſchen Lehrthätigkeit war, ſo erhielt er den Beinamen Laudunensis, d. i. „von Laon"; Scholasticus aber heißt er von dem kirchlichen Lehramte, das er bekleidete. Nachdem er in dem Kloſter Bec in der Normandie unter Anſelm von Canterbury ſeine Studien gemacht und durch dieſen Lehrer in die neue (ſcholaſtiſche) theologiſche Methode eingeführt worden war, lehrte er ſeit 1076 einige Zeit lang mit ausgezeichnetem Beifalle zu Paris, und trug neben Wilhelm von Champeaux das Meiſte dazu bei, daß damals ſchon Jünglinge aus allen Nationen nach Paris kamen, und daß dort eine Univerſität entſtand. Gegen Ende des elften Jahrhunderts begab er ſich von Paris wieder hinweg nach ſeiner Vaterſtadt; dort wurde er Scholaſticus, bald darauf auch Archidiaconus und errichtete eine berühmte, vielbeſuchte theologiſche Schule. Auch Abälard, damals ein Mann von faſt 30 Jahren, verließ um's Jahr 1108 Paris, wo er Philoſophie gelehrt hatte, um zu Laon bei Anſelm Theologie zu ſtudiren (ſ. d. Art. Abälard). Anſelm war ſeinem Lehrberufe ſo ſehr mit ganzer Seele zugethan, daß er alle ihm angebotenen biſchöflichen Stühle ausſchlug und in ſeiner Stellung zu Laon bis an ſeinen Tod am 15. Juli 1117 verharrte. Obgleich der eben beginnenden ſcholaſtiſchen Theologie angehörend, hatte unſer Anſelm doch ſeine Hauptſtärke in der Exegeſe, und ſeine Glossa interlinearis (die Vulgata der ganzen Bibel ſammt kurzen Erklärungen zwiſchen den Zeilen) der heiligen Schrift iſt neben der von Walafrid Strabo verfaßten Glossa ordinaria das exegetiſche Hauptwerk des Mittelalters geworden. Sie wurde auch nach Erfindung der Buchdruckerkunſt alsbald im J. 1502 und 1508 zu Baſel gedruckt; die beſte

Ausgabe aber ist die von Antwerpen im J. 1634. [illegible] berühmt sind seine Commentarien über [illegible] Bücher der heiligen Schrift, welche [illegible] durch Mißverständniß dem hl. Anselm von Canterbury zugeschrieben wurden. Unseren Anselm verherrlicht Guibert de Novigento l. III de vita sua und lib. I de miracul. S. Mariae c. 1. (Vgl. Hist. littér. de la France X. [illegible] ss. Die bekannten Schriften bei Migne, PP. lat. CLXII, 1187—1680.)

[illegible] 1. Anselm [illegible] 2. Anselm [illegible] Hermann. Monach., De miraculis S. Mariae Laudun. 3, [illegible] Natal. Alex. H. E. Saec. XI et XII [illegible]

Anselm [illegible]

Werke über Jeremias und die Psalmen verloren. Andere kleine Abhandlungen ascetischer Natur sind Zeugen seiner innigen Frömmigkeit; so Betrachtungen über das Paternoster, Ave Maria, ein Leben Jesu in Versen u. ä., die Aechtheit [illegible] (Bibl. PP. Lugd. XXVII. 436—458; vgl. noch Andr. Rota, Notizie istoriche di S. A., Verona 1733). Sein Eifer für die Einheit der Kirche veranlaßte ihn (1082) zu einer Vertheidigungsschrift Gregors VII. Contra Wibertum et sequaces ejus in zwei Büchern, worin er aus zahlreichen Citaten der Väter und kirchlichen Beschlüssen die Unrechtmäßigkeit [illegible] Verleihung kirchlicher Aemter (Investitur) nachweist (Henr. Canisius, Antiquae Lectiones, ed. Basnage III, 372—388). Ob eine [illegible] unter dem Namen „Albinus" unserem Anselm [illegible] (l. c. 389—395; [illegible] Bibl. PP. Lugd. XVIII. 613—617). Das bedeutendste Werk Anselms ist eine [illegible] Gregors VII. [illegible]

[illegible]

Anselm [illegible]

[illegible]

in einem zweiten (cap. 74) ſeine eigene Fortſetzung, aber der Tod ſcheint ihn überraſcht zu haben, und ein Unbekannter hat die Verbindung der beiden Werke in nicht glücklicher Weiſe vermittelt (1056). Anſelm ſchreibt eine beſcheidene, klare Sprache; ſeine Begeiſterung für die kirchliche Reform iſt mit kritiſchem Sinne gepaart. Neueſte Ausgabe der Gesta von Rud. Köpke in Mon. Germ. SS. VII, 161—234; vgl. ebendort des Genannten Abhandlung 134 bis 161. [v. Scherer.]

Anſelm, Erzbiſchöfe von Mailand: 1. Anſelm Bilius (814—822), wegen Theilnahme an der Verſchwörung Bernards mit anderen Biſchöfen exilirt (817—820), wurde bald wieder reſtituirt und krönte 821 Lothar in Monza. — 2. Anſelm Capra (883—897), krönte 888 Berengar in Pavia zum König von Italien. Bekannt iſt er durch eine ihm gewidmete Canonſammlung, die ſogen. Anselmo dedicata. Dieſe reichhaltige Sammlung, wahrſcheinlich das Werk Mehrerer, beſteht aus zwölf Theilen, deren erſter vom Primat, deren letzter von den Ketzern handelt. In jedem Theile wird meiſtens das Material der Reihe nach entnommen aus einer Verbindung der hadrianiſchen und ſpaniſchen Sammlung, aus Pſeudo-Iſidor, ausſchließlich unächte Decretalen, aus dem ſogen. Registrum Gregorii M. u. A., endlich aus dem römiſchen Rechte, aber mittelbar aus der Lex romana canonice compta (ſ. d. A.). Aus dieſer Lex ſtammt noch einiges andere Material, nicht aber zwei allein aufgenommene Capitularien Lothars. Die Sammlung iſt noch ungedruckt. (Vgl. Ballerini, De antiqu. coll. P. IV, c. 10 und Richter, Beiträge [1834] 36—75.) Die Collection wurde mehrfach excerpirt, war Quelle für Burchard als „corpus canonum“ und für Anſelm von Lucca. — 3. Anſelm von Raude (1086—1093), hielt im Gegenſatze zu ſeinem Vorgänger Theobald treu zum Papſte, war Gegner Heinrichs IV. und ſetzte deſſen aufſtändiſchem Sohne Konrad 1093 die eiſerne Krone auf. — 4. Deſſen zweiter Nachfolger Anſelm Valvaſor, nach Andern de Buis, de Rode (1097—1101), gleichfalls päpſtlich geſinnt, hielt 1098 eine zahlreiche Synode ab, ſchloß ſich der allgemeinen Begeiſterung an und zog in's heilige Land, aber ſchon Anfang 1099 war er wieder daheim; das zweite Mal nahm der fromme Biſchof das Kreuz, wurde aber nach Conſtantinopel verſchlagen und ſtarb daſelbſt. — 5. Anſelm von Puſterla (1123, nach Andern 1126—1135), weigerte ſich, von Honorius II. die Stola (Pallium) zu nehmen, hierin von ſeinem ſpäteren Nachfolger Roboald von Alba unterſtützt, welcher erklärte, lieber ließe er ſich die Naſe abſchneiden. Der ſtaufiſch geſinnte Mann krönte den Rivalen Lothars, Konrad, 1128 zu Monza, wurde daher vom Papſte ſammt Konrad gebannt und des Erzbisthums entſetzt. Nach der zwiſpältigen Papſtwahl des Jahres 1130 entſchied ſich Anſelm für Petrus Leonis (Anaclet II.), von deſſen Geſandten er nun die Stola anzunehmen kein Bedenken trug. Papſt Innocenz II. antwortete mit dem Interdicte. Die Verwirrung ſtieg, da auch Anſelm die treuen Anhänger des Papſtes mit kirchlichen Strafen belegte; aber die Mailänder ſelbſt vertrieben Anſelm 1133. Durch Vermittelung des großen hl. Bernhard, der die Mailänder ſo bezauberte, daß ſie ihn zum Erzbiſchofe wählen wollten, wurde das Verhältniß zur römiſchen Kirche wieder hergeſtellt und auf dem Concil von Piſa 1135 die Verjagung Anſelms beſtätigt. Dieſer wurde auf der Flucht zum Gegenpapſte aufgefangen, von Innocenz nach Rom geſchickt und ſtarb dort in Haft 24. Aug. 1136 (Ughelli, Ital. sacra IV). [v. Scherer.]

Anſelmiſche Schule der Benedictiner, ſiehe Schulen, theologiſche.

Ansgar (Ansgarius, Anscharius, Asgeir, Asker, Eske, Speer Gottes), der hl., O. S. B., gewöhnlich der Apoſtel des Nordens genannt, war am 8. September 801 bei Amiens in der Picardie geboren. Seine Familie ſtand in naher Beziehung zum fränkiſchen Königsgeſchlecht. Nach dem frühen Tode der frommen Mutter übergab ihn der Vater, welcher durch ſeine Stellung in der Erziehung ſeines Sohnes behindert war, der berühmten Schule der Benedictiner zu Corvey (Alt-Corvey in der Picardie). Hier wurde der Knabe ſchon ein Jahr nachher durch ein eigenthümliches Geſicht zu ungewöhnlich ernſter Lebensanſchauung geführt. In ſeinem 13. Jahre legte er das Ordenskleid des hl. Benedict an und lebte dann namentlich unter dem Eindrucke des Todes Karls d. Gr., auf den er mit beſonderer Liebe und Bewunderung geſchaut hatte, ſowie neuer Viſionen, welche ihn auf die apoſtoliſche Laufbahn hinwieſen, in ſtrengſter Abtödtung und eifrigem Studium. Letzteres wurde beſonders gefördert durch die trefflichen Lehrer der Kloſterſchule, unter denen der Abt Adalhard und deſſen Bruder Wala (Wale), Anverwandte Karls d. Gr., ſich auszeichneten. Bereits in ſeinem 17. Jahre war Ansgar ſelbſt mit ſeinem Freunde Witmar als Lehrer thätig. Damals war es, daß er in der Ferne den Himmel ſchaute, aber zugleich die Stimme vernahm: „Steige wieder zur Erde, und mit der Marterkrone geſchmückt wirſt du zurückkehren.“ Von dieſem Augenblick an verließ ihn die ſelige Hoffnung auf das Martyrthum bis zu ſeinem Lebensende nicht mehr. Inzwiſchen war 822 auf Ludwigs des Frommen Betreiben das Kloſter Neu-Corvey im Paderborn'ſchen bei Höxter gegründet. Dorthin ging Ansgar mit dem neuen Abte Wala und erhielt das Vorſteheramt an der Kloſterſchule (scholasticus) übertragen. Als er dann die Prieſterweihe empfangen hatte, übte er das Predigtamt in der Stiftskirche mit ganz vorzüglichem Erfolge. Seine geſegnete Wirkſamkeit ſollte aber nicht von langer Dauer ſein. Im J. 826 kam nämlich nach Ingelheim, wo Kaiſer Ludwig einen Reichstag hielt, der jütländiſche oder nordſchleswig'ſche König Harald mit ſeiner Gemahlin, ſeinem Sohne und einem großen Gefolge. Im St. Albans-Münſter empfingen die nordi-

schen Fremdlinge die heilige Taufe. Zugleich aber begehrte der Fürst für sich und die christliche Religion den Schutz des Kaisers, sowie Missionare zur Ausbreitung des Christenthums in den nordischen Landen, zu welchem Erzbischof Ebbo von Rheims und Bischof Halitgar von Cambray, sowie Handelsverbindungen mit Duerstede (Dorstadt unsern Utrecht) bereits den Grund gelegt hatten. Auf Wala's Vorschlag wurde Ansgar als der passendste Glaubensbote vom Kaiser mit der gefahrvollen Mission im Dänenlande betraut. Ihm schloß sich der Mönch Autbert aus Alt-Corvey an. Die beiden Missionare begannen ihre Wirksamkeit in der Grafschaft Riustri in Nordalbingien (Rustringen), welche Ludwig dem König Harald zu Lehen gegeben hatte. Eine Schule, in welcher heidnische Knaben für den geistlichen Stand erzogen wurden, war die erste bedeutende Gründung der neuen Mission. Harald unterstützte hierin, wie auch sonst, Ansgar und seinen Gefährten treulich, aber als er von seinem Gegner geschlagen und das nördliche Schleswig zu verlassen gezwungen wurde, mußten auch die Missionare mit ihm nach Riustri zurückkehren. 829 starb Autbert in Neu-Corvey; für Ansgar, der inzwischen unermüdlich weiter gearbeitet hatte, eröffnete sich ein neues Feld der Wirksamkeit. Im J. 830 begehrten Gesandte des Schwedenkönigs Björn vom Kaiser Ludwig Glaubensboten für ihr Land, wo bereits durch Kaufleute und christliche Gefangene das Evangelium bekannt geworden war. Ludwig ließ daher Ansgar aus Holstein zurückberufen und übertrug ihm die Mission in Schweden. Er trat die Reise mit seinem alten Jugendfreunde Witmar an, während ein anderer Mönch, Gislemar, seine Stelle bei Harald ersetzte. Von Wikingern unterwegs überfallen und geplündert, kam Ansgar mit leeren Händen nach Birka (Björkö) am Mälarsee und begann hier sofort seine Wirksamkeit. Unter denen, welche sich taufen ließen, war auch ein Rath des Königs, der Jarl Herigar; dieser ließ auf seinem Gute eine Kirche erbauen und blieb fortan dem christlichen Glauben aufrichtig ergeben. Nach anderthalbjähriger segensreicher Arbeit kehrte Ansgar auf deutschen Boden zurück. Inzwischen hatte Kaiser Ludwig auf dem Reichstag zu Aachen (831) in Uebereinstimmung mit Papst Gregor IV. beschlossen, zur Befestigung des Christenthums im Norden zu Hamburg (Hammaburg) ein Erzbisthum zu errichten. Ansgar wurde zum Erzbischof ernannt und vom Bischofe Drogo von Metz, unter Assistenz der Erzbischöfe Ebbo von Rheims, Hetti von Trier und Otgar von Mainz, 831 consecrirt. Nach der Weihe ging er nach Rom und erhielt vom Papste nicht nur das Pallium, sondern auch die Würde eines apostolischen Legaten bei den Dänen, Schweden, Norwegern und Slaven. In anderer Beziehung sorgten der Kaiser und Ebbo für ihn, indem Ersterer ihm das Kloster Turholt (Thorout) bei Brügge, Letzterer hauptsächlich für die Mission in Schweden das von ihm gestiftete Kloster in Welanao (Münsterdorf bei Itzehoe) überwies. So ausgestattet trat er in Begleitung von Ebbo's Anverwandten Gautbert sein neues Amt an. Während nun Ansgar namentlich im nordalbingischen Sachsen arbeitete, wirkte Gautbert, nachdem er von Ansgar zum Bischof consecrirt worden war, in Schweden, bis heidnische Widersacher ihn zwangen, von dort zu entfliehen. Die Mission in Schweden aber ging nicht unter, indem später auf Ansgars Bitten ein Einsiedler, Ardgar, bis zum Tode Herigars sich der verwaisten Christen annahm. Inzwischen hatte Ansgar in Hamburg mit „wunderbar meisterhafter Kunst" eine Domkirche erbaut, dann eine Bibliothek eingerichtet und ein Kloster gegründet, in welchem, wie auch in Turholt, Knaben zu späteren Missionaren erzogen werden sollten. Einige Jahre segensreichster Wirksamkeit gingen für Ansgar vorüber, dann aber sollte er geistigerweise das Martyrerthum erleiden, nach welchem er so sehr sich sehnte. Im J. 837 zerstörten normannische Seeräuber unter König Harich (Erik) I. Hamburg vollständig. Nur mit genauer Noth konnte Ansgar bei seiner Flucht die Heiligthümer retten. Bischof Leuderich von Bremen, bei welchem er seine Zuflucht suchte, wies ihn schnöde ab. Zu allen diesen Schlägen kam noch der Verlust von Turholt, welches Karl der Kahle nach Ludwigs Tode einem gewissen Reginar überwies. Viele Geistliche verließen nun den armen Hirten; er aber wirkte mit denen, welche bei ihm aushielten, nur um so unermüdlicher. Damals soll eine fromme Frau, Ida, sich seiner angenommen und ihm ein Gut im Bisthum Verden, Ramsola oder Ramesloh, unweit Hamburg, geschenkt haben. Hier richtete er später ein Kloster ein, welches vom Papste Nikolaus I. bestätigt wurde, und sammelte seine Freunde wieder (Adam, Brem. gest. Hamb. pont. c. 25; die angezweifelten Urkunden bei Lappenberg, Urkundenbuch I, N. 10 u. 16). Als Ludwig der Deutsche zur Regierung kam, gestaltete Ansgars Lage sich besser. Zwar gelang es dem Könige nicht, ihm Turholt zurückzugeben, allein nach dem Tode Leuderichs von Bremen (845) faßte derselbe den Plan, das Bisthum Bremen mit dem Erzbisthum Hamburg zu vereinigen und den neuen Sprengel Ansgar zu übertragen. Nachdem auf den Synoden zu Paderborn (845) und Mainz (847 u. 848) den versammelten Bischöfen die Angelegenheit vorgelegt war, wurden Bremen und Hamburg 849 vereinigt und Ansgar zum Erzbischofe ernannt. Durch eine Bulle des Papstes Nikolaus I. vom 31. Mai 858 (Lappenberg a. a. O. N. 14) oder von 864 (Dümmler, Ostfränk. Gesch. I, 524, N. 28) fand die Sache zwischen Hamburg und dem neuen Kölner Erzbischofe Gunthar ihre vollständige Erledigung und die Vereinigung Bremens mit Hamburg die apostolische Bestätigung. Unterdeß hatte Ansgar sich mit neuem Eifer der nordischen Mission wieder zugewandt. In Dänemark knüpfte er als Gesandter Ludwigs Verbindungen mit dem König Erik I. an und gewann dessen Gunst, obwohl

derselbe noch Heide war. Er erlangte nun die Erlaubniß, in Schleswig oder Haddeby eine Kirche zu bauen, welche er der Mutter Gottes weihte. Das war die erste Kirche Dänemarks, obschon bereits viele entweder in Dorstad oder Hamburg getaufte Christen im Lande waren. Nunmehr war das Christenthum geduldet und für die Zukunft gesichert. Ansgar hatte aber Schweden nicht vergessen und beschloß, die Mission dort wieder aufzunehmen. Der vertriebene Bischof Gautbert, der Ansgars Ruf selbst nicht folgen zu dürfen glaubte, schlug ihm als Missionar seinen Anverwandten Erimbert vor. Von diesem begleitet, wandte sich Ansgar um 853 mit einer Botschaft Ludwigs nach Birka; ein Gesandter des Dänenkönigs zog mit ihnen. Die Schwierigkeiten waren in Schweden groß. Erst als auf dem Thing, welchen König Olaf veranstaltete, das Loos für ihn entschied, erhielt Ansgar die Erlaubniß, das Evangelium zu verkündigen. Eine neue Missionsanstalt, deren Haupt Erimbert wurde, erfüllte ihn bald mit den größten Hoffnungen, zumal Olaf selbst den Bauplatz zu einer Kirche schenkte. Diese Hoffnungen wurden auch nicht getäuscht, obwohl Ansgar Schweden bald wieder verlassen mußte. In Dänemark war nämlich König Erik I. im J. 854 in einer Schlacht gefallen und sein Sohn Erik II., noch ein Kind, ihm in der Regierung gefolgt. Dieser stand Anfangs unter einem dem Christenthume feindlichen Einflusse. Aber bereits während Ansgars Reise nach Jütland änderte sich die Sachlage, König Erik blieb dem Christenthume günstig, und es wurde nicht nur in Ribe eine zweite Kirche gegründet, sondern in Haddeby erhielten die Christen sogar die Erlaubniß, Glocken beim Gottesdienste zu benutzen. So waren denn die Schöpfungen Ansgars gesichert, und er durfte seine letzten Lebensjahre in seinem Erzbisthume in Ruhe zubringen. Hier lebte er in gleicher Entbehrung und Anstrengung, wie in seiner Jugend, wo seine gewöhnlichen Nahrungsmittel Wasser und Brod waren. Im härenen Gewande, ein ächter, strenger Schüler des hl. Benedict, ging er auch jetzt einher und, treu der Regel, erwarb er sich wie ehemals durch Händearbeit unter Gebet und Psalmensingen seinen Unterhalt, Mittel aber für die Missionspriester und Geschenke an heidnische Fürsten durch Entbehrungen aller Art. Er unterstützte und pflegte die Armen, kaufte jetzt wie früher arme Sklaven los, baute in Bremen ein Spital und zeigte eine unendliche Nächstenliebe in der Sorge für die Fremdlinge. Am 3. Februar 865 verschied er in Folge körperlicher Entkräftung in Bremen und ward dort auch begraben. Sein Nachfolger Rembert (früher in Ribe) versetzte ihn unter die Heiligen; Papst Nikolaus I. bestätigte diese Canonisation. Seine Reliquien gehörten bis zur Reformation zu den kostbarsten Heiligthümern der nordischen Städte, seine Verehrung war eine weit verbreitete; sein Fest wird am 3. Februar gefeiert. — Von Ansgars literarischen Arbeiten besitzen wir noch: 1. Vita et miracula St. Willehadi (Mon. Germ. SS. II), mit besonders schöner Vorrede; 2. Pigmenta (Balsam), kurze Gebete, anknüpfend an Theile des Breviers (ed. Lappenberg, Hamburg 1844); verloren gegangen ist das allerdings zweifelhafte Diarium sive Manuale, eine Geschichte seiner Mission, von Abt Thymo von Corvey 1261 nach Rom gesandt. Die Literatur zur Geschichte Ansgars und seiner Zeit ist reichhaltig. Sein erster Biograph war sein Nachfolger Rimbert (Vita S. Anskarii, Mon. Germ. SS. II). Demselben schließen sich mehr oder weniger kritisch an: Bolland. Febr. I; Drewes, Leben Ansgars, Paderborn 1864; Krummacher, St. Ansgar, Bremen 1828; Kraft, Narratio de Ansgario, Hamb. 1840; Klippel, Leben Ansgars, kritisch bearbeitet, Bremen 1845; Daniel, Der hl. Ansgar, das Ideal eines Glaubensboten, theolog. Controversen, Halle 1843; Tappehorn, Leben Ansgars, Münster 1863. Für die Chronologie besonders wichtig: Lappenberg in Schmidts Allgemeiner Zeitschrift für Gesch. V. Für die Zeitgeschichte sind zu erwähnen: Adam Bremensis (Mon. Germ. SS. VII); ejusd. De situ Daniae etc., ed. Fabricius, Hamb. 1706; Reuterdahl, Ansgarius eller begynnelsepunkten af Kristendomen i Sverige. Theol. Quartalskr., Lund 1830; deutsch von Mayerhoff, Berlin 1837; Script. rer. Dan. I; Annales Xantens. (Mon. Germ. SS. II); Lappenberg, Urkundenbuch I; Jörgesen, Den norske Kirkes Grundläggelse I, Kopenhagen 1874; Helveg, Den danske Kirkes hist. I, Kopenhagen 1862; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen I, Berlin 1877. — Ansgar wird in der Kunst gewöhnlich dargestellt als Bischof mit Stab, in der Linken eine Kirche tragend (Hamburg). [C. Verlage.]

Anslo, Reyer, holländischer Dichter und Convertit des 17. Jahrhunderts, war der Sohn von Reyer Claessen Anslo, Tuchhändler zu Amsterdam, und ward im J. 1622 geboren. Seine Eltern gehörten zu der Secte der „Taufgesinnten“ (Mennoniten). Am 16. November 1646 wurde Anslo getauft und, wie aus den Taufregistern zu Amsterdam erhellt (Register vande lidtmaten, van A° 1639 tot 1657, by den Toren, f° 19 v° Hds.), in dieselbe Religionsgesellschaft aufgenommen. Damals hatte er sich schon durch einige hübsche Gedichte bekannt gemacht. Die städtische Regierung zu Amsterdam verehrte ihm einen Lorbeerkranz und eine silberne Schüssel für ein Gedicht zum Lobe seiner Vaterstadt: „Het gekroonde Amsterdam en het nieuwe Raadthuis“ (das gekrönte Amsterdam und das neue Rathhaus). Christina, Königin von Schweden, welche durch ihren Gesandten Leblon auch den Dichterfürsten Vondel belohnte, schenkte Anslo für ein Gedicht: „De Zweedsche Pallas“ (die schwedische Pallas) eine goldene Kette; hierfür sprach er ihr mit einem zweiten Gedichte: „Papier voor Geld“ (Papier für Geld) seinen Dank aus. Im J. 1651 wurde Anslo mit 43 anderen Personen

durch die apoſtoliſchen Bemühungen dreier Väter der Geſellſchaft Jeſu zur katholiſchen Religion zurückgeführt. Am Feſte des hl. Ambroſius legte er ſein Glaubensbekenntniß ab. Ueber die Zeit ſeiner Converſion herrſchen verſchiedene Anſichten vor. Allein obige Data ſtehen handſchriftlich feſt (ſ. Hdſ. der Literae annuae Soc. Jes. auf der burgund. Bibl. z. Brüſſel, VI, Nr. 21818^{b} f° 300, a° 1651: „Inter illas [personas] juvenem 28 annos natum, Mennonis sectatorem primarium et poetam nobilem, ut a senatu urbis suae laurea pateraque argentea ... donari meruerit etc.). Darauf begab er ſich nach Rom und bildete ſich dort ſowohl in gründlicher Kenntniß der katholiſchen Religion, als in den weltlichen Wiſſenſchaften aus (ſ. obg. Hdſ.). Er trat dann als Secretär in den Dienſt des Cardinals Capponi und wurde vom Papſte Innocenz X. mit einer goldenen Medaille für ſeine poetiſchen Leiſtungen belohnt. Im J. 1655 wurde er zu Rom der Königin Chriſtina perſönlich vorgeſtellt und widmete ihr neue Gedichte. Anslo ſtarb zu Perugia im J. 1669. Seine zerſtreuten Gedichte wurden 1713 geſammelt herausgegeben. Zu den ſchönſten gehören außer den genannten noch ein Trauerſpiel: „De parysche bloedbruiloft“ (Die Pariſer Bluthochzeit), „Afscheit“ (Abſchied von Amſterdam), „De pest te Napels“ (Die Peſt zu Neapel), „Martelkroon van St. Steven“ (St. Stephans Martyrkrone), 243 kleinere Gedichte: „Bybelsche prentverbeeldingen“ (Zu bibliſchen Bildern) u. ſ. w. Ueber die Mängel der älteren Quellen zu Anslo's Geſchichte ſ. J. A. Alberdingk Thijm in der literariſchen Zeitſchr. „Dietsche warande“, Amsterd.; C. L. v. Langenhuysen V, 475 sqq.; VI, 258 sqq.; vgl. P. Alberdingk Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, II, 167; III, 240. [P. Alberdingk Thijm.]

Anſo (Anſus), in den Jahren 776—800 Abt von Lobbes (Lobium, Laubium, Laubacus) in Belgien, aber nicht mehr zugleich Biſchof wie ſeine Vorgänger, war nach den ſpärlichen Nachrichten, welche Folcuin's Gesta Abbatum Lobiensium (in Mon. Germ. SS. IV, 59) und die Annales Laubienses (ib. 13) über ihn bieten, ein heiliger und wiſſenſchaftlich ſtrebſamer Mann, aber von nur mittelmäßiger Begabung. Noch unter der Regierung ſeines Vorgängers Theodulf ſchrieb er die kurzen Biographien der beiden erſten Aebte und Biſchöfe von Lobbes, des hl. Urſmar (689—712, geſt. 713) und des hl. Erminus oder Ermino (712—737); die erſtere (abgedruckt Bolland. Apr. II, 560—562 und Mabillon, Saec. III Bened., I, 248 sqq.) mit Zueignung an Theodulf und in deſſen Auftrage nach einer älteren Aufzeichnung, die letztere (Bolland. Apr. III, 375 sq. und Mabill. l. c. 564 sqq.) nach den Erinnerungen des Mönches Flabertus, eines Schülers Ermino's. (Vgl. Mabillon, Annales ad a. 776, n. 69. 713, n. 67 sq. 737, n. 36. 933, n. 40; Fabricii-Mansi, Bibl. lat. I, 110; Buſſe, Grundriß der chriſtlichen Lit. § 512; Herzog, Realencycl. I, 445 f.) [Stanonik.]

Anſpach, Peter, Dominicaner, war aus Ansbach gebürtig und hieß Rauh. Sein Bruder war Bartholomäus Rauh, auch wohl Franke genannt, weil Ansbach in Franken liegt; dieſer kommt 1516 als Prior in einem Tetzel'ſchen Ablaßbriefe vor (Hofmann, Reformationsgeſch. der Stadt Leipzig 31), wurde 1523 Licentiat der Theologie und trat ſpäter als Ablaßprediger zu Deſſau auf (Gretſchel, Kirchliche Zuſtände Leipzigs vor und während der Reformation im J. 1539, 142). Den Peter Anſpach preist Pyrgallus als ſeinen Kopf, gewandt, beredt und ſchriftſtelleriſch, hervorragend in der Vertheidigung der Wahrheit (Encomion aliquot Catholicae veritatis assertorum 225—228, in Fabricii Centifolium Lutheranum 698). Als Johann Menſing (ſ. d. Art.) 1532 Suffragan von Halberſtadt wurde, ſandte er Peter Anſpach ſtatt ſeiner von Halberſtadt, wo derſelbe weilte, als Prediger nach Ansbach (Seckendorf, Comment. de Lutheranismo lib. III, 505). Er war Hofprediger der Brüder Johann, Joachim und Georg von Anhalt, welche katholiſch blieben, ſo lange ihre Mutter, eine Verwandte des Herzogs Georg von Sachſen, lebte (Cochläus bei Rinderer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeſchichte I, 347). Eine Predigt am Gründonnerstage wider diejenigen, welche das Abendmahl unter beiden Geſtalten begehrten, zog ihm den Tadel des Prinzen Georg zu, der den Empfang unter beiden Geſtalten für recht hielt (Seckendorf l. c.). Er folgte einer Einladung des Kurfürſten von Brandenburg nach Frankfurt a. d. O., wo er in Predigten für den katholiſchen Glauben fortwirkte. Nach Jöchers Gelehrten-Lexikon wäre er 1531 nach Frankfurt a. d. O. gezogen, wofür mindeſtens 1532 zu ſetzen iſt (Dunkel, Hiſtoriſch-kritiſche Nachrichten II, 58). Anſpach hinterließ eine Anhaltiſche Geſchichte im Manuſcript. Er veröffentlichte: Antitheſis der Lutheriſchen Bekenntniß oder Beicht, ſo ſie zu Augſpurg vor kaiſerlicher Majeſtät, und dem heiligen Römiſchen Reich im dreyßigſten Jahr angegeben. Darynnen du frommer Leſer erkennen magſt, mit was warheyt ihre ihren Glauben bekamt. Durch Petrum von Anſpach. Frankf. a. d. O. 1531. (Koppens Kleine Nachleſe nützlicher Reformationsurkunden IV, 603 ff.) [Kloß.]

Anſtand öffentlicher, publica honestas, ſ. Ehehinderniſſe.

Antependium (= laminae, tabulae, petala, platoniae, circitoria, pallium, frontale) heißt die Hülle eines Altares an der Fronte und den beiden Nebenſeiten, mag ſie nun aus Metall, Stein, Holz oder Zeugſtoff beſtehen. Schon die heidniſchen Altäre waren mit Maßwerk, Inſchriften, Reliefs, Blumengewinden verziert; der jüdiſche Brandopferaltar war mit Erz (Ex. 27), der Räucheraltar mit Gold überzogen (3 Kön. 6, 20—23). Da im Chriſtenthum nicht ſelten

Sarkophage und selbst Badewannen zu Altären verwendet wurden, so steht bei den altchristlichen Altären, abgesehen von den Arcosolien der Katakomben, die Verzierung mit Reliefs außer Zweifel. Nach einer unzweideutigen Stelle des Anastasius in Vita Hadr. I gab es auch Altarbekleidungen „aus reinstem Golde und mit Edelsteinen" und einer Darstellung der Himmelfahrt Mariä verziert, sowie andere aus Zeugstoffen (aliam de stauracin ornatam in circuitu blattin). In St. Ambrosius zu Mailand ist noch ein Exemplar aus Silber- und Goldblech (827—860) erhalten; ebenfalls eines in der Marcuskirche zu Venedig aus getriebenem Golde und mit 1111 Edelsteinen und 1300 großen Perlen verziert. Ein Mosaik-Antependium aus altchristlicher Periode findet sich noch in der Crypta des Helena-Altares in Ara coeli zu Rom. Aus romanischer Zeit stammen Mosaik-Antependien in der sixtinischen Kapelle von Maria maggiore, sowie in der Crypta der hl. Praxedis zu Rom und am Altare des Baptisteriums zu Pisa. Gemalte oder gestickte Exemplare waren gebräuchlich (Durand. I, c. 3, n. 32), haben sich aber nur als große Seltenheiten erhalten (Abbild. bei Bock, Lit. Gewänder I, Lf. 2, Taf. 8); dagegen sind noch romanische Metall-Antependien zu sehen in Paris (Goldtafel Heinrichs II. aus Basel), Aachen, Köln, Comburg, Kloster-Neuburg. In der Gothik verschwinden die getriebenen Metallfrontalien mehr, ohne Zweifel, weil schon der Hochbau große Summen erforderte; dagegen wetteiferte die Stickerei mit der Plastik und Malerei in der Ausschmückung des Altartisches, wie Muster in Salzburg, München, Cannstatt, Bern, Dresden, Berlin zeigen. Aus der Renaissancezeit dürfen als die schönsten Nadelmalereien an Antependien in Deutschland angesehen werden zehn Exemplare aus dem 18. Jahrhundert in der Studienkirche zu Neuburg a. d. D.; aus Silber getriebene finden sich noch zwei am Altare des hl. Januarius zu Neapel und am Hochaltare des Domes zu Regensburg. Das Caer. Episc. I, 12, n. 11 wünscht für die höchsten Festtage Antependien aus Gold und Silber; das Missale tit. XX spricht von stofflichen, welche in der Farbe möglichst dem Feste oder dem Officium des Tages entsprechen. [Andr. Schmid.]

Anterus, nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 29) der 18., nach Andern der 19. Papst, war von Geburt ein Grieche und folgte dem hl. Pontianus im Pontificate. Er wurde nach derselben Quelle bald nach dem Regierungsantritte des Kaisers Gordianus erwählt (238), starb aber schon einen Monat später. Nach Baronius dagegen hätte sich Eusebius ein wenig geirrt, indem Anterus noch bei Lebzeiten des Kaisers Maximin erwählt und unter demselben Wütherich, kurz vor dem Regierungsantritte Gordians, hingerichtet worden wäre. Veranlassung zu seiner Verfolgung gab jedenfalls seine Verordnung, die Martyreracten sorgfältig zu sammeln. (S. Baron. ad ann. 137 n. 11, 138 n. 1, und die Noten von Pagi und Mansi zu letzterer Stelle; vgl. Lipsius, Die Bischofslisten des Eusebius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, II, 233.) [v. Hefele.]

Anthropomorphismus wird jene Denkweise genannt, welche sich Gott und das göttliche Wirken nach Art des Seins und Wirkens des menschlichen Doppelwesens zu veranschaulichen sucht und Gott deßhalb menschliche Gestalt und körperliche Organe, sowie die mannigfaltigsten Verrichtungen derselben beilegt. Eine solche Vorstellungsweise von Gott und dem Göttlichen hat ihren nächsten Grund in der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit unseres Erkennens. Das nächste und eigentliche Object unseres Erkennens, als eines Actes von wesentlich geistig-sinnlicher Natur, ist nicht das rein Intelligibele, sondern das Intelligibele im Sinnlichen, nämlich die vom Sinnlichen abstrahirten Allgemeinbegriffe, die nur unter steter Beihülfe der Sinnenbilder gewonnen werden; das Reingeistige hingegen vermag unser Denken niemals unmittelbar und direct durch eigene, sondern nur durch analoge Begriffe zu erfassen. Daher sind auch unsere geistigsten Begriffe in sinnliche Formen eingekleidet, und alle Worte, durch die wir Uebersinnliches und Ueberirdisches bezeichnen, sind sinnbildliche Ausdrücke. „Naturale est homini," sagt der hl. Thomas, „ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet" (1, q. 1, a. 9) Demgemäß kann a fortiori unsere Erkenntniß Gottes, des ungeschaffenen, absoluten Geistes, den überhaupt kein endliches Wesen zu schauen vermag, nur eine abstractive und analogische sein: wir erkennen Gott nicht in eigener Form (species propria), die von Gott selbst entnommen und unmittelbar durch die Gegenwart des Objectes (im Schauen) bestimmt wird, sondern in fremder Form (species aliena), durch die von den Geschöpfen abstrahirten Realitäten, die dann in analoger Weise auf Gott übertragen werden. Wir können uns nämlich Gott nicht anders denken, als durch die Vorstellungen, die wir von den Geschöpfen entnommen haben, und nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe. Es lag demnach nahe, uns Gott, als persönliches Wesen, nach Art unserer eigenen menschlichen Persönlichkeit vorzustellen, da sie das vollkommenste, uns bekannte Ebenbild Gottes ist, und demnach auch die Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände, die im eigentlichen Sinne nur unserem leiblich-geistigen Doppelwesen zukommen, im uneigentlichen Sinne auf Gottes persönliches Wesen und Wirken zu übertragen. Gott selbst, der in Allem unseren natürlichen Bedürfnissen suaviter entgegenkommt, hat sich in der Offenbarung, besonders des Alten Testamentes, dieser menschlichen Anschauungsweise vielfach angeschlossen und sein unsichtbares Wesen und Wirken unter diesen von der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entlehnten Begriffen unserer Erkenntniß näher geführt (S. Th. I, q. 1, a. 9). Diese sinnbildliche Form der Offenbarung hebt indeß die höchste

Gott überträgt, indem sie streng daran festhält, daß Gott ein absolut unkörperliches Wesen, der reinste, vollkommenste Geist sei, ist erwiesenermaßen durch die Eigenthümlichkeit unseres Denkens bedingt, vollkommen berechtigt und dient zur lebendigeren Veranschaulichung des göttlichen Wesens und Wirkens (der symbolische oder formale Anthropomorphismus). Würde man Gott aber in Wirklichkeit körperliche Gestalt und entsprechende körperliche Organe zuschreiben und an das thatsächliche Vorhandensein derselben in Gott glauben, und demgemäß die obigen Ausdrücke der heiligen Schrift im eigentlichen, buchstäblichen Sinne verstehen, so entsteht der dogmatische, materielle oder systematische Anthropomorphismus, ein häretischer Irrthum, in den die Anthropomorphiten verfallen sind (s. d. folgenden Art.).

Eine dem Anthropomorphismus nahe verwandte Anschauungsweise ist der Anthropopathismus, welcher sich das göttliche Erkennen und Wollen nach Art der menschlichen Innenzustände zu denken pflegt und dem göttlichen Geiste die verschiedensten Zustände des Menschengeistes und dessen mannigfaltige Affecte und Neigungen zuschreibt. Diese Denkweise hat gleichfalls ihren Grund in der Beschränktheit unseres Erkennens. Da wir nämlich das absolut einfache, unveränderliche göttliche Wesen und Leben (den actus purus) in sich selbst und in seiner Beziehung zur stets wechselnden Welt nicht zu fassen vermögen, so kommen wir unserer endlichen und beschränkten Erkenntniß zu Hülfe, indem wir, was wir in unserem Geistesleben, dem Abbilde des göttlichen, wahrnehmen und erfahren, in einem analogen uneigentlichen Sinne auf Gottes geistiges Leben und Wirken übertragen. Die heilige Schrift wendet diese Ausdrucksweisen gleichfalls häufig an, um dadurch das unsichtbare Wesen und Wirken Gottes, besonders in seiner Beziehung zur wechselnden Welt, unserem Verständniß näher zu bringen und uns dasselbe lebendiger zu veranschaulichen. Sie redet von der Seele Gottes (Is. 1, 14; 42, 1. Hebr. 10, 38) und schreibt Gott alle menschlichen Affecte zu, nicht nur Liebe und Haß (Is. 1, 14; 42, 1; 48, 14. Jer. 12, 8. Judith 5, 21. Ps. 30, 7 u. s. w.), sondern auch Freude und Jubel (Is. 62, 5; 65, 19), Trauer (Is. 63, 10), Mitleiden (Jer. 31, 20), Verlangen (Os. 10, 10), Unwillen (Gen. 18, 30. Ex. 22, 24. Is. 57, 6), Zorn (Ex. 15, 7. Num. 16, 22. Deut. 13, 17. Job 9, 13; 36, 13 u. s. w. Matth. 3, 7. Joh. 3, 30. Röm. 1, 18. Col. 3, 6 u. s. w.), sehr häufig sogar Reue (Gen. 6, 6 f. 1 Kön. 15, 11. 35. Ps. 105, 45; 109, 4. Jer. 20, 16; 26, 13. 19. Hebr. 7, 21 u. s. w.). Offenbar will die heilige Schrift diese und ähnliche Ausdrücke nur in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne von Gott verstanden wissen: denn wenn sie die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und insbesondere die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens und der göttlichen Rathschlüsse (Num. 13, 19. 1 Kön. 15, 29. Ps. 32, 11. Spr. 19, 21 u. s. w.) wieder und wieder so bestimmt und klar ausspricht, so schließt sie damit gleichzeitig alle innere Wandelbarkeit, alle Veränderung und allen Uebergang, wie sie den menschlichen Innenzuständen eigenthümlich sind, von Gottes Wesen aus. Und wenn sie ferner Gottes absolute Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit betont, so hat sie damit auch jede eigentliche Affection, jedes Empfangen und Bestimmtwerden von außen, sowie jedes Bedürfniß und jeden Anlaß zur Veränderung im Inneren von selbst von Gott ausgeschlossen. „Nec affici dicendus est (Deus)“, sagt der hl. Augustinus, „tamquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur ... Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium“ (De civ. Dei l. 12, c. 17; vgl. Abaelard, Introduct. 3, 6). Darum werden auch an manchen Stellen der heiligen Schrift die Reue und die anderen Affecte Gott mit Nachdruck abgesprochen. Hieraus ist von selbst einleuchtend, daß alle jene Wendungen, in denen Gott wechselnde Affecte, Zorn und insbesondere Reue in ganz emphatischen, von der menschlichen Reue entlehnten Ausdrücken zugeschrieben werden, nichts Anderes bedeuten sollen, als daß die innerlich sich gleich bleibende Gesinnung und die Handlungsweise Gottes einer Creatur gegenüber sich in ihrer äußeren Wirksamkeit unter gegebenen Umständen ähnlich zeigt und geltend macht, wie bei dem Menschen die unter ähnlichen Umständen eintretende thatsächliche Veränderung seiner inneren Gefühle, Gesinnungen und Entschlüsse. Daher sagt der hl. Augustinus rücksichtlich des Zornes: „Cum Deus irasci dicitur, non ejus significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo vindicta ejus, quae nonnisi justa est, irae nomen accepit“ (Enchirid. de fide c. 33). Von der Reue lehrt er desgleichen, daß wir, um sie vom Menschen auf Gott übertragen zu können, alles dasjenige, was bei ihr von menschlicher Schwäche und Unwissenheit resultire, abstreifen müssen, so daß sie in folgender Weise zu denken sei: „Cum Deus poenitere dicitur, vult, non esse aliquid, quod fecerat, ut esset: sed tamen, et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam ac tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia immutabili voluntate disponit“ (ad Simplic. q. 2, n. 2). Würde man nun aber diese Affecte im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen, so daß man das ewige, unveränderliche und unabhängige Wesen Gottes den Wandlungen und Veränderungen des von der Außenwelt in Allem abhängigen Menschengeistes thatsächlich unterwürfe, so verläugnete man gleichzeitig die Grundsätze der christlichen Philosophie

schen Fremdlinge die heilige Taufe. Zugleich aber begehrte der Fürst für sich und die christliche Religion den Schutz des Kaisers, sowie Missionare zur Ausbreitung des Christenthums in den nordischen Landen, zu welchem Erzbischof Ebbo von Rheims und Bischof Halitgar von Cambray, sowie Handelsverbindungen mit Duerstede (Dorstadt unsern Utrecht) bereits den Grund gelegt hatten. Auf Wala's Vorschlag wurde Ansgar als der passendste Glaubensbote vom Kaiser mit der gefahrvollen Mission im Dänenlande betraut. Ihm schloß sich der Mönch Autbert aus Alt-Corvey an. Die beiden Missionare begannen ihre Wirksamkeit in der Grafschaft Riustri in Nordalbingien (Rustringen), welche Ludwig dem König Harald zu Lehen gegeben hatte. Eine Schule, in welcher heidnische Knaben für den geistlichen Stand erzogen wurden, war die erste bedeutende Gründung der neuen Mission. Harald unterstützte hierin, wie auch sonst, Ansgar und seinen Gefährten treulich, aber als er von seinem Gegner geschlagen und das nördliche Schleswig zu verlassen gezwungen wurde, mußten auch die Missionare mit ihm nach Riustri zurückkehren. 829 starb Autbert in Neu-Corvey; für Ansgar, der inzwischen unermüdlich weiter gearbeitet hatte, eröffnete sich ein neues Feld der Wirksamkeit. Im J. 830 begehrten Gesandte des Schwedenkönigs Björn vom Kaiser Ludwig Glaubensboten für ihr Land, wo bereits durch Kaufleute und christliche Gefangene das Evangelium bekannt geworden war. Ludwig ließ daher Ansgar aus Holstein zurückberufen und übertrug ihm die Mission in Schweden. Er trat die Reise mit seinem alten Jugendfreunde Witmar an, während ein anderer Mönch, Gislemar, seine Stelle bei Harald ersetzte. Von Wikingern unterwegs überfallen und geplündert, kam Ansgar mit leeren Händen nach Birka (Björkö) am Mälarsee und begann hier sofort seine Wirksamkeit. Unter denen, welche sich taufen ließen, war auch ein Rath des Königs, der Jarl Herigar; dieser ließ auf seinem Gute eine Kirche erbauen und blieb fortan dem christlichen Glauben aufrichtig ergeben. Nach anderthalbjähriger segensreicher Arbeit kehrte Ansgar auf deutschen Boden zurück. Inzwischen hatte Kaiser Ludwig auf dem Reichstag zu Aachen (831) in Uebereinstimmung mit Papst Gregor IV. beschlossen, zur Befestigung des Christenthums im Norden zu Hamburg (Hammaburg) ein Erzbisthum zu errichten. Ansgar wurde zum Erzbischof ernannt und vom Bischofe Drogo von Metz, unter Assistenz der Erzbischöfe Ebbo von Rheims, Hetti von Trier und Otgar von Mainz, 831 consecrirt. Nach der Weihe ging er nach Rom und erhielt vom Papste nicht nur das Pallium, sondern auch die Würde eines apostolischen Legaten bei den Dänen, Schweden, Norwegern und Slaven. In anderer Beziehung sorgten der Kaiser und Ebbo für ihn, indem Ersterer ihm das Kloster Turholt (Thorout) bei Brügge, Letzterer hauptsächlich für die Mission in Schweden das von ihm gestiftete Kloster in Welanao (Münsterdorf bei Itzehoe) übertrug. So ausgestattet trat er in Begleitung von Ebbo's Anverwandten Gautbert sein neues Amt an. Während nun Ansgar namentlich im nordalbingischen Sachsen arbeitete, wirkte Gautbert, nachdem er von Ansgar zum Bischof consecrirt worden war, in Schweden, bis heidnische Widersacher ihn zwangen, von dort zu entfliehen. Die Mission in Schweden aber ging nicht unter, indem hier auf Ansgars Bitten ein Einsiedler, Arbgar, bis zum Tode Herigars sich der verwaisten Christen annahm. Inzwischen hatte Ansgar in Hamburg mit „wunderbar meisterhafter Kunst" eine Domkirche erbaut, dann eine Bibliothek eingerichtet und ein Kloster gegründet, in welchem, wie auch in Turholt, Knaben zu späteren Missionaren erzogen werden sollten. Einige Jahre segensreicher Wirksamkeit gingen für Ansgar vorüber, dann aber sollte er geistigerweise das Martyrium erleiden, nach welchem er so sehr sich sehnte. Im J. 837 zerstörten normannische Seeräuber unter König Harich (Erik) I. Hamburg vollständig. Nur mit genauer Noth konnte Ansgar bei seiner Flucht die Heiligthümer retten. Bischof Leuderich von Bremen, bei welchem er seine Zuflucht suchte, wies ihn schnöde ab. Zu allen diesen Schlägen kam noch der Verlust von Turholt, welches Lothar der Kahle nach Ludwigs Tode einem gewissen Reginar überwies. Viele Geistliche verließen nun den armen Hirten; er aber wirkte mit denen, welche bei ihm aushielten, nur um so unermüdlicher. Damals soll eine fromme Frau, die sich seiner angenommen und ihm ein Gut im Erzbisthum Verden, Ramsola oder Ramesloh, nahe bei Hamburg, geschenkt haben. Hier richtete er wieder ein Kloster ein, welches vom Papste Nikolaus I. bestätigt wurde, und sammelte seine Heerde wieder (Adam, Brem. gest. Hamb. pont. c. 35; die angezweifelten Urkunden bei Lappenberg, Hamb. Urkundenbuch I, N. 10 u. 16). Als Ludwig der Deutsche zur Regierung kam, gestaltete Ansgars Lage sich besser. Zwar gelang es dem Könige nicht, ihm Turholt zurückzugeben, allein nach dem Tode Leuberichs von Bremen (845) faßte derselbe den Plan, das Bisthum Bremen mit dem Erzbisthum Hamburg zu vereinigen und dem neuen Sprengel Ansgar zu übertragen. Nachdem auf den Synoden zu Paderborn (845) und Mainz (847 u. 848) den versammelten Bischöfen die Angelegenheit vorgelegt war, wurden Bremen und Hamburg 849 vereinigt und Ansgar zum Erzbischofe ernannt. Durch eine Bulle des Papstes Nikolaus I. vom 31. Mai 858 (Lappenberg, a. a. O. N. 14) oder von 864 (Dümmler, Ostfränk. Gesch. I, 524, N. 28) fand die Sache zwischen Hamburg und dem neuen Kölner Erzbischofe Gunthar ihre vollständige Erledigung und die Vereinigung Bremens mit Hamburg die apostolische Bestätigung. Unterdeß hatte Ansgar sich mit neuem Eifer der nordischen Mission wieder zugewandt. In Dänemark knüpfte er als Gesandter Ludwigs Verbindungen mit dem Könige Erik I. an und gewann dessen Gunst, sodaß

derselbe noch Heide war. Er erlangte nun die Erlaubniß, in Schleswig oder Haddeby eine Kirche zu bauen, welche er der Mutter Gottes weihte. Das war die erste Kirche Dänemarks, obschon bereits viele entweder in Dorstad oder Hamburg getaufte Christen im Lande waren. Nunmehr war das Christenthum geduldet und für die Zukunft gesichert. Ansgar hatte aber Schweden nicht vergessen und beschloß, die Mission dort wieder aufzunehmen. Der vertriebene Bischof Gautbert, der Ansgars Ruf selbst nicht folgen zu dürfen glaubte, schlug ihm als Missionar seinen Anverwandten Erimbert vor. Von diesem begleitet, wandte sich Ansgar um 853 mit einer Botschaft Ludwigs nach Birka; ein Gesandter des Dänenkönigs zog mit ihnen. Die Schwierigkeiten waren in Schweden groß. Erst als auf dem Thing, welchen König Olaf veranstaltete, das Loos für ihn entschied, erhielt Ansgar die Erlaubniß, das Evangelium zu verkündigen. Eine neue Missionsanstalt, deren Haupt Erimbert wurde, erfüllte ihn bald mit den größten Hoffnungen, zumal Olaf selbst den Bauplatz zu einer Kirche schenkte. Diese Hoffnungen wurden auch nicht getäuscht, obwohl Ansgar Schweden bald wieder verlassen mußte. In Dänemark war nämlich König Erik I. im J. 854 in einer Schlacht gefallen und sein Sohn Erik II., noch ein Kind, ihm in der Regierung gefolgt. Dieser stand Anfangs unter einem dem Christenthume feindlichen Einflusse. Aber bereits während Ansgars Reise nach Jütland änderte sich die Sachlage, König Erik blieb dem Christenthume günstig, und es wurde nicht nur in Ribe eine zweite Kirche gegründet, sondern in Haddeby erhielten die Christen sogar die Erlaubniß, Glocken beim Gottesdienste zu benutzen. So waren denn die Schöpfungen Ansgars gesichert, und er durfte die letzten Lebensjahre in seinem Erzbisthume in Ruhe zubringen. Hier lebte er in gleicher Entbehrung und Anstrengung, wie in seiner Jugend, wo seine gewöhnlichen Nahrungsmittel Wasser und Brod waren. Im härenen Gewande, ein ächter, strenger Schüler des hl. Benedict, ging er auch jetzt einher und, treu der Regel, erwarb er sich wie ehemals durch Händearbeit unter Gebet und Psalmensingen seinen Unterhalt, Mittel aber für die Missionspriester und Geschenke an heidnische Fürsten durch Entbehrungen aller Art. Er unterstützte und pflegte die Armen, kaufte jetzt wie früher arme Sklaven los, baute in Bremen ein Spital und zeigte eine innerliche Nächstenliebe in der Sorge für die Fremdlinge. Am 3. Februar 865 verschied er in Folge körperlicher Entkräftung in Bremen und ward dort auch begraben. Sein Nachfolger Rembert (früher in Ribe) versetzte ihn unter die Heiligen; Papst Nikolaus I. bestätigte diese Canonisation. Seine Reliquien gehörten bis zur Reformation zu den kostbarsten Heiligthümern der nordischen Städte, seine Verehrung war eine weit verbreitete; sein Fest wird am 3. Februar gefeiert. — Von Ansgars literarischen Arbeiten besitzen wir noch: 1. Vita et miracula St. Willehadi (Mon. Germ. SS. II), mit besonders schöner Vorrede; 2. Pigmenta (Balsam), kurze Gebete, anknüpfend an Theile des Breviers (ed. Lappenberg, Hamburg 1844); verloren gegangen ist das allerdings zweifelhafte Diarium sive Manuale, eine Geschichte seiner Mission, von Abt Thymo von Corvey 1261 nach Rom gesandt. Die Literatur zur Geschichte Ansgars und seiner Zeit ist reichhaltig. Sein erster Biograph war sein Nachfolger Rimbert (Vita S. Anskarii, Mon. Germ. SS. II). Demselben schließen sich mehr oder weniger kritisch an: Bolland. Febr. I; Drewes, Leben Ansgars, Paderborn 1864; Krummacher, St. Ansgar, Bremen 1828; Kraft, Narratio de Ansgario, Hamb. 1840; Klippel, Leben Ansgars, kritisch bearbeitet, Bremen 1845; Daniel, Der hl. Ansgar, das Ideal eines Glaubensboten, theolog. Controversen, Halle 1843; Tappehorn, Leben Ansgars, Münster 1863. Für die Chronologie besonders wichtig: Lappenberg in Schmidts Allgemeiner Zeitschrift für Gesch. V. Für die Zeitgeschichte sind zu erwähnen: Adam Bremensis (Mon. Germ. SS. VII); ejusd. De situ Daniae etc., ed. Fabricius, Hamb. 1706; Reuterdahl, Ansgarius eller begynnelsepunkten af Kristendomen i Sverige. Theol. Quartalskr., Lund 1830; deutsch von Mayerhoff, Berlin 1837; Script. rer. Dan. I; Annales Xantens. (Mon. Germ. SS. II); Lappenberg, Urkundenbuch I; Jörgesen, Den norske Kirkes Grundläggelse I, Kopenhagen 1874; Helveg, Den danske Kirkes hist. I, Kopenhagen 1862; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen I, Berlin 1877. — Ansgar wird in der Kunst gewöhnlich dargestellt als Bischof mit Stab, in der Linken eine Kirche tragend (Hamburg). [C. Berlage.]

Anslo, Reyer, holländischer Dichter und Convertit des 17. Jahrhunderts, war der Sohn von Reyer Claessen Anslo, Tuchhändler zu Amsterdam, und ward im J. 1622 geboren. Seine Eltern gehörten zu der Secte der „Taufgesinnten“ (Mennoniten). Am 16. November 1646 wurde Anslo getauft und, wie aus den Taufregistern zu Amsterdam erhellt (Register vande lidtmaten, van A° 1639 tot 1657, by den Toren, f° 19 v° Hdf.), in dieselbe Religionsgesellschaft aufgenommen. Damals hatte er sich schon durch einige hübsche Gedichte bekannt gemacht. Die städtische Regierung zu Amsterdam verehrte ihm einen Lorbeerkranz und eine silberne Schüssel für ein Gedicht zum Lobe seiner Vaterstadt: „Het gekroonde Amsterdam en het nieuwe Raadthuis“ (das gekrönte Amsterdam und das neue Rathhaus). Christina, Königin von Schweden, welche durch ihren Gesandten Leblon auch den Dichterfürsten Vondel belohnte, schenkte Anslo für ein Gedicht: „De Zweedsche Pallas“ (die schwedische Pallas) eine goldene Kette; hierfür sprach er ihr mit einem zweiten Gedichte: „Papier voor Geld“ (Papier für Geld) seinen Dank aus. Im J. 1651 wurde Anslo mit 43 anderen Personen

durch die apoſtoliſchen Bemühungen dreier Väter der Geſellſchaft Jeſu zur katholiſchen Religion zurückgeführt. Am Feſte des hl. Ambroſius legte er ſein Glaubensbekenntniß ab. Ueber die Zeit ſeiner Converſion herrſchen verſchiedene Anſichten vor. Allein obige Data ſtehen handſchriftlich feſt (ſ. Hdſ. der Literae annuae Soc. Jes. auf der burgund. Bibl. z. Brüſſel, VI, Nr. 21818^{b} f° 300, a° 1651: „Inter illas [personas] juvenem 28 annos natum, Mennonis sectatorem primarium et poetam nobilem, ut a senatu urbis suae laurea pateraque argentea ... donari meruerit etc.). Darauf begab er ſich nach Rom und bildete ſich dort ſowohl in gründlicher Kenntniß der katholiſchen Religion, als in den weltlichen Wiſſenſchaften aus (ſ. obg. Hdſ.). Er trat dann als Secretär in den Dienſt des Cardinals Capponi und wurde vom Papſte Innocenz X. mit einer goldenen Medaille für ſeine poetiſchen Leiſtungen belohnt. Im J. 1655 wurde er zu Rom der Königin Chriſtina perſönlich vorgeſtellt und widmete ihr neue Gedichte. Anſlo ſtarb zu Perugia im J. 1669. Seine zerſtreuten Gedichte wurden 1713 geſammelt herausgegeben. Zu den ſchönſten gehören außer den genannten noch ein Trauerſpiel: „De parysche bloedbruiloft“ (Die Pariſer Bluthochzeit), „Afscheit“ (Abſchied von Amſterdam), „De pest te Napels“ (Die Peſt zu Neapel), „Martelkroon van St. Steven“ (St. Stephans Martyrkrone), 243 kleinere Gedichte: „Bybelsche prentverbeeldingen“ (Zu bibliſchen Bildern) u. ſ. w. Ueber die Mängel der älteren Quellen zu Anslo's Geſchichte ſ. J. A. Alberdingk Thijm in der literariſchen Zeitſchr. „Dietsche warande“, Amsterd.; C. L. v. Langenhuysen V, 475 sqq.; VI, 258 sqq.; vgl. P. Alberdingk Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, II, 167; III, 240. [P. Alberdingk Thijm.]

Anſo (Anſus), in den Jahren 776—800 Abt von Lobbes (Lobium, Laubium, Laubacus) in Belgien, aber nicht mehr zugleich Biſchof wie ſeine Vorgänger, war nach den ſpärlichen Nachrichten, welche Folcuin's Gesta Abbatum Lobiensium (in Mon. Germ. SS. IV, 59) und die Annales Laubienses (ib. 13) über ihn bieten, ein heiliger und wiſſenſchaftlich ſtrebſamer Mann, aber von nur mittelmäßiger Begabung. Noch unter der Regierung ſeines Vorgängers Theodulf ſchrieb er die kurzen Biographien der beiden erſten Aebte und Biſchöfe von Lobbes, des hl. Urſmar (689—712, geſt. 713) und des hl. Erminus oder Ermino (712—737); die erſtere (abgedruckt Bolland. Apr. II, 560—562 und Mabillon, Saec. III Bened., I, 248 sqq.) mit Zueignung an Theodulf und in deſſen Auftrage nach einer älteren Aufzeichnung, die letztere (Bolland. Apr. III, 375 sq. und Mabill. l. c. 564 sqq.) nach den Erinnerungen des Mönches Flabertus, eines Schülers Ermino's. (Vgl. Mabillon, Annales ad a. 776, n. 69. 713. n. 67 sq. 737, n. 36. 933, n. 40; Fabricii-Mansi, Bibl. lat. I, 110; Buſſe, Grundriß der chriſtlichen Lit. § 512; Herzog, Realencycl. I, 445 f.) [Stanonik.]

Anspach, Peter, Dominicaner, war aus Ansbach gebürtig und hieß Rauh. Sein Bruder war Bartholomäus Rauh, auch wohl Franke genannt, weil Ansbach in Franken liegt; dieſer kommt 1516 als Prior in einem Tetzel'ſchen Ablaßbriefe vor (Hofmann, Reformationsgeſch. der Stadt Leipzig 31), wurde 1523 Licentiat der Theologie und trat ſpäter als Ablaßprediger zu Deſſau auf (Gretſchel, Kirchliche Zuſtände Leipzigs vor und während der Reformation im J. 1539, 142). Den Peter Anſpach preiſt Pyrgallus als ſeinen Kopf, gewandt, beredt und ſchriftſtelleriſch, hervorragend in der Vertheidigung der Wahrheit (Encomion aliquot Catholicae veritatis assertorum 225—228, in Fabricii Centifolium Lutheranum 698). Als Johann Menſing (ſ. d. Art.) 1532 Suffragan von Halberſtadt wurde, ſandte er Peter Anſpach ſtatt ſeiner von Halberſtadt, wo derſelbe weilte, als Prediger nach Ansbach (Seckendorf, Comment. de Lutheranismo lib. III, 505). Er war Hofprediger der Brüder Johann, Joachim und Georg von Anhalt, welche katholiſch blieben, ſo lange ihre Mutter, eine Verwandte des Herzogs Georg von Sachſen, lebte (Cochläus bei Rinderer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeſchichte I, 347). Eine Predigt am Gründonnerstage wider diejenigen, welche das Abendmahl unter beiden Geſtalten begehrten, zog ihm den Tadel des Prinzen Georg zu, der den Empfang unter beiden Geſtalten für recht hielt (Seckendorf l. c.). Er folgte einer Einladung des Kurfürſten von Brandenburg nach Frankfurt a. d. O., wo er in Predigten für den katholiſchen Glauben fortwirkte. Nach Jöchers Gelehrten-Lexikon wäre er 1531 nach Frankfurt a. d. O. gezogen, wofür mindeſtens 1532 zu ſetzen iſt (Dunkel, Hiſtoriſch-kritiſche Nachrichten II, 58). Anſpach hinterließ eine Anhaltiſche Geſchichte im Manuſcript. Er veröffentlichte: Antitheſis der Lutheriſchen Bekenntniß oder Beicht, ſo ſie zu Augſpurg vor kaiſerlicher Majeſtät, und dem heiligen Römiſchen Reich im dreyßigſten Jahr angegeben. Darynnen du frommer Leſer erkennen magſt, mit was warheyt ſie ihren Glauben bekannt. Durch Petrum von Anſpach. Frankf. a. d. O. 1531. (Koppens Kleine Nachleſe nützlicher Reformationsurkunden IV, 603 ff.) [Hoß.]

Anſtand öffentlicher, publica honestas, ſ. Ehehinderniſſe.

Antependium (= laminae, tabulae, petala, platoniae, circitoria, pallium, frontale) heißt die Hülle eines Altares an der Fronte und den beiden Nebenſeiten, mag ſie nun aus Metall, Stein, Holz oder Zeugſtoff beſtehen. Schon die heidniſchen Altäre waren mit Maßwerk, Inſchriften, Reliefs, Blumengewinden verziert; der jüdiſche Brandopferaltar war mit Erz (Ex. 27), der Räucheraltar mit Gold überzogen (3 Kön. 6, 20—23). Da im Chriſtenthum nicht ſelten

Sarkophage und selbst Badewannen zu Altären verwendet wurden, so steht bei den altchristlichen Altären, abgesehen von den Arcosolien der Katakomben, die Verzierung mit Reliefs außer Zweifel. Nach einer unzweideutigen Stelle des Anastasius in Vita Hadr. I gab es auch Altarbekleidungen „aus reinstem Golde und mit Edelsteinen" und einer Darstellung der Himmelfahrt Mariä verziert, sowie andere aus Zeugstoffen (aliam de stauracin ornatam in circuitu blattin). In St. Ambrosius zu Mailand ist noch ein Exemplar aus Silber- und Goldblech (827—860) erhalten; ebenfalls eines in der Marcuskirche zu Venedig aus getriebenem Golde und mit 1111 Edelsteinen und 1300 großen Perlen verziert. Ein Mosaik-Antependium aus altchristlicher Periode findet sich noch in der Crypta des Helena-Altares in Ara coeli zu Rom. Aus romanischer Zeit stammen Mosaik-Antependien in der sixtinischen Kapelle von Maria maggiore, sowie in der Crypta der hl. Praxedis zu Rom und am Altare des Baptisteriums zu Pisa. Gemalte oder gestickte Exemplare waren gebräuchlich (Durand. I, c. 3, n. 32), haben sich aber nur als große Seltenheiten erhalten (Abbild. bei Bock, Lit. Gewänder I, Lf. 2, Taf. 8); dagegen sind noch romanische Metall-Antependien zu sehen in Paris (Goldtafel Heinrichs II. aus Basel), Aachen, Köln, Comburg, Kloster-Neuburg. In der Gothik verschwinden die getriebenen Metallfrontalien mehr, ohne Zweifel, weil schon der Hochbau große Summen erforderte; dagegen wetteiferte die Stickerei mit der Plastik und Malerei in der Ausschmückung des Altartisches, wie Muster in Salzburg, München, Cannstatt, Bern, Dresden, Berlin zeigen. Aus der Renaissancezeit dürfen als die schönsten Nadelmalereien an Antependien in Deutschland angesehen werden zehn Exemplare aus dem 18. Jahrhundert in der Studienkirche zu Neuburg a. d. D.; aus Silber getriebene finden sich noch zwei am Altare des hl. Januarius zu Neapel und am Hochaltare des Domes zu Regensburg. Das Caer. Episc. I, 12, n. 11 wünscht für die höchsten Festtage Antependien aus Gold und Silber; das Missale tit. XX spricht von stofflichen, welche in der Farbe möglichst dem Feste oder dem Officium des Tages entsprechen. [Andr. Schmid.]

Anterus, nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 29) der 18., nach Andern der 19. Papst, war von Geburt ein Grieche und folgte dem hl. Pontianus im Pontificate. Er wurde nach derselben Quelle bald nach dem Regierungsantritte des Kaisers Gordianus erwählt (238), starb aber schon einen Monat später. Nach Baronius dagegen hätte sich Eusebius ein wenig geirrt, indem Anterus noch bei Lebzeiten des Kaisers Maximin erwählt und unter demselben Wütherich, kurz vor dem Regierungsantritte Gordians, hingerichtet worden wäre. Veranlassung zu seiner Verfolgung gab jedenfalls seine Verordnung, die Martyreracten sorgfältig zu sammeln. (S. Baron. ad ann. 137 n. 11, 138 n. 1, und die Noten von Pagi und Mansi zu letzterer Stelle; vgl. Lipsius, Die Bischofslisten des Eusebius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, II, 233.) [v. Hefele.]

Anthropomorphismus wird jene Denkweise genannt, welche sich Gott und das göttliche Wirken nach Art des Seins und Wirkens des menschlichen Doppelwesens zu veranschaulichen sucht und Gott deßhalb menschliche Gestalt und körperliche Organe, sowie die mannigfaltigsten Verrichtungen derselben beilegt. Eine solche Vorstellungsweise von Gott und dem Göttlichen hat ihren nächsten Grund in der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit unseres Erkennens. Das nächste und eigentliche Object unseres Erkennens, als eines Actes von wesentlich geistig-sinnlicher Natur, ist nicht das rein Intelligibele, sondern das Intelligibele im Sinnlichen, nämlich die vom Sinnlichen abstrahirten Allgemeinbegriffe, die nur unter steter Beihülfe der Sinnenbilder gewonnen werden; das Reingeistige hingegen vermag unser Denken niemals unmittelbar und direct durch eigene, sondern nur durch analoge Begriffe zu erfassen. Daher sind auch unsere geistigsten Begriffe in sinnliche Formen eingekleidet, und alle Worte, durch die wir Uebersinnliches und Ueberirdisches bezeichnen, sind sinnbildliche Ausdrücke. „Naturale est homini," sagt der hl. Thomas, „ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet" (1, q. 1, a. 9) Demgemäß kann a fortiori unsere Erkenntniß Gottes, des ungeschaffenen, absoluten Geistes, den überhaupt kein endliches Wesen zu schauen vermag, nur eine abstractive und analogische sein: wir erkennen Gott nicht in eigener Form (species propria), die von Gott selbst entnommen und unmittelbar durch die Gegenwart des Objectes (im Schauen) bestimmt wird, sondern in fremder Form (species aliena), durch die von den Geschöpfen abstrahirten Realitäten, die dann in analoger Weise auf Gott übertragen werden. Wir können uns nämlich Gott nicht anders denken, als durch die Vorstellungen, die wir von den Geschöpfen entnommen haben, und nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe. Es lag demnach nahe, uns Gott, als persönliches Wesen, nach Art unserer eigenen menschlichen Persönlichkeit vorzustellen, da sie das vollkommenste, uns bekannte Ebenbild Gottes ist, und demnach auch die Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände, die im eigentlichen Sinne nur unserem leiblich-geistigen Doppelwesen zukommen, im uneigentlichen Sinne auf Gottes persönliches Wesen und Wirken zu übertragen. Gott selbst, der in Allem unseren natürlichen Bedürfnissen suaviter entgegenkommt, hat sich in der Offenbarung, besonders des Alten Testamentes, dieser menschlichen Anschauungsweise vielfach angeschlossen und sein unsichtbares Wesen und Wirken unter diesen von der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entlehnten Begriffen unserer Erkenntniß näher geführt (S. Th. I, q. 1, a. 9). Diese sinnbildliche Form der Offenbarung hebt indeß die höchste

Reinheit der Gotteserkenntniß hindernd auf; sie erinnert uns meinmehr daran, daß alles Erschaffene, alle sichtbaren Dinge eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes, Verwirklichung der göttlichen Ideen und somit Sinnbilder des Geistigen und Göttlichen sind. Zahllos sind die Stellen besonders im A. T., an denen uns Gottes Wesen und Wirken in einer sinnbildlichen Form offenbar wird. Gottes Augen und Gottes Ohren, die Alles sehen und Alles hören, sind der sinnbildliche Ausdruck der Alles übersehenden und hörenden leitenden göttlichen Providenz (Ps. 9, 14; 10, 8, 12, 4, 33, 16; 34, 17 u. s. w. Jl. 37, 17, 49, 5, 65, 12. Jer. 16, 17. Zach. 4, 1 u. s. w.). Gottes Mund redet zu uns (Jl. 1, 20; 34, 16. Jer. 23, 16 u. s. w.); von seinen Lippen gehen Verheißungen aus (Ps. 88, 35); seine Zunge ist ein verzehrendes Feuer (Jl. 30, 27). Den Sündern wendet er den Rücken (Jer. 18, 17). Seine Hände (Ps. 8, 7; 16, 14; 20, 9 u. s. w. Jl. 19, 25, 45, 11, 64, 8 u. s. w.), seine Rechte (Ps. 17, 36; 19, 7 u. s. w. Jl. 48, 13 u. s. w.), sein Arm vermögen Alles, bewirken Alles (Job 40, 4. Jl. 62, 8. Jer. 21, 5 u. s. w.). Die Erde ist der Schemel seiner Füße (Jl. 66, 1; vgl. Ps. 109, 2); er wohnt in der Höhe, im Himmel, auch auf Sion (Jl. 33, 5; 57, 15. Jac. 8, 3), er sitzt auf dem Throne (Jl. 6, 1; 16, 5, 40, 22. Dan. 3, 55); er erhebt sich (Jl. 30, 18. Amos 7, 9), steigt herab (Gen. 11, 7) wandelt über Berge, Erde und Meer (Amos 4, 13. Mich. 1, 3. Hab. 3, 15). Er wohnt und heilt (Jl. 6, 10. Jer. 30, 17), er reißt nieder und richtet auf (Jl. 5, 2; 9, 14 u. s. w.) und zerstreut die feindlichen Nationen (Jl. 14, 25, 26, 6). Offenbar hat die heilige Schrift diese und ähnliche Ausdrucksweisen nicht im Sinne eines sinnlichen Anthropomorphismus, sondern in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne gebraucht, um uns Uebersinnliches, Geistiges und Göttliches durch körperliche Sinnbilder zu veranschaulichen. Das leuchtet schon aus der Menge und dem Charakter jener Stellen selbst ein; ihre drastische Darstellungsweise deutet auf das Unzweideutigste die Metapher. Wenn das A. T. dann ferner die absolute Geistigkeit, Unsichtbarkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes stets strengstens urgirt, indem es jede bildliche Darstellung Gottes verbietet, so spricht es hierdurch klar genug aus, daß jene obigen Ausdrücke nur in einem metaphorischen Sinne zu verstehen sind. Die heilige Schrift selbst unterläßt es auch nicht, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen (Job 10, 4), daß jene Ausdrucksweisen nur in einem uneigentlichen, analogen Sinne von Gott verstanden werden dürfen. In diesem Sinne wurden jene Stellen denn auch stets in der gesammten katholischen Kirche aufgefaßt, von den Vätern sowohl, wie den Theologen. Der hl. Augustinus lehrt, daß, obgleich ein unendlicher Abstand sei zwischen Göttlichem und Menschlichem, letzteres doch sehr oft zur Bezeichnung des ersteren angewendet werde: „Quia haec (humana) cognita, quae in quotidiana conversatione versantur et experimentis usitatioribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam“ (De div. quaest. ad Simplic. l. q. 2). Er bemerkt ferner, daß die heilige Schrift selbst das Bildliche solcher Ausdrucksweisen klar genug andeute, indem sie z. B. Gott, dem sie Hände beilege, zugleich auch Flügel zuschreibe (Ps. 16, 8); und nachdem er dann die uneigentliche Bedeutung der gewöhnlichen sinnbildlichen Ausdrücke der heiligen Schrift der Reihe nach im Einzelnen erklärt hat, schließt er mit dem allgemeinen Satze ab: „si quid aliud tale Scriptura commemorat, puto spiritualiter intelligendum.“ In der gründlichsten Weise charakterisirt und würdigt Hilarius jene Ausdrucksweisen in Ps. 129, n. 3. Wenn die heilige Schrift räumliche Ausdehnung von Gott prädicirt, so will sie uns dadurch nach Dionysius (De div. nom. c. 9) die unendliche Fülle und den unendlichen Reichthum des in sich unbegreiflichen göttlichen Wesens versinnbildlichen: „Per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae, per longitudinem processus virtutis ejus, omnia penetrantis; per latitudinem vero superextensio ejus ad omnia, in quantum sc. sub ejus protectione omnia continentur.“ Im gleichen Sinne fassen der hl. Thomas und mit ihm alle Theologen jene Ausdrucksweisen auf: die Tiefe versinnbildet nach ihm das Wissen Gottes, das auch das Verborgenste schaut; die Höhe die Alles übersteigende Erhabenheit seiner Macht und Stärke; die Länge die Dauer seiner Existenz, und die Breite endlich den unermeßlichen Umfang seiner Liebe, die sich auf Alles erstreckt (I. q. 3, a. 1, ad 1). Dasselbe gilt von den Gott beigelegten sinnlichen Zuständigkeiten: „Non attribuuntur Deo, nisi secundum quandam similitudinem: sicut dicitur sedens (Is. 6, 1) propter summam immobilitatem et auctoritatem; et stans (Is. 3, 13) propter summam fortitudinem ad debellandum omne, quod adversatur ei“ (l. c. ad 4). In ähnlicher Weise sagt derselbe heilige Lehrer die Gott zugeschriebenen körperlichen Organe als einen sinnbildlichen, analogen Ausdruck der mannigfaltigen Thätigkeit Gottes nach außen auf (l. c. ad 3). Gott hat sich indeß nicht bloß in seinem lebendigen Worte an die Menschen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften insbesondere das Bildes des Menschen bedient, sondern auch in den Theophanien, in denen er den Sinnen der Menschen in sinnbildlichen Formen erschienen ist, hat er sich vornehmlich der Gestalt des Menschen und des Lautes der menschlichen Stimme zu seinen Offenbarungen bedient (Gen. 18, 1. Dan. 7, 9 ff.), bis er endlich im N. B. durch die Menschheit Christi in bleibender und vollkommenster Weise sichtbar in die Erscheinung getreten ist.

Die bisher erklärte anthropomorphistische Darstellungsweise, welche menschliche Gestalt und Glieder in einem bloß uneigentlichen Sinne auf

Gott überträgt, indem sie streng daran festhält, daß Gott ein absolut unkörperliches Wesen, der reinste, vollkommenste Geist sei, ist erwiesenermaßen durch die Eigenthümlichkeit unseres Denkens bedingt, vollkommen berechtigt und dient zur lebendigeren Veranschaulichung des göttlichen Wesens und Wirkens (der symbolische oder formale Anthropomorphismus). Würde man Gott aber in Wirklichkeit körperliche Gestalt und entsprechende körperliche Organe zuschreiben und an das thatsächliche Vorhandensein derselben in Gott glauben, und demgemäß die obigen Ausdrücke der heiligen Schrift im eigentlichen, buchstäblichen Sinne verstehen, so entsteht der dogmatische, materielle oder systematische Anthropomorphismus, ein häretischer Irrthum, in den die Anthropomorphiten verfallen sind (s. d. folgenden Art.).

Eine dem Anthropomorphismus nahe verwandte Anschauungsweise ist der Anthropopathismus, welcher sich das göttliche Erkennen und Wollen nach Art der menschlichen Innenzustände zu denken pflegt und dem göttlichen Geiste die verschiedensten Zustände des Menschengeistes und dessen mannigfaltige Affecte und Neigungen zuschreibt. Diese Denkweise hat gleichfalls ihren Grund in der Beschränktheit unseres Erkennens. Da wir nämlich das absolut einfache, unveränderliche göttliche Wesen und Leben (den actus purus) in sich selbst und in seiner Beziehung zur stets wechselnden Welt nicht zu fassen vermögen, so kommen wir unserer endlichen und beschränkten Erkenntniß zu Hülfe, indem wir, was wir in unserem Geistesleben, dem Abbilde des göttlichen, wahrnehmen und erfahren, in einem analogen uneigentlichen Sinne auf Gottes geistiges Leben und Wirken übertragen. Die heilige Schrift wendet diese Ausdrucksweisen gleichfalls häufig an, um dadurch das unsichtbare Wesen und Wirken Gottes, besonders in seiner Beziehung zur wechselnden Welt, unserem Verständniß näher zu bringen und uns dasselbe lebendiger zu veranschaulichen. Sie redet von der Seele Gottes (Is. 1, 14; 42, 1. Hebr. 10, 38) und schreibt Gott alle menschlichen Affecte zu, nicht nur Liebe und Haß (Is. 1, 14; 42, 1; 48, 14. Jer. 12, 8. Judith 5, 21. Ps. 30, 7 u. s. w.), sondern auch Freude und Jubel (Is. 62, 5; 65, 19), Trauer (Is. 63, 10), Mitleiden (Jer. 31, 20), Verlangen (Os. 10, 10), Unwillen (Gen. 18, 30. Ex. 22, 24. Is. 57, 6), Zorn (Ex. 15, 7. Num. 16, 22. Deut. 13, 17. Job 9, 13; 36, 13 u. s. w. Matth. 3, 7. Joh. 3, 30. Röm. 1, 18. Col. 3, 6 u. s. w.), sehr häufig sogar Reue (Gen. 6, 6 f. 1 Kön. 15, 11. 35. Ps. 105, 45; 109, 4. Jer. 20, 16; 26, 13. 19. Hebr. 7, 21 u. s. w.). Offenbar will die heilige Schrift diese und ähnliche Ausdrücke nur in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne von Gott verstanden wissen: denn wenn sie die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und insbesondere die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens und der göttlichen Rathschlüsse (Num. 13, 19. 1 Kön. 15, 29. Ps. 32, 11. Spr. 19, 21 u. s. w.) wieder und wieder so bestimmt und klar ausspricht, so schließt sie damit gleichzeitig alle innere Wandelbarkeit, alle Veränderung und allen Uebergang, wie sie den menschlichen Innenzuständen eigenthümlich sind, von Gottes Wesen aus. Und wenn sie ferner Gottes absolute Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit betont, so hat sie damit auch jede eigentliche Affection, jedes Empfangen und Bestimmtwerden von außen, sowie jedes Bedürfniß und jeden Anlaß zur Veränderung im Inneren von selbst von Gott ausgeschlossen. „Nec affici dicendus est (Deus)“, sagt der hl. Augustinus, „tamquam in ejus natura fiat aliquid, quod non anto fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur ... Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium“ (De civ. Dei l. 12, c. 17; vgl. Abaelard, Introduct. 3, 6). Darum werden auch an manchen Stellen der heiligen Schrift die Reue und die anderen Affecte Gott mit Nachdruck abgesprochen. Hieraus ist von selbst einleuchtend, daß alle jene Wendungen, in denen Gott wechselnde Affecte, Zorn und insbesondere Reue in ganz emphatischen, von der menschlichen Reue entlehnten Ausdrücken zugeschrieben werden, nichts Anderes bedeuten sollen, als daß die innerlich sich gleich bleibende Gesinnung und die Handlungsweise Gottes einer Creatur gegenüber sich in ihrer äußeren Wirksamkeit unter gegebenen Umständen ähnlich zeigt und geltend macht, wie bei dem Menschen die unter ähnlichen Umständen eintretende thatsächliche Veränderung seiner inneren Gefühle, Gesinnungen und Entschlüsse. Daher sagt der hl. Augustinus rücksichtlich des Zornes: „Cum Deus irasci dicitur, non ejus significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo vindicta ejus, quae nonnisi justa est, irae nomen accepit“ (Enchirid. de fide c. 33). Von der Reue lehrt er deßgleichen, daß wir, um sie vom Menschen auf Gott übertragen zu können, alles dasjenige, was bei ihr von menschlicher Schwäche und Unwissenheit resultire, abstreifen müssen, so daß sie in folgender Weise zu denken sei: „Cum Deus poenitere dicitur, vult, non esse aliquid, quod fecerat, ut esset: sed tamen, et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam ac tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia immutabili voluntate disponit“ (ad Simplic. q. 2, n. 2). Würde man nun aber diese Affecte im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen, so daß man das ewige, unveränderliche und unabhängige Wesen Gottes den Wandlungen und Veränderungen des von der Außenwelt in Allem abhängigen Menschengeistes thatsächlich unterwürfe, so verläugnete man gleichzeitig die Grundsätze der christlichen Philosophie

l. c.). Im römischen Martyrologium, sowie von Rhabanus Maurus, Florus u. A. wird Anicet Martyr genannt; aber die Alten, wie Irenäus, Eusebius und Hieronymus, geben von der Art seines Todes gar keine Nachricht. Er soll in dem Coemeterium Calliſti begraben gewesen sein (vgl. Lipsius in den Jahrbb. für protest. Theol. 1879, 423); im J. 1604 wurde sein Leib erhoben und von Papst Clemens VIII. dem Fürsten Johann Angelus von Hohenems geschenkt. Einen Theil der Reliquien sollen schon vorher, im J. 1590, wie Tillemont sagt, die Jesuiten von München erhalten haben; sicher steht im Inventarium der St. Michaels-Hofkirche (Jesuitenkirche) zu München unter den Sacris Reliquiis, quos Ser^mus Fundator Guilelmus V, utriusque Bavariae Dux, ab anno 1592 ac deinceps Templo S. Michaelis Archangeli donavit ac in libro magno depingi fecit, auch 17. Aprilis S. Aniceti Pap. M. Caput. Testimonium Romanum 21^a. Seit der Säcularisation ist es mit der kostbaren Monstranz, die es enthielt, verschwunden. Unterschoben wurde dem hl. Anicet von Pseudo-Isidor ein Brief: „Universis ecclesiis per Galliae provincias constitutis", worin von der Weihe der Bischöfe, von der Würde der Primaten und Metropoliten und von der Tonsur ꝛc. gehandelt wird. Dieser Brief ist fast aus lauter Stellen aus den Werken des Papstes Leo I. zusammengesetzt und findet sich bei Mansi, Collect. Conc. I, 683 sqq. Den Gedächtnißtag des heiligen Anicet feiert die Kirche am 17. April. Eine lateinische Lebensbeschreibung von ihm verfaßte der oben genannte Fürst von Hohenems, Rom 1617. Vgl. ferner Boll. April. II, 477; Jaffé, Reg. pont. Rom. 4, 921. [v. Hefele.]

Anna, חַנָּה, Ἄννα (d. i. Gnade oder Anmuth), Name mehrerer biblischen Frauen. Denselben tragen: 1. die Mutter Samuels (1 Sam. 1 u. 2), Gemahlin des Leviten Elkana. Die heilige Schrift zeichnet sie uns als sanfte, fromme Dulderin, die mit ebenso großer Ergebung als Betrübniß die Schmach der Kinderlosigkeit trug und den Vorwürfen ihrer Nebenbuhlerin gegenüber nur Gott vertrauensvoll ihr Leid klagte. Aber selbst ihr inniges Gebet im Heiligthum wurde ihr die Quelle eines neuen und noch größeren Leides, indem der Hohepriester Heli ihr den Vorwurf der Trunkenheit machte. Herrlich vereinigt sie in ihrer Antwort die demüthige Aufnahme der Beschimpfung mit der edlen Zurückweisung derselben, mit der höchsten Ehrerbietung gegen den Hohenpriester und mit innigem Gottvertrauen. Unter dem Segen des Hohenpriesters entlassen, begab sie sich nach Hause, und Gott schenkte ihr einen Sohn, Samuel, den sie ihrem Gelübde gemäß, sobald er entwöhnt war, in seinem dritten Jahre nach Silo brachte und als Nazaräer für sein ganzes Leben dem Dienste Gottes im Heiligthum weihte. Bei dieser Gelegenheit sprach sie ihren herrlichen Lobgesang, der einen tiefen, prophetischen Einblick in die Rathschlüsse Gottes mit seinem Volke und der Menschheit bekundet und am Schlusse die endliche Herrschaft des Messias über alle Völker verkündet. Sie ist ein herrliches Vorbild Mariä durch die wunderbare Geburt ihres Sohnes, der selbst ein leuchtendes Vorbild Christi ist, und besonders durch ihren Lobgesang, der mit dem Magnificat, das Maria bei der Erfüllung gesungen, große Aehnlichkeit hat.

2. Die Frau des ältern Tobias (Tob. 1, 9; 2, 19; 10, 3; 11, 5).

3. Die Frau Raguels, eines Verwandten des Tobias zu Ekbatana (Tob. 7, 2 ff.; 8, 16). Im griechischen Texte heißt sie Ἔδνα (d. i. עֶדְנָה, die Liebliche).

4. Die Tochter Phanuels aus dem Stamme Aser. Diese, in ihrer Jugend verheiratet, hatte nach sieben Jahren ihren Mann verloren und dann die ganze übrige Zeit ihres Lebens bis zu ihrem 84. Jahre, wie es scheint, unter den Gott geweihten Frauen im Tempel (vgl. Ex. 38, 8) Gott Tag und Nacht mit Fasten und Beten gedient; da wurde auch sie, wie Simeon, gewürdigt, den Heiland der Welt bei seiner Darstellung im Tempel zu schauen. Sie wird eine Prophetin genannt, weil sie die Gabe der Prophetie hatte, besonders aber, weil sie vom heiligen Geist über das göttliche Kind erleuchtet war und über dasselbe zu allen redete, welche die Erlösung Israels erwarteten (vgl. Luc. 2, 36—38). Ihr Fest feiert die Kirche am 1. September. [Holzammer.]

Anna, die hl., die Mutter der allerseligsten Jungfrau. Den frühesten Bericht über die Eltern Mariä enthält das sog. Protevangelium Jacobi (ἱστορία Ἰακώβου, auch λόγος ἱστορικὸς τοῦ ἁγ. Ἰακ.), welches insofern zu den Apocryphen zählte, als man Jacobus für den Apostel (Jacobus minor) hielt, was aber der Verfasser von sich selbst nicht aussagt. Daß schon im zweiten Jahrhundert ähnliche schriftliche oder mündliche Legenden existirten, sieht man aus Justinus (Tryph. 78) und Clemens von Alexandria (Strom., ed. Potter VII, 889); obige Schrift kannten und benutzten Gregor von Nyssa (Orat. in diem nat. Chr. ed. Paris. III, 346 sq.), sowie Epiphanius (Haer. 79, § 5), der Späteren nicht mehr zu gedenken. Die griechischen Manuscripte sind durchweg Kirchenexemplare und geben somit von dem hohen Ansehen der Schrift Zeugniß; auch sind die Lectionen zu den Marienfesten (Empfängniß, Geburt, Darstellung Mariä) nichts anderes als Stücke aus dem Protevangelium. Von den Griechen kam es zu den syrischen, den koptischen und arabischen Christen, die es in ihre Sprachen übersetzten und zu dem nämlichen kirchlichen Gebrauche verwendeten. Eine andere Stellung diesem Schriftstücke gegenüber nahmen die lateinischen Väter ein. Augustinus (c. Faust. 23, 9) und Hieronymus (c. Helvid. u. ad Matth. 12, 46 u. 23, 35) weisen jede Berufung auf apocryphe Schriften (ex deliramentis apocryphorum petita) ab. Innocenz I. hat sie insgesammt verworfen (Epist. ad

Exsuperium, ed. Constant. 796); ebenso Gelasius. Alcuin oder der sonstige Verfasser der Homilie De nativ. Mariae (Opp. Alcuini, ed. Frob. II, 450), Fulbert (sermo I de nativ. M. Bibl. PP. Lugd. XVIII, 38), Petrus Damiani (sermo III de nativ.) und Bernardus (ep. 174) sprechen sich nicht minder entschieden aus. Das römische Martyrologium hat daher nur (unterm 26. Juli): Dormitio sanctae Annae matris genitricis Dei Mariae, und dieselbe Zurückhaltung beobachtet das jetzige römische Brevier. Die Abwehr einer Legende legte aber der Verehrung der begnadigten Mutter der Gottesgebärerin kein Hinderniß in den Weg. Graeci oratores, bemerkt Thilo (Cod. Apocr. I, p. C.), protoevangelio Jacobi confidentius usi historiam Mariae enarrare amant, contra Latini potius desudant in virtutibus ejusdem et laudibus praedicandis, quippe dubitantes de fide apocryphorum. Der öffentliche, vom heiligen Stuhle genehmigte Cult der hl. Anna datirt erst vom Jahre 1378, wo ihn Papst Urban VI. den Engländern gestattete; am 1. Mai 1584 bestätigte Gregor XIII. das Fest für den 26. Juli. Im Oriente hatte aber bereits Kaiser Justinian unter ihrem Titel eine Kirche bauen lassen (Procop. De aedif. I, 3). Doch fand die Legende auch im Abendlande Eingang, besonders seitdem sie in die sog. goldene Legende des Jacobus a Voragine aufgenommen worden war. Die beiden lateinischen Bearbeitungen machen noch größere Ansprüche auf Auctorität, als die Originallegende; die eine kürzere (Evangelium de nativitate s. Mariae) will Uebersetzung aus einer hebräischen Schrift des Apostels Matthäus sein; in der anderen ausführlicheren tritt als Berichterstatter Jacobus, der Sohn des Joseph, d. i. Jacobus der Bruder des Herrn, auf, dem auch mißverständlich das Protoevangelium zugeschrieben wurde. Die älteste Quelle erzählt: In Nazareth lebte ein reicher, gottesfürchtiger Mann, Joachim mit Namen. Als er einstmals opfern wollte, ließ es ein gewisser Ruben nicht zu, weil Männer ohne Kindersegen dessen nicht würdig seien. Darüber auf's Aeußerste betrübt, zog sich Joachim, Gott sein Leid klagend, in eine Einsamkeit zurück. Als Anna, sein Weib, den Grund davon inne wurde, flehte sie inbrünstig, Gott möge die Schmach der Unfruchtbarkeit von ihr nehmen, und sie verband mit ihrem Gebete das Gelübde, das Kind, welches sie gebären würde, Gott zu weihen. Es erschien ihr ein Engel und sprach: „Anna, der Herr hat dein Gebet erhört: du wirst empfangen und gebären, und die Frucht deines Schooßes wird auf der ganzen Welt gepriesen werden." Dieselbe Botschaft brachte der Engel auch Joachim, worauf er zu seinem Weibe zurückkehrte. Anna gebar eine Tochter und nannte sie Maria (Μαριάμ). Der gelehrte Johann Eck nennt im dritten Theile seiner zu Paris 1579 erschienenen homiletischen Werke Anna die Tochter des Stolanus und der Emerentia, welche nach zwanzigjähriger kinderloser Ehe von Gott Erhörung ihres Gebetes erlangt und in ihrem 36. Jahre Maria geboren habe. Bald nach der Opferung im Tempel sei Joachim gestorben, und Anna habe auf göttliche Eingebung den Kleophas geheiratet und ihm eine Tochter geboren, welche sie gleichfalls Maria nannte. Als aber auch dieser bald mit Tod abgegangen, habe sie sich mit Salomas vermählt und zum dritten Male eine Tochter, Maria, geboren. Von diesen beiden Letztern habe die eine Alphäus, die andere Zebedäus zum Weibe genommen. Durch Alphäus sei jene Mutter des Jacobus, Simon, Joseph und Judas, durch Zebedäus diese Mutter des Johannes und Jacobus geworden. Dieselbe Legende findet sich schon bei Gerson. In einer Predigt auf Mariä Geburt (Opp. III, 59) citirt er folgende Verse: Anna tribus nupsit, Joachim, Cleophae Salomaeque, Ex quibus ipsa viris peperit tres Anna Marias, Quas duxere Joseph, Alphaeus, Zebedaeusque etc. Ueber diese Angaben entspann sich im 16. Jahrhundert ein heftiger Kampf, in welchem sich Baronius und Bellarmin für die einmalige Vermählung der hl. Anna aussprachen. Da die älteste Legende, von den spätern Ausschmückungen zu schweigen, eine naive Reproduction der Geschichte der Mutter Samuels ist, wird selbst der Name Anna schwankend und ungewiß, noch mehr der Name Joachim. Im römischen Brevier vom Jahre 1536 wird ein gewisser Garizi Mann der Anna genannt. Im Brevier Pius' V. finden sich die Lectionen aus Joh. Damasc. Orat. I u. II in Nativit. B. V. M. (Opp. ed. Le Quien II, 842 sq.) mit dem Namen Joachim, der ebenso auch De fide orthod. IV, 14 (Opp. I, 275 sq.) steht. Zum Ganzen vgl. Bolland., Mart. III, 77 sq. Julii VI, 233; Serry, Exercitationes historicae etc., Venet. 1719, in exerc. XVIII; Bened. XIV., De fest. II, c. 9, § 2 (wo auch der 1677 vom heiligen Stuhl verdammte Irrthum eines Italieners Imperiali erwähnt ist, daß Anna bei der Geburt Mariens Jungfrau blieb); J. C. Thilo, Cod. Apocr. N. Test. I, Lips. 1832. Anna ist die Patronin der Gebärenden. In dieser Eigenschaft wird sie oft in den Kirchen dargestellt, auf einem Arme Maria, auf dem andern das Christkind tragend, oder Maria im Schooße haltend, die dann wieder das Christkind trägt. Eine solche Gruppe heißt italienisch Mettertia, altdeutsch Selbdritt. Sie ist auch Patronin der Bergwerksarbeiter. Ueberall in erz-, namentlich aber in silberreichen Gebirgen findet man St. Anna-Kirchen und -Kapellen, oder sind ganze Städte nach ihr benannt, z. B. Annaberg im sächsischen Erzgebirge. In der Bretagne rufen die Landleute sie um eine gute Heuernte an — wegen des grünen Mantels, in dem sie auf allen Kirchenbildern dargestellt wird (Wolfg. Menzel, Christliche Symbolik, Regensb. 1854). [Schegg.]

Anna, Schwestern von der hl., s. Vorsehung, Frauen von der.

Annas (Ἄννας, bei Josephus Ἀνανος = חנן, verkürzt aus יהוחנן, Johannes), der Hohepriester

(Luc. 3, 2. Joh. 18, 13. Apg. 4, 6). Publius Sulpitius Quirinus begann seine Statthalterschaft von Syrien (759—764 u. c.) damit, daß er Judäa zur unmittelbaren römischen Provinz machte, das Vermögen des Archelaus (Matth. 2, 22) einzog, das Land einem (zweiten) Census unterwarf und Annas, den Sohn des Seth, nach Absetzung des Joazar zum Hoheprieſter erhob. Letzterer Gewaltact mußte um so mehr auffallen, da ein heftiger Widerstand des Volkes gegen die Schätzung durch den Einfluß des Joazar verhindert worden war (Jos. Antt. 18, 1, 1). Es wirft indeß ein Licht auf den Charakter des Quirinus, den Tacitus „schmutzig" (geizig, caeteris haud laeta memoria Quirini erat, ob ... sordidamque et praepotentem senectam, Ann. 3, 48) nennt, und den des Annas. Letzterer benutzte ein Zerwürfniß Joazars mit dem Volke, um ihn durch Bestechung des Römers zu stürzen, im 37. Jahre nach der Schlacht bei Actium (2. Sept. 723), d. i. im J. 760 (6 nach Chr.). Unter Valerius Gratus, den Tiberius zum (fünften) Procurator von Judäa ernannt hatte, mußte er zwar (768 u. c., 14 n. Chr.) einem gewissen Ismael, dem Sohne Phabi's, weichen, brachte es aber bald dahin, daß sein Sohn Eleazar und nach dessen Verdrängung durch Simon, den Sohn Kamiths, der sich nur ein Jahr behaupten konnte, sein Schwiegersohn Joseph Kaiphas (770) Hoheprieſter wurde; dieser machte erst nach 18 Jahren dem zweiten Sohne des Annas, Jonathan (789 u. c., 35 n. Chr.), Platz. Auf Letzteren folgte der dritte Sohn, Theophilus (37 bis 40), nach kurzer Unterbrechung der vierte, Matthias (43 u. 44), und endlich noch der fünfte und jüngste, Annas II., im J. 63 von Herodes Agrippa eingesetzt. Josephus sagt (Antt. 20, 9, 1), man habe Annas den glücklichsten Menschen genannt, weil er außer eigenem langem Hohenprieſteramte fünf Söhne mit dieser Würde bekleidet sah, was noch nie vorgekommen sei. Als 90jähriger Greis konnte Annas die Einsetzung auch seines jüngsten Sohnes erleben, wenn er beim Antritte seines Hoheprieſteramtes (760) 30 Jahre zählte. Annas verdankte seinen ungebrochenen Einfluß auf die Besetzung und Führung des hohenprieſterlichen Amtes nicht bloß seinem großen Reichthume, sondern auch seiner Energie und dem festen Zusammenhalten der sadducäischen Partei, welcher er angehörte. Das Evangelium nennt ihn Hoheprieſter neben Kaiphas und berichtet, daß Jesus nach seiner Gefangennehmung zuerst Annas vorgestellt wurde. Der Sitzungssaal des Synedriums nämlich, am südwestlichen Ende des inneren Tempelvorhofes, wurde, seitdem der Hohe Rath die Ausübung der Criminaljustiz verloren hatte, nicht mehr bezogen (Haneberg, Relig. Alterth. d. Bibel, 2. Aufl., 320). Die Mitglieder versammelten sich von da an im Palaste des Hoheprieſters auf dem Sion, den Annas neben seinem Schwiegersohne inne hatte. Er ließ sich Jesus eigens und zuerst vorführen, weil er an der Rathssitzung als einfaches Mitglied nicht theilnehmen wollte, den Vorsitz aber nicht führen konnte; denn ein Präsident (nasi, נשיא) neben dem Hoheprieſter kommt nur bei den Machabäern vor, welche zugleich weltliche Fürsten waren und sich im Synedrium durch einen Präsidenten vertreten ließen. In den Evangelien und der Apostelgeschichte finden wir durchweg den Hoheprieſter an der Spitze dieses Collegiums. Ein Urtheil über Jesus stand nur dem Hohen Rathe zu; doch konnte dem Entscheide vorgearbeitet werden, und Annas vertraute auf seine geistige Ueberlegenheit, den Prozeß wesentlich zu fördern, wenn er den Herrn über seine Lehre und Jünger inquirirte. Noch ein Umstand, dessen das Evangelium gedenkt, läßt uns die geistige Bedeutsamkeit dieses Mannes erkennen. Der Apostel Johannes hatte freien Zutritt in seinem Hause und machte davon zu einer Stunde Gebrauch, in welcher gewiß alle Aus- und Eingehenden sorgfältig überwacht wurden. Annas suchte also und verstand, junge Leute an sich zu fesseln und die Stellung, die er Jesu gegenüber einnahm, zu maskiren. Dasselbe falsche Spiel zeigt auch die scheinbar ganz unbefangene und objective Art, wie er das Verhör Jesu vornahm. Anders trat sein jüngster Sohn Annas II. auf. Von stolzer, gewaltsamer Natur, begann er sein (nur dreimonatliches) hoheprieſterliches Amt damit, daß er ein Gericht niedersetzen und Jacobus, den Bischof von Jerusalem, durch Steinigung hinrichten ließ (s. d. Art. Jacobus). (Vgl. Jos. Antt. 20, 9, 1.) [Schegg.]

Annat, Franz, einer der angesehensten Gegner des Jansenismus, geb. 1590 in Rodez, gest. 1670 zu Paris. Er trat 1607 in die Gesellschaft Jesu, lehrte in Toulouse sechs Jahre Philosophie und sieben Jahre Theologie und bekleidete sodann in seinem Orden hohe Vertrauensposten; nacheinander war er censor librorum und Theolog des P. General in Rom, Rector, Assistent der französischen Ordensprovinzen, Provinzial in Paris und Beichtvater Ludwigs XIV. Letzteren Posten verwaltete er in der uneigennützigsten und freimüthigsten Weise, so daß er denselben beim Beginn der Neigung des Königs zur Herzogin de la Vallière aufgeben mußte. Seine schriftstellerische Laufbahn begann er 1632 mit einer Schrift gegen den Oratorianer Gibieuf, welcher 1630 in seinem Werke De libertate Dei et creaturae die Lehre des Jesuitenordens angegriffen hatte. Die Schrift hatte den Titel: Eugenii Philadelphi Romani Exercitatio scholastica contra novam rationem tuendi physicas praemotiones liberorum agentium, contra D. Gibieuf, Cadurci 1632. Dann folgte 1644 seine geistreiche Widerlegung des vom Dominicaner Reginald herausgegebenen Libells gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu (Quaestio theol., hist. et juris pontificii, quae fuerit mens Conc. Trid. circa gratiam efficacem et scientiam mediam). Diese (bei de Backer übergangene) Broschüre erschien unter dem Titel: Solutio quaestionis theol. etc., Coloniae Volcarum 1644,

und kam 1645 in 2. Auflage mit einem Appendix gegen die gleichfalls in 2. Auflage erschienene Quaestio heraus. Im selben Jahr veröffentlichte Annat ein größeres Werk über die Gnadenlehre: Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa, hoc est contra G. Tvissium Calvinistam, Auctorem anonymum libri de ordine etc., Theologum Collegii Salmanticensis et Joannem a S. Thoma, Tolosae. Die Carmeliter-Theologen von Salamanca hatten in ihrem berühmten Cursus Collegii Salmanticensis fast gleichzeitig mit Gibieuf die kaum durch die strengen päpstlichen Decrete beschwichtigte thomistisch-molinistische Controverse wieder begonnen, und der Dominicaner Johannes a St. Thoma trat sechs Jahre später in ihre Fußstapfen, indem er das Stillschweigen der Jesuiten als Beweis für die Wahrheit der von jenen Theologen gegen sie vorgebrachten Beschuldigung nahm. Deßhalb glaubte Annat nicht mehr schweigen zu dürfen. Viel wichtiger war indeß seine Polemik gegen die Jansenisten. Als die Verurtheilung der bekannten fünf Sätze in Rom auf große Hindernisse stieß und angesehene Dominicaner aus allen Kräften sich derselben widersetzten, weil sie darin ein Präjudiz gegen den Thomismus erblickten, schrieb Annat: Informatio de quinque propositionibus ex Jansenii theologia collectis, quas Episcopi Galliae Romano Pontifici ad Censuram obtulere, und Jansenius a Thomistis, gratiae per se ipsam efficacis defensoribus, condemnatus, Paris 1653. Er zeigte darin aus den Texten der vorzüglichsten Thomisten den Unterschied zwischen dem Thomismus und dem Jansenismus. Nach der Verurtheilung der fünf Propositionen vertheidigte Annat in mehreren Schriften das Urtheil des heiligen Stuhles, sowie die zu dessen Ausführung ergriffenen Maßnahmen des französischen Episkopates gegen die Ausflüchte der Jansenisten. Ebenso vertheidigte er die Moral der Jesuiten gegen Arnauld, Pascal und Nicole, weßhalb Pascal auch die letzten seiner Provinzialbriefe gegen ihn richtete. Seine vorzüglichsten Werke über die Gnade erschienen gesammelt in drei Bänden 1666 in Paris. (Ueber die literarische Thätigkeit Annats s. de Backer I, 183; über seine Tugenden Patrignani, Menologio d'alcuni religiosi della C. d. G., unter dem 14. Juli; über seine öffentliche Wirksamkeit Mémoires du P. Rapin sur l'Église et la Société, la cour, la ville et le Jansénisme, publiés par Aubineau, Paris 1865.) [Schneemann, S. J.]

Annat, Petrus, General der Väter der christlichen Lehre, ein Neffe des Vorigen, geb. 1638 zu Villeneuve in der Rouergue, gest. 1715 zu Paris. Er war zu Toulouse einige Zeit Professor der Philosophie und trat dann in die Congregation der Väter der christlichen Lehre. Hier machte er sich durch seine Einfachheit, Geradheit und Bescheidenheit sehr beliebt und wurde im J. 1694 zum General gewählt. Er schrieb ein theologisches Werk: Methodicus ad positivam theologiam apparatus, in gratiam candidatorum, Paris. 1700, 2 voll., von dem auch zu Venedig und zu Würzburg neue Ausgaben erschienen; es wurde indeß durch Decret vom 12. September 1714 mit dem Beisatz donec corrigatur auf den Index gesetzt. (Vgl. Hurter II, 691; Biogr. génér. II, 695.) [Jungmann.]

Annaten, s. Abgaben.

Annibaldus, s Hannibald.

Annius (Nannius), Johannes, von Viterbo, O. Pr., Archäolog und Historiker, geb. um 1432 zu Viterbo, hieß eigentlich Giovanni Nanni, veränderte aber nach dem Geschmacke der damaligen Zeit diesen Namen in den classisch klingenden Annius. Er trat noch jung in das Dominicanerkloster seiner Vaterstadt und erwarb sich als Prediger wie als Gelehrter ein sehr hohes Ansehen, so daß er nach Rom berufen wurde, wo man sich von seinen Talenten und Kenntnissen Alles versprach. Nicht bloß bei den Cardinälen, sondern auch bei Sixtus IV. und Alexander VI. genoß er die höchste Achtung und ward von Letzterem 1499 zum magister s. Palatii ernannt. Auch in dieser Stellung ward er weder den Uebungen noch den Tugenden eines Ordensmannes untreu und trat mit großem Freimuth den Ausschreitungen des Herzogs Cäsar Borgia entgegen. Er starb am 13. November 1502, nach Einigen auf Anstiften Borgia's durch Gift. Annius war ein sehr fleißiger Schriftsteller. Er schrieb: De Futuris Christianorum Triumphis in Turcos et Saracenos ad Xystum Papam IV. et Reges, Principes, Senatus Christianos, Genuae 1480, — später zu Nürnberg, und einen gleichfalls in Genua gedruckten Tractatus de imperio Turcorum. Auch ein Tractat Super mutuo judaico et civili et divino 1492 s. l. wird ihm zugeschrieben. Außerdem sind noch unedirt seine Commentaria in universos libros biblicos; 70 libri de antiquitatibus et gestis Etruscorum; Chronologia nova, worin er die chronologischen Irrthümer des Eusebius von Cäsarea zu verbessern sucht; De correctione typographica Chronicorum; De dignitate officii Magistri S. Palatii. Ungemeines Aufsehen erregten seine Commentaria super opera diversorum auctorum de Antiquitatibus loquentium confecta, Romae 1498. In denselben publicirte er angebliche Schriften und Fragmente von Myrsilus, M. Porcius Cato, dem Chronographen Archilochus, dem Perser Metasthenes (nach Vossius Megasthenes), Philo, Xenophon, C. Sempronius, Q. Fab. Pictor, aus einem Itinerarium Antonini Pii, von Berosus und Manetho — lauter Texte, welche auf die älteste Geschichte ein ungeahntes Licht werfen sollten. Dieselben hatte er nach seiner Angabe auf einer Reise zu Mantua gefunden. Dem Erstaunen, welches diese Veröffentlichungen hervorriefen, folgte bald der Zweifel und noch später eine herbe Kritik. Annius fand allerdings gläubige Leser, welche sich auch zu Vertheidigern der Aechtheit seiner Geschichtsquel-

len aufwarfen; allein die Mehrzahl der gleichzeitigen und späteren Gelehrten erkannte alle diese Texte als unterschoben. Indessen gab es nur Wenige, welche Annius absichtlichen Betruges anzuklagen wagten; vermuthlich waren dieß solche, denen Annius als strenger Büchercensor verhaßt geworden war. Sonst ist man immer mehr zu der Ueberzeugung gekommen, daß Annius ein Opfer seiner Leichtgläubigkeit geworden ist und die fraglichen Texte, die ihm auf irgend eine Weise in die Hand gekommen sind, als ächt angesehen hat. Dieß ist um so wahrscheinlicher geworden, nachdem sich auf der Staatsbibliothek zu Paris eine aus Colberts Nachlaß herrührende Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert gefunden hat, welche Bruchstücke aus alten Schriftstellern, unter Andern auch von Berosus und Megasthenes, enthalten will. (Vgl. Th. Mazza, Apologia per T. Giov. Annio, Verona 1673; Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. II, 4; Apostolo Zeno, Dissertazioni Vossiane II, 189—192; Tiraboschi, Storia della Lett. ital. VII, 2. ed. Mod., 16; Biogr. univ. II, 31.) [Stahl.]

Anniversarium, die jährliche Gedächtnißfeier, in der kirchlichen Liturgie ein Ausdruck von mehrfacher Bedeutung. 1. Anniversarium (sc. sacrum) defunctorum ist ein Seelenamt, welches in Gemäßheit einer Stiftung oder Anordnung am jährlich wiederkehrenden Todestage eines Verstorbenen abzuhalten ist. Der allgemeinen Festordnung gegenüber sind den Anniversarien erhebliche Vorrechte eingeräumt worden. Sie dürfen auch an Tagen, auf welche ein festum dupl. min. oder majus fällt, gehalten werden. — Verboten sind sie: an den Festen I. u. II. class.; an allen Sonn- und gebotenen Feiertagen; dann innerhalb der Octaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten und Frohnleichnam; ferner an den Vigilien von Weihnachten und Pfingsten; endlich am Aschermittwoche und während der Charwoche. — Wenn ein Anniversarium mit einem der bezeichneten Tage zusammentrifft, so soll es auf den nächstfolgenden freien, d. i. nicht verbotenen Tag (nicht beliebig weiter) verlegt, oder an dem nächst vorhergehenden freien Tage anticipirt werden. Man genügt der Verpflichtung nicht, wenn man die im Directorium vorgeschriebene Messe des Tages singt. Um sich der erwähnten Vorrechte zu erfreuen, muß das Anniversarium a. ein Seelenamt (missa cantata de requiem) sein. Stille Messen sind darunter nicht begriffen; sie sind daher an Festen cum ritu dupl. vom Tage zu lesen und nach der Meinung der Wohlthäter zu appliciren. S. R. C. vom 6. April 1680 ad 3. — Nur in Landkirchen, in welchen bloß Ein Priester celebrirt und keine Aemter gehalten werden, ist es gestattet, die Anniversarien in fest. dupl. mit einer stillen Seelenmesse zu begehen. — Das Seelenamt muß b. gestiftet sein. Man nennt die Anniversarien deßhalb gewöhnlich gestiftete Jahrtage. Solche Stiftungen werden in der Regel dadurch bewirkt, daß an Kirchen oder kirchliche Anstalten Grundstücke, Rechte oder Kapitalien als Eigenthum unter der Verbindlichkeit übergeben werden, aus den Einkünften derselben die Vornahme bestimmter gottesdienstlicher Verrichtungen zu bestreiten. Damit eine Stiftung rechtsgültig sei, muß sowohl der Act des Stifters als auch die Annahme von Seite des Kirchen- oder Stiftungsvorstandes in einer darüber ausgefertigten Urkunde erklärt werden. Außerdem wird noch die Genehmigung der zuständigen Behörden erfordert (s. d. Art. Stiftungen). — Seelenämter, welche nicht gestiftet sind, sondern für verstorbene Eltern, Geschwister u. s. w. auf deren Todes-Jahrtag bestellt werden, sind keine Anniversarien im eigentlichen Sinne. Sie dürfen zwar, wenn der Jahrestag des Todes auf ein festum dupl. min. fällt, an diesem abgehalten werden; sind jedoch, wenn sie auf einen verbotenen Tag fallen, auf einen freien, d. h. auf einen solchen Tag zu verschieben, an welchem missae votivae und de requiem privatae gestattet sind. — Um als ein wirkliches Anniversarium zu gelten, soll das Seelenamt c. auf den jährlich wiederkehrenden Todestag gestiftet sein. Wenn es indessen ortsüblich ist, die Anniversarien im elften Monate nach dem Tage des Todes zu begehen, und wenn überhaupt bestimmte Tage testamentarisch bezeichnet sind, dürfen sie an den gleichen Tagen wie die Anniversarien am Todestage gehalten und ebenso verlegt oder anticipirt werden. Seelenämter dagegen, für die kein bestimmter Tag stiftungsmäßig festgesetzt ist, sind keine eigentlichen Anniversarien und unterliegen den Regeln, welche für die missa privata pro defunctis gelten.

Aus den ältesten Liturgien geht hervor, daß es von jeher üblich war, beim öffentlichen Gottesdienste Fürbitten für die Verstorbenen zu entrichten. Die Anniversarien pro defunctis aber sind späteren Ursprunges. Ihre Einführung erfolgte allmählich, so daß zwischen den ersten Anfängen und der allgemeinen Aufnahme und Verbreitung Jahrhunderte liegen. Amalarius von Metz (zugenannt Symphosius) erwähnt ihrer in der um das Jahr 824 vollendeten Schrift De ecclesiasticis officiis l. III, c. 44 als einer bestehenden Institution. Aus derselben Zeit wird von Eigil, dem vierten Abte des Klosters Fulda (J. 817—822), berichtet, er habe für Sturm, den ersten Abt und Gründer des Klosters, und zum Andenken an alle dahingeschiedenen Ordensbrüder ein Anniversarium auf das Fest des heiligen Martyrers Ignatius angeordnet, und sämmtliche Mitglieder der Genossenschaft hätten ihre Zustimmung erklärt. — Nun ist aber beizufügen, daß z. B. in Gallien lange vor dieser Zeit für einzelne, namentlich fürstliche Personen Anniversarien abgehalten wurden, während letztere anderwärts erst im elften und zwölften Jahrhundert Aufnahme fanden. (Cfr. Mabillonii Praef. in III saec. Bened. § VI, n. 101 und Gerberti Vetus Liturg. Alem. Disq. XI, § X.)

2. Anniversarium als Heiligenfest. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an wurden die Todestage der Martyrer jährlich als Freudenfeste gefeiert. Man nannte sie Geburtstage, weil man in dem Tode des Blutzeugen seinen Eingang in das Land der Verheißung begrüßte. Der Anfangs ausschließlich den Martyrern gewidmete Cultus wurde bald nach den Zeiten der Verfolgung auch auf die Confessoren ausgedehnt (s. d. Art. Natalitia Sanctorum).

3. Das Anniversarium dedicationis ecclesiae, d. i. die jährliche Feier der Einweihung einer Kirche, entweder am Jahrestage der Consecration selbst oder an einem andern, von dem Bischofe bei der Consecration festgesetzten Tage (s. d. Art. Kirchweihe).

4. Das Anniversarium electionis seu consecrationis Episcopi. Nach dem Caerem. Ep. II, 35 sollen die Tage der Erwählung und Consecration des Diöcesanbischofs jedes Jahr in der Cathedrale mit einem Hochamte gefeiert werden. Für die übrigen Kirchen der Diöcese wird die Commemoration in der Messe des Tages angeordnet. Es sei noch bemerkt, daß der Jahrestag der bischöflichen Consecration auch natale Episcopi und das anniversarium dedicationis auch natale ecclesiae genannt wurde. [Kössing.]

Anno II., der hl., Erzbischof von Köln 1056—1075. Nach dem Zeugnisse Lamberts von Hersfeld und des anonymen Biographen Anno's (Monum. Germ. SS. XI, 467) stammte Anno aus einem schwäbischen Geschlechte von nicht besonders hohem Range. Sein Vater hieß Walter, seine Mutter Engela. Nach späteren Quellen wird seine Familie als eine bei Ulm begüterte von Steußlingen genannt; Andere zählen ihn als einen Sprößling aus dem Geschlechte der Dassel. Das Jahr seiner Geburt ist wahrscheinlich 1010. Ursprünglich zum Kriegshandwerk bestimmt und körperlich gestählt, wurde er durch einen Oheim für die Studien gewonnen und begab sich gegen den Willen seines Vaters an die durch Heinrich den Heiligen gegründete glänzende Domschule zu Bamberg. Von da ging er nach Paderborn, der Schule des durch Wissen und kirchliche Gesinnung gleich berühmten Bischofs Meinwerk (Mon. Germ. SS. XI, 140, Vita Meinwerci). Als Domscholaster in Bamberg wirkte er ungefähr vom Jahre 1046 an. Einige Quellen bezeichnen ihn auch als Propst von Goslar und Kapellan Heinrichs III., welcher in Goslar oft Hof hielt. Dieser beehrte Anno mit besonderem Vertrauen und zog ihn als Freund und Rathgeber zu den wichtigsten Angelegenheiten der Regierung herbei. Als die Kölner den Kaiser um einen Nachfolger des Erzbischofs Hermann II. baten, fiel des Kaisers Wahl 1056 auf Anno, und er ließ sich durch den Widerspruch der Kölner, denen Anno nicht vornehm genug war, hierbei nicht irre machen.

Noch in demselben Jahre starb Heinrich III. in der Blüte seiner Jahre, und obwohl er sich über Anno wegen einer vielleicht zu herben Strenge beklagen konnte, so bestimmte er gleichwohl außer dem Papste auch den Erzbischof Anno zum Vormund seines erst sechsjährigen Sohnes Heinrich IV. (s. d. Art.); Anno sollte zugleich neben der Kaiserin Agnes als Reichsverweser handeln. So war der ehedem vorzüglich den Wissenschaften und dem geistlichen Amte lebende Mann auf einmal hineingestellt in eine durch politische und religiöse Wirren tief erregte Zeit. Durch fast despotische Handlungen Heinrichs III., durch willkürliche Belehnung mit den höchsten Aemtern und Würden waren gerechte Ansprüche Vieler verletzt, die Unzufriedenheit eine fast allgemeine. Als die Frieden und Ordnung in Deutschland anstrebende Thätigkeit des Papstes Victor II. durch das unerwartete Dahinscheiden desselben (28. Juli 1057) so schnell zu Ende war, wurde Anno der eigentliche Mittelpunkt aller politischen und kirchlichen Thätigkeit in Deutschland. Die beiden „Bestien" Simonie und Habsucht hatten eine große Verwilderung unter dem Clerus angerichtet und die christliche Lebensordnung des Volkes tief geschädigt. Trotz der Beschlüsse des Lateranconcils (13. April 1059), welche diesem Uebel bezüglich der künftigen Papstwahl vorbeugen sollten (Höfler, Die deutschen Päpste II, 300 ff.), wurde die Kirche durch ein langwieriges Schisma bis in's innerste Leben bedroht. Durch äußere und innere Feinde war gleichfalls das Reich bedrängt und theilweise in seiner Existenz erschüttert. In diese tief zerrissene Welt mußte der Reichsverweser und Erzbischof eingreifen. Es gelang ihm, in vielen Punkten großes Unheil für Kirche und Staat zu verhüten und den jungen König Heinrich IV. für sich zu gewinnen. Leider verfolgte die schwache Agnes die Politik ihres verstorbenen Gemahls, und so gelang es der kaiserlichen Partei, gegen den rechtmäßigen Papst Alexander II. den Bischof Cadalous von Parma als Gegenpapst aufzustellen. Hier galt es, entschieden aufzutreten. Im J. 1062 brachte daher Anno im Einverständnisse mit den angesehensten Fürsten des Reiches den jungen Heinrich IV. nach Kaiserswerth, um ihm dort statt der mütterlichen Verzärtelung eine strenge Zucht angedeihen zu lassen und ihn so zu einem tüchtigen Fürsten zu erziehen. Leider ward sein Vorhaben durch den steigenden Einfluß des Erzbischofs Adalbert von Bremen vereitelt (s. d. Art.). Um so mehr bemühte sich Anno, die Rechtsansprüche zwischen dem päpstlichen Stuhl und dem römischen Kaiserthum zu klären. Während er für die Freiheit der Kirche von staatlicher Bedrückung mit allen Mitteln eintrat, hielt er es doch auch für nothwendig, dem Reiche das Bestätigungsrecht bei der Papstwahl zu erhalten, und da der römische Stuhl dieses Recht bestritt, versagte Anno als Reichskanzler dem Papste Alexander II. die weltliche Anerkennung. Dieß ist ein Verfahren, welches dem großen Manne manche ungerechte Beurtheilung zugezogen hat. Richtig ist, daß Anno nur in und aus der Zeit heraus gewürdigt werden kann, deren Stempel er trug. Bei ihm

prägt sich in hervorragender Weise eine Zeit aus, in welcher es so oft galt, Gewalt mit Gewalt zu brechen. Eine unparteiische Kritik erkennt in ihm eine ritterliche Gestalt, welche in dem energischen Streben nach dem Besten in Staat und Kirche von redlichster Absicht geleitet war, wenn es ihm auch nicht immer gelang, das Rechte zu finden und zu erreichen. Seine Gerechtigkeit und Unabhängigkeit gegenüber den beiden Gegenpäpsten offenbarte sich am deutlichsten, indem er ebenso Alexander als Cadalous zu bewegen suchte, auf dem Concil zu Mailand (31. Mai 1064) zu erscheinen. Erst als Alexander II. sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe gereinigt hatte und Cadalous der Simonie überwiesen war, setzte Anno seine ganze Kraft ein, den Gegenpapst zu stürzen und der Welt unsägliches Unheil zu ersparen. Nach dem Tode Adalberts von Bremen (1072) mußte Anno wieder die Reichsgeschäfte besorgen. Der Versuch, die unsäglich verworrenen Zustände im Reiche zu ordnen, verletzte die Interessen Vieler. Durch Entstellung von Thatsachen und absichtliche Lügen gelang es den Feinden des Erzbischofs, ihn mit dem König zu entzweien; Anno mußte sich bei der Zusammenkunft mit dem Könige in Andernach (1074) von der Beschuldigung des Landesverrathes reinigen. Obwohl er seine Unschuld siegreich darthun konnte, grollte von da an Heinrich IV. dem männlich auf seinem Rechte beharrenden Erzbischof. Die für ihn schmerzlichsten Erfahrungen machte Anno in seinem Erzstift Köln. Dieß hatte ihm unsäglich viel zu verdanken. Schon gleich im Anfange seiner Regierung hatte er dasselbe vor den Verheerungen des Pfalzgrafen Heinrich geschützt und bei aller Nachsicht, die er dem wahnsinnigen Fürsten bewies, doch die Veste Siegburg für das Erzstift gewonnen. Bald nachher hielt er zu Köln eine Diöcesansynode zur Besserung des entarteten Clerus; um demselben würdige Vorbilder vor Augen zu stellen, stiftete er Ordenshäuser für italienische Benedictiner, darunter 1064 die später so hoch berühmte Abtei Siegburg in der Nähe von Bonn. In der Stadt Köln baute er die beiden Kirchen St. Mariä ad gradus (Mariengreden) und St. Georg. Die schon bestehenden Kirchen verschönerte oder bereicherte er mit Kostbarkeiten und hoch verehrten Reliquien. Trotzdem war die Kölner Bürgerschaft ihm stets abhold und widerspänstig, und als 1074 sein Diener aus Irrthum in die Rechte der Kaufleute eingriff, kam es zu hellem Aufruhr gegen ihn, bei welchem es dem Erzbischof nur mit Lebensgefahr gelang, nach Neuß zu entkommen. Die Landbevölkerung des Erzstifts ergriff sogleich für ihn die Waffen, und so konnte Anno bald wieder in die Stadt einziehen. Indeß schlug ihm diese Undankbarkeit eine Wunde, welche nie mehr heilte. Sein Eifer für das Recht verleitete ihn hierbei zu einer Strenge, die vielleicht zu weit ging. Erst am Ende seines Lebens verstand er sich dazu, die Schuldigen von der Excommunication freizusprechen. Eine ähnliche Strenge bewies er gegen die Mönche zu Malmedy, welche sich weigerten, seine Jurisdiction anzuerkennen. Auf dieses strenge Verfahren, sowie darauf, daß er seinen Schwestersohn Burchard 1059 zum Bischof von Halberstadt, seinen Bruder Wezilo zum Erzbischof von Magdeburg zu befördern verstand, ist alles zu beschränken, was Nachtheiliges von ihm gesagt werden kann. Zwar gehörte auch er, wie alle charaktervollen Männer, zu den am meisten Verleumdeten seiner Zeit. Namentlich war Heinrich IV. den Anschuldigungen seiner Feinde zugänglich. Heute ward Anno vom König mit dem höchsten Vertrauen ausgezeichnet und wie ein Mitregent geehrt; morgen ward er mit Schimpf aus dem Palaste verwiesen. Ueber alle diese Wechselfälle aber blieb Anno erhaben nicht bloß durch den Ernst und die Entschiedenheit seines Willens, sondern auch durch die unausgesetzte Uebung der heldenmüthigsten christlichen Tugend. Gegen sich selbst war er in Bußübung und Entsagung viel strenger, als er jemals gegen einen Schuldigen gewesen. In der Stille der Nacht zog er mit wenigen Vertrauten oder einem einzigen Diener barfuß durch die Kirchen von Köln, um im Gebet dem einen Theil seiner Pflicht und seinem Herzensbedürfniß zu genügen, und diese fromme Uebung führte auf wunderbare Art zur Bekehrung mancher verirrten Seele. Gegen die Armen war er unerschöpflich mildthätig. Täglich wurde eine große Anzahl Armer bei ihm gespeist; schaarenweise sammelten sich die Dürftigen um ihn, wenn er bei Tage sich auf den Straßen zeigte. So kam es, daß er manchmal keinen Heller Geld und außer seinem Ringe und den bischöflichen Gewändern nichts Kostbares mehr besaß. Dabei übte er das Predigtamt mit größtem Eifer und ließ sich auch nicht nehmen, selbst die Kleinen im Glauben zu unterrichten Bei solcher Gesinnung kannte er keinen glücklicheren Aufenthalt als eine Zelle zu Siegburg, wo er wie der mindeste Bruder dem Abte in Allem gehorchte und nur dem Gebete und der Betrachtung lebte. Hierher nahm er auch am Ende seines Lebens seine Zuflucht, um den Undank seiner Stadt Köln zu verschmerzen. Als er zu Köln in der Propstei von St. Gereon den 4. December 1075 starb, bestimmte er, nicht dort, sondern in Siegburg begraben zu werden. Schon im J. 1183 ward Anno, an dessen Grabe viele Wunder geschahen, auf Bitten der Brüder zu Siegburg von Lucius III. unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Aus der Mitte dieser frommen Genossenschaft ist auch wohl der Dichter hervorgegangen, der in dem bekannten Annolied einen herrlichen Kranz auf das Grab des großen Mannes niederlegte. Das Gedicht ist durch die Vereinigung ritterlichen Sinnes mit zartester Innigkeit ganz dessen würdig, dem es geweiht ist. „Wie die Sonne in den Lüften, so zwischen Erd und Himmel geht, beiden Hälften scheinet, also ging Anno vor Gott und den Menschen; als ein Leu saß er vor den Fürsten, als ein Lamm ging er unter den Dürftigen. Auf daß aber die große Ehre

seine Seele nicht wirre, so that ihm Gott, wie der Goldschmied thut, so er wirken will eine Spange gut: das Gold schmelzt er im Feuer, wohl schleift er die Edelsteine. Also schliff Gott den hl. Anno mit mancher Mühseligkeit." — Als Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens gelten die Annalen des Mönches Lambert von Hersfeld (c. 1075). (Vgl. Dr. Anton Joseph Krebs, Heinrichs IV. Entführung von Kaiserswerth nach Köln durch Erzbischof Anno II. Aus den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein, Köln 1857; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit III, 1030; Wattenbach, Geschichtsquellen, 4. Aufl. II, 82 ff.; die Vita Annonis eines Mönches von Siegburg um 1100 conf. Mon. G. SS. XI, 462. Ueber das Annolied vgl. Carbauns, Städte-Chroniken XII, S. LVII; über die Briefe Anno's s. Floß, Papstwahl unter den Ottonen, Freiburg 1858, 134 ff.; vgl. auch Janssen, Annalen d. hist. Ver. f. d. Niederrhein I, 39 ff. über das Annolied; dann Aegid Müller, Anno II. der Heilige, Leipz. 1869, u. Th. Lindner, Anno II. der Heilige, das. 1869.) [Bach.]

Annunciaten, Orden von der Verkündigung Mariä, ist der Name mehrerer männlicher und weiblicher Orden: 1. Ein Ritterorden in Savoyen, Sardinien, Italien. Um 1360 oder 1362 stiftete Amadeus VI., Graf von Savoyen, der Grüne genannt, den „Orden vom Halsband" zu Ehren Gottes, der seligen Jungfrau und ihrer 15 Freuden und zum Heil der 15 Ritter, aus denen der Orden ursprünglich bestand. Sein Enkel Amadeus VIII. (1391—1434), als Gegenpapst Felix V., gab 1409 dem Orden die ersten Statuten; dieselben erhielten bis zum Jahre 1869 manche Zusätze und Abänderungen. Karl III. weihte 13. September 1518 den Orden der heiligen Jungfrau von der Verkündigung, woher der Titel „Annunciaten" entstand. Erforderniß war alter Adel, Unbescholtenheit, Besitz des Moritz- und Lazarusordens; der Titel der Ritter ist Excellenz; die Grafen, später Herzoge von Savoyen, waren erbliche Ordensmeister. Das Ceremoniell war reich im Geiste des Mittelalters, die Verpflichtungen, besonders beim Ableben eines Ordensritters, vielfältig. Das Ordenszeichen ist ein goldenes Medaillon an goldener Kette, mit dem Bilde der Verkündigung Maria's; überdieß eine goldene Sonne als Bruststern, umgeben von der Devise: F. E. R. T. (fortitudo ejus Rhodum tenuit, nämlich Amadeus' V. 1311? 1315? gegen Saracenen). Seit 1725 ist dieser Orden der erste sardinische, und auch im sog. Königreich Italien nimmt dieser entwerthete Orden den höchsten Rang ein. (Helyot VIII, c. 48; Moroni II, 153. Das Verzeichniß der Ritter bis 1737 bei Moréri-Goujet I, 2, 126.)

2. Ein französischer Frauenorden. Johanna, die tugendreiche, aber körperlich nicht wohl gestaltete Tochter Ludwigs XI. von Frankreich, geb. 1464, wurde 1480 mit dem Herzog von Orleans, der als König Ludwig XII. 1498 seinem Schwager Karl VIII. folgte, vermählt. Ludwig klagte sogleich nach der Thronbesteigung auf Scheidung wegen vis, affinitas, cognatio, impotentia, und ein päpstliches Urtheil vom 17. December 1498 sprach dieselbe aus. Johanna begab sich nach Bourges, in der Absicht, einen Orden zu Ehren der Verkündigung Maria's zu gründen, aber der Widerstand zuerst des Beichtvaters P. Gilbert Nicolai, O. Min., dann der Cardinäle, verzögerte die Ausführung, bis endlich Alexander VI. am 14. Februar 1501 die Approbation ertheilte. Am 8. October 1502 erhielten die ersten fünf Novizen den Schleier, und am Pfingstfest 4. Juni 1503 legte Johanna die Gelübde ab; bald darauf starb sie (4. Februar 1505) im Rufe der Heiligkeit. Die Regeln, welche sie unter dem Titel „Die zehn Tugenden der seligen Jungfrau" verfaßte, enthalten folgende zehn Kapitel: die Keuschheit, Klugheit, Demuth, der Glaube, die Andacht, der Gehorsam, die Armut, Geduld, Frömmigkeit, das Mitleiden der seligen Jungfrau. Sieben Punkte verpflichten unter schwerer Sünde: Keuschheit, Armut, Gehorsam, Clausur, die Tagzeiten, die Fasten nach der Regel und das Tragen des Ordenskleides. Diese Regeln wurden von dem frühern Beichtvater der Stifterin, die von Alexander VI. den Namen Gabriele Maria erhalten hatte, überarbeitet, in lichtvollere Ordnung gebracht und von Leo X. 6. Juli 1517 bestätigt. Die Hugenotten schändeten 1562 das Grab Johanna's, verbrannten ihre Ueberreste und zerstreuten die Asche. Seit 1617 wurde ihre Seligsprechung unter Urban VIII. und 1664 unter Alexander VII. betrieben, aber erst Benedict XIV. bestätigte 18. Juni 1742 ihren Cult, und Pius VI. erklärte 1775 ihre Tugenden für heroisch. Der Orden breitete sich in Frankreich, Flandern und Lothringen aus und besaß über vierzig Klöster. (Boll. 4. Feb.; Helyot VII, c. 47; Moroni II, 154. XXX, 275; Wadding a. 1501, n. 28. 1504, n. 25—30. 1517, n. 37; Potthast, Bibl. med. aevi 755.)

3. Die himmelblauen Annunciaten (oder Turchine), so genannt von der Farbe ihres Mantels. Maria Victoria Fornari, geb. in Genua 1562, Wittwe des Angelo Strata, von dem sie vier Söhne und zwei Töchter erhalten, wurde durch die Erziehung dieser Kinder, dann durch den Erzbischof Spinola von Genua, der wegen mangelnder Subsistenzmittel Bedenken trug, an der Ausführung ihres längst gehegten Planes einer neuen Ordensgründung gehindert. Endlich gab Spinola 1602 die Erlaubniß; auch die Mittel kamen durch den Beitritt einer reichen Freundin Vincentina Lomellini (gest. 8. April 1605 im Noviziat), deren schon betagter Mann Stephan Centuriani Priester und, 72 Jahre alt, Barnabite wurde. Die Statuten entwarf der Jesuit P. Bernardin Zenon; die Approbation derselben erwirkte Centuriani, der eifrige Beschützer der neuen Stiftung, persönlich bei Clemens VIII. 15. März 1604. Zehn Schwestern.

bezogen 19. Juni 1604 das neue Kloster, und am 7. September 1605 wurden die feierlichen Gelübde abgelegt. Maria Victoria starb 15. December 1617, nachdem sie alle ihre Kinder hatte in's Kloster treten sehen; Leo XII. sprach sie selig 2. September 1828 und setzte ihr Fest auf den 12. September. Die Regeln wurden von Paul V. 1613 und von Urban VIII. mit der Erlaubniß, überall Klöster zu gründen, am 13. August 1631 bestätigt. Nach ihren Constitutionen müssen die Schwestern Handarbeit verrichten, namentlich feine Leinwand für arme Kirchen anfertigen. Etwas Eigenthümliches hat ihre strenge Clausur und das Gelübde, dieselbe nie erleichtern zu wollen; demnach dürfen sie nur sechsmal im Jahre mit ihren Verwandten (mit Männern nur vom ersten, mit Frauen aber bis zum zweiten Grade) sprechen, und nur dreimal vor geöffnetem Vorhang und mit gelüftetem Schleier, und nur in drei von der Regel bestimmten Zeiten von je zehn Tagen. — Das zweite Kloster wurde 1612 in Pontarlier, ein anderes 1616 in Nancy, das neunte in Paris 1622 gegründet. Im Ganzen erwuchs der Orden bis über 50 Klöster, darunter drei in Genua. Eine katholische Gräfin von Rantzau trat in Paris in den Orden und verpflanzte denselben 1666 nach Dänemark. Seit der Revolution ist das Institut wieder an einzelnen Orten in Frankreich erstanden. (Helyot IV, c. 42; Moroni II, 154; F. A. Spinola, Vita della Ven. Maria Victoria etc., Genova 1649; S. Victor, Tableau de Paris, II, 1184.)

4. Annunciaten werden irrthümlich die Serviten bisweilen genannt, weil ihr größtes Kloster in Florenz diesen Namen hatte (s. d. Art. Serviten).

5. Eine **Bruderschaft**, später Erzbruderschaft der **Verkündigung Mariä**, wurde 1460 vom Cardinal Joh. Turrecremata in der Dominicanerkirche della Minerva in Rom gestiftet, um zwölf armen Mädchen eine Aussteuer zu verschaffen. Bald betheiligten sich bei 200 römische Bürger an dem Werke; die Gaben flossen reichlich; Pius V. schenkte 1566 der Bruderschaft 500 Scudi, Urban VII. vermachte derselben sein ganzes Privatvermögen von 30 000 Scudi. Ehemals erhielt jedes unterstützte Mädchen 60 Scudi nebst einigen kleineren Gaben; jetzt werden nur noch 25 denen, die heiraten, 50 denen, die in's Kloster gehen, gegeben. Die Zahl der so Unterstützten beträgt jährlich 400. In früheren Zeiten begab sich der Papst, in feierlichem Aufritt mit den Cardinälen und dem römischen Adel, am 25. März in die der Kirche angebaute Bruderschaftskapelle der Annunziata, wo die Gaben ausgetheilt wurden, und überreichte den Erwählten eigenhändig die Bescheinigung, welche zum Empfang der Geschenke berechtigte. (Moréri-Goujet I, 2, 126; Moroni II, 297; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique, Paris 1746, III, 435.)

6. **Lombardische Annunciaten**, auch Nonnen des hl. Ambrosius oder der hl. Marcellina genannt. Diese Congregation entstand 1408 dadurch, daß sich einige Mädchen aus Venedig und Pavia zu einem heiligen Leben verbanden und sich unter die Leitung des Benedictiners Becaria stellten. Um die Form klösterlichen Lebens zu lernen, zogen sie einige Töchter des Instituts der hl. Martha von Mailand herbei. Die Congregation breitete sich in der ganzen Lombardei und im Venetianischen aus, besonders seit 1470. An der Spitze aller Häuser stand eine Generalpriorin, die in Pavia residirte und alle drei Jahre durch ein Generalcapitel erneuert wurde; dieselbe sandte drei Visitatoren in die verschiedenen Provinzen. Nicolaus V. hatte diese Einrichtung gebilligt, aber Pius V. fand sie nicht vereinbar mit der klösterlichen Clausur, verbot die Generalversammlungen und wollte, daß durch die Capitel der einzelnen Genossenschaften ein Visitator gewählt werde. Dieß zeigte sich aber für das Ganze unpraktisch, weil die einzelnen Klöster in der Wahl des Visitators nicht übereinstimmten. Die Congregation löste sich daher auf, indem jedes Kloster sich seinem betreffenden Ordinarius unterwarf. Mehr als 60 Mitglieder dieser Genossenschaft sollen im Rufe der Heiligkeit gestorben sein; die bekannteste ist die hl. Catharina Fieschi Adorno von Genua (gest. 1510). (Helyot IV, c. 10.) [R. Bauer S. J.]

Annus bissextilis, bissextus, Schaltjahr, s. Zeitrechnung.

Annus carentiae ist die durch das Gewohnheits- oder Statutarrecht vieler Dom- und Collegiatstifter bestimmte Zeit (ein, zwei oder auch drei Jahre), während welcher die neueingetretenen Bepfründeten auf den Genuß ihres ganzen oder eines Theiles ihres Pfründe-Einkommens verzichten mußten, sei es zu Gunsten der Erben des Vorgängers (sog. **annus gratiae**) oder zur Vermehrung des Bau- oder eines anderen für die Zwecke der Stiftskirchen bestimmten Fonds, oder zu Gunsten der Präbendenmasse oder auch zur Bestreitung der an die päpstliche Kammer und mitunter an die Bischöfe zu leistenden Abgaben (die sog. Annaten). Die Carenz erstreckte sich manchmal auch auf gewisse Nebenemolumente (namentlich auf die sog. obedientiae oder oblegiae, s. d. Art. Obleien), ja sogar auf die Ausübung gewisser dem Canoniker auf Grund des Pfründebesitzes zustehenden Rechte. So entbehrte nach den Statuten der Collegiatkirche St. Johann zu Würzburg (c. 12 der Statuten bei Mayer, Thesaurus novus juris eccl., Ratisbonae 1781, IV, 302) der in's Capitel neu Aufgenommene der Ausübung des activen Stimmrechtes mit Decisivkraft, sowie des passiven Wahlrechtes zu den Aemtern und Dignitäten des Capitels auf die Dauer von drei Jahren, nach deren Ablauf er für die Zulassung hierzu durch die Capitularen dem Capitel einen zur Vertheilung bestimmten Reichsgulden zu zahlen hatte. Da die der Carenz unterworfenen Can-

niker sich auch der mit ihren Pfründen verbundenen Verpflichtungen für enthoben erachteten, so suchte Papst Johann XXII. durch die Vorschrift einer Theilung der Pfründe-Einkünfte zwischen dem bisher Berechtigten und dem Bepfründeten (Const. Suscepti regiminis in Extrav. Joan. XXII., tit. 1, de elect. et electi pot. c. 2) diesem gewohnheitsrechtlichen Unfug ein Ende zu machen. Allein er erhielt sich in Deutschland, wenn auch in einzelnen Stiftern in Folge dieser Constitution beschränkt, in den meisten bis zur Säcularisation, welche ihn sammt den Stiftern hinwegfegte. (Vgl. Dürr, Diss. de annis carentiae canonicorum ecclesiarum cathedralium et collegiatarum in Germania, Mogunt. 1772, abgedr. auch bei Schmidt, Thesaur. jur. eccl. VI, 204 sqq.; Böhmer, Jus eccl. Prot. III, 4, § 48 u. III, 5, § 219. 220; die Statuten vieler Stifter in dem oben genannten Thesaur. von A. Mayer.) [Diendorfer.]

Annus claustralis oder annus strictae residentiae, Bezeichnung für das erste Jahr, in welchem ein neuaufgenommener Canoniker statutengemäß zu solch' strenger Residenz verpflichtet war, daß sie an die Bindung im Klosterleben erinnerte.

Annus decretorius, s. Normaljahr.

Annus deservitus, s. Intercalargefälle und Verlassenschaft der Geistlichen.

Annus discretionis, s. Alter, canonisches.

Annus gratiae, s. Verlassenschaft der Geistlichen.

Annus luctus, s. Trauerjahr.

Annus probationis, s. Noviziat.

Annus sanctus, s. Jubeljahr.

Anomöer, s. Aëtius.

Anschauung Gottes (visio beatifica), nach der Lehre der heiligen Schrift und der Kirche diejenige Erkenntniß Gottes, welche den Inhalt des „ewigen Lebens", d. h. der übernatürlichen Seligkeit der geistigen Creaturen ausmacht. Die vollständigste kirchliche Definition über Wirklichkeit und Wesen der Anschauung Gottes ist enthalten in der Constit. Benedictus Deus von Benedict XII. (1336), welche zunächst allerdings nur zur Beendigung der um jene Zeit obwaltenden Streitigkeiten betreffs des Zeitpunktes, worin die Menschen zur Anschauung Gottes gelangen, erlassen wurde: „Wir definiren, daß nach allgemeiner göttlicher Anordnung die Seelen aller verstorbenen Heiligen nach dem Leiden und Tode unseres Herrn Jesus Christus (wofern und sobald dieselben vollkommen gereinigt sind, nicht aber erst nach dem letzten Gerichte) in der Gemeinschaft der Engel ... gesehen haben und sehen die göttliche Wesenheit durch directe Anschauung und von Angesicht (visione intuitiva et etiam faciali), so zwar, daß kein Geschöpf als angeschauter Gegenstand dazwischentritt, sondern daß die göttliche Wesenheit unmittelbar sich bloß, klar und offen ihnen zeigt, sowie daß die so Anschauenden die Wesenheit Gottes genießen und aus solchem Anschauen und Genießen wahrhaft selig sind und das ewige Leben und die ewige Ruhe besitzen." Eine ausführliche und lichtvolle Darlegung dieser ganzen Lehre bietet der Cat. Rom. beim letzten Glaubensartikel.

Obige Definition ist, was den Begriff der Anschauung Gottes angeht, nur eine Umschreibung zweier Schriftstellen, nämlich 1 Joh. 1, 2: „Wir wissen, daß wir, wenn er (Gott) erschienen sein wird, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist" (in seiner Wesenheit), und 1 Cor. 12, 12—13: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein Räthsel, dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise (weil nur in den durch den Spiegel gebrochenen Strahlen), dereinst aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt werde" (indem ich Gott ähnlich schaue, wie er mich anschaut). Allerdings wird die Wendung „Gott von Angesicht zu Angesicht schauen" im A. T. öfter bloß dazu gebraucht, um die Wahrnehmung einer übernatürlichen sinnlichen oder imaginären Erscheinung Gottes auszudrücken, bei welcher ein geschöpflicher Gegenstand der Anschauung zwischen Gott und den Schauenden tritt. Aber der Apostel schließt ausdrücklich jedes vermittelnde Bild so entschieden aus, daß er unsere Anschauung Gottes geradezu in Parallele stellt mit der absolut unmittelbaren Anschauung unseres Wesens von Seiten Gottes; und wenn zugleich Johannes darauf hinweist, daß wir durch die Anschauung Gottes, wie er ist, ihm selbst, d. h. ihm in seiner eigenthümlichen göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit ähnlich werden, so liegt darin wiederum der Gedanke, daß wir Gott ebenso unmittelbar erkennen, wie er sich selbst erkennt. Es versteht sich von selbst, daß diejenige Anschauung Gottes, von welcher hier die Rede, ein rein geistiger Act ist und daher nicht durch das sinnliche Auge, selbst das verklärte, vermittelt werden kann. Das Schauen bildet hier nicht einen Gegensatz zur geistigen Erkenntniß, sondern soll eben die höchste, klarste und lebendigste Form derselben bezeichnen. Ebenso ist es zweifellos, daß die in den citirten Schriftstellen so stark betonte Aehnlichkeit des geschöpflichen Schauens mit dem göttlichen keine vollkommene Gleichheit mit demselben, und das Aufhören des „stückweisen" Erkennens keine erschöpfende, d. h. vollständig durchdringende und umspannende Erfassung des göttlichen Wesens bedeuten soll. Gott ist in seiner Unendlichkeit absolut für die endliche Erkenntniß unbegreiflich und muß es daher auch für die Anschauung der Seligen sein. Wegen seiner Einfachheit muß er allerdings von den Schauenden ganz (totus) erkannt werden; aber er braucht darum nicht nothwendig auch gänzlich (totaliter) erkannt zu werden, d. h. so adäquat, daß die Erkenntniß intensiv, bezüglich der inneren Vollkommenheit Gottes, nicht klarer und tiefer, und extensiv, bezüglich der Macht und Wirksamkeit Gottes, nicht umfassender sein könnte. Aus demselben Grunde läßt diese Erkenntniß auch verschiedene Grade der Vollkommenheit zu, welche in der Wirklichkeit

den verschiedenen Graden des Verdienstes entsprechen.

Aus dem Wesen der Anschauung Gottes ergeben sich von selbst ihre erhabenen Wirkungen. Als die denkbar höchste Form der Erkenntniß der höchsten und unendlichen Wahrheit ist die Anschauung Gottes überhaupt der höchste Act der geschöpflichen Erkenntnißkraft, wodurch dieselbe vollkommen erfüllt und gesättigt wird. Weil sie überdieß als Anschauung und lebendiger Besitz des höchsten Gutes und der unendlichen Schönheit nothwendig die feurigste Liebe und den seligen Genuß Gottes mit sich führt, so enthält sie auch das Wesen und den Kern der höchsten in der Creatur denkbaren Seligkeit. Endlich gibt die Anschauung Gottes dem geschaffenen Geiste seine höchste Gottähnlichkeit, weil sie ihn des göttlichen Lebens gerade in dem Momente theilhaft macht, wodurch dasselbe über alles geschöpfliche Leben erhaben ist.

Die übernatürliche Erhabenheit der Anschauung Gottes zeigt sich näher in den Bedingungen ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit. Zunächst steht fest, daß dieselbe natürlicherweise oder für die natürliche, sich selbst überlassene Geisteskraft jeder Creatur durchaus unmöglich ist. Bezüglich aller wirklichen geistigen Creaturen ist dieß Glaubenslehre, weil Fundamentalsatz der ganzen Gnadenlehre für Engel und Menschen, welche darauf beruht, daß die Menschen wie die Engel einer übernatürlichen Gnade Gottes eben dazu bedürfen, um die Anschauung Gottes zu erwerben, und wenigstens bezüglich der menschlichen Seele ist es ausdrücklich definirt durch das Concil von Vienne (Clement. l. 5, tit. 3 de haeret., c. 3: Ad nostrum), welches den Satz der Fraticellen und Begharden verdammte: „Jede vernünftige Natur ist natürlicherweise selig und bedarf nicht des Lichtes der Glorie, welches sie zur Anschauung und zum seligen Genusse Gottes erhebe." Zwar hat es einige Theologen gegeben, welche meinten, es sei wenigstens ein geschaffener Geist denkbar, welcher vermöge seiner über die wirklichen Geschöpfe wesentlich erhabenen Natur von sich aus zur Anschauung Gottes befähigt sei; aber es ist dieß nur eine sehr gewagte Conjectur. In der heiligen Schrift ist unsere Lehre sehr prägnant dadurch ausgedrückt, daß der Apostel sagt (1 Tim. 6, 16): „Gott wohnt in unzugänglichem Lichte, kein Mensch hat ihn gesehen, und es kann ihn auch keiner sehen." Daß aber das „Licht", worin Gott wohnt, nicht bloß für die Menschen, sondern für alle Creaturen unzugänglich ist, geht daraus hervor, daß die heilige Schrift an verschiedenen Stellen (z. B. Joh. 1, 18; 6, 46. 1 Cor. 2, 11) den natürlichen Besitz der Anschauung Gottes, resp. „das Eindringen in die Tiefen Gottes", als Prärogative der göttlichen Personen bezeichnet und beim Sohne Gottes sein Wohnen im Schooße des Vaters, beim heiligen Geiste sein Wohnen im Innern Gottes als Grund jener Prärogative angibt. Die Väter, welche die natürliche Unsichtbarkeit Gottes für die Creatur unter dem allgemeineren Namen der „Unerfaßlichkeit" Gottes (dieser Ausdruck gibt den genauen Sinn der griechischen Namen ἀχώρητος und ἀκατάληπτος) mit einbegreifen, betonen letztere so stark, daß sie die Unsichtbarkeit Gottes ebenso unbedingt zu fassen scheinen, wie die Unbegreiflichkeit. Sie wollen jedoch nur sagen, die Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe bringe ebenso nothwendig mit sich, daß letztere Gott nicht ohne übernatürliche Hülfe schauen können, wie sie bewirke, daß Gott unter keinen Umständen von den Geschöpfen begriffen werden kann. Der innere Grund der natürlichen Unsichtbarkeit Gottes liegt näherhin in der absoluten Einfachheit und Immaterialität seines Wesens, kraft deren zwischen ihr und dem geistigen Auge der außer ihm und unendlich tief unter ihm stehenden Wesen ein solches Mißverhältniß besteht, daß in mehrfacher Beziehung die zur Anschauung Gottes erforderlichen Bedingungen fast ebenso fehlen, wie beim sinnlichen Auge Bedingungen für die Anschauung des Geistes. Dieser Grund gilt im Allgemeinen ebenso für das geistige Auge des Engels, wie für das des Menschen; für das letztere aber gilt er um so mehr, als dasselbe von Natur nicht einmal fähig ist, die geistige Wesenheit der eigenen Seele, geschweige die eines rein geistigen Wesens außer ihm, sei es auch nur eines geschöpflichen, anzuschauen. Es ist daher nicht minder philosophisch als theologisch ein ganz monströser Irrthum, wenn noch in neuerer Zeit der sog. Ontologismus (s. d. Art. Mysticismus) lehrte, der Mensch habe schon im gegenwärtigen Leben eine solche Anschauung Gottes, daß er in Gott als dem unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß alles Uebrige, namentlich aber alle ewigen und unveränderlichen Wahrheiten schaue. Dagegen war es wenigstens consequent, wenn die alten Manichäer und die pseudomystischen Secten des Mittelalters die natürliche Anschauung Gottes pantheistisch darauf zurückführten, daß die geistigen Creaturen in ihrem tiefsten Grunde selbst göttlichen Wesens seien.

Aus der natürlichen Unmöglichkeit der Anschauung Gottes folgt indeß keineswegs, daß die letztere in sich und schlechthin unmöglich und undenkbar, also auch nicht auf übernatürliche Weise durch Gott zu ermöglichen sei. Eine solche Folgerung ist für uns durch die Glaubenslehre von der Wirklichkeit jener Anschauung zweifellos ausgeschlossen. Abgesehen von der Glaubenslehre würde freilich die innere Möglichkeit der Anschauung Gottes mit der bloßen Vernunft nicht positiv als zweifellos behauptet werden können. Im Gegentheil gehört die Anschauung Gottes zu den erhabensten und unbegreiflichsten Wundern und Geheimnissen des christlichen Glaubens; sie bildet neben der Incarnation den Gipfel aller wunderbaren und geheimnißvollen Werke Gottes, und man thut ihr daher wahrlich keine Ehre an, wenn man glaubt, ihre innere Möglichkeit unterliege gar keinen

Schwierigkeiten oder lasse sich sogar mit der bloßen Vernunft evident nachweisen. Allerdings wird von den modernen Ungläubigen bei diesem Dogma nicht, wie bei anderen, dessen innere Denkbarkeit bestritten. Dagegen hatten die scharfsinnigen arabischen Gegner des Christenthums im Mittelalter gerade dieses Dogma vorzüglich zur Zielscheibe genommen, um daran die Undenkbarkeit der christlichen Dogmen oder deren Widerspruch mit der Vernunft darzuthun, und die katholischen Theologen jener Zeit, vor allen der heilige Thomas (S. contra gent. 3, 51 sqq.), haben in der Abwehr dieses Angriffes ihre ganze Kraft angestrengt. Die Schwierigkeit wurde besonders in der Form forcirt, daß zwischen dem göttlichen Wesen als Object und dem endlichen Geistesauge ein ebenso großer und noch größerer Abstand bestehe, wie zwischen einem geschaffenen Geiste als Object und einem körperlichen Auge; wenn daher das körperliche Auge zum Schauen des Geistes nicht nur von Natur nicht befähigt sei, sondern auch nicht auf übernatürliche Weise dazu befähigt werden könne, dann müsse dasselbe auch beim endlichen Geistesauge bezüglich des Wesens Gottes der Fall sein. Man antwortete darauf: hinsichtlich des Grades der beiderseitigen Vollkommenheit und der Weise ihres Besitzes sei allerdings der Abstand zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste ebenso groß oder noch größer, als zwischen dem letzteren und dem sinnlichen Auge; was aber die Homogeneität oder das Verhältniß in Bezug auf die Erkenntniß betreffe, sei der geschaffene Geist als Ebenbild Gottes diesem mehr homogen, als das körperliche Auge dem Geiste. Wie deßhalb der geschaffene Geist schon von Natur die Fähigkeit habe, Gott irgendwie zu erkennen, so besitze er auch in dieser Fähigkeit die Anlage zu einer durch göttliche Einwirkung zu erzielenden unmittelbaren und directen Erkenntniß Gottes, indem sein Auge, um Gott zu schauen, nicht aus der Sphäre seiner natürlichen Erkenntniß hinausgezogen, sondern nur innerhalb seiner natürlichen Sphäre auf eine höhere Stufe erhoben zu werden brauche.

Die übernatürliche Verleihung der Fähigkeit zur Anschauung Gottes bezeichnen die Theologen mit dem Concil von Vienne a. a. O. sehr treffend als eine Erhebung der geistigen Natur, d. h. als eine Versetzung derselben in einen weit erhabenern Zustand, in welchem sie eine ungleich höhere Erkenntnißkraft erlangt und in die nächste Nähe des erhabenen Gegenstandes, von dem sie an sich weit entfernt war, gerückt wird. Diese Erhebung aber wird nach der Redeweise der Theologen und des genannten Concils (im Anschluß an die Psalmenstelle [Ps. 35, 10]: „in deinem Lichte werden wir das Licht schauen") vollzogen durch das „Licht der Herrlichkeit" (lumen gloriae), d. h. durch einen göttlichen Einfluß auf den geschaffenen Geist, wodurch dieser wunderbar erleuchtet oder verklärt und die göttliche Wesenheit in seinen Gesichtskreis gebracht wird. Der Name „Licht" ist allerdings zunächst hergenommen von dem äußeren materiellen Lichte, durch dessen Einstrahlung von Seiten des Objectes in das Auge ersteres dem letzteren gegenwärtig wird und gleichsam in dasselbe eindringt und sich mit ihm verbindet. Diese Function der Vergegenwärtigung des Objectes muß in der That auch im Lichte der Herrlichkeit stattfinden; und zwar findet sie hier nach der vom römischen Katechismus adoptirten Lehre des hl. Thomas auf eine weit erhabenere Weise statt, als bei dem sinnlichen Schauen, indem die Wesenheit Gottes nicht bloß durch Ausstrahlungen, sondern unmittelbar in sich selbst, in ihrer eigenen Substanz sich mit dem Geistesauge verbindet, sich demselben einsenkt und wie ein Lichtmeer darin aufgenommen wird. Aber zugleich und vor Allem muß das Licht der Herrlichkeit, wie sein Name es andeutet (= Licht der Verherrlichung oder Verklärung), das Geistesauge erleuchten durch eine Läuterung und Verklärung seiner eigenen Beschaffenheit, also durch Verleihung einer reineren und erhabeneren Sehkraft oder durch wesentliche Steigerung seiner natürlichen Sehkraft, weil es sich ja um die Setzung eines Actes handelt, der wesentlich höherer Art ist, als alle Acte, welche dem creatürlichen Geiste von Natur möglich sind. Vom ersten Gesichtspunkte aus kann man die göttliche Wesenheit selbst in ihrer Verbindung mit dem Geistesauge als das Licht der Herrlichkeit ansehen. Vom letzteren Gesichtspunkte hingegen muß man dieses Licht in der von Gott im geschaffenen Geiste hervorgebrachten übernatürlichen und gottförmigen Beschaffenheit finden, welche eben das formelle Princip jener Erhebung ist, von welcher das Concil von Vienne redet. Da ferner jene Verbindung des göttlichen Objectes mit dem schauenden Geiste ohne eine innere Veränderung in letzterem nicht denkbar ist, aber auch keine weitere Veränderung nothwendig scheint, als diejenige, wodurch das Geistesauge die Fähigkeit erlangt, ein so erhabenes Object zu erfassen: so kann man füglich beide Functionen des Lichtes der Glorie auf eine und dieselbe dem Geiste eingegossene und ihm inhärirende, verklärende Form zurückführen, welche zu gleicher Zeit das Geistesauge gleichsam öffnet und es dem göttlichen Gegenstande nahe bringt. Wie nun aber der Act der Anschauung Gottes die höchste, ja eine specifische Aehnlichkeit des geschöpflichen Lebens mit dem eigenen Leben Gottes darstellt: so muß auch die Verklärung des geschaffenen Geistes, welche das Princip jenes Actes ist, dessen Natur der Beschaffenheit nach auf wunderbare Weise mit der Natur Gottes verähnlichen und in diesem Sinne dieselbe gottförmig (deiformis) machen und vergöttlichen. Und in der That ist der Name „Vergöttlichung des Geistes" (deificatio, θέωσις) schon von den Zeiten der Väter her der classische Ausdruck für den erhabenen Zustand des geschaffenen Geistes, welcher die Anschauung Gottes bedingt, und er bezeichnet namentlich auch in ihrer ganzen Größe diejenige „Herrlichkeit", welche in dem Namen lumen gloriae gemeint ist.

Daraus, daß die Anschauung Gottes so hoch über die Kräfte der Creatur erhaben ist und nur durch eine wunderbare Verklärung derselben vermittelt werden kann, ergibt sich schon von selbst, daß dieselbe auch erhaben ist über die Ansprüche (exigentia) der Creatur; mit anderen Worten, daß der geschaffene Geist nicht von Natur zu derselben bestimmt und berufen ist, sondern diese Bestimmung und Berufung nur durch ganz freie Gnade von Seiten Gottes erhalten kann. Der offenbarungsmäßige und kirchliche Ausdruck für diese Lehre ist der, daß die Anschauung Gottes eine Theilnahme am göttlichen Leben und der göttlichen Seligkeit enthält, welche von Natur nur dem natürlichen Sohne Gottes als Erbtheil gebührt, während die Creatur als bloße Dienerin Gottes an sich von der Mitgenossenschaft der Seligkeit ihres Herrn ausgeschlossen ist und nur durch huldvolle Adoption oder Annahme an Kindesstatt dazu berufen werden kann. In dieser Form ist die Lehre von der Kirche gegen Bajus in der Verdammung der Sätze 12, 13, 17, 24 ausgesprochen und in der ganzen Lehre der heiligen Schrift und der Tradition über die Adoptivkindschaft Gottes (s. d. Art. Gnade IV.) eingeschlossen. Das Vaticanum hat (Const. de fide cath. 2) diese Lehre dadurch bestätigt, daß es mit Berufung auf 1 Cor. 2, 3 definirte, die wirkliche Bestimmung des Menschen, deren Kern und Wesen gerade in der Anschauung Gottes besteht, sei ein übernatürliches Ziel, welches außerhalb des Gesichtskreises des menschlichen Geistes liege, da es nach dem Apostel nicht einmal geahnt werden könne, und zu dessen Erkenntniß deßhalb unbedingt eine göttliche Offenbarung über die Berufung zu demselben nothwendig sei. Die absolute Gratuität der Anschauung Gottes ist, wie schon angedeutet, das Grundprincip der ganzen christlichen Heils- und Gnadenlehre, und gerade deßhalb wurde sie von Bajus und den Jansenisten mit aller Kraft angegriffen. Diese stützten sich unter Anderem darauf, daß nach dem Ausdrucke der älteren Scholastik die Anschauung Gottes zwar ein übernatürliches Ziel sei quoad assecutionem, d. h. in Bezug auf die Art und Weise der Erreichung oder Verwirklichung, aber ein natürliches Ziel quoad appetitum, d. h. in Bezug auf das Verlangen der Natur nach demselben, welches ursprünglich und nothwendig dem geschaffenen Geiste eigen, oder ein appetitus innatus, d. h. ein an- und eingeborenes Verlangen sei. Indeß eine solche Anwendung und Deutung war entschieden gegen die Absicht und den Sinn der betreffenden scholastischen Lehre. Die letztere wollte mit dem appetitus innatus zunächst nur eine natürliche Empfänglichkeit für die Anschauung Gottes behaupten und daraus die Angemessenheit der Erhebung zu derselben herleiten. Sie wollte ferner betonen, daß die Anschauung Gottes allein den geschaffenen Geist so vollkommen befriedigen könne, daß auch für den höchsten Flug seines Verlangens nichts mehr zu wünschen übrig bliebe, und daß zugleich die Gleichgültigkeit gegen dieses höchste Gut ein Frevel gegen die innerste und edelste Tendenz der geistigen Natur sei. (Vgl. Thom. 1, q. 12 [dazu Com. von C. Bañez]; 1. 2, q. 5; Contra gent. l. 3, c. 50 sqq.; Suarez, De Deo lib. 2; Lessius, De summo bono l. 2; Casini, Quid est homo § 7; E. Schnütgen, Die visio beatifica, Würzb. 1867; Kirschkamp, Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet, Würzb. 1878; J. Bautz, Der Himmel speculativ dargestellt, Mainz 1881; Scheeben, Dogmatik §§ 79 u. 164). [Scheeben.]

Ansegisus, der hl., O. S. B., Abt von Fontenelle (St. Wandrille in der Diöcese Rouen), geb. in der Gegend von Lyon aus edlem Geschlechte, gest. am 20. Juli 833. Den ersten Unterricht scheint er in einem Kloster ad S. Reginbertum erhalten zu haben; hierauf trat er in das Kloster Fontenelle, wo sein Verwandter Girwald seit 787 Abt war. Durch die Verwendung des Letzteren zog ihn Karl d. Gr. an den Hof nach Aachen und übertrug ihm zugleich mit Einhard die Aufsicht über die königlichen Gebäude. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der in der Baukunst erfahrene Ansegis auch bei der Erbauung des Münsters und des königlichen Palastes in Aachen mitwirkte. Karl unterstellte nun den Mann, dessen allseitige Tüchtigkeit sein scharfer Blick längst erkannt, vorerst die Leitung zweier Abteien, S. Sixti in Rheims und S. Menge (S. Memmii) in Chalons-sur-Marne, bis er ihn 807 zum Abte von Flay (Flaviacum) ernannte. Dieses sehr zerrüttete Kloster wurde durch Ansegis' geschickte Leitung nicht nur dem unvermeidlichen Verfalle entrissen, sondern auch zu einer hohen Blüte wieder gebracht. Ansegis erneuerte zuerst die halb verfallenen Klostergebäude, ordnete die wirthschaftlichen Verhältnisse und betrieb eifrigst die sittliche und wissenschaftliche Ausbildung seiner Mitbrüder, so daß er das Bild eines wahren, in jeder Hinsicht ausgezeichneten Abtes bot. So wurde er von Karls Sohne, Ludwig d. Fr., bei dem er ebenfalls im höchsten Ansehen stand, 817 der Abtei von Luxeuil (Luxovium) vorgesetzt und wirkte dort in ebenso ersprießlicher Weise, bis ihm 823 die Abtei Fontenelle, in welcher er sein klösterliches Leben begonnen hatte, übertragen wurde. Vielleicht ist Ansegis als Abt von Fontenelle auch noch Abt von Flay und Luxeuil geblieben. In Fontenelle entfaltete er die umfassendste Thätigkeit: er baute ein neues Refectorium, Dormitorium und Capitulum, bereicherte die Bibliothek mit kostbaren Schriften und sammelte viele Werke der hh. Väter. Auf seine Anregung wurden auch von seinen Mönchen manche Schriften verfaßt und viele alte Werke nach allgemeinem Klostergebrauche abgeschrieben. Zugleich stattete er die Kirche mit goldenen und silbernen Kelchen, prachtvollen Gewändern und Geräthschaften auf das Würdigste aus, und doch blieb ihm durch seine weise Sparsamkeit noch genug, um Armen und dürftigen Klöstern reichliche Almosen zu spenden. In seiner Constitutio pro monachis (Fontan.

de victu et vestitu bestimmte er bis auf das Einzelnste genau, von welchen Landgütern und wie viel von jedem seine Mönche an Nahrungsmitteln, Kleidungsstoffen, Bauholz u. s. w. zu beziehen hätten, damit, wie es in seiner Lebensbeschreibung heißt, seine Mönche, frei von Sorgen um das Zeitliche, desto eifriger Gott dienen könnten. Aber die Bedeutung dieses großen Abtes, der in seinem Wirkungskreise nach seiner allumfassenden Thätigkeit ein kleines Bild Karls d. Gr. ist, blieb nicht auf seine Klostermauern beschränkt. Er hat als der erste Sammler von Capitularien auch einen Platz in der Geschichte des kirchlichen und weltlichen Rechtes erhalten. Im J. 827 entstanden Quatuor libri Capitul. Regum Francorum. Im ersten Buche sind in 162 Artikeln die kirchlichen Capitularien Karls d. Gr., im zweiten Buche in 48 Artikeln die kirchlichen Capitularien Ludwigs d. Fr. und Lothars, im dritten Buche in 91 Artikeln die weltlichen Capitularien Karls d. Gr. und im vierten Buche in 77 Artikeln die weltlichen Capitularien Ludwigs d. Fr. und Lothars verzeichnet. In drei Nachträgen (Appendices) gibt er noch Auszüge und Ueberschriften von Capitularien (capitularia imperfecta), vielleicht vorzüglich, wie er sagt, um den Inhalt der Capitularien dem Gedächtnisse leichter einzuprägen. Diese (allerdings nichts weniger als vollständige) Collectio Capitt. wurde in Gallien, Germanien und Italien durch die Kirche approbirt, gebraucht und auf Reichstagen, so in conventu Wormat. 829, citirt und als officielles Rechtsbuch lange Zeit betrachtet. (Vgl. Walter in Aschbachs Kirchenlex. Art. Capitul.) Eine Fortsetzung gab Benedict Levita (s. d. Art.). — Man hat früher ohne Noth die Auctorschaft unseres Ansegis an den Capitularien bezweifelt, da auffälligerweise in der ausführlichen Lebensbeschreibung des Ansegis im Chronicon Fontanell. von der Collectio Capitt. gar keine Erwähnung geschehe, und der Auctor der Sammlung sich nur Ansegisus Abba ohne Zusatz nenne. Zuweilen ist auch dieser Ansegis mit dem Erzbischof Ansegis von Sens verwechselt worden, der vor seiner Consecration Abt von St. Michael war (s. d. Art.). Ausgaben der Capitularien: Baluze, Paris 1677 u. 1688; De Chiniac, Par. 1780; F. Walter 1824 in Corpus Juris Germ. Berol. II; am besten die kritische Ausgabe von G. Pertz in Monum. Germ. LL. I, 256 sqq.; nach dieser Ausgabe auch bei Migne, PP. lat. XCVII, 489 sq. Die Sammlung ist noch im neunten oder zehnten Jahrhundert in's Deutsche (im Trier'schen Dialekte) übersetzt worden (ein Stück davon erhalten in Mon. Germ. l. c. 261 nach Jac. Grimm). Die Fontenellenser feierten das Gedächtniß des heiligen Ansegis lange am 20. Juli und 19. November. Hauptquelle für die Lebensbeschreibung sind die Gesta Abbatum Font. im 17. Kap., zuerst bei d'Achery, Spicileg. II, 279 sqq. (edit. vet.), auch Mon. Germ. SS. II, 293 sqq.; Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. saec. IV, 1, 630 sq.; auch Boll. Julii V, 70 sq. Die Vita und Constitutio S. Anseg. auch bei Migne, PP. lat. CV, 733 sq. Vgl. noch Ziegelbauer, Histor. Rei Lit. Benedict. IV, 216 sq. 259. [Otto Schmid.]

Ansegisus, O. S. B., Erzbischof von Sens im neunten Jahrhundert. Er war geboren im Gebiete des Erzbisthums Rheims und ein Bruder Wallas', Bischofs von Auxerre. Er wurde Mönch und Abt von St. Michael in Beauvais. Nicht selten hat man ihn deßhalb, weil er Abt war, verwechselt mit dem Abte Ansegisus und ihm die Sammlung der Capitularien zugeschrieben. Den 21. Juni 871 wurde Ansegis von Karl dem Kahlen, bei dem er in großem Ansehen stand, zum Erzbischof von Sens ernannt. Nachdem er im J. 875 als Gesandter bei Papst Johann VIII. die Krönung Karls erwirkt hatte, empfing er für diese Dienste die Ernennung zum apostolischen Vicar von Gallien und Germanien (2. Jan. 876). Auf der Synode von Ponthion (Pontigo) 876, welcher Karl und zwei päpstliche Legaten anwohnten, sollte der Primat des Ansegis auch bei den versammelten Bischöfen, namentlich den Erzbischöfen, anerkannt werden; allein letztere, insbesondere Hinkmar von Rheims, opponirten heftig dagegen und erklärten, daß sie zwar in Allem dem päpstlichen Stuhle gehorchten, aber den Primat des Ansegis nur mit Vorbehalt ihrer Metropolitanrechte anerkennen wollten; Hinkmar verfaßte bei diesem Anlasse seine Schrift: De jure Metropolitanorum tractatus ad Episcopos. Als Legat hätte Ansegis das Recht gehabt, Synoden zu berufen, wichtigere Fälle selbst zu entscheiden, unmittelbar an den Papst die Sachen der Bischöfe zu bringen u. s. w. Es scheint aber, daß er seine Gewalt nicht ausübte. Im J. 877 ging er nochmals im Auftrage Karls nach Rom; nach seiner Rückkehr wohnte er der Synode von Troyes 878 bei, welche der Papst, der nach Frankreich gekommen war, persönlich abhielt. Im J. 879 salbte Ansegis Ludwig und Karlmann im Kloster Ferrières zu Königen. Er starb den 25. November 879, nach Anderen erst 883. (Vgl. Gallia christ. XII, Par. 1770, 25 sqq.; Hincmari Rh. Annales ad a. 870 sqq.; Chronicon Odoramni bei Duchesne, Scr. II; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 516 ff. 527.) [Otto Schmid.]

Anselm, der hl., Erzbischof von Canterbury und Primas von England, 1093 bis 1109, Doctor ecclesiae, wurde geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria) in Piemont als der Sohn des Gundulf aus lombardischem Adelsgeschlechte und der Ermenberga, und erhielt von dieser seiner Mutter eine sorgsame Erziehung. Letztere wurde ihm frühzeitig durch den Tod entrissen. Da gab er sich einem weltlichen Leben hin, entzweite sich mit seinem Vater und verließ das elterliche Haus. Nachdem er drei Jahre in Burgund hier und dort verweilt hatte, kam er zu dem Kloster Bec in der Normandie, wo ein Landsmann von ihm, der berühmte Lanfranc, Prior war. Nach reiflicher Selbstprüfung ent-

ſchloß er ſich, 26 Jahre alt, dem dortigen Convente als Mönch beizutreten und gab ſich unter der Leitung Lanfranc's mit allem Eifer den Studien hin. Nicht lange genoß er dieſe ausgezeichnete Leitung; Lanfranc wurde nach drei Jahren zum Abte des neugegründeten Kloſters St. Stephan zu Caën in Flandern ernannt, Anſelm von dem Stifter und Abte des Kloſters Bec, Herluin mit Namen, das Priorat übertragen. Mit dieſer Stellung war die geiſtliche Leitung der Ordensbrüder wie die der Studien verbunden, und der hl. Anſelm entfaltete in der einen wie der andern Hinſicht bald eine ſegensreiche Wirkſamkeit. Obwohl er wegen ſeines jugendlichen Alters und ſeiner raſchen Beförderung Anfangs viel Neid bei den älteren Mitgliedern und Widerſtand bei den jüngeren fand, gelang es ihm bald, durch ſeine opferwillige Liebe und durch ſeine hohe Begabung Alle zu gewinnen. Das Kloſter Bec wurde annähernd dasſelbe für die Normandie und England (ſeit 1066 mit der Normandie verbunden), was das Kloſter Clugny für Burgund und für die ganze Kirche geworden war — ein Herd der wahren Reformation. Von weit und breit meldeten ſich Jünglinge zur Aufnahme in den Orden, und weit hinaus über die Mauern des Kloſters erſtreckte ſich die Wirkſamkeit Anſelms. Aus der Kloſterſchule gingen viele hervor, die als Aebte oder Biſchöfe den zu Bec empfangenen Geiſt in weitere Kreiſe trugen; Päpſte und Könige, weltliche Große und Ordensperſonen aus den verſchiedenſten Gegenden traten mit ihm in brieflichen Verkehr, um ſich bei ihm Raths zu erholen. Dabei arbeitete er ununterbrochen an Selbſtvervollkommnung. Die Abtödtung übte er in einem ungewöhnlich hohen Grade. Den Tag widmete er den Berufsgeſchäften, die Nacht den Studien, und zwar mit beſonderer Vorliebe dem Nachdenken über die Geheimniſſe des Glaubens. Selten begab er ſich eher als nach den Metten zur Ruhe; auch den Tag über konnte er ſich nur mit großer Ueberwindung von ſeinen Speculationen trennen. Aus der Zeit ſeines Priorats in Bec ſtammen nicht nur eine Menge von Briefen und viele aſcetiſche Schriften, ſondern auch mehrere Abhandlungen philoſophiſchen und dogmatiſchen Inhalts, wie die „Ueber die Wahrheit", „Ueber den freien Willen," „Ueber den Fall des Teufels", namentlich auch das Monologium oder die Lehre über Gott, und das Proslogium mit dem ontologiſchen Gottesbeweiſe. Letztere Schrift gab er zuerſt anonym heraus, und erſt auf das Drängen ſeines Freundes, des Erzbiſchofs Hugo von Lyon, veröffentlichte er ſie unter ſeinem Namen. Nach dem Tode Herluins (1078) wurde der hl. Anſelm von den Brüdern einſtimmig zum Abte gewählt und verſtand ſich nach längerem Zögern zur Annahme der Wahl, mußte aber den Abtsſtab aus den Händen Wilhelms des Eroberers in Empfang nehmen. Seitdem hatte er auch für die zeitlichen Angelegenheiten des Kloſters zu ſorgen und zu dem Behufe wiederholt Reiſen nach England zu machen, wo das Kloſter Beſitzungen hatte. Bei dieſer Gelegenheit beſuchte er nicht nur ſeinen früheren Lehrer und Freund Lanfranc, der inzwiſchen den erzbiſchöflichen Stuhl von Canterbury beſtiegen hatte, ſondern auch die dortigen Klöſter und Schlöſſer der Großen, wie den Hof des Königs. Letzterer gewann ein ſolches Vertrauen zu ihm, daß er ihn neben Lanfranc zu ſeinem Rathgeber in kirchlichen Angelegenheiten erwählte. Ueberhaupt verbreitete ſich der Ruf von Anſelms Frömmigkeit, Gelehrſamkeit und Gabe des Raths immer weiter. Zeugniß davon gibt die Sammlung ſeiner Briefe, welche in der Ausgabe von Gerberon 426 Nummern erreicht. Im J. 1092 mußte er zum dritten Male eine Reiſe nach England unternehmen, um ein Kloſter daſelbſt einzurichten. Aber ſein dortiger Aufenthalt wurde dießmal ein längerer. Bereits vier Jahre, ſeit dem Tode Lanfranc's (1089), war der erzbiſchöfliche Stuhl von Canterbury vacant und Wilhelm II. (ſeit 1087 König) zeigte auch jetzt noch keine Luſt, auf die uſurpirten Einkünfte des erzbiſchöflichen Stuhles zu verzichten und einen Nachfolger zu ernennen. Schon Wilhelm der Eroberer hatte die Kirche in größere Abhängigkeit von der Krone gebracht, als dieß auf dem Continente der Fall war. Er maßte ſich nicht nur die Belehnung mit Ring und Stab an, ſondern übte auch auf die Wahl einen entſcheidenden Einfluß aus, indem er ſtatt eines Vorſchlags eine förmliche Ernennung einführte, um nur Normannen in die einflußreichen kirchlichen Stellen zu bringen. Unter Wilhelm dem Eroberer hatte ſich dieſes Verfahren noch nicht ſo nachtheilig für die Kirche erwieſen, weil er tüchtige Männer auszuwählen verſtand und mit dem Papſte ein gutes Einvernehmen unterhielt. Es ſchien ſogar, als ſollten die Wunden, welche die Einfälle der heidniſchen Dänen der Kirche beigebracht hatten, wieder vernarben. Wilhelm II. aber ging noch weiter und ſuchte die Kirche Englands förmlich zu iſoliren oder doch die Verbindung derſelben mit dem Papſte zu lockern, indem er den Biſchöfen jede Reiſe nach Rom ohne ſeine Erlaubniß verbot und die Entſcheidung über die Rechtmäßigkeit des Papſtes oder des Gegenpapſtes für ſich in Anſpruch nahm. Nun wurde aber der König gerade während der Anweſenheit Anſelms bedenklich krank und auf ſeinen Wunſch von dieſem mit den heiligen Sterbſacramenten verſehen, nachdem er das Verſprechen hatte ablegen müſſen, in Zukunft gegen die Kirche Gerechtigkeit zu üben. Darauf brachten die Biſchöfe den hl. Anſelm zum Erzbiſchof für den vacanten Stuhl in Vorſchlag, führten ihn trotz ſeines Widerſtrebens zum Krankenbett des Königs und drückten ihm hier den Hirtenſtab in die Hand (am 6. März 1093). Kaum jedoch war der König geneſen, ſo nahm er ſein früheres Verfahren gegen die Kirche wieder auf. Da erklärte ihm der hl. Anſelm, daß er das Erzbisthum nur unter den ihm ſchon Anfangs mitgetheilten drei Bedingungen annehmen werde: die der Kirche von Canterbury gemein-

menen Güter müßten zurückgegeben werden; der König müſſe ſeinem Rathe in kirchlichen Dingen folgen, und er müſſe außerdem Urban II. als rechtmäßigen Papſt anerkennen. Der König machte auf einer Verſammlung zu Wincheſter förmlich dieſe Zuſagen; nun hielt Anſelm am 25. September ſeinen feierlichen Einzug in Canterbury und empfing am 4. December die biſchöfliche Conſecration. Allein ſchon bald ſtellten ſich Zerwürfniſſe zwiſchen ihm und dem König ein, als Erſterer die erwarteten Geldgeſchenke an den König nicht machte, und noch mehr im November des folgenden Jahres (1094), als der König dem Erzbiſchof erklärte: er werde es als einen Bruch der Lehnstreue anſehen, wenn Anſelm vom Papſte Urban II. das Pallium nachſuche. Der Primas appellirte an eine Entſcheidung des Reichstages, und dieſer erklärte ſich auf Betreiben der weltlichen Großen, nachdem die Biſchöfe ſich ſogar für den König und für die Trennung der Kirche Englands von Rom ausgeſprochen hatten, für einen vorläufigen Aufſchub der Angelegenheit. Inzwiſchen erkannte jedoch der König Papſt Urban II. aus eigenem Antriebe an und erwirkte ſelbſt von ihm das Pallium für Anſelm. Derſelbe wollte es jedoch nicht aus den Händen des Königs annehmen, ſondern legte es ſich ſelbſt an, nachdem er es feierlich vom Altare genommen hatte (am 10. Juni 1095). Neue Zwiſtigkeiten entſtanden, als Anſelm vom Könige wiederholt und jedesmal vergeblich die Erlaubniß erbat, eine Reiſe nach Rom unternehmen zu dürfen, um dem Papſte über die kirchlichen Verhältniſſe in England Bericht zu erſtatten. Er ſah nämlich in der allgemein verbreiteten Simonie einen Krebsſchaden der Kirche Englands und beabſichtigte, dem Papſte darüber einen genauen Bericht abzuſtatten und über die anzuwendenden Heilmittel ſich bei ihm Raths zu erholen. Dieß ahnten der König wie die ſchlechten Biſchöfe Englands; deßhalb waren ſie gegen die Reiſe. Da machte ſich Anſelm ohne Erlaubniß auf den Weg und langte Ende 1097 in Rom an. Hier ward er vom Papſt mit Ehren aufgenommen und erhielt eine Wohnung im Lateran. Den Sommer 1098 brachte er auf einem Schloſſe in der Nähe Capua's zu und vollendete dort ſeine Schrift Cur Deus homo. Im Herbſte wohnte er mit dem Papſte der Synode in Bari bei, wo die Lehre über das Filioque gegen die Griechen verhandelt, und alsdann mit Rückſicht auf die Gewaltmaßregeln des Königs von England das Inveſtiturverbot erneuert wurde. Im April des folgenden Jahres (1099) nahm er an einer Synode zu Rom Theil, auf welcher die Beſchlüſſe gegen Simonie und Concubinat der Geiſtlichen, ſowie gegen die Laien-Inveſtitur erneuert, und das Anathem abermals gegen die damit Befleckten ausgeſprochen wurde. Hierauf begab ſich Anſelm wieder nach Frankreich, als nicht lange nachher Papſt Urban II. mit Tod abging und Paſchalis II. ſein Nachfolger wurde. Im Auguſt des Jahres 1100 kam auch die Nachricht von dem plötzlichen Tode des Königs Wilhelm nach Frankreich. Der Nachfolger und jüngere Bruder des Verſtorbenen, Heinrich I., verſprach bei der Krönung, der Kirche die volle Freiheit wiederzugeben, und lud Anſelm zur Rückkehr nach England ein. Dieſer folgte alsbald der Einladung; aber nicht lange währte das gute Einvernehmen. Anſelm weigerte ſich nämlich, von dem neuen Könige die Inveſtitur mit dem Erzſtift anzunehmen und den Lehnseid zu leiſten, weil dieß die Synoden von Bari und Rom verboten hatten. Nach vielen vergeblichen Verhandlungen mit dem Könige, der die Rechte ſeiner Vorfahren auf die Inveſtitur nicht aufgeben wollte, trat Anſelm eine zweite Reiſe nach Rom an (im April 1103). Erſt im Herbſte kam er daſelbſt an und erhielt vom Papſte die vollſte Anerkennung ſeines Verfahrens. Der Papſt verbot ihm, mit den vom Könige inveſtirten Biſchöfen, ſowie mit denen, welche den Inveſtirten die Conſecration ertheilten, Kirchengemeinſchaft zu halten. Als Anſelm hierüber nach ſeiner Rückkehr über die Alpen von Lyon aus an den König ſchrieb, gab ihm dieſer deutlich genug zu verſtehen, daß er unter ſolchen Bedingungen in England keine Aufnahme finden werde. Deßhalb blieb er in Frankreich zurück, bis es ihm endlich nach Androhung der Excommunication gelang, den Widerſtand des Königs zu brechen und nach Zuſammentreffen mit demſelben auf der Burg L'Aigle in der Normandie einen Vergleich abzuſchließen (1105). Der König gab das Recht auf die Inveſtitur für die Zukunft auf, forderte aber von den Biſchöfen und Aebten den Lehnseid und die Anerkennung der von ihm bis dahin Inveſtirten. Ueber dieſe beiden letzten Punkte wollte Anſelm dem Papſte die Entſcheidung überlaſſen; und als dieſer ſeine Zuſtimmung gegeben hatte, kam es im Kloſter Bec (am Mariä Himmelfahrtstage 1106) zu einem definitiven Vergleich, bei welchem der König zugleich das Verſprechen gab, die Sedisvacanz an den biſchöflichen Kirchen nicht wieder zur Aneignung der Einkünfte zu benutzen. Anſelm kehrte nach England zurück und wurde überall mit Jubel empfangen. Ein Reichstag vom 1. Auguſt 1107 beſtätigte förmlich die Uebereinkunft von Bec. So hatte der hl. Anſelm in Vereinigung mit Paſchalis II. die damals brennende Frage nach der Freiheit der Kirche für England zu einer glücklichen Löſung gebracht und den Weg der Vermittlung geöffnet, auf welchem ſie auch bald für Deutſchland durch das Wormſer Concordat gelöst werden ſollte. — Mit ähnlichem Erfolge kämpfte er gegen die Simonie und den Concubinat der Geiſtlichen, wie für eine Reformation des klöſterlichen Lebens. An den Primatialrechten des erzbiſchöflichen Stuhles, welche ſich auch über Schottland und Irland erſtreckten, hielt er mit großer Hartnäckigkeit feſt, indem er davon ausging, daß eine geſchloſſene Einheit der Biſchöfe Großbritanniens ganz beſonders nothwendig ſei, um die Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber aufrecht zu erhalten. Nach der Aus-

söhnung mit dem Könige genoß er das Vertrauen desselben in einem so hohen Grade, daß dieser ihn vor seiner Reise nach der Normandie zum Reichsverweser ernannte. In den letzten Jahren seines Lebens fühlte er die allmähliche Abnahme seiner Kräfte und starb am 21. April 1109 im 76. Jahre seines Lebens. (Vgl. die Vita des Eadmer; Möhler, Verm. Schr. I, 32 ff.; Hasse, Anselm von Canterbury I, Leipzig 1843; Hist.-pol. Bl. XLII; Montalembert, Oeuvres VIII.

Die Schriften des hl. Anselm, welche zum größten Theile, wie dieß sein bewegtes Leben mit sich brachte, Gelegenheitsschriften oder Monographien über einzelne speculative und dogmatische Probleme sind, legen die glänzendsten Zeugnisse von seinem hohen Geiste, seinem außerordentlichen Tiefsinne und einer eminenten Frömmigkeit und Heiligkeit ab. Sie haben ihm den Rang eines Kirchenlehrers begründet. Die beste Ausgabe seiner Werke hat der Mauriner Gerberon, Paris 1675, Venedig 1744, geliefert und dieselben in drei Theilen zusammengestellt. Der erste Theil enthält die dogmatischen Schriften: Monologium und Proslogium; Apologeticus contra Gaunilonem; De fide trinitatis et de incarnatione Verbi (gegen Roscelin geschrieben); De processione Spiritus S.; De casu diaboli; Cur Deus homo; De conceptu virginali et peccato originali; De veritate; De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; De tribus Waleramni quaestionibus; De nuptiis consanguineorum; De grammatica u. a. Der zweite Theil umfaßt die Homilien, Meditationen und Orationen, unter denen der Herausgeber mehrere als unächte aufführt. Die ächten Meditationen und Orationen zeigen eine außerordentliche Innigkeit der Empfindung und Tiefe wie Fülle der Gedanken und zugleich eine Poesie in der Sprache, wie sie dem hl. Augustin und dem hl. Bernhardus in ähnlicher Weise eignete. Der dritte Theil enthält in vier Büchern die Briefe.

Unter den genannten Schriften des hl. Anselm sind die, welche der dogmatischen und speculativen Theologie angehören, unstreitig die wichtigsten. Durch sie hat er gerade den Namen des Vaters der Scholastik erhalten und insoweit verdient, als er die Bahn für die selbständige Speculation der Scholastik und für die speculative Behandlung der Glaubenslehren im Mittelalter eröffnet und die maßgebenden Principien für dieselbe gegen die Abwege des Rationalismus genau entwickelt hat. Sonst aber herrscht bei ihm noch der Platonismus und der innigste Anschluß an den hl. Augustin, sowie eine dialogische und gebundene Schreibweise vor. Die eigentliche, mit dem neu belebten und von den Arabern entlehnten Aristotelismus verbundene Scholastik, welche sich in bestimmte Formen einer dialektischen Methode kleidete, hub erst mit Alexander von Hales und Albertus Magnus an. Einer rationalistischen Richtung der theologischen Speculation gegenüber stellt Anselm sich auf den Standpunkt der fides quaerens intellectum und entwickelt in Bezug auf das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen drei Grundsätze: 1. Der Glaube oder das feste Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheiten auf Grund der göttlichen Auctorität ist die Grundlage für alles menschliche Erkennen und Erfassen der bezeichneten Wahrheiten. Sie sind eben von Gott gegeben und deßhalb zunächst mit dem Glauben aufzunehmen, und nicht etwa durch Argumentation aus der Vernunft herzuleiten (De fide trinitatis c. 2). 2. Ueber das einfache Fürwahrhalten oder Glauben hinaus ist ein höheres Verständniß über die geoffenbarten Wahrheiten wohl möglich; es darf sich aber niemals von dem Glauben als seiner Wurzel trennen, erwächst vielmehr aus derselben durch den Gebrauch der menschlichen Erkenntnißkraft, gedeiht nur unter der Mitbetheiligung der Liebe zur Wahrheit, welche im Herzen und Willen ihren Sitz hat, und zielt darauf hin, die Einheit und Harmonie zwischen der geoffenbarten und natürlichen Wahrheit und die Congruenz, d. h. eine gewisse Nothwendigkeit der ersteren, nachzuweisen (Ep. 2, 41). 3. Wenn wir mit unserer Vernunft auch einige religiöse Wahrheiten, wie das Dasein Gottes, durch Argumentation erweisen können, so ist doch die Offenbarung Gottes und der Glaube auch für diese religiösen Wahrheiten wenigstens die Norm und Richtschnur, nach welcher wir die Resultate bemessen und beurtheilen müssen (De conc. praesc. cum lib. arb. 3, 3; Cur Deus homo 1, 38). Eine andere Frage aus der Erkenntnißtheorie, mit welcher der hl. Anselm sich auseinanderzusetzen hatte, betraf den Nominalismus und Realismus — eine Frage, die das ganze Mittelalter hindurch als die oberste aller Philosophie auf das Heftigste discutirt wurde. Nachdem der Nominalismus bereits zur Stütze häretischer Meinungen herbeigezogen worden war, übernahm Anselm die Vertheidigung des Realismus oder des einfachen Platonismus, ohne aber an der Hand des Aristotelismus die Genesis der Allgemeinbegriffe in der menschlichen Seele genau zu verfolgen und die goldene Mitte zwischen den entgegengesetzten Systemen zu finden. Er beschäftigt sich mit dieser Frage in der Schrift De veritate und richtet seinen Nachweis vornehmlich darauf, daß nicht etwa allein die Sinne, sondern noch viel mehr die geistige Erkenntnißkraft, welche das Allgemeine zum Objecte hat, die Wahrheit ergreife und ein treues Bild von den Dingen außer uns gewinne, weil die Wahrheit desselben eben darin bestehe. Gottes Erkennen, dem unser geistiges Erkennen näher komme als unsere sinnliche Wahrnehmung, sei ja auch deßhalb die höchste Wahrheit, weil es das höchste Urbild für alle Dinge sei, weil Gott die Dinge so erkenne, wie sie sind (De ver. c. 7). Wie sollte denn nun unser geistiges Erkennen, welches sich eben nur auf das Allgemeine bezieht, ohne alle Wahrheit sein (c. 2)? Offenbar hat der hl. Anselm mit dieser Auseinandersetzung noch nicht das letzte Wort über das Verhältniß unserer Erkenntniß zu den Dingen

außer uns geſprochen. Er traf mit den Bemerkungen wohl das Seichte und Unrichtige des ihm gegenüberſtehenden Nominalismus des Roscelin, aber den von ihm ſelbſt adoptirten Realismus hat er nicht allſeitig, nicht einmal in genügender Weiſe begründet, noch auch in der richtigen Weiſe beſchränkt, wie dieß ſpäter durch den hl. Thomas geſchah. Ja, er hat ſich nicht einmal von allen verkehrten Conſequenzen eines übertriebenen Realismus freigehalten; denn offenbar treten ſolche auch in dem ontologiſchen Gottesbeweiſe zu Tage. Dieſen haben wir als eine höchſt originelle und merkwürdige Leiſtung näher zu betrachten. Er findet ſich in dem erwähnten Proslogium ausgeführt. Jeder hat in ſeinem Innern von Natur aus die Idee von einem allervollkommenſten Weſen, über welches hinaus kein vollkommeneres gedacht werden kann — ſo lautet das Argument. Dieſes vollkommenſte Weſen kann nicht etwa bloß eine ideale Exiſtenz in der Erkenntniß des Menſchen, ſondern muß zugleich eine reale Exiſtenz haben. Denn ein Weſen mit einer bloß idealen Exiſtenz würde nicht als das vollkommenſte gedacht, vielmehr als ein minder vollkommenes im Vergleich mit dem, welches als ein mit der realen Exiſtenz verbundenes gedacht wird. Das vollkommenſte Weſen muß daher zugleich als ein exiſtirendes gedacht werden und ſomit wirklich ſein. — Was aber hiergegen einzuwenden iſt, hat ſchon ein Zeitgenoſſe, der Mönch Gaunilo, in der Schrift Adv. Anselmum in proslogio ratiocinantem ausgeführt und beſonders zwei Punkte hervorgehoben: erſtens, daß die Idee vom allervollkommenſten Weſen möglicherweiſe eine willkürliche Vorſtellung oder ein Phantaſiegebilde ſein könne, wie etwa die Idee von einer vollkommenſten Inſel, und dann gar keinen nöthigenden Beweis für die Realität des Objects gebe; und zweitens, daß eine Idee oder ein Gedankending dadurch in keiner Weiſe vollkommener werde, daß ihm zugleich auch eine Realität entſpreche. Zum Schluſſe bemerkt er richtig, daß er die Beweiskraft des Arguments zugeben wolle, wenn die Vorausſetzung richtig wäre, daß wir zugleich und unmittelbar in der Weſenheit Gottes auch ſein Sein mit nöthigender Evidenz erkännten. Beide, nämlich Weſenheit und Sein, ſind allerdings objectiv in Gott unzertrennlich mit einander verbunden oder vielmehr realiter Eins. Aber wir erkennen hienieden Gottes Weſenheit nicht ſo vollkommen, wie durch die himmliſche Anſchauung im andern Leben, und unendlich unvollkommener, als Gott ſich ſelbſt erkennt. Den Menſchen hienieden iſt es eigenthümlich, das Meiſte eben nicht unmittelbar, ſondern erſt mittelbar durch Argumentation und durch das discurſive Erkennen (ratione) zu erfaſſen. Namentlich erkennen wir hienieden nicht unmittelbar in der göttlichen Weſenheit auch das Sein Gottes, ſondern erſt im Himmel. Die erſten Objecte aus dem Reiche des Seienden, über welche wir unmittelbar gewiß werden, ſind nur die äußeren Erſcheinungen der materiellen Dinge und die inneren Thätigkeiten, welche in unſer Selbſtbewußtſein fallen. Wenn wir auch die Weſenheit der Dinge außer uns unmittelbar erfaſſen, ſo doch nicht das Sein derſelben Weſenheit, oder das Sein unſerer eigenen Weſenheit; zu dieſer Erkenntniß bedürfen wir des Schluſſes. Weiter gelangen wir dann erſt aus der Erkenntniß der Realität der endlichen Dinge zur Erkenntniß des Daſeins Gottes als des Urſprungs und Urhebers alles Seins. Freilich hat der hl. Anſelm das ontologiſche Argument nochmals in der Gegenſchrift (Liber apol. c. Gaunilonem) vertheidigt und die obengenannte erſte Einwendung hinlänglich damit entkräftet, daß wir die Idee von dem allervollkommenſten Weſen nicht willkürlich mit der Phantaſie bildeten, ſondern mit der Vernunft nothwendig denken müßten. Aber gegen die zweite Einwendung hat er ſich nicht mit hinreichenden Gründen vertheidigt und macht ſich der Ungenauigkeit ſchuldig, daß er nur eine Eigenſchaft des göttlichen Seins, die Abſolutheit oder Nothwendigkeit desſelben, aber nicht das Sein ſelbſt erweiſt. Außerdem bleibt er den Nachweis ſchuldig, daß wir in der Weſenheit Gottes zugleich ſchon unmittelbar das Sein Gottes erkännten. Die Urſache davon war ſein Realismus, nach welchem er ohne Weiteres für die Allgemeinbegriffe, wenigſtens für viele, auch eine Realität vorausſetzte. Hier zeigte ſich das Gefährliche des extremen Realismus, indem Anſelm nicht bedachte, daß Erigena an der Hand desſelben den Allgemeinbegriff vom Sein auch hypoſtaſirt hatte und zum Pantheismus gekommen war. Den Gedanken und Begriffen über die Weſenheit eines Dinges entſpricht noch nicht nothwendig das Sein derſelben außer uns; und wenn dieſes auch der göttlichen Weſenheit an ſich nothwendig zukommt, ſo erkennen wir mit unſerer ſchwachen Erkenntnißkraft in der göttlichen Weſenheit noch nicht mit nöthigender Evidenz unmittelbar auch das Sein Gottes. Das ontologiſche Argument, wie es der hl. Anſelm vorlegt, iſt daher wohl ein kühner Wurf und ein ſehr anſprechender und anregender Gedanke, der bei einzelnen unter den zunächſtfolgenden Theologen, wie bei Alexander von Hales, Annahme fand, aber vom hl. Thomas und den nachfolgenden Scholaſtikern fallen gelaſſen wurde. Der hl. Anſelm hat ſeinen Beweis offenbar dem hl. Auguſtin (De lib. arb. 2, 33—39) entlehnt; derſelbe Platonismus, welcher bei dieſem ſich geltend machte, zeigt ſich auch bei ihm. Die Beweiskraft des vorgelegten Arguments kann nur inſoweit feſtgehalten werden, als man aus der Erkenntnißkraft des Menſchen und dem ihr von Natur aus habituell mitgegebenen Inhalt, einſchließlich auch aus der mit Nothwendigkeit zu bildenden Idee über das vollkommenſte Weſen, auf die Realität des Urhebers und Schöpfers als eines abſolut vollkommenen geiſtigen Weſens ſchließen kann. Aber ſo hat der hl. Anſelm das Argument nicht entwickelt, weil er über die Geneſis der Allgemeinbegriffe und unſeres Wiſſens um das Sein noch nicht die genauen

und der hl. Auguſtin namentlich für Gott die Freiheit geltend gemacht, auch ohne Genugthuung die Sünde vergeben oder die Menſchen in anderer Weiſe erlöſen zu können. Einige nachfolgende Theologen, wie der hl. Bonaventura und Duns Scotus, wollten die von Anſelm behauptete Nothwendigkeit als eine bloße Congruenz erklären; wie denn in der That die Begriffe von Nothwendigkeit und Congruenz wie auch von der Freiheit des Willens nicht überall mit derſelben Genauigkeit vom hl. Anſelm feſtgehalten werden. Auch vom hl. Thomas wurde die angegebene Nothwendigkeit bekämpft und für Gott die Freiheit vertheidigt, dem reumüthigen Sünder Vergebung ohne alle Genugthuung ertheilen zu können. Damit würde die Sünde nicht im Allgemeinen für ſtraflos erklärt; denn es iſt nur an eine Sündenvergebung während der Prüfungszeit zu denken, während welcher Gott mit Freiheit auch Gnade und Barmherzigkeit walten laſſen kann, wenn der Menſch nicht etwa mit ſeinem böſen freien Willen durch Unbußfertigkeit ein Hinderniß ſetzt. Ueberhaupt hat der hl. Thomas die Lehre des hl. Anſelm noch tiefer begründet und weiter verfolgt, namentlich den unendlichen Werth, die Freiwilligkeit und den ſtellvertretenden Charakter des Genugthuungswerkes Chriſti noch genauer gezeigt. Trotzdem bleibt der Ruhm des hl. Anſelm als eines der größten Kirchenlehrer ein unverwelklicher. (Vgl. Möhler a. a. O.; Haſſe a. a. O. Bd. 2; Stöckl, Geſchichte der Phil. des M.-A. I, Mainz 1864, 151 ff.) [Schwane.]

Anſelm von Havelberg, ein Bruder Albrechts des Bären, Markgrafen von Brandenburg, ſeit 1129 Biſchof von Havelberg (im jetzigen Brandenburgiſchen), ſpäter Erzbiſchof von Ravenna, that ſich durch ſeine Kenntniß der griechiſchen Sprache und Theologie hervor. Daher ſchickte ihn ſein Vetter, Kaiſer Lothar II., gegen Ende ſeiner Regierung, um's Jahr 1135, als Geſandten nach Conſtantinopel, und Anſelm benutzte ſeinen Aufenthalt zu verſchiedenen Religionsgeſprächen mit den angeſehenſten griechiſchen Theologen. Auf den Wunſch des Papſtes Eugen III. hat er den Hauptinhalt dieſer Colloquia in dialogiſcher Form zu Papier gebracht. Das Werk findet ſich unter dem Titel: Dialogorum adv. Graecos libri III bei d'Achéry, Spicil. vett. Script. XIII (I, 161 sq. der neuen Aufl., Par. 1723). Ein anderes Werk Anſelms: De ordine canonicorum regularium S. Augustini, findet ſich bei Petz, Anecdota IV, II. Im J. 1146 oder 1147 wurde er durch Gebet und Segen des hl. Bernhard von einem ſchweren Halsleiden befreit und machte dann 1147 den zweiten Kreuzzug mit. Hierauf verwendete ihn Papſt Eugen im J. 1149 als ſeinen Geſandten bei König Konrad III. (dem erſten Hohenſtaufen), denn jener Anſelmus Hamelburgensis, welchen Baronius (Ad ann. 1149, n. 3) anführt, iſt kein Anderer als unſer Anſelm. Baronius hat hier nämlich nur dem Otto von Freiſing (De gestis Friderici I, l. I, c. 61) ungenau nachgeſchrieben, bei welchem deutlich Anselmus Havelburgensis ſteht. Im J. 1152 nahm Anſelm zu Rom Antheil an der Abſchließung des Vertrags zwiſchen dem Papſte Eugen III. und dem neuen deutſchen Könige Friedrich Barbaroſſa, bekam aber bald darauf, noch in demſelben Jahre, mit anderen Biſchöfen vom Papſte einen Verweis, weil er gegen Friedrich die Rechte der Kirche nicht gehörig vertrat (Otto Fris. l. c. II, 8). Er war nämlich gleich ſeinem Bruder ghibelliniſch geſinnt und bei Barbaroſſa ſehr beliebt. Als dieſer um's Jahr 1154 eine griechiſche Prinzeſſin heiraten wollte, ſchickte er Anſelm wieder als Geſandten nach Byzanz, und als derſelbe zurückkam, bewirkte der Kaiſer, daß ihn der Clerus von Ravenna im J. 1155 zum Erzbiſchofe erwählte. Papſt Hadrian IV. beſtätigte die Wahl, zumal Anſelm eben die Verſtändigung zwiſchen ihm und dem Kaiſer wegen der Steigbügelfrage zu Stande gebracht hatte (Baron. ad ann. 1155, n. 5). Drei Jahre ſpäter ſtarb Anſelm, im J. 1158. Geſammtausgabe der Werke bei Migne, PP. lat. CLXXXVIII. [v. Hefele.]

Anſelm von Laon gehört unter die berühmteren Theologen des Mittelalters. Da die Stadt Laon ſein Geburtsort ſowie der Schauplatz ſeiner theologiſchen Lehrthätigkeit war, ſo erhielt er den Beinamen Laudunensis, d. i. „von Laon"; Scholasticus aber heißt er von dem kirchlichen Lehramte, das er bekleidete. Nachdem er in dem Kloſter Bec in der Normandie unter Anſelm von Canterbury ſeine Studien gemacht und durch dieſen Lehrer in die neue (ſcholaſtiſche) theologiſche Methode eingeführt worden war, lehrte er ſeit 1076 einige Zeit lang mit ausgezeichnetem Beifalle zu Paris, und trug neben Wilhelm von Champeaux das Meiſte dazu bei, daß damals ſchon Jünglinge aus allen Nationen nach Paris kamen, und daß dort eine Univerſität entſtand. Gegen Ende des elften Jahrhunderts begab er ſich von Paris wieder hinweg nach ſeiner Vaterſtadt; dort wurde er Scholaſticus, bald darauf auch Archidiaconus und errichtete eine berühmte, vielbeſuchte theologiſche Schule. Auch Abälard, damals ein Mann von faſt 30 Jahren, verließ um's Jahr 1108 Paris, wo er Philoſophie gelehrt hatte, um zu Laon bei Anſelm Theologie zu ſtudiren (ſ. d. Art. Abälard). Anſelm war ſeinem Lehrberufe ſo ſehr mit ganzer Seele zugethan, daß er alle ihm angebotenen biſchöflichen Stühle ausſchlug und in ſeiner Stellung zu Laon bis an ſeinen Tod am 15. Juli 1117 verharrte. Obgleich der eben beginnenden ſcholaſtiſchen Theologie angehörend, hatte unſer Anſelm doch ſeine Hauptſtärke in der Exegeſe, und ſeine Glossa interlinearis (die Vulgata der ganzen Bibel ſammt kurzen Erklärungen zwiſchen den Zeilen) der heiligen Schrift iſt neben der von Walafrid Strabo verfaßten Glossa ordinaria das exegetiſche Hauptwerk des Mittelalters geworden. Sie wurde auch nach Erfindung der Buchdruckerkunſt alsbald im J. 1502 und 1508 zu Baſel gedruckt; die beſte

Ausgabe aber iſt die von Antwerpen im J. 1634. Weniger berühmt ſind ſeine Commentarien über einzelne Bücher der heiligen Schrift, welche vielfach durch Mißverſtändniß dem hl. Anſelm von Canterbury zugeſchrieben wurden. Unſeren Anſelm verherrlicht Guibert de Novigento l. III de vita sua und lib. I de miracul. S. Mariae c. 1. (Vgl. Hist. littér. de la France X, 182 ss. Die bekannten Schriften bei Migne, PP. lat. CLXII, 1187—1660.)

Verſchieden von ihm iſt: 1. Anſelm, Mönch im Benedictinerkloſter des hl. Medardus von Soiſſons und Abt von St. Vincenz zu Laon, dann Biſchof von Tournay, 1145 von Eugen III. conſecrirt (Hermann. Monach., De miraculis S. Mariae Laudun. 3, 20); 2. Anſelm Beeſſus, zu derſelben Zeit ungetreuer Schatzmeiſter der Laoner Kirche unter dem Biſchofe Bartholomäus (ib. c. 28; Natal. Alex. H. E. Saec. XI et XII, c. 6, art. 4, n. 4). [v. Hefele.]

Anſelm von Lucca: 1. der ältere, Biſchof, ſpäter Papſt im elften Jahrhundert. Er ſtammte aus vornehmem Mailänder Geſchlecht, war im Kloſter Bec erzogen und trat, der dort genährten reformfreundlichen Geſinnung entſprechend, als Prieſter in Beziehung zur Pataria. Von Heinrich III. zum Biſchof von Lucca ernannt (1056), wurde er durch den Einfluß Hildebrands der Nachfolger Nikolaus' II. unter dem Namen Alexander II., 1. October 1061 (ſ. d. A.). — 2. Der jüngere, des oben Genannten Neffe, gleich jenem Badagius beigenannt. Sein Onkel blieb als Papſt noch Biſchof von Lucca (Ughelli, Italia sacra I, 808—813) und deſignirte erſt kurz vor ſeinem Tode (1073) ſeinen Neffen zu ſeinem Nachfolger. Davon, daß dieſer Cardinal geworden, wiſſen die Zeitgenoſſen nichts. Nachdem er trotz einer Warnung Gregors VII. die Inveſtitur aus des Königs Hand genommen, bereute er dieſen Schritt, legte ſeine Würde nieder und zog im Cluniacenſer Kloſter Padilirone bei Mantua das Mönchsgewand an; allein auf des Papſtes Befehl kehrte er in ſeine Biſchofsſtadt zurück. Von den Kaiſerlichen ward er jedoch 1081 vertrieben und erhielt den vom Gegenpapſte Wibert geweihten Canonicus Petrus zum Nachfolger. Während Anſelm von ſeinen Domherren, welche er zur Wiederaufnahme des gemeinſamen Lebens veranlaſſen wollte, übel gelitten war, wurde der eifrige fromme Mann Beichtvater Mathildens von Toscana; dieſe gewährte ihm, ſoweit ſie konnte (denn Lucca war ihr von Heinrich IV. 1081 genommen worden), Schutz und machte ihm die Ausübung des vom Papſte ihm verliehenen Amtes eines päpſtlichen Vicars in der Lombardei möglich. Sein zu Mantua 1086 erfolgter Tod riß eine empfindliche Lücke in die Reihe der ſtreng kirchlich geſinnten Männer jener Zeit. Die Kirche verehrt ihn als einen Heiligen, Mantua nennt ihn ſeinen Patron. (Vgl. Bolland. 18. Mart.; die Vita Anselmi, auctore Bardone in Mon. Germ. SS. XII, 1—35, vgl. ibid. XX, 692—694.) — Anſelm war ſehr bibelkundig; leider ſind ſeine Werke über Jeremias und die Pſalmen verloren. Andere kleine Abhandlungen ascetiſcher Natur ſind Zeugen ſeiner innigen Frömmigkeit; ſo Betrachtungen über das Vaterunſer, Ave Maria, ein Leben Jeſu in Verſen u. ä., die Aechtheit in alleweg vorausgeſetzt (Bibl. PP. Lugd. XXVII. 436—458; vgl. noch Andr. Rota, Notizie istoriche di S. A., Verona 1733). Sein Eifer für die Einheit der Kirche veranlaßte ihn (1082) zu einer Vertheidigungsſchrift Gregors VII. Contra Wibertum et sequaces ejus in zwei Büchern, worin er aus zahlreichen Citaten der Väter und kirchlichen Beſchlüſſen die Unrechtmäßigkeit weltlicher Verleihung kirchlicher Aemter (Inveſtitur) nachweiſt (Henr. Canisius, Antiquae Lectiones, ed. Basnage III, 372—388). Ob eine kleine Materialienſammlung ähnlichen Inhalts unter dem Namen „Albinus" unſerem Anſelm angehört, ſteht dahin (l. c. 389—395; Abbrud in Bibl. PP. Lugd. XVIII, 613—617). Das bedeutendſte Werk Anſelms iſt eine wahrſcheinlich auf Einrathen Gregors VII. verfaßte, aber nicht von ihm ſelbſt herausgegebene Canonenſammlung in 13 Büchern. Sie iſt ſyſtematiſch angelegt, beginnt mit dem Primat und endigt mit der „gerechten Verfolgung" (der Böſen); in ihren erſten ſieben Büchern ruht ſie vorzüglich auf der Anselmo dedicata (ſ. d. Art. Anſelm von Mailand), in den ſechs letzteren auf Burchard. Daneben hat ſie aber auch ſelbſtändig ihren Stoff entlehnt den römiſchen Archiven, dem römiſchen Rechte und fränkiſchen Capitularien. Sie war ſehr verbreitet und geſucht und ging beinahe vollſtändig in Gratians Decret über. Sie erfuhr bald Zuſätze, wie andererſeits Auszüge derſelben entſtanden. Oefter ſollte die Sammlung herausgegeben werden, blieb aber in der Hauptſache noch ungedruckt; nur ihre Anordnung iſt bekannt aus den Forſchungen der Brüder Ballerini (De antiq. coll. IV, c. 13), Theiner (Disquisitiones critt., Rom. 1836, 363 — 382) u. A. (Vgl. Angelo Mai, Spicil. Rom. VI, 312—395.) [v. Scherer.]

Anſelm von Lüttich, Geſchichtſchreiber des elften Jahrhunderts, war um 1008 geboren und wurde ſpäter eine Zierde der Lütticher Schule. Als er Canonicus an der Domkirche geworden war, hielt er enge Freundſchaft mit Wazo, Biſchof von Lüttich. Er ſchrieb Gesta Episcoporum Tungrensium, Trajectensium et Leodiensium. Ihm lagen bereits vor die Gesta der erſten 27 Biſchöfe, von St. Maternus (90) bis Remaclus (667) von Heriger, welcher als Abt von Lobbes 1007 ſtarb, vor 980 geſchrieben. Anſelm verfaßte auf Bitten ſeiner Taufpathin Ida, Abtiſſin von St. Cäcilia in Köln, um 1052 einen Auszug von Heriger und führte die Geſchichte der folgenden 25 Biſchöfe bis Wazo (geſt. 1048), deſſen Leben er mit beſonderer Ausführlichkeit darſtellt, weiter. Dem Erzbiſchof der kölniſchen Mutterkirche, Anno II., wollte er die Geſchichte der Tochterkirche überſchicken, und zwar in einem erſten Buche den unverkürzten Heriger (cap. 56),

in einem zweiten (cap. 74) ſeine eigene Fortſetzung, aber der Tod ſcheint ihn überraſcht zu haben, und ein Unbekannter hat die Verbindung der beiden Werke in nicht glücklicher Weiſe vermittelt (1056). Anſelm ſchreibt eine beſcheidene, klare Sprache; ſeine Begeiſterung für die kirchliche Reform iſt mit kritiſchem Sinne gepaart. Neueſte Ausgabe der Gesta von Rud. Köpke in Mon. Germ. SS. VII, 161—234; vgl. ebendort des Genannten Abhandlung 134 bis 161. [v. Scherer.]

Anſelm, Erzbiſchöfe von Mailand: 1. Anſelm Bilius (814—822), wegen Theilnahme an der Verſchwörung Bernards mit anderen Biſchöfen exilirt (817—820), wurde bald wieder reſtituirt und krönte 821 Lothar in Monza. — 2. Anſelm Capra (883—897), krönte 888 Berengar in Pavia zum König von Italien. Bekannt iſt er durch eine ihm gewidmete Canonſammlung, die ſogen. Anselmo dedicata. Dieſe reichhaltige Sammlung, wahrſcheinlich das Werk Mehrerer, beſteht aus zwölf Theilen, deren erſter vom Primat, deren letzter von den Ketzern handelt. In jedem Theile wird meiſtens das Material der Reihe nach entnommen aus einer Verbindung der hadrianiſchen und ſpaniſchen Sammlung, aus Pſeudo-Iſidor, ausſchließlich unächte Decretalen, aus dem ſogen. Registrum Gregorii M. u. A., endlich aus dem römiſchen Rechte, aber mittelbar aus der Lex romana canonice compta (ſ. d. A.). Aus dieſer Lex ſtammt noch einiges andere Material, nicht aber zwei allein aufgenommene Capitularien Lothars. Die Sammlung iſt noch ungedruckt. (Vgl. Ballerini, De antiqu. coll. P. IV, c. 10 und Richter, Beiträge [1834] 36—75.) Die Collection wurde mehrfach excerpirt, war Quelle für Burchard als „corpus canonum“ und für Anſelm von Lucca. — 3. Anſelm von Raude (1086—1093), hielt im Gegenſatze zu ſeinem Vorgänger Theobald treu zum Papſte, war Gegner Heinrichs IV. und ſetzte deſſen aufſtändiſchem Sohne Konrad 1093 die eiſerne Krone auf. — 4. Deſſen zweiter Nachfolger Anſelm Valvaſor, nach Andern de Buis, de Rode (1097—1101), gleichfalls päpſtlich geſinnt, hielt 1098 eine zahlreiche Synode ab, ſchloß ſich der allgemeinen Begeiſterung an und zog in's heilige Land, aber ſchon Anfang 1099 war er wieder daheim; das zweite Mal nahm der fromme Biſchof das Kreuz, wurde aber nach Conſtantinopel verſchlagen und ſtarb daſelbſt. — 5. Anſelm von Puſterla (1123, nach Andern 1126—1135), weigerte ſich, von Honorius II. die Stola (Pallium) zu nehmen, hierin von ſeinem ſpäteren Nachfolger Roboald von Alba unterſtützt, welcher erklärte, lieber ließe er ſich die Naſe abſchneiden. Der ſtaufiſch geſinnte Mann krönte den Rivalen Lothars, Konrad, 1128 zu Monza, wurde daher vom Papſte ſammt Konrad gebannt und des Erzbisthums entſetzt. Nach der zwieſpältigen Papſtwahl des Jahres 1130 entſchied ſich Anſelm für Petrus Leonis (Anaclet II.), von deſſen Geſandten er nun die Stola anzunehmen kein Bedenken trug. Papſt Innocenz II. antwortete mit dem Interdicte. Die Verwirrung ſtieg, da auch Anſelm die treuen Anhänger des Papſtes mit kirchlichen Strafen belegte; aber die Mailänder ſelbſt vertrieben Anſelm 1133. Durch Vermittelung des großen hl. Bernhard, der die Mailänder ſo bezauberte, daß ſie ihn zum Erzbiſchofe wählen wollten, wurde das Verhältniß zur römiſchen Kirche wieder hergeſtellt und auf dem Concil von Piſa 1135 die Verjagung Anſelms beſtätigt. Dieſer wurde auf der Flucht zum Gegenpapſte aufgefangen, von Innocenz nach Rom geſchickt und ſtarb dort in Haft 24. Aug. 1136 (Ughelli, Ital. sacra IV). [v. Scherer.]

Anſelmiſche Schule der Benedictiner, ſiehe Schulen, theologiſche.

Ansgar (Ansgarius, Anscharius, Asgeir, Asker, Eske, Speer Gottes), der hl., O. S. B., gewöhnlich der Apoſtel des Nordens genannt, war am 8. September 801 bei Amiens in der Picardie geboren. Seine Familie ſtand in naher Beziehung zum fränkiſchen Königsgeſchlecht. Nach dem frühen Tode der frommen Mutter übergab ihn der Vater, welcher durch ſeine Stellung in der Erziehung ſeines Sohnes behindert war, der berühmten Schule der Benedictiner zu Corvey (Alt-Corvey in der Picardie). Hier wurde der Knabe ſchon ein Jahr nachher durch ein eigenthümliches Geſicht zu ungewöhnlich ernſter Lebensanſchauung geführt. In ſeinem 13. Jahre legte er das Ordenskleid des hl. Benedict an und lebte dann namentlich unter dem Eindrucke des Todes Karls d. Gr., auf den er mit beſonderer Liebe und Bewunderung geſchaut hatte, ſowie neuer Viſionen, welche ihn auf die apoſtoliſche Laufbahn hinwieſen, in ſtrengſter Abtödtung und eifrigem Studium. Letzteres wurde beſonders gefördert durch die trefflichen Lehrer der Kloſterſchule, unter denen der Abt Adalhard und deſſen Bruder Wala (Wale), Anverwandte Karls d. Gr., ſich auszeichneten. Bereits in ſeinem 17. Jahre war Ansgar ſelbſt mit ſeinem Freunde Witmar als Lehrer thätig. Damals war es, daß er in der Ferne den Himmel ſchaute, aber zugleich die Stimme vernahm: „Steige wieder zur Erde, und mit der Marterkrone geſchmückt wirſt du zurückkehren.“ Von dieſem Augenblick an verließ ihn die ſelige Hoffnung auf das Martyrthum bis zu ſeinem Lebensende nicht mehr. Inzwiſchen war 822 auf Ludwigs des Frommen Betreiben das Kloſter Neu-Corvey im Paderborn'ſchen bei Höxter gegründet. Dorthin ging Ansgar mit dem neuen Abte Wala und erhielt das Vorſteheramt an der Kloſterſchule (scholasticus) übertragen. Als er dann die Prieſterweihe empfangen hatte, übte er das Predigtamt in der Stiftskirche mit ganz vorzüglichem Erfolge. Seine geſegnete Wirkſamkeit ſollte aber nicht von langer Dauer ſein. Im J. 826 kam nämlich nach Ingelheim, wo Kaiſer Ludwig einen Reichstag hielt, der jütländiſche oder nordſchleswig'ſche König Harald mit ſeiner Gemahlin, ſeinem Sohne und einem großen Gefolge. Im St. Albans-Münſter empfingen die nordi-

schen Fremdlinge die heilige Taufe. Zugleich aber begehrte der Fürst für sich und die christliche Religion den Schutz des Kaisers, sowie Missionare zur Ausbreitung des Christenthums in den nordischen Landen, zu welchem Erzbischof Ebbo von Rheims und Bischof Halitgar von Cambray, sowie Handelsverbindungen mit Duerstede (Dorstadt unsern Utrecht) bereits den Grund gelegt hatten. Auf Wala's Vorschlag wurde Ansgar als der passendste Glaubensbote vom Kaiser mit der gefahrvollen Mission im Dänenlande betraut. Ihm schloß sich der Mönch Autbert aus Alt-Corvey an. Die beiden Missionare begannen ihre Wirksamkeit in der Grafschaft Riustri in Nordalbingien (Rustringen), welche Ludwig dem König Harald zu Lehen gegeben hatte. Eine Schule, in welcher heidnische Knaben für den geistlichen Stand erzogen wurden, war die erste bedeutende Gründung der neuen Mission. Harald unterstützte hierin, wie auch sonst, Ansgar und seinen Gefährten treulich, aber als er von seinem Gegner geschlagen und das nördliche Schleswig zu verlassen gezwungen wurde, mußten auch die Missionare mit ihm nach Riustri zurückkehren. 829 starb Autbert in Neu-Corvey; für Ansgar, der inzwischen unermüdlich weiter gearbeitet hatte, eröffnete sich ein neues Feld der Wirksamkeit. Im J. 830 begehrten Gesandte des Schwedenkönigs Björn vom Kaiser Ludwig Glaubensboten für ihr Land, wo bereits durch Kaufleute und christliche Gefangene das Evangelium bekannt geworden war. Ludwig ließ daher Ansgar aus Holstein zurückberufen und übertrug ihm die Mission in Schweden. Er trat die Reise mit seinem alten Jugendfreunde Witmar an, während ein anderer Mönch, Gislemar, seine Stelle bei Harald ersetzte. Von Wikingern unterwegs überfallen und geplündert, kam Ansgar mit leeren Händen nach Birka (Björkö) am Mälarsee und begann hier sofort seine Wirksamkeit. Unter denen, welche sich taufen ließen, war auch ein Rath des Königs, der Jarl Herigar; dieser ließ auf seinem Gute eine Kirche erbauen und blieb fortan dem christlichen Glauben aufrichtig ergeben. Nach anderthalbjähriger segensreicher Arbeit kehrte Ansgar auf deutschen Boden zurück. Inzwischen hatte Kaiser Ludwig auf dem Reichstag zu Aachen (831) in Uebereinstimmung mit Papst Gregor IV. beschlossen, zur Befestigung des Christenthums im Norden zu Hamburg (Hammaburg) ein Erzbisthum zu errichten. Ansgar wurde zum Erzbischof ernannt und vom Bischofe Drogo von Metz, unter Assistenz der Erzbischöfe Ebbo von Rheims, Hetti von Trier und Otgar von Mainz, 831 consecrirt. Nach der Weihe ging er nach Rom und erhielt vom Papste nicht nur das Pallium, sondern auch die Würde eines apostolischen Legaten bei den Dänen, Schweden, Norwegern und Slaven. In anderer Beziehung sorgten der Kaiser und Ebbo für ihn, indem Ersterer ihm das Kloster Turholt (Thorout) bei Brügge, Letzterer hauptsächlich für die Mission in Schweden das von ihm gestiftete Kloster in Welanao (Münsterdorf bei Itzehoe) übertrug. So ausgestattet trat er in Begleitung von Ebbo's Anverwandten Gautbert sein neues Amt an. Während nun Ansgar namentlich im nordalbingischen Sachsen arbeitete, wirkte Gautbert, nachdem er von Ansgar zum Bischof consecrirt worden war, in Schweden, bis heidnische Widersacher ihn zwangen, von dort zu entfliehen. Die Mission in Schweden aber ging nicht unter, indem später auf Ansgars Bitten ein Einsiedler, Ardgar, bis zum Tode Herigars sich der verwaisten Christen annahm. Inzwischen hatte Ansgar in Hamburg mit „wunderbar meisterhafter Kunst" eine Domkirche erbaut, dann eine Bibliothek eingerichtet und ein Kloster gegründet, in welchem, wie auch in Turholt, Knaben zu späteren Missionaren erzogen werden sollten. Einige Jahre segensreichster Wirksamkeit gingen für Ansgar vorüber, dann aber sollte er geistigerweise das Martyrerthum erleiden, nach welchem er so sehr sich sehnte. Im J. 837 zerstörten normannische Seeräuber unter König Harich (Erik) I. Hamburg vollständig. Nur mit genauer Noth konnte Ansgar bei seiner Flucht die Heiligthümer retten. Bischof Leuderich von Bremen, bei welchem er seine Zuflucht suchte, wies ihn schnöde ab. Zu allen diesen Schlägen kam noch der Verlust von Turholt, welches Karl der Kahle nach Ludwigs Tode einem gewissen Reginar überwies. Viele Geistliche verließen nun den armen Hirten; er aber wirkte mit denen, welche bei ihm aushielten, nur um so unermüdlicher. Damals soll eine fromme Frau, Ida, sich seiner angenommen und ihm ein Gut im Bisthum Verden, Ramsola oder Ramesloh, unweit Hamburg, geschenkt haben. Hier richtete er später ein Kloster ein, welches vom Papste Nikolaus I. bestätigt wurde, und sammelte seine Freunde wieder (Adam. Brem. gest. Hamb. pont. c. 25; die angezweifelten Urkunden bei Lappenberg, Urkundenbuch I, N. 10 u. 16). Als Ludwig der Deutsche zur Regierung kam, gestaltete Ansgars Lage sich besser. Zwar gelang es dem König nicht, ihm Turholt zurückzugeben, allein nach dem Tode Leuderichs von Bremen (845) faßte derselbe den Plan, das Bisthum Bremen mit dem Erzbisthum Hamburg zu vereinigen und den neuen Sprengel Ansgar zu übertragen. Nachdem auf den Synoden zu Paderborn (845) und Mainz (847 u. 848) den versammelten Bischöfen die Angelegenheit vorgelegt war, wurden Bremen und Hamburg 849 vereinigt und Ansgar zum Erzbischofe ernannt. Durch eine Bulle des Papstes Nikolaus I. vom 31. Mai 858 (Lappenberg a. a. O. N. 14) oder von 864 (Dümmler, Ostfränk. Gesch. I, 524, N. 28) fand die Sache zwischen Hamburg und dem neuen Kölner Erzbischofe Gunthar ihre vollständige Erledigung und die Vereinigung Bremens mit Hamburg die apostolische Bestätigung. Unterdeß hatte Ansgar sich mit neuem Eifer der nordischen Mission wieder zugewandt. In Dänemark knüpfte er als Gesandter Ludwigs Verbindungen mit dem König Erik I. an und gewann dessen Gunst, obwohl

derselbe noch Heide war. Er erlangte nun die Erlaubniß, in Schleswig oder Haddeby eine Kirche zu bauen, welche er der Mutter Gottes weihte. Das war die erste Kirche Dänemarks, obschon bereits viele entweder in Dorstad oder Hamburg getaufte Christen im Lande waren. Nunmehr war das Christenthum geduldet und für die Zukunft gesichert. Ansgar hatte aber Schweden nicht vergessen und beschloß, die Mission dort wieder aufzunehmen. Der vertriebene Bischof Gautbert, der Ansgars Ruf selbst nicht folgen zu dürfen glaubte, schlug ihm als Missionar seinen Anverwandten Erimbert vor. Von diesem begleitet, wandte sich Ansgar um 853 mit einer Botschaft Ludwigs nach Birka; ein Gesandter des Dänenkönigs zog mit ihnen. Die Schwierigkeiten waren in Schweden groß. Erst als auf dem Thing, welchen König Olaf veranstaltete, das Loos für ihn entschied, erhielt Ansgar die Erlaubniß, das Evangelium zu verkündigen. Eine neue Missionsanstalt, deren Haupt Erimbert wurde, erfüllte ihn bald mit den größten Hoffnungen, zumal Olaf selbst den Bauplatz zu einer Kirche schenkte. Diese Hoffnungen wurden auch nicht getäuscht, obwohl Ansgar Schweden bald wieder verlassen mußte. In Dänemark war nämlich König Erik I. im J. 854 in einer Schlacht gefallen und sein Sohn Erik II., noch ein Kind, ihm in der Regierung gefolgt. Dieser stand Anfangs unter einem dem Christenthume feindlichen Einflusse. Aber bereits während Ansgars Reise nach Jütland änderte sich die Sachlage, König Erik blieb dem Christenthume günstig, und es wurde nicht nur in Ribe eine zweite Kirche gegründet, sondern in Haddeby erhielten die Christen sogar die Erlaubniß, Glocken beim Gottesdienste zu benutzen. So waren denn die Schöpfungen Ansgars gesichert, und er durfte seine letzten Lebensjahre in seinem Erzbisthume in Ruhe zubringen. Hier lebte er in gleicher Entbehrung und Anstrengung, wie in seiner Jugend, wo seine gewöhnlichen Nahrungsmittel Wasser und Brod waren. Im härenen Gewande, ein ächter, strenger Schüler des hl. Benedict, ging er auch jetzt einher und, treu der Regel, erwarb er sich wie ehemals durch Händearbeit unter Gebet und Psalmensingen seinen Unterhalt, Mittel aber für die Missionspriester und Geschenke an heidnische Fürsten durch Entbehrungen aller Art. Er unterstützte und pflegte die Armen, kaufte jetzt wie früher arme Sklaven los, baute in Bremen ein Spital und zeigte eine unendliche Nächstenliebe in der Sorge für die Fremdlinge. Am 3. Februar 865 verschied er in Folge körperlicher Entkräftung in Bremen und ward dort auch begraben. Sein Nachfolger Rembert (früher in Ribe) versetzte ihn unter die Heiligen; Papst Nikolaus I. bestätigte diese Canonisation. Seine Reliquien gehörten bis zur Reformation zu den kostbarsten Heiligthümern der nordischen Städte, seine Verehrung war eine weit verbreitete; sein Fest wird am 3. Februar gefeiert. — Von Ansgars literarischen Arbeiten besitzen wir noch: 1. Vita et miracula St. Willehadi (Mon. Germ. SS. II), mit besonders schöner Vorrede; 2. Pigmenta (Balsam), kurze Gebete, anknüpfend an Theile des Breviers (ed. Lappenberg, Hamburg 1844); verloren gegangen ist das allerdings zweifelhafte Diarium sive Manuale, eine Geschichte seiner Mission, von Abt Thymo von Corvey 1261 nach Rom gesandt. Die Literatur zur Geschichte Ansgars und seiner Zeit ist reichhaltig. Sein erster Biograph war sein Nachfolger Rimbert (Vita S. Anskarii, Mon. Germ. SS. II). Demselben schließen sich mehr oder weniger kritisch an: Bolland. Febr. I; Drewes, Leben Ansgars, Paderborn 1864; Krummacher, St. Ansgar, Bremen 1828; Kraft, Narratio de Ansgario, Hamb. 1840; Klippel, Leben Ansgars, kritisch bearbeitet, Bremen 1845; Daniel, Der hl. Ansgar, das Ideal eines Glaubensboten, theolog. Controversen, Halle 1843; Tappehorn, Leben Ansgars, Münster 1863. Für die Chronologie besonders wichtig: Lappenberg in Schmidts Allgemeiner Zeitschrift für Gesch. V. Für die Zeitgeschichte sind zu erwähnen: Adam Bremensis (Mon. Germ. SS. VII); ejusd. De situ Daniae etc., ed. Fabricius, Hamb. 1706; Reuterdahl, Ansgarius eller begynnelsepunkten af Kristendomen i Sverige. Theol. Quartalskr., Lund 1830; deutsch von Mayerhoff, Berlin 1837; Script. rer. Dan. I; Annales Xantens. (Mon. Germ. SS. II); Lappenberg, Urkundenbuch I; Jörgesen, Den norske Kirkes Grundläggelse I, Kopenhagen 1874; Helveg, Den danske Kirkes hist. I, Kopenhagen 1862; Dehio, Geschichte des Erzbisthums Hamburg-Bremen I, Berlin 1877. — Ansgar wird in der Kunst gewöhnlich dargestellt als Bischof mit Stab, in der Linken eine Kirche tragend (Hamburg). [C. Berlage.]

Anslo, Reyer, holländischer Dichter und Convertit des 17. Jahrhunderts, war der Sohn von Reyer Claessen Anslo, Tuchhändler zu Amsterdam, und ward im J. 1622 geboren. Seine Eltern gehörten zu der Secte der „Taufgesinnten“ (Mennoniten). Am 16. November 1646 wurde Anslo getauft und, wie aus den Taufregistern zu Amsterdam erhellt (Register vande lidtmaten, van A° 1639 tot 1657, by den Toren, f° 19 v° Hdf.), in dieselbe Religionsgesellschaft aufgenommen. Damals hatte er sich schon durch einige hübsche Gedichte bekannt gemacht. Die städtische Regierung zu Amsterdam verehrte ihm einen Lorbeerkranz und eine silberne Schüssel für ein Gedicht zum Lobe seiner Vaterstadt: „Het gekroonde Amsterdam en het nieuwe Raadthuis“ (das gekrönte Amsterdam und das neue Rathhaus). Christina, Königin von Schweden, welche durch ihren Gesandten Leblon auch den Dichterfürsten Vondel belohnte, schenkte Anslo für ein Gedicht: „De Zweedsche Pallas“ (die schwedische Pallas) eine goldene Kette; hierfür sprach er ihr mit einem zweiten Gedichte: „Papier voor Geld“ (Papier für Geld) seinen Dank aus. Im J. 1651 wurde Anslo mit 43 anderen Personen

durch die apoſtoliſchen Bemühungen dreier Väter der Geſellſchaft Jeſu zur katholiſchen Religion zurückgeführt. Am Feſte des hl. Ambroſius legte er ſein Glaubensbekenntniß ab. Ueber die Zeit ſeiner Converſion herrſchen verſchiedene Anſichten vor. Allein obige Data ſtehen handſchriftlich feſt (ſ. Hdſ. der Literae annuae Soc. Jes. auf der burgund. Bibl. z. Brüſſel, VI, Nr. 21818^{b} f° 300, a° 1651: „Inter illas [personas] juvenem 28 annos natum, Mennonis sectatorem primarium et poetam nobilem, ut a senatu urbis suae laurea pateraque argentea... donari meruerit etc.). Darauf begab er ſich nach Rom und bildete ſich dort ſowohl in gründlicher Kenntniß der katholiſchen Religion, als in den weltlichen Wiſſenſchaften aus (ſ. obg. Hdſ.). Er trat dann als Secretär in den Dienſt des Cardinals Capponi und wurde vom Papſte Innocenz X. mit einer goldenen Medaille für ſeine poetiſchen Leiſtungen belohnt. Im J. 1655 wurde er zu Rom der Königin Chriſtina perſönlich vorgeſtellt und widmete ihr neue Gedichte. Anslo ſtarb zu Perugia im J. 1669. Seine zerſtreuten Gedichte wurden 1713 geſammelt herausgegeben. Zu den ſchönſten gehören außer den genannten noch ein Trauerſpiel: „De paryſche bloedbruiloft“ (Die Pariſer Bluthochzeit), „Afscheit“ (Abſchied von Amſterdam), „De pest te Napels“ (Die Peſt zu Neapel), „Martelkroon van St. Steven“ (St. Stephans Martyrkrone), 243 kleinere Gedichte: „Bybelsche prentverbeeldingen“ (Zu bibliſchen Bildern) u. ſ. w. Ueber die Mängel der älteren Quellen zu Anslo's Geſchichte ſ. J. A. Alberdingk Thijm in der literariſchen Zeitſchr. „Dietsche warande“, Amsterd.; C. L. v. Langenhuysen V, 475 sqq.; VI, 258 sqq.; vgl. P. Alberdingk Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, II, 167; III, 240. [P. Alberdingk Thijm.]

Anſo (Anſus), in den Jahren 776—800 Abt von Lobbes (Lobium, Laubium, Laubacus) in Belgien, aber nicht mehr zugleich Biſchof wie ſeine Vorgänger, war nach den ſpärlichen Nachrichten, welche Folcuin's Gesta Abbatum Lobiensium (in Mon. Germ. SS. IV, 59) und die Annales Laubienses (ib. 13) über ihn bieten, ein heiliger und wiſſenſchaftlich ſtrebſamer Mann, aber von nur mittelmäßiger Begabung. Noch unter der Regierung ſeines Vorgängers Theodulf ſchrieb er die kurzen Biographien der beiden erſten Aebte und Biſchöfe von Lobbes, des hl. Urſmar (689—712, geſt. 713) und des hl. Erminus oder Ermino (712—737); die erſtere (abgedruckt Bolland. Apr. II, 560—562 und Mabillon, Saec. III Bened., I, 248 sqq.) mit Zueignung an Theodulf und in deſſen Auftrage nach einer älteren Aufzeichnung, die letztere (Bolland. Apr. III, 375 sq. und Mabill. l. c. 564 sqq.) nach den Erinnerungen des Mönches Flabertus, eines Schülers Ermino's. (Vgl. Mabillon, Annales ad a. 776, n. 69. 713, n. 67 sq. 737, n. 36. 933, n. 40; Fabricii-Mansi, Bibl. lat. I, 110; Buſſe, Grundriß der chriſtlichen Lit. § 512; Herzog, Realencycl. I, 445 f.) [Stanonik.]

Anspach, Peter, Dominicaner, war aus Ansbach gebürtig und hieß Rauh. Sein Bruder war Bartholomäus Rauh, auch wohl Franke genannt, weil Ansbach in Franken liegt; dieſer kommt 1516 als Prior in einem Tetzel'ſchen Ablaßbriefe vor (Hofmann, Reformationsgeſch. der Stadt Leipzig 31), wurde 1523 Licentiat der Theologie und trat ſpäter als Ablaßprediger zu Deſſau auf (Gretſchel, Kirchliche Zuſtände Leipzigs vor und während der Reformation im J. 1539, 142). Den Peter Anspach preist Pyrgallus als ſeinen Kopf, gewandt, beredt und ſchriftſtelleriſch, hervorragend in der Vertheidigung der Wahrheit (Encomion aliquot Catholicae veritatis assertorum 225—228, in Fabricii Centifolium Lutheranum 698). Als Johann Menſing (ſ. d. Art.) 1532 Suffragan von Halberſtadt wurde, ſandte er Peter Anspach ſtatt ſeiner von Halberſtadt, wo derſelbe weilte, als Prediger nach Ansbach (Seckendorf. Comment. de Lutheranismo lib. III, 505). Er war Hofprediger der Brüder Johann, Joachim und Georg von Anhalt, welche katholiſch blieben, ſo lange ihre Mutter, eine Verwandte des Herzogs Georg von Sachſen, lebte (Cochläus bei Rinderer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeſchichte I, 347). Eine Predigt am Gründonnerstage wider diejenigen, welche das Abendmahl unter beiden Geſtalten begehrten, zog ihm den Tadel des Prinzen Georg zu, der den Empfang unter beiden Geſtalten für recht hielt (Seckendorf l. c.). Er folgte einer Einladung des Kurfürſten von Brandenburg nach Frankfurt a. d. O., wo er in Predigten für den katholiſchen Glauben fortwirkte. Nach Jöchers Gelehrten-Lexikon wäre er 1531 nach Frankfurt a. d. O. gezogen, wofür mindeſtens 1532 zu ſetzen iſt (Dunkel, Hiſtoriſch-kritiſche Nachrichten II, 58). Anspach hinterließ eine Anhaltiſche Geſchichte im Manuſcript. Er veröffentlichte: Antitheſis der Lutheriſchen Bekenntniß oder Beicht, ſo ſie zu Augſpurg vor kaiſerlicher Majeſtät, und dem heiligen Römiſchen Reich im dreyßigſten Jahr angegeben. Darynnen du frommer Leſer erkennen magſt, mit was warheyt ſye ihren Glauben bekannt. Durch Petrum von Anſpach. Frankf. a. d. O. 1531. (Koppens Kleine Nachleſe nützlicher Reformationsurkunden IV, 603 ff.) [Kloß.]

Anſtand öffentlicher, publica honestas, ſ. Ehehinderniſſe.

Antependium (= laminae, tabulae, petala, platoniae, circitoria, pallium, frontale) heißt die Hülle eines Altares an der Fronte und den beiden Nebenſeiten, mag ſie nun aus Metall, Stein, Holz oder Zeugſtoff beſtehen. Schon die heidniſchen Altäre waren mit Maßwerk, Inſchriften, Reliefs, Blumengewinden verziert; der jüdiſche Brandopferaltar war mit Erz (Ex. 27), der Räucheraltar mit Gold überzogen (3 Kön. 6, 20—23). Da im Chriſtenthum nicht ſelten

Sarkophage und selbst Badewannen zu Altären verwendet wurden, so steht bei den altchristlichen Altären, abgesehen von den Arcosolien der Katakomben, die Verzierung mit Reliefs außer Zweifel. Nach einer unzweideutigen Stelle des Anastasius in Vita Hadr. I gab es auch Altarbekleidungen „aus reinstem Golde und mit Edelsteinen“ und einer Darstellung der Himmelfahrt Mariä verziert, sowie andere aus Zeugstoffen (aliam de stauracin ornatam in circuitu blattin). In St. Ambrosius zu Mailand ist noch ein Exemplar aus Silber- und Goldblech (827—860) erhalten; ebenfalls eines in der Marcuskirche zu Venedig aus getriebenem Golde und mit 1111 Edelsteinen und 1300 großen Perlen verziert. Ein Mosaik-Antependium aus altchristlicher Periode findet sich noch in der Crypta des Helena-Altares in Ara coeli zu Rom. Aus romanischer Zeit stammen Mosaik-Antependien in der sixtinischen Kapelle von Maria maggiore, sowie in der Crypta der hl. Praxedis zu Rom und am Altare des Baptisteriums zu Pisa. Gemalte oder gestickte Exemplare waren gebräuchlich (Durand. I, c. 3, n. 32), haben sich aber nur als große Seltenheiten erhalten (Abbild. bei Bock, Lit. Gewänder I, Lf. 2, Taf. 8); dagegen sind noch romanische Metall-Antependien zu sehen in Paris (Goldtafel Heinrichs II. aus Basel), Aachen, Köln, Comburg, Kloster-Neuburg. In der Gothik verschwinden die getriebenen Metallfrontalien mehr, ohne Zweifel, weil schon der Hochbau große Summen erforderte; dagegen wetteiferte die Stickerei mit der Plastik und Malerei in der Ausschmückung des Altartisches, wie Muster in Salzburg, München, Cannstatt, Bern, Dresden, Berlin zeigen. Aus der Renaissancezeit dürfen als die schönsten Nadelmalereien an Antependien in Deutschland angesehen werden zehn Exemplare aus dem 18. Jahrhundert in der Studienkirche zu Neuburg a. d. D.; aus Silber getriebene finden sich noch zwei am Altare des hl. Januarius zu Neapel und am Hochaltare des Domes zu Regensburg. Das Caer. Episc. I, 12, n. 11 wünscht für die höchsten Festtage Antependien aus Gold und Silber; das Missale tit. XX spricht von stofflichen, welche in der Farbe möglichst dem Feste oder dem Officium des Tages entsprechen. [Andr. Schmid.]

Anterus, nach Eusebius (Hist. eccl. 6, 29) der 18., nach Andern der 19. Papst, war von Geburt ein Grieche und folgte dem hl. Pontianus im Pontificate. Er wurde nach derselben Quelle bald nach dem Regierungsantritte des Kaisers Gordianus erwählt (238), starb aber schon einen Monat später. Nach Baronius dagegen hätte sich Eusebius ein wenig geirrt, indem Anterus noch bei Lebzeiten des Kaisers Maximin erwählt und unter demselben Wütherich, kurz vor dem Regierungsantritte Gordians, hingerichtet worden wäre. Veranlassung zu seiner Verfolgung gab jedenfalls seine Verordnung, die Martyreracten sorgfältig zu sammeln. (S. Baron. ad ann. 137 n. 11, 138 n. 1, und die Noten von Pagi und Manst zu letzterer Stelle; vgl. Lipsius, Die Bischofslisten des Eusebius, Jahrb. f. prot. Theol. 1880, II, 233.) [v. Hefele.]

Anthropomorphismus wird jene Denkweise genannt, welche sich Gott und das göttliche Wirken nach Art des Seins und Wirkens des menschlichen Doppelwesens zu veranschaulichen sucht und Gott deßhalb menschliche Gestalt und körperliche Organe, sowie die mannigfaltigsten Verrichtungen derselben beilegt. Eine solche Vorstellungsweise von Gott und dem Göttlichen hat ihren nächsten Grund in der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit unseres Erkennens. Das nächste und eigentliche Object unseres Erkennens, als eines Actes von wesentlich geistig-sinnlicher Natur, ist nicht das rein Intelligibele, sondern das Intelligibele im Sinnlichen, nämlich die vom Sinnlichen abstrahirten Allgemeinbegriffe, die nur unter steter Beihülfe der Sinnenbilder gewonnen werden; das Reingeistige hingegen vermag unser Denken niemals unmittelbar und direct durch eigene, sondern nur durch analoge Begriffe zu erfassen. Daher sind auch unsere geistigsten Begriffe in sinnliche Formen eingekleidet, und alle Worte, durch die wir Uebersinnliches und Ueberirdisches bezeichnen, sind sinnbildliche Ausdrücke. „Naturale est homini,“ sagt der hl. Thomas, „ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet“ (1, q. 1, a. 9) Demgemäß kann a fortiori unsere Erkenntniß Gottes, des ungeschaffenen, absoluten Geistes, den überhaupt kein endliches Wesen zu schauen vermag, nur eine abstractive und analogische sein: wir erkennen Gott nicht in eigener Form (species propria), die von Gott selbst entnommen und unmittelbar durch die Gegenwart des Objectes (im Schauen) bestimmt wird, sondern in fremder Form (species aliena), durch die von den Geschöpfen abstrahirten Realitäten, die dann in analoger Weise auf Gott übertragen werden. Wir können uns nämlich Gott nicht anders denken, als durch die Vorstellungen, die wir von den Geschöpfen entnommen haben, und nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe. Es lag demnach nahe, uns Gott, als persönliches Wesen, nach Art unserer eigenen menschlichen Persönlichkeit vorzustellen, da sie das vollkommenste, uns bekannte Ebenbild Gottes ist, und demnach auch die Eigenschaften, Thätigkeiten und Zustände, die im eigentlichen Sinne nur unserem leiblich-geistigen Doppelwesen zukommen, im uneigentlichen Sinne auf Gottes persönliches Wesen und Wirken zu übertragen. Gott selbst, der in Allem unseren natürlichen Bedürfnissen suaviter entgegenkommt, hat sich in der Offenbarung, besonders des Alten Testamentes, dieser menschlichen Anschauungsweise vielfach angeschlossen und sein unsichtbares Wesen und Wirken unter diesen von der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entlehnten Begriffen unserer Erkenntniß näher geführt (S. Th. I, q. 1, a. 9). Diese sinnbildliche Form der Offenbarung hebt indeß die höchste

Reinheit der Gotteserkenntniß keineswegs auf; sie erinnert uns vielmehr daran, daß alles Erschaffene, alle sichtbaren Dinge eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes, Verwirklichung der göttlichen Ideen und somit Sinnbilder des Geistigen und Göttlichen sind. Zahllos sind die Stellen besonders im A. T., an denen uns Gottes Wesen und Wirken in jener sinnbildlichen Form offenbart wird. Gottes Augen und Gottes Ohren, die Alles sehen und Alles hören, sind der sinnbildliche Ausdruck der Alles überwachenden und väterlich leitenden göttlichen Providenz (Ps. 9, 14; 10, 8; 12, 4; 33, 16; 34, 17 u. s. w. Is. 37, 17; 49, 5; 65, 12. Jer. 16, 17. Zach. 9, 1 u. s. w.). Gottes Mund redet zu uns (Is. 1, 20; 34, 16. Jer. 23, 16 u. s. w.); von seinen Lippen gehen Verheißungen aus (Ps. 88, 35), seine Zunge ist ein verzehrendes Feuer (Is. 30, 27), den Sündern wendet er den Rücken (Jer. 18, 17). Seine Hände (Ps. 8, 7; 16, 14; 20, 9 u. s. w. Is. 19, 25; 45, 11; 64, 8 u. s. w.), seine Rechte (Ps. 17, 36; 19, 7 u. s. w. Is. 48, 13 u. s. w.), sein Arm vermögen Alles, bewirken Alles (Job 40, 4. Is. 62, 8. Jer. 21, 5 u. s. w.). Die Erde ist der Schemel seiner Füße (Is. 66, 1; vgl. Ps. 109, 2); er wohnt in der Höhe, im Himmel, auch auf Sion (Is. 33, 5; 57, 15. Zach. 8, 3); er sitzt auf dem Throne (Is. 6, 1; 16, 5; 40, 22. Dan. 3, 55); er erhebt sich (Is. 30, 18. Amos 7, 9), steigt herab (Gen. 11, 7), wandelt über Berge, Erde und Meer (Amos 4, 13. Mich. 1, 3. Hab. 3, 15). Er schlägt und heilt (Is. 6, 10. Jer. 30, 17); er reißt nieder und richtet auf (Is. 5, 2; 9, 14 u. s. w.) und zertritt die feindlichen Nationen (Is. 14, 25; 26, 6). Offenbar hat die heilige Schrift diese und ähnliche Ausdrucksweisen nicht im Sinne eines falschen Anthropomorphismus, sondern in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne gebraucht, um uns Uebersinnliches, Geistiges und Göttliches durch körperliche Sinnbilder zu veranschaulichen. Das leuchtet schon zur Genüge aus dem Charakter jener Stellen selbst ein; ihre drastische Darstellungsweise bekundet auf das Unzweideutigste die Metapher. Wenn das A. T. dann ferner die absolute Geistigkeit, Unsichtbarkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes stets strengstens urgirt, indem es jede bildliche Darstellung Gottes verbietet, so spricht es hierdurch klar genug aus, daß jene obigen Ausdrücke nur in einem metaphorischen Sinne zu verstehen sind. Die heilige Schrift selbst unterläßt es auch nicht, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen (Job 10, 4), daß jene Ausdrucksweisen nur in einem uneigentlichen, analogen Sinne von Gott verstanden werden dürfen. In diesem Sinne wurden jene Stellen denn auch stets in der gesammten katholischen Kirche aufgefaßt, von den Vätern sowohl, wie den Theologen. Der hl. Augustinus lehrt, daß, obgleich ein unendlicher Abstand sei zwischen Göttlichem und Menschlichem, letzteres doch sehr oft zur Bezeichnung des ersteren angewendet werde: „Quia haec (humana) cognita, quae in quotidiana consuetudine versantur et experimentis usitatioribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam“ (De div. quaest. ad Simplic. 1, q. 2). Er bemerkt ferner, daß die heilige Schrift selbst das Bildliche solcher Ausdrucksweisen klar genug andeute, indem sie z. B. Gott, dem sie Hände beilege, zugleich auch Füße zuschreibe (Ps. 16, 8); und nachdem er dann die uneigentliche Bedeutung der gewöhnlichen sinnbildlichen Ausdrücke der heiligen Schrift der Reihe nach im Einzelnen erklärt hat, schließt er mit dem allgemeinen Satze ab: „si quid aliud tale Scriptura commemorat, puto spiritualiter intelligendum.“ In der gründlichsten Weise charakterisirt und würdigt Hilarius jene Ausdrucksweisen In Ps. 129, n. 3. Wenn die heilige Schrift räumliche Ausdehnung von Gott prädicirt, so will sie uns dadurch nach Dionysius (De div. nom. c. 9) die unendliche Fülle und den unendlichen Reichthum des in sich unbegreiflichen göttlichen Wesens versinnbilden: „Per profunditatem Dei intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiae, per longitudinem processus virtutis ejus, omnia penetrantis: per latitudinem vero superextensio ejus ad omnia, in quantum sc. sub ejus protectione omnia continentur.“ Im gleichen Sinne fassen der hl. Thomas und mit ihm alle Theologen jene Ausdrucksweisen auf: die Tiefe versinnbildet nach ihm das Wissen Gottes, das auch das Verborgenste schaut; die Höhe die Alles überragende Erhabenheit seiner Macht und Stärke; die Länge die Dauer seiner Existenz, und die Breite endlich den unermeßlichen Umfang seiner Liebe, die sich auf Alles erstreckt (1, q. 3, a. 1, ad 1). Dasselbe gilt von den Gott beigelegten räumlichen Zuständigkeiten: „Non attribuuntur Deo, nisi secundum quandam similitudinem: sicut dicitur sedens (Is. 6, 1) propter suam immobilitatem et auctoritatem; et stans (Is. 3, 13) propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod adversatur ei“ (l. c. ad 4). In ähnlicher Weise faßt derselbe heilige Lehrer die Gott zugeschriebenen körperlichen Organe als einen sinnbildlichen, analogen Ausdruck der mannigfaltigen Thätigkeit Gottes nach außen auf (l. c. ad 3). Gott hat sich indeß nicht bloß in seinem lebendigen Worte an die Menschen zur Bezeichnung des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften insbesondere des Bildes des Menschen bedient, sondern auch in den Theophanien, in denen er den Sinnen der Menschen in sinnbildlichen Formen erschienen ist, hat er sich vornehmlich der Gestalt des Menschen und des Lautes der menschlichen Stimme zu seinen Offenbarungen bedient (Gen. 18, 1. Dan. 7, 9 ff.), bis er endlich im N. B. durch die Menschheit Christi in bleibender und vollkommenster Weise sichtbar in die Erscheinung getreten ist.

Die bisher erklärte anthropomorphistische Darstellungsweise, welche menschliche Gestalt und Glieder in einem bloß uneigentlichen Sinne auf

Gott überträgt, indem sie streng daran festhält, daß Gott ein absolut unkörperliches Wesen, der reinste, vollkommenste Geist sei, ist erwiesenermaßen durch die Eigenthümlichkeit unseres Denkens bedingt, vollkommen berechtigt und dient zur lebendigeren Veranschaulichung des göttlichen Wesens und Wirkens (der symbolische oder formale Anthropomorphismus). Würde man Gott aber in Wirklichkeit körperliche Gestalt und entsprechende körperliche Organe zuschreiben und an das thatsächliche Vorhandensein derselben in Gott glauben, und demgemäß die obigen Ausdrücke der heiligen Schrift im eigentlichen, buchstäblichen Sinne verstehen, so entsteht der dogmatische, materielle oder systematische Anthropomorphismus, ein häretischer Irrthum, in den die Anthropomorphiten verfallen sind (s. d. folgenden Art.).

Eine dem Anthropomorphismus nahe verwandte Anschauungsweise ist der Anthropopathismus, welcher sich das göttliche Erkennen und Wollen nach Art der menschlichen Innenzustände zu denken pflegt und dem göttlichen Geiste die verschiedensten Zustände des Menschengeistes und dessen mannigfaltige Affecte und Neigungen zuschreibt. Diese Denkweise hat gleichfalls ihren Grund in der Beschränktheit unseres Erkennens. Da wir nämlich das absolut einfache, unveränderliche göttliche Wesen und Leben (den actus purus) in sich selbst und in seiner Beziehung zur stets wechselnden Welt nicht zu fassen vermögen, so kommen wir unserer endlichen und beschränkten Erkenntniß zu Hülfe, indem wir, was wir in unserem Geistesleben, dem Abbilde des göttlichen, wahrnehmen und erfahren, in einem analogen uneigentlichen Sinne auf Gottes geistiges Leben und Wirken übertragen. Die heilige Schrift wendet diese Ausdrucksweisen gleichfalls häufig an, um dadurch das unsichtbare Wesen und Wirken Gottes, besonders in seiner Beziehung zur wechselnden Welt, unserem Verständniß näher zu bringen und uns dasselbe lebendiger zu veranschaulichen. Sie redet von der Seele Gottes (Is. 1, 14; 42, 1. Hebr. 10, 38) und schreibt Gott alle menschlichen Affecte zu, nicht nur Liebe und Haß (Is. 1, 14; 42, 1; 48, 14. Jer. 12, 8. Judith 5, 21. Ps. 30, 7 u. s. w.), sondern auch Freude und Jubel (Is. 62, 5; 65, 19), Trauer (Is. 63, 10), Mitleiden (Jer. 31, 20), Verlangen (Os. 10, 10), Unwillen (Gen. 18, 30. Ex. 22, 24. Is. 57, 6), Zorn (Ex. 15, 7. Num. 16, 22. Deut. 13, 17. Job 9, 13; 36, 13 u. s. w. Matth. 3, 7. Joh. 3, 30. Röm. 1, 18. Col. 3, 6 u. s. w.), sehr häufig sogar Reue (Gen. 6, 6 f. 1 Kön. 15, 11. 35. Ps. 105, 45; 109, 4. Jer. 20, 16; 26, 13. 19. Hebr. 7, 21 u. s. w.). Offenbar will die heilige Schrift diese und ähnliche Ausdrücke nur in einem uneigentlichen, übertragenen Sinne von Gott verstanden wissen: denn wenn sie die absolute Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes und insbesondere die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens und Wollens und der göttlichen Rathschlüsse (Num. 13, 19. 1 Kön. 15, 29. Ps. 32, 11. Spr. 19, 21 u. s. w.) wieder und wieder so bestimmt und klar ausspricht, so schließt sie damit gleichzeitig alle innere Wandelbarkeit, alle Veränderung und allen Uebergang, wie sie den menschlichen Innenzuständen eigenthümlich sind, von Gottes Wesen aus. Und wenn sie ferner Gottes absolute Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit betont, so hat sie damit auch jede eigentliche Affection, jedes Empfangen und Bestimmtwerden von außen, sowie jedes Bedürfniß und jeden Anlaß zur Veränderung im Inneren von selbst von Gott ausgeschlossen. „Nec affici dicendus est (Deus)“, sagt der hl. Augustinus, „tamquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur ... Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium“ (De civ. Dei l. 12, c. 17; vgl. Abaelard, Introduct. 3, 6). Darum werden auch an manchen Stellen der heiligen Schrift die Reue und die anderen Affecte Gott mit Nachdruck abgesprochen. Hieraus ist von selbst einleuchtend, daß alle jene Wendungen, in denen Gott wechselnde Affecte, Zorn und insbesondere Reue in ganz emphatischen, von der menschlichen Reue entlehnten Ausdrücken zugeschrieben werden, nichts Anderes bedeuten sollen, als daß die innerlich sich gleich bleibende Gesinnung und die Handlungsweise Gottes einer Creatur gegenüber sich in ihrer äußeren Wirksamkeit unter gegebenen Umständen ähnlich zeigt und geltend macht, wie bei dem Menschen die unter ähnlichen Umständen eintretende thatsächliche Veränderung seiner inneren Gefühle, Gesinnungen und Entschlüsse. Daher sagt der hl. Augustinus rücksichtlich des Zornes: „Cum Deus irasci dicitur, non ejus significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo vindicta ejus, quae nonnisi justa est, irae nomen accepit“ (Enchirid. de fide c. 33). Von der Reue lehrt er deßgleichen, daß wir, um sie vom Menschen auf Gott übertragen zu können, alles dasjenige, was bei ihr von menschlicher Schwäche und Unwissenheit resultire, abstreifen müssen, so daß sie in folgender Weise zu denken sei: „Cum Deus poenitere dicitur, vult, non esse aliquid, quod fecerat, ut esset: sed tamen, et cum ita esset, ita esse debebat, et cum ita esse jam non sinitur, jam non debet ita esse perpetuo quodam ac tranquillo aequitatis judicio, quo Deus cuncta mutabilia immutabili voluntate disponit“ (ad Simplic. q. 2, n. 2). Würde man nun aber diese Affecte im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen, so daß man das ewige, unveränderliche und unabhängige Wesen Gottes den Wandlungen und Veränderungen des von der Außenwelt in Allem abhängigen Menschengeistes thatsächlich unterwürfe, so verläugnete man gleichzeitig die Grundsätze der christlichen Philosophie

wie Theologie. Zu einer förmlichen Secte hat sich jedoch diese irrige Anschauungsweise niemals ausgebildet. (Vgl. Petavius, De Deo 3, c. 2. 14 sqq.; Heinrich, Dogm. Theol. III, 2, § 165; Scheeben, Dogmatik I, § 75.) [Hense.]

Anthropomorphiten sind die Anhänger einer unbedeutenden Secte des vierten und fünften Jahrhunderts, deren Haupt-Irrlehre darin bestand, daß sie die körperliche und geistige Individualität des Menschen im eigentlichen Sinne auf Gott übertrugen und Gott einen Körper und menschenähnliche Gestalt beilegten. Ueber sie berichten insbesondere Epiphanius (Haeres. 70) und Augustinus (Haeres. c. 50); beide nennen sie auch Audianer (Vadiani), Audäaner oder Odianer nach ihrem Stifter Audius oder Udo. Dieser war aus Mesopotamien gebürtig und zeichnete sich nach dem Zeugniß des Epiphanius als Mönch durch große Sittenstrenge aus, ließ sich aber von blindem Eifer hinreißen, mit maßloser Strenge die Gebrechen und Verkehrtheiten des Clerus und des Episkopates zu geißeln. Er ging sogar, als er auf entschiedenen Widerstand stieß, in seiner leidenschaftlichen Heftigkeit so weit, daß er sich mit mehreren gleichgesinnten Mönchen von der katholischen Gemeinschaft lossagte und eine schismatische Partei bildete. Es gelang ihm, selbst mehrere Bischöfe zu sich herüberzuziehen, und von einem derselben ließ er sich dann selbst auf ungesetzliche Weise zum Bischofe weihen. Dieß und der Umstand, daß er die Gläubigen vom Gehorsam der Kirche zu entfernen suchte, veranlaßte die orthodoxen Bischöfe, vom Kaiser seine Verbannung nach Scythien zu erwirken. Auch dort wußte er sich, schon hoch bejahrt, Anhang zu verschaffen, war indeß nach dem Zeugniß des Epiphanius sehr thätig für die Verbreitung des Christenthums unter den Gothen, stiftete einzelne Bisthümer und gründete verschiedene Klöster mit sehr strenger Disciplin. Er starb noch vor 372. Seine Anhänger, die Audianer, wollten von ihm auch anthropomorphistische Lehren empfangen haben, und da sie an diesen irrigen Vorstellungen gegen das Dogma von der absoluten Immaterialität und Geistigkeit Gottes hartnäckig festhielten, so wurden sie von Augustinus zu den Häretikern gerechnet und wegen dieses Irrthums auch Anthropomorphiten genannt (l. c.). Wenn Epiphanius die Audianer nicht zu den Häretikern zählt, so hat das nicht darin seinen Grund, daß er etwa glaubte, es sei keine Häresie, sich Gott als ein körperliches Wesen zu denken, sondern weil er annahm, daß die zu seiner Zeit lebenden Audianer nicht so sehr aus Hartnäckigkeit, als vielmehr aus einer gewissen geistigen Rohheit und Ungebildetheit so dachten. Es geschieht daher Epiphanius Unrecht, wenn er, jedenfalls wegen dieser wohlwollenden Beurtheilung der Audianer, von den Origenisten selbst des Anthropomorphismus beschuldigt wird, denn Haeres. 70, n. 5 bekämpft und widerlegt er mit der größten Entschiedenheit diese irrthümliche Lehre. Die Anthropomorphiten stützten ihre Ansicht besonders darauf, daß Gott nach der Lehre der Offenbarung (Gen. 1, 26) den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß erschaffen habe, woraus sie folgerten, daß auch Gott einen Leib haben müsse, ebenso wie der Mensch ihn habe. Die Richtigkeit dieser ihrer Auffassung fanden sie dann bestätigt durch die vielen Stellen der heiligen Schrift, in denen Gott alle Glieder des menschlichen Leibes und die mannigfaltigen Thätigkeiten desselben zugeschrieben wurden. (Vgl. hiergegen d. Art. Ebenbild Gottes und Scheeben, Dogmatik II, § 146 u. 147.) — Mit diesem ihrem wesentlichsten Irrthum verbanden die Audianer noch andere. Sie hielten sich für die Reinen und perhorrescirten die Kirche, weil sie auch Sünder in ihrem Schoße dulde; sie wollten daher mit den Katholiken keine Gemeinschaft haben, auch nicht mit ihnen beten. Sie protestirten ferner gegen den Nicänischen Beschluß von der Osterfeier und warfen dem Concil vor, daß es in ganz ungerechtfertigter Weise, bloß um dem Kaiser zu gefallen, jene Veränderung der Festzeit vorgenommen habe. Sie selbst feierten das Osterfest nach Art der Juden und zu derselben Zeit mit ihnen gleich den Quartodecimanern. Den Sündern erließen sie die canonischen Bußen und pflegten von ihnen nebst der Beicht nur das Hindurchgehen zwischen ihren in zwei Reihen aufgestellten heiligen, meist apocryphischen Büchern zu verlangen. Nach Udo war Uranius Hauptbischof der Secte in Mesopotamien und Silvanus bei den Gothen. Die unter dem Gothenkönig Athanarich ausgebrochene Christenverfolgung traf auch die Audianer hart, und nur in der Gegend von Chalcis und Damascus wußten sie sich vereinzelt zu halten, bis sie, auch vom Kaiser Theodosius d. J. und Valentinian III. verfolgt, gegen Ende des fünften Jahrhunderts völlig erloschen. Auch verschiedene Mönche in Aegypten waren gleichzeitig demselben Irrthum verfallen. In den späteren Jahrhunderten hat die Geschichte noch hie und da vereinzelte anthropomorphistische Erscheinungen aufzuweisen. So führte die im zehnten Jahrhundert in Folge der Verweltlichung und Ueppigkeit vieler Bischöfe im Clerus eingetretene grobe Unwissenheit in Ober-Italien und besonders in Vicenza zum Anthropomorphismus; doch wurde dieser von den eifrigen und gelehrten Bischöfen Ratherius von Verona und Atto von Vercelli bald völlig ausgerottet. Man hat auch schon in den älteren Jahrhunderten mehreren Kirchenschriftstellern den Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht, so neben Epiphanius insbesondere Melito von Sardes, Tertullian und Lactantius. Aber mit Recht werden die deßfallsigen Anklagen gegen Epiphanius und Melito von vielen Theologen (Tournely, Kilber u. a.) für unbegründet erachtet. Wenn ferner Tertullian (Contra Prax. c. 7; Contra Marc. II, c. 16) von einem Leibe Gottes spricht und es sogar als die allgemeine Ueberzeugung Aller hinstellte: „Deum corpus esse“, so können wir wohl mit Augustinus

(De haeres. c. 86) annehmen, daß jene Worte Tertullians in einem orthodoxen Sinne aufzufassen sind, insofern er hier, wie auch sonst häufiger (De anima 7; c. Prax. 7) in einer dem Alterthum nicht ganz fremden Weise alles Dasjenige corpus nannte, was nicht bloßer Schein und bloßes Accidenz, sondern subsistente Realität und wirkliche Substanz sei. „Omne, quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est“ (De carne Christ. 11). Wir sind umsomehr zu dieser Annahme berechtigt, da Tertullian sonst auf das Ausdrücklichste die Immaterialität und Geistigkeit Gottes, seine Unermeßlichkeit, seine Unwandelbarkeit und Untheilbarkeit lehrt (c. Prax. 5; c. Hermog. 2; Apol. 21 u. a.). Auch Lactantius wollte, wenn er Gott (De ira Dei c. 2) „figuram et formam“ beilegt, nur den concreten, lebendigen und persönlichen Begriff des göttlichen Seins gegen die verschwommenen Ideen des stoischen Pantheismus betonen. (Vgl. Gotti, Veritas religionis christianae II, c. 46, § 1 u. 2; Petavius, De Deo II, c. 1; Natalis Alexander XI, 393; Heinrich, Dogmatische Theologie III, 2, § 172, 2.) [Hense.]

Anthropopathismus, anthropopathisch, s. Anthropomorphismus.

Antichrist ist im kirchlich-theologischen Sprachgebrauche die Bezeichnung einer Persönlichkeit, deren Erscheinen und Wirken nach der heiligen Schrift der Wiederkunft Christi und dem Weltende als warnendes Vorzeichen vorangehen wird. Die heilige Schrift selbst gebraucht jenen Namen 1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Joh. 7. Eine genauere Charakterisirung des Antichrists und seines Verhältnisses zur Paruste Christi hat die kirchliche Exegese stets im zweiten Briefe Pauli an die Thessalonicher (2, 1—12) gefunden. Vornehmlich an diese Stelle knüpfen sich auch die mannigfaltigen im Laufe der Jahrhunderte hervorgetretenen Versuche, über den Charakter des Antichrists und über seine Schicksale und damit über den Zeitpunkt des Weltendes bestimmtere Aufschlüsse zu gewinnen. Bei der dogmatischen Schätzung dieser Versuche müssen selbstverständlich neben den allgemeinen wissenschaftlichen Gesetzen der Hermeneutik an erster Stelle die katholischen Glaubenswahrheiten von der Inspiration der ganzen heiligen Schrift und aller ihrer Bestandtheile, mithin auch der prophetischen Aussprüche, und von der darin sich gründenden Irrthumslosigkeit des ganzen Schriftinhaltes als unantastbare Grundlage festgehalten werden (Trid. sess. 4; Vatic. sess. 3, c. 2). Im schroffsten Widerspruch mit diesen beiden Dogmen steht die Ansicht eines großen Theiles der außerkirchlichen Exegeten, welche der paulinischen Belehrung über den Antichrist (2 Thess. a. a. O.) den objectiven Charakter einer Prophetie absprechen und nur eine subjective aus der jüdischen Tradition, sowie aus analogen Bildern bei den Propheten Daniel (Kap. 8. 11) und Ezechiel (Kap. 38. 39) geschöpfte Anschauung des Apostels darin erkennen wollen. Mit dem kirchlichen Dogma unvereinbar ist auch die von Döllinger vertretene Meinung, der Apostel habe „nicht etwa vermöge einer ihm zu Theil gewordenen besonderen prophetischen Inspiration zukünftige Dinge mit historischer Genauigkeit voraussagen wollen, sondern nur die Kenntniß und Erwartung, welche die damalige Kirche bezüglich der demnächst eintretenden Ereignisse aus den Worten Christi sich gebildet hatte, zur Belehrung der Thessalonicenser verwendet“ (Christenth. u. Kirche, 1. Aufl., 285, Anm.); oder Paulus habe das, was er hier über die vor der Paruste Christi zu erwartenden Ereignisse sage, „aus den Verkündigungen Christi, aus der Weissagung Daniels, auf welche Christus sich bezogen, und aus der Wahrnehmung gewisser Thatsachen seiner Zeit geschöpft“ (ebend. 277); denn auch hiermit soll geläugnet werden, daß der in Rede stehende Abschnitt eine objective, aus göttlicher Inspiration hervorgegangene und darum in allen ihren Theilen absolut wahre Prophetie ist. Daß demselben dieser Charakter zukomme, ist von der kirchlichen Exegese allzeit auf Grund des Glaubens an die Inspiration als selbstverständlich vorausgesetzt, niemals irgendwie bezweifelt worden. Es konnte auch nicht anders sein, da die paulinische Aeußerung sowohl vermöge ihres Zweckes, wie auch nach Inhalt und Form ganz unzweideutig als eine Weissagung zukünftiger, theils geschöpflicher, theils göttlicher Thaten erscheint, und der Glaube der Kirche an den göttlichen Ursprung und die unantastbare Autorität der heiligen Schrift als Quelle der Offenbarung den Gedanken nicht aufkommen ließ, der Apostel habe je einmal aus eigenem Belieben und kraft eigener unzulänglicher Wissenschaft den Schleier der Zukunft nach Prophetenart lüften wollen. Auf katholischem Standpunkte wird man also stets die paulinische, wie auch jede andere Belehrung der heiligen Schrift über den vor dem Weltende zu erwartenden Antichrist als eine wahre, aus göttlicher Offenbarung oder Inspiration hervorgegangene Weissagung betrachten. Bezüglich der Auslegung jener Prophetien von Seiten der heiligen Väter ist es wiederum durch die kirchlichen Principien geboten, strenge zu unterscheiden zwischen dem, was sie als unbestreitbaren objectiven Sinn der biblischen Weissagungen geltend machen, wir möchten sagen als das objective prophetische Bild des Antichrists, und ihren mannigfaltigen subjectiven Versuchen, dieses Bild oder einzelne Züge desselben zeitgeschichtlichen Erscheinungen anzupassen, um in ihnen eine theilweise Erfüllung des Geweissagten zu erschauen oder doch mindestens einen Schlüssel zum Verständniß desselben zu erlangen. Manche von diesen Versuchen sind durch den Gang der Weltgeschichte selbst als das, was sie ihrer Natur nach einzig und allein sein konnten, erwiesen worden. Es liegt ja in dem Wesen der Prophetie, daß der menschliche Geist, so lange ihr Inhalt nicht mit der unabweisbaren Evidenz der vollen thatsächlichen Verwirklichung ihm vor Augen tritt, über die mögliche Art und

den Zeitpunkt dieser Enthüllung sich nur in mehr oder minder scharfsinnigen, stets dem Irrthum unterworfenen Combinationen ergehen kann. Dieses Verhältnisses waren sich auch die heiligen Väter ohne Zweifel wohl bewußt, sowie auch der Thatsache, daß der Kirche vom heiligen Geiste keine Deutung der biblischen Prophetien nach dieser Richtung hin oder, was hier dasselbe ist, keine die biblischen Prophetien ergänzenden Weissagungen in Form der Tradition anvertraut seien, da sie ja andernfalls diese Deutung, und zwar mit Berufung auf ihren göttlichen Ursprung, als die einzig zutreffende würden geltend gemacht haben, während sie in der That vielfach bei den in Rede stehenden Versuchen voneinander abweichen oder auch jede nähere Erklärung als unmöglich oder ungenügend bezeichnen (vgl. z. B. Iren. adv. haer. 5, 30, 3; Aug. Civ. 20, 19). So wird man also als kirchliche Glaubenslehre bezüglich des Antichrists die Sätze festhalten müssen, aber auch nur diese als solche geltend machen dürfen, welche durch die unzweideutige Aussprache der heiligen Schrift und die sich daran anschließende einmüthige Auslegung der heiligen Väter als göttlich geoffenbarte Wahrheiten gekennzeichnet sind. Als sachliche Parallele zu den nur flüchtigen Andeutungen der Johanneischen Briefe (a. a. O.), welche sich darauf beschränken, das Erscheinen des Antichrists als ein den Gläubigen bereits bekanntes zukünftiges Weltereigniß zu erwähnen (1 Joh. 2, 18), hat die kirchliche Ueberlieferung allzeit die paulinische Weissagung über den „Menschen der Sünde“ (2 Thess. 2, 3—11) angesehen. Mißverstandene Aeußerungen des Apostels (1 Thess. 4, 15 ff.), sowie die Vorspiegelungen frecher Betrüger (2 Thess. 2, 2. 3) hatten bei den Christen zu Thessalonich die Meinung erweckt, die Wiederkunft Christi mit den Schrecknissen des Weltgerichtes und des Weltendes sei in der nächsten Zeit zu erwarten. Durch seinen zweiten Brief beabsichtigte Paulus der durch jenen Irrthum entstandenen verderblichen Aufregung und Verwirrung der Gemüther entgegen zu wirken. Insbesondere aber ist der obengenannte Abschnitt dem klar ausgesprochenen Zwecke gewidmet, die Leser darüber zu belehren, daß die Wiederkunft des Erlösers und die Vollendung der Dinge nicht unmittelbar bevorständen, daß dieselben überhaupt nicht zu erwarten seien, bevor gewisse vom Apostel näher bezeichnete Weltereignisse eingetreten seien: die Apostasie und das gottfeindliche Wirken des „Menschen der Sünde“. Dieser „Mensch der Sünde“ ist nach der kirchlichen Auslegung mit dem vom hl. Johannes (a. a. O.) erwähnten Antichrist identisch. Demgemäß stimmen auch alle kirchlichen Erklärer 1. darin überein, es sei als dogmatisch feststehend zu betrachten, daß der vor dem Weltende zu erwartende Antichrist eine individuelle menschliche Persönlichkeit sein werde, nicht eine moralische oder Collectiv-Person. Erst die Reformatoren des 16. Jahrhunderts verfielen auf diese letztere Deutung, indem sie erklärten, unter dem Menschen der Sünde oder dem Antichrist sei das „römische Papstthum“ zu verstehen, das durch die von ihm ausgegangenen „Fälschungen“ der Lehre und des Gesetzes Christi schon seit Jahrhunderten die vom Apostel (a. a. O.) angedeutete Apostasie und Verwüstung der Kirche in's Werk gesetzt habe. Wenn schon in früheren Jahrhunderten einzelne Irrlehrer (Waldenser, Albigenser, Wiclef, Hus) den Papst als Antichrist bezeichnet hatten, so wollten sie damit nicht, wie die Reformatoren, die apocalyptischen Aeußerungen der heiligen Schrift auf das Papstthum beziehen, sondern nur ihrer revolutionären Gesinnung in einem, wie sie dachten, prägnanten und zutreffenden Bilde Ausdruck verleihen. Jene Anschauung der Reformatoren erhielt durch Aufnahme in die schmalkaldischen Artikel (P. II, art. IV, 10; vgl. Tract. de pot. et primatu Papae per Theol. Smalcaldiae congreg. conscriptus § 39, bei Hase, Libri symbol. I, 314. 347) für die Lutheraner den Charakter einer symbolischen Glaubenslehre und wurde als solche auch in der Gegenwart noch von Einzelnen mit allem wissenschaftlichen Ernste geltend gemacht (vgl. z. B. Zeitschrift für lutherische Theologie 1861, 459). Mit größter Objectivität und Gründlichkeit hat Bellarmin (De Rom. Pont. III) dieselbe einer eingehenden exegetischen und geschichtlichen Kritik unterzogen. Die nähere Bestimmung des Zeitpunktes, wo jenes antichristliche Reich an die Stelle der wahren Kirche getreten sei, mußte natürlich den protestantischen Theologen einige Verlegenheit bereiten. Bei Vielen kam gleich Anfangs die Meinung in Aufnahme, jene Umwandlung habe sich um 606 vollzogen, als Papst Bonifacius III. (19. Febr. bis 10. Nov. 607) von dem griechischen Kaiser Phokas für die römische Kirche den Titel „Haupt aller Kirchen“ erlangte. Man berief sich für dieses Datum auch wohl auf Offenb. 13, 18 und berechnete nach Offenb. 11, 3 die Dauer der antichristlichen Herrschaft auf 1260 Jahre, so daß hiernach im J. 1866 das Weltende zu erwarten gewesen wäre (Centur. Magdeb. Cent. I, l. 2, c. 4). — Wenn in den Johanneischen Briefen (a. a. O.) von einer Mehrheit von Antichristen die Rede ist, so wird die Bedeutung dieses Ausdruckes schon durch den Zusammenhang, insbesondere durch die Gegenüberstellung des Einen im prägnanten Sinne so genannten Antichrists (ὁ ἀντίχρ.), der noch „kommen soll“, und der Vielen, die schon „in der Welt sind“, genügend bestimmt. Die „Vielen“ sind die vom Apostel klar bezeichneten ersten Irrlehrer, welche das Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes antasteten (Judaisten, Doketen) und so das ganze Christenthum in Frage stellten. Durch diesen fundamentalen Gegensatz zu Christus erschienen sie als Geistesverwandte und Vorbilder des zukünftigen Antichrists, in welchem der Geist, der in jenen Irrlehren waltete, seine letzte und vollendetste Offenbarung finden wird. Einen ähnlichen Gedanken spricht auch der Apostel Paulus aus, indem er von dem „Geheimniß der Gesetz-

losigkeit oder der Sünde" (τῆς ἀνομίας) redet (2 Thess. 2, 7), „das schon (zu seiner Zeit) wirksam sei". Er gibt zu verstehen, dieses „Geheimniß" (der gottwidrige Geist der Sünde und des Unglaubens) werde seine Wirksamkeit fortsetzen, bis „der Gesetzlose" (ὁ ἄνομος) im eminenten Sinne des Wortes (der Antichrist), in welchem die nie gänzlich ruhende menschheitliche Revolution wider Gott und Christus ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht und gleichsam incarnirt erscheint, hervortreten wird.

Hiermit ist der zweite feststehende Lehrsatz bezüglich des Antichrists bereits angedeutet. Er betrifft den Charakter seines Wirkens und die demselben zur Voraussetzung und Grundlage dienenden Momente. Dem Auftreten und erfolgreichen Wirken des „Menschen der Sünde" wird die geschichtliche Vermittelung nicht fehlen. Er findet diejenigen, welche ihm anhangen werden, bereits in hervorragendem Maße in Unglauben und Sünde verstrickt, so daß die Zulassung der antichristlichen Verführung und Irreleitung als ein von Gott über sie verhängtes gerechtes Strafgericht erscheint (2 Thess. 2, 9—11. Aug. Civ. 20, 19, 4: Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus; quamvis ad occultum jam judicium Dei pertineat, quod ab illo seducentur. Vgl. Iren. adv. haer. 5, 28, 1. 2). Es wird nämlich dem Erscheinen des Antichrists eine weltgeschichtliche Thatsache vorangehen, welche der Apostel in prägnanter Weise „die Apostasie" nennt (a. a. O. V. 3). Da es sich nach dem Zusammenhange hier um ein vor aller Welt offenbares und durch seinen Charakter wohl erkennbares „Zeichen der Zeit" handelt, so ist hierbei wohl an einen Abfall der erlösten Menschheit von der christlichen Wahrheit und den christlichen Lebensgesetzen zu denken, der durch seinen radicalen Charakter und durch die Zahl der in denselben verstrickten christlichen Völker alle vorangegangenen ähnlichen Erscheinungen weit übertreffen wird. Ganz gewiß aber charakterisirt der Apostel den Geist und das Wirken des Antichrists selbst als die vollendetste, bis zur Selbstvergötterung gesteigerte Empörung wider Gott und die christliche Heilsordnung. Die Sünde ist sein eigenstes Lebenselement, darum heißt er „der Mensch der Sünde", „der Gesetzlose" oder „der Widersacher", der „Sohn des Verderbens", welcher nicht bloß für seine Person der ewigen Verdammniß durch seine Sündhaftigkeit verfallen ist, sondern auch viele Andere durch die Künste der Verführung in das gleiche Unheil verstricken wird (a. a. O. V. 3. 4. 9—11). Er wird sich in diabolischem Stolze „über alles erheben, was Gott oder ein Heiligthum heißt (d. h. über denjenigen, welchen die erlöste Menschheit als ihren Gott verehrt, und über alles, was ihr heilig ist), so daß er sogar in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich als Gott proclamirt" (V. 4), d. i. göttliche Ehre für sich beansprucht. Daß in diesen Zügen die totale Läugnung der Gottheit Christi und seines Erlösungswerkes mit eingeschlossen ist, bleibt selbstverständlich. (Vgl. das ähnliche Bild des gottlosen syrischen Königs Antiochus bei Dan. 11, 36. 37.) Mit Hülfe des Teufels (V. 9) wird der Antichrist mancherlei vorgebliche Wunder wirken. Der Apostel nennt sie Lügenwunder, weil sie an sich bloße Blendwerke sein und nur Täuschung und Irreleitung der Menschen bezwecken werden (Aug. l. c.; Bellarm. l. c. c. 15). Das Auftreten des Antichrists wird ferner verbunden sein mit „jeglichem Truge der Ungerechtigkeit" (V. 10); er wird diejenigen zum Unglauben und zur Sünde verführen (V. 11), welche durch ihre eigene Schuld für diese Verführung empfänglich geworden sind, indem sie der Liebe zur Wahrheit und damit zugleich der heilbringenden Wahrheit selbst und der Gnade Gottes ihr Herz verschlossen. Zur Strafe für ihren hartnäckigen Unglauben läßt Gott es zu, daß sie Opfer der satanisch-antichristlichen Irreleitung werden (vgl. Matth. 24, 24). Diese letzte große Glaubensprüfung soll nach Gottes Rathschlüssen das Endgericht vorbereiten und demselben als Grundlage dienen (V. 10. 11). Endlich heißt es in der paulinischen Prophetie, Christus werde den „Gesetzlosen tödten mit dem Hauche seines Mundes" (V. 8; vgl. Is. 11, 4), d. h. auf wunderbare Weise, durch ein bloßes Wort oder durch einen Wink seines allmächtigen göttlichen Willens, und er werde ihn „zu nichte machen (καταργήσει) durch die Erscheinung seiner Ankunft" (oder seine sichtbare Gegenwart). Der Erlöser wird bei seiner Wiederkunft die Lügenhaftigkeit von dem Wesen und Thun des Antichrists in's hellste Licht setzen durch die jeden Zweifel an der Wahrheit ausschließende, überwältigende Offenbarung seiner eigenen gottmenschlichen Würde und Macht, und wird auf solche Weise auch in den Augen seiner Anhänger ihn seines Ansehens entkleiden und seinem Einflusse ein Ziel setzen. — Dieses vom Apostel allerdings nur in allgemeinen Umrissen gezeichnete Bild haben die heiligen Väter und die späteren Theologen durch mancherlei Züge zu ergänzen versucht, welche sie theils der großen eschatologischen Rede Christi (Matth. 24. 25), theils der Johanneischen Apocalypse (Kap. 13, womit man Dan. 7, 7. 20 als Parallele in Verbindung brachte) entnahmen. Die Dunkelheit der betreffenden prophetischen Aussprüche, sodann die durch keine Kunst der Exegese zu beseitigende Ungewißheit bezüglich der Frage, ob und inwieweit dieselben auf die Person des Antichrists zu beziehen seien, schließen die Möglichkeit aus, auch hier noch von einer durch den Wortlaut der heiligen Schrift schlechthin gebotenen Deutung zu reden. Auch liegt hinsichtlich dieser Schriftstellen kein bindender Consensus Patrum vor. Es handelt sich entweder um die persönliche Ansicht nur einzelner Väter, oder, wenn auch in Bezug auf gewisse Punkte eine weitreichende

[illegible]

[illegible] über den Occident begründen u. dgl.). Zahlreiche literarische Belege bezüglich dieser und ähnlicher Anschauungen der heiligen Väter finden sich bei Bellarmin (a. a. O.), Malvenda (De Antichr. LL. XI) und Lessius (Opusc. de Antichr.), eine übersichtliche „Geschichte der Erklärung des Abschnittes vom Menschen der Sünde im zweiten Briefe an die Thessalonicenser“ bei Döllinger a. a. O. Beil. I, 422.

Ein Punkt der genannten Art darf jedoch hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, weil derselbe in der paulinischen Schilderung des Menschen der Sünde mit unverkennbarem Nachdruck betont wird. Dieß ist der mit großer Bestimmtheit vom Apostel (a. a. O. V. 6) ausgesprochene Hinweis auf „das Hinhaltende oder Hemmende“ (τὸ κατέχον) und die gleich darauf folgende (V. 7) Erwähnung eines persönlichen, als ὁ κατέχων bezeichneten Subjectes. Alle bis in die neueste Zeit versuchten Deutungen dieser Worte gingen von der Annahme aus, der Apostel wolle damit auf ein Princip, bez. eine Persönlichkeit hinweisen, wodurch das Erscheinen des Antichrist noch hingehalten werde. Diesen Gedanken glaubte man aus dem zweiten Gliede des sechsten Verses herauslesen zu müssen: „Und ihr wisset, was (ihn) jetzt noch aufhalte, damit er (der Antichrist) zu seiner (d. i. zu der ihm von Gott bestimmten) Zeit erscheine“. Die meisten lateinischen Väter [illegible]

[illegible] Döllinger, bei Kaiser Nero, der „Hemmende“ dessen Vorgänger Claudius; die Parusie Christi, von welcher der Apostel redet, sei im geistigen Sinne, von dem an Jerusalem durch Christus vollzogenen Strafgerichte, zu verstehen. Uebrigens hält Döllinger, wie es scheint, im Gegensatz zu den früher genannten Theologen daran fest, daß gegen das Ende des jetzigen Weltlaufes und vor der letzten Parusie des Herrn ein letzter und großer Antichrist auftreten werde. „Dieser Antichrist,“ sagt er, „wird demnach Aehnlichkeit haben mit dem von Paulus beschriebenen ‚Menschen der Sünde‘, man wird in ihm eine Erfüllung der Weissagung von dem Auftreten des großen ‚Widersachers‘ erkennen. So lautet die seit Irenäus und Tertullian stets bezeugte kirchliche Anschauung“ (a. a. O. 423). Sofern dieser Deutungsversuch auf der Annahme basirt, die vom Apostel den Thessalonicensern gegebene Belehrung über die Parusie Christi und die ihren Eintritt bedingenden Weltereignisse besitze nicht den Charakter einer auf göttlicher Inspiration beruhenden objectiven Weissagung, sondern nur den einer natürlichen subjectiven Combination, wurde die Unzulässigkeit desselben Eingangs schon von uns betont. Daß diese Auffassung vom rein exegetischen Standpunkte nicht günstiger zu beurtheilen ist, hat in gründlichster Weise J. Grimm (Der κατέχων des zweiten Thessalonicher-Briefes, Stadtamhof 1861) dargethan. Es ist mit dem Wortlaut und dem ausgesprochenen Zwecke der paulinischen Belehrung absolut unvereinbar, die in Rede stehende Parusie Christi

in dem genannten geistigen Sinne zu deuten; um aber die den „Menschen der Sünde“ und den κατέχων charakterisirenden Merkmale auf die von Döllinger herausgehobenen geschichtlichen Momente in dem Leben der Kaiser Nero und Claudius beziehen zu können, muß, wie Grimm gezeigt hat, nicht nur dem pauliniſchen Texte, ſondern auch der Geſchichte ſelbſt in nicht zu rechtfertigender Weiſe Gewalt angethan werden. Der eigene, höchſt ſcharfſinnige und anſprechende Deutungsverſuch Grimms geht von dem wohl begründeten Gedanken aus, das es ſich V. 6 nicht um ein Hemmniß für das Erſcheinen des Antichriſts, ſondern für das Eintreten der Paruſie Chriſti handle: „Und jetzt (d. h. nachdem ich euch hier noch einmal an meine früher ſchon mündlich gegebene Belehrung erinnert habe, vgl. V. 5) wiſſet ihr, was das Hemmende iſt, auf daß er (Chriſtus) zu ſeiner Zeit erſcheine.“ Der ſechste Vers ſtellt hiernach den (anakoluthiſchen) Nachſatz zu dem durch die Zwiſchenfrage V. 5 unterbrochenen Vorderſatze dar, in welchem der Apoſtel (von V. 3 ab) die Weltereigniſſe beſchreiben wollte, welche der Paruſie Chriſti vorangehen müßten. Das „Hemmende“ (τὸ κατέχον) und ὁ κατέχων iſt alſo der Antichriſt ſelbſt, ſofern ſein Erſcheinen die Bedingung iſt, an welche Gott in ſeinem ewigen Weltplane die Paruſie des Erlöſers geknüpft hat. Daher der Zuſatz: „Damit er (Chriſtus) erſcheine zu ſeiner (zu der von Gott ihm beſtimmten) Zeit“ (V. 6). „Das heißt, dadurch, daß Gott die Erſcheinung des Meſſias an dieſe Bedingung geknüpft hat, ein ſolches κατέχον in die Zeit hinſtellte, hat er es erzielt, daß der Meſſias gerade ‚zu ſeiner Zeit‘, nicht vor der Zeit offenbar werde“ (Grimm a. a. O. 20). Das ſchwierige Problem, den Charakter zweier verſchiedener Perſönlichkeiten, eines Antichriſts und eines κατέχων, und die wechſelſeitige Beziehung derſelben in dem pauliniſchen Bilde zu entziffern, wäre durch jene Löſung gänzlich beſeitigt. Der Sinn des ſiebenten Verſes wäre dann dieſer: Das Geheimniß der Geſetzloſigkeit (d. i. der Geiſt des Antichriſtenthums, der mit dem Walten ſeiner geheimnißvollen Macht dem dereinſtigen Offenbarwerden des perſönlichen Antichriſts zur Vorausſetzung dient und in gewiſſem Sinne ihm zur Exiſtenz verhelfen wird) iſt jetzt ſchon wirkſam (ſ. o. zu Joh. a. a. O.), „nur bis daß der jetzt Hinhaltende aus der Mitte hervorgegangen iſt“, d. h. das von dem Myſterium der Geſetzloſigkeit verfolgte Streben iſt beharrlich nur auf das eine Endziel gerichtet, den „Geſetzloſen“ im eminenteſten Sinne des Wortes aus ſich hervorgehen zu laſſen (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται, V. 7), um in ihm ſeine vollendetſte Entwickelung und Bethätigung zu finden. „In der Apocalypſe (10, 7) iſt die Rede von dem ‚Geheimniſſe Gottes‘, das am Ende der Zeiten ſich vollenden ſoll. Die Vollendung iſt die ‚Enthüllung‘ des Menſchenſohnes, der eben aus dem Geheimniſſe heraus, unter deſſen Hülle, in deſſen Mitte er ſich verborgen hielt, ſich offenbaren wird. Er, deſſen Paruſie wir erwarten, iſt ſeiner Kirche nahe, ſeit er Beſitz von ſeiner Herrlichkeit genommen, aber dieſe Nähe iſt noch immer eine unſichtbare, geheimnißvolle. Das ganze Leben der Kirche iſt nichts Anderes, als die Wirkung dieſer geheimnißvollen Nähe, die Entwickelung des Geheimniſſes, das wirkſam iſt, bis mitten aus dieſem Geheimniſſe heraus ſich derjenige offenbart, welcher die verborgene Seele dieſes Lebens, das einzige agens dieſes wirkenden Myſteriums war. So iſt auch die Paruſie am Ende nichts Anderes, als das Hervortreten des Herrn aus der Verborgenheit, worin er ſeiner Kirche immer nahe iſt, das letzte Ziel der Wirkſamkeit, die der Heiland in dieſer Verborgenheit entfaltet: das große Geheimniß des meſſianiſchen Lebens und Wirkens in der Kirche geht endlich über in den Glanz der Paruſie, wo der bisher Unſichtbare ſichtbar wird, das Geheimniß ſich vollendet. Und wie innerhalb der Kirche, ſo lange vom Weizen das Unkraut nicht geſondert iſt, der heiligen Myſtik die unheilige zur Seite geht, ſo bewegt ſich neben dem Myſterium ‚Gottes‘ das Myſterium der ‚Anomie‘. Der ‚Geſetzloſe‘, der Antichriſtus kommt ſo wenig als der Chriſtus ſelbſt unvermittelt. Von Anbeginn des meſſianiſchen Reiches iſt auch er, der Geſetzloſe, thätig, aber auch wie der Heiland nicht ſichtbar, ſondern unſichtbar im Myſterium. Dieſe unſichtbare Thätigkeit faßt Paulus zuſammen als das Geheimniß der Anomie: die Anomie, ſofern ſie ein Myſterium, eine verborgene Macht bildet, das Geheimniß, welches den Anomos in ſich ſchließt, iſt bereits thätig, nur ‚ὁ κατέχων ἄρτι‘ bis der mitten herausgeſchafft oder geboren wird“ (Grimm a. a. O. 22). — Mit dem achten Verſe würde dann der Apoſtel zu der durch die letzte Zwiſchenbemerkung (V. 7) abermals unterbrochenen Hauptgedankenreihe zurückkehren, und das tunc wäre ein erneuter Hinweis auf den Vers 6 charakteriſirten Zeitpunkt der Paruſie Chriſti: „Und alsdann, d. i. wenn die für die Paruſie Chriſti beſtimmte Zeit gekommen iſt, wird — als Vorbote derſelben — der Geſetzloſe offenbar werden.“ „Er hört auf, noch länger als ὁ κατέχων die Paruſie hinzuhalten, in dem Augenblicke, wo er keck die meſſianiſche Paruſie durch ſeine eigene herausgefordert“ (Grimm a. a. O. 24). — Neuere Secten haben die Erfüllung der pauliniſchen Weiſſagung vielfach in unſeren Tagen erwartet, und es knüpfen ſich daran die Ideen der Zukunftskirche, der Chiliasmus und ſonſtige Schwärmereien der Irvingianer, Mormonen u. A. (Vgl. Döllinger a. a. O. 440; Jörg, Geſch. des Proteſtantism. u. ſ. f. II, 94.) [Simar.]

Anticipatio, 1. canoniſtiſch, ſ. Praeventio; 2. liturgiſch, ſ. Brevier.

Antidikomarianiten (ἀντιδικομαριανῖται), d. i. Gegner Maria's, nämlich der beſtändigen Jungfräulichkeit Maria's. Die erſten Gegner der beſtändigen Virginität Mariä waren die Ebioniten mit ihrer Behauptung, Chriſtus ſei der wahre Sohn Joſephs und Maria's, aus ihrem

einzelnen Umgange aufzunehmen. Aber trotzdem zeugt sie uns eine ganz andere Kunde von Gegnern Mariä, wie niemand, meine ausserdem im Innersten von der Stimmung der übernatürliche Scheue Christi aus der Jungfrau Leibe hervorgehen, andererseits aber mit Nachdruck durch den Ausdruck „Brüder Jesu“ in der heiligen Schrift gelehrt wurden, auch der Scheue Christi seiner Mutter und Jakobi, Christi gleich. Dass ist schon Tertullian um's Jahr 208 bezeugt haben, wenigstens kennt sie keiner Gegner aus ihr; aber in der gegen noch vorhandenen Schriften Tertullians findet sich kein derartiger Ausdruck, und wenn Schriftl. K.-G. II, 9, 214, in der Schrift Tertullians De monogamia c. 8 eine gegen die Behauptung Epiphanius Mariens gerichtete Aeußerung finden wollte, so hat er mehr gesehen, als wirklich ist. Aber auch aus Hegesippus konnte jene partum post partum nur so partum gelesen und daraus Consequenzen gemacht. Daß es übrigens zu Tertullians Zeit bereits solche Gegner der behaupteten Perpetuität Mariä gegeben habe, erfahren wir von Origenes Comm. 7 in Lucam. Opp. ed. Delarue III. 944). Zwar bezieht Eusebius Kirche in seiner Abhandlung über die Brüder Jesu (Gregorius Jakob. III, 7 f.) diese Stelle des Origenes auf die Ebioniten, aber, wie mir scheint, mit Unrecht, denn die Ebioniten, welche Christum für den Sohn Josephs hielten, kannten nicht, Marium supreme post partum (Christi), sondern ante partum. Diesen Gegnern der behaupteten Jungfräulichkeit Mariä treten wir unter den Arianern, namentlich Eudoxius und Eunomius (Philostorg. Hist. eccl. lib. VI. c. 2). Gegen Ende des vierten Jahrhunderts aber wurden diese Gegner der heiligen Jungfrau noch viel zahlreicher, und außer Helvidius, Jovinian und Bonosus (s. d. Art.) gab es namentlich in Arabien nach dem Zeugnisse des Epiphanius (Haer. 78. 1033) eine ganze Secte, welche von der Virginität, womit sie über Maria urtheilten und ihre Perpetuität läugneten, Antidikomarianiten genannt wurden. Epiphanius fügt bei, man kenne diese Meinung von dem alten Apollinaris oder von seinen Schülern her; er jedoch sei hiervon nicht überzeugt. Um diese Leute von ihrem Irrthum abzubringen, richtete er an sie ein sehr ausführliches, dogmatisch-exegetisches Sendschreiben, das er auch seiner Ketzergeschichte l. c. einverleibt hat. Unrichtig ist es, wenn Augustin (De haer. 56. 84) diese arabischen Antidikomarianiten mit den Helvidianern identificirt; sie sind schon räumlich von einander unterschieden. Im schneidendsten Gegensatze zu den Antidikomarianiten gab es gleichfalls in Arabien eine Secte der Kollyridianer, welche Maria göttliche Ehre erwiesen und ihr kleine Kuchen (κολλυρίς) opferten. Die Secte scheint übrigens nur aus abergläubischen Frauen bestanden zu haben. Näheres findet sich bei Epiphanius (Haer. 79). [v. Hefele.]

Antilegomena, siehe Canon der heiligen Schrift.

Antimensium, antimensium, ἀντιμήνσιον, auch φορητόν. Das antimensium ist ein leinenes Tuch in jeder unserer Cathedrale, mit einer bildlichen Darstellung der Grablegung Christi oder der Beerdigungsgeräthschaft und in der griechischen Kirche an Stelle eines vom Altare herunterhängenden Tuches. Es wird bei Einweihung einer Kirche von dem Bischofe mit Wein, Rosenwasser, Weihrauch gesalbt und in der Kirche zur heiligen Aufbewahrung eingefüllt, so daß consecrirten Kirchen ermöglicht ist, überall wo unser Evangelium in jener der heiligen Messe. Es darf dort jenen zum Altare nicht verwendet, da der Altarstein im Gegensatze zu seiner eigenen Kraft consecrirt (c. 32. Paulus. Hist. eccl. 2. 13. und einzelne Fälle darauf kommen, daß selbst auf den Händen eines Laicus Theod. Hist. s. patr. c. 30 in vit. Mar., aber auf Leichtgebildeten erhalten wurde, wie ein Brief des Kaisers Michael an Kaiser Ludwig den Frommen angibt (Annal. Acta S. O. B. V. 15). Auch dem I. Ordo Roman. entsprechend selbst der Cardinalpriester an den höchsten Festtagen mit dem Papste (Mabill. lit. mal. II. 29.) neben sie zur Consecration in den Händen halten. Während im Mittelalter die Evangelien mit dem Messbuche nur auf Seite hergerichtet wurden, erhielt sich in der griechischen Kirche die leichtere Form des Antimensium und wurde durch Benedict XIV. const. imposita 1751. § 4. 9 den Griechen und Russen ausdrücklich gestattet. (Vgl. Goar, Euchologg. Paris 1647. 518—521: Schmid, Christl. Alterth. Kyrb. 1871, und Abbild. bei Rajewski, Euchologion, Wien 1861, I. 35.) [Andr. Schmid.]

Antinomismus heißt jene praktische Irrlehre, welche unter dem Scheine christlicher Freiheit die Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes beseitigt. Der Name ist neu, die Sache alt. Die Benennung wurde zuerst in Seiten Luthers mit Johann Agricola von Eisleben gebraucht; im christlichen Alterthum entsprechen den Antinomisten die Antinomen, d. i. die der sittlichen Ordnung sich Widersetzenden. Etymologisch bezeichnet Antinomismus ein gesetzwidriges Verhalten (ἀνομία) gegen das Sittengesetz (νόμος), nicht als Handeln (bloß mere Anomismus), sondern als Lebensansicht. In der antiken Welt ist diese Geistesrichtung in dem die Götterfurcht abschwächenden Epikuräismus, dem gleich Geschwüren unsittliche Culte im alternden Römerreiche zur Seite gehen, ausgeprägt; für das vorchristliche Judenthum gilt das Buch der Weisheit (2, 1—23) eine Probe antinomistischer Gesinnung mit den Grundsätzen, durch welche sie widerlegt wird. Erscheinung innerhalb der christlichen Kirche ist dieselbe durch die Berufung auf die paulinische Lehre vom Gesetze geworden. Subjectiv entsteht sie als Rechtfertigung der Sünde; objectiv betrachtet, ist sie ein Rückfall in die heidnische Ungebundenheit oder gar Verkehrung der sittlichen Ordnung unter dem Deckmantel der christlichen Freiheit. Die verschiedenen Abstufungen des Antinomismus lassen sich theils aus

dem, was er bestreitet, theils aus den ihn hierbei leitenden Beweggründen entnehmen; am weitesten gehen dort diejenigen, welche das Sittengesetz als das Werk eines menschenfeindlichen Wesens verwerfen; hier diejenigen, die in der Unsittlichkeit nicht etwa bloß etwas Gleichgültiges für das höhere Geistesleben oder etwas Förderliches erblicken, sondern sie zu einer Form des Gottesdienstes machen. Solche Verirrungen können mit der Läugnung christlicher Grundwahrheiten, wie bei den Gnostikern der alten und neuen Zeit, oder aber mit falscher Mystik, wie bei den Anhängern des freien Geistes im Mittelalter und gewissen Antinomisten des 16. Jahrhunderts, zusammenhangen. Zum bessern Verständniß dieser tiefgreifenden Krankheitsform erscheint es nöthig, die Grundsätze des christlichen Nomismus in paulinischer Ausprägung vorauszuschicken. Nach dieser ist das Gesetz, als Ausdruck des heiligen Willens Gottes, eine ewig unabänderliche, die vernünftige Creatur verpflichtende Norm, von deren Einhaltung das Heil abhängt. Wer das Gesetz erfüllt, wird leben; nicht die Hörer, sondern die Befolger des Gesetzes werden gerechtfertigt; am Tage des Gerichts wird dem Menschen nach seinen Werken vergolten. Heiden, Juden und Christen werden nach dem ihnen zu Theil gewordenen Gesetze gerichtet werden. — Die Christen insbesondere sind verpflichtet zur „Beobachtung der Gebote Gottes" durch ein „Gesetz des Geistes", auch „Gesetz Christi" genannt, das der Herr im Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten zusammenfaßt. Es ist das Gesetz, befreit von jenen untergeordneten und vorbildlichen Elementen sowie Satzungen, die, bloß für die Stufe der Kindheit berechnet, im Vollalter ihre Geltung verloren haben (Matth. 13, 17—19. Röm. 2, 13; 6. 12. 16. 2 Thess. 1, 7—9; 2, 11. 2 Cor. 5, 10. Hebr. 10, 27—31. 1 Cor. 7, 19. Röm. 8, 2. Gal. 6, 20 [vgl. Matth. 5, 17 u. Luc. 10, 27. 28]. Gal. 4, 9. 10. Col. 2, 16. 17). Die selbstverständliche Grundlage dieses Nomismus ruht in der Wahrheit, daß Gott, der Schöpfer und Regent des Weltalls, ein persönliches, mit Verstand und freiem Willen handelndes Wesen, nach einem Plane seiner Weisheit regiert, der, seinem Ebenbilde, dem vernünftig freien Menschen, eingeprägt, jenes Naturgesetz ist, das auch die Heiden den Unterschied von Gut und Bös lehrt; der Aufbau ruht in den Lehren, daß das Ebenbild Gottes zur Erbschaft des Himmels in Christus berufen, hierzu stufenweise durch die Offenbarung, welche die natürliche Ordnung bestätigt und an die Stelle der Synagoge eine kirchliche Ordnung gesetzt hat, von Gott erzogen worden ist (Apg. 17, 24—31. Röm. 2, 14—16. Eph. 1, 4. 5. Gal. 3, 24. 25. 1 Cor. 4, 1. Eph. 4, 11—16 ꝛc.). Diese Grundsätze sollte der frühere Gesetzeseiferer Paulus, gegenüber der falschen judaistischen Richtung, welche die untergeordnete Stellung des mosaischen Gesetzes verkannte und dasselbe durch einen geistlosen Buchstabendienst verkümmerte, in's Licht stellen; dazu war er durch die wunderbare Bekehrung vor Damascus eigens berufen worden. Was er als Apostel lehrte, ist Folgendes: Das Gesetz für sich betrachtet, wie es als äußere Norm an den gefallenen Menschen herantritt, wirkt Erkenntniß der Sünde und Erhöhung des Schuldbewußtseins; das mosaische Gesetz insbesondere hat den Fluch, womit es die Uebertreter bedroht, nicht gehoben und dadurch, wie durch seine Einrichtung, Knechtschaft bereitet. Von dieser hat Christus uns erlöst durch seinen Versöhnungstod, um dessentwillen Gott denen, die an ihn glauben, die Schuld erläßt und eine innerliche Gerechtmachung, nicht als Lohn für eine vorausgehende, durch Gesetzeswerke erlangte Gerechtigkeit, wie die Judaisten wähnten, sondern frei aus Gnaden verleiht. Diese den inneren Menschen heiligende Gerechtigkeit des Glaubens muß, um das ewige Leben zu gewähren, durch gute Werke mit Hülfe der Gnade fruchtbar werden (Röm. 7, 4 ff. Gal. 3, 10. Apg. 13, 38. 39; 15, 10. 11. Röm. 3, 24—26. Eph. 2, 8—10. Gal. 5, 6. 1 Thess. 4, 3 ꝛc.). Die von Christus errungene Freiheit der Kinder Gottes besagt also Zweierlei: mit der Wegnahme der Schuld ist die Macht der Sünde gebrochen und die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, geschenkt; das mosaische Gesetz, soweit es nicht das im Gesetze der Liebe erhalten gebliebene Naturgesetz in sich enthält, ist als eine Vorbereitungsstufe zum N. T. aufgehoben. Einzelne bei dieser Erörterung über das Gesetz vom Apostel vorgetragene Sätze, wie: dem Gerechten ist das (strafende) Gesetz nicht gegeben (weil er es freiwillig beobachtet); die Sünde nimmt Veranlassung vom Gesetze; wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Sünde — wurden, wie Clemens von Alexandrien berichtet, schon in den Zeiten der Apostel zu antinomistischen Folgerungen mißbraucht. Dasselbe deutet der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 16) an. Aber auch der Apostel Paulus selber mußte solche Mißdeutungen seiner Lehre abweisen. Die Art, wie er es thut, beweist, wie himmelweit seine Lehre von jeder Form des Antinomismus absteht. Der allgemeinste Vorwurf war, er verleite zum Abfalle vom Gesetze Moses, das doch Gott geoffenbart habe (vgl. Apg. 21, 21. 28 mit Röm. 3, 31). Er konnte hingegen darauf hinweisen, daß er den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes immer festgehalten habe; gerade indem er demselben seine Stellung im Heilsplane, auch die Glaubensgerechtigkeit als schon im A. T. vorgesehen (Abraham, Propheten) aufwies, richtete er das Gesetz den judaistischen Fälschern gegenüber auf (Röm. 3, 31; 3, 2; 9, 4; 10, 2). Aber lehrte er nicht, daß die Uebertretung des Gesetzes ein Ueberfließen der Gnade bewirke? was hieß das anders als: um Gnade zu erlangen, muß man fortfahren, zu sündigen? Machte er nicht Christus selber zum Diener der Sünde, wenn er die Gerechtigkeit des Glaubens solchen zu Theil werden läßt, die vor dem Richterstuhl des Gesetzes als Sünder erfunden wurden? (Röm. 3, 8; 6, 1. Gal. 2, 17.) Ein Getaufter

steht nach ihm nicht mehr unter dem Gesetze, folglich steht es ihm frei, zu sündigen. Ja, wenn das Gesetz, wie er will, die Sünde vermehrt, so muß es in sich selber Sünde (also seine Verachtung Pflicht) sein (Röm. 6, 15; 7, 7). Der Apostel antwortet bündig: Christus im Glauben sich anschließen, heißt der Sünde absterben: neugeboren verläßt der Täufling das Bad der Wiedergeburt. Folglich schließen Sünde und Gnade sich aus. In Sünde geräth man nur durch Abfall von Christus; nicht er, sondern das Gesetz hat es zu verantworten, daß man unter diesem Sünder blieb. Mit der Aufhebung der Dienstbarkeit unter dem Gesetze des Todes hört nicht jede Dienstbarkeit auf, es tritt die höhere unter der Gerechtigkeit an die Stelle; die Herrschaft Gottes wird befestigt. Es ist wahr, das Gesetz ist ein Gesetz des Todes, es erhöht die Schuldbarkeit; aber diese Wirkung kommt nicht von ihm selber, sondern von dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, aus dem die Gnade Jesu Christi herausführt. In sich selber ist das Gesetz heilig und gut und hat die Uebereinstimmung des inneren Menschen für sich (Röm. 6, 2—6. Gal. 2, 18. 19. Röm. 6, 16—22; 7, 7—25). Die Gnade schließt also das Gesetz nicht aus, sondern bringt es zur vollen Herrschaft. Damit ist der Antinomismus auf allen Punkten geschlagen.

1. Nicht Alle fanden den gleichen Ausweg, wie die in der heiligen Schrift gezeichneten Antinomisten beweisen. Sie verstanden die Freiheit im Sinne des Fleisches und der Auflehnung, was mit einem Verderbniß des Glaubens zusammenhing. Sie „versprachen Freiheit", gaben sich ungescheut den Lüsten des Fleisches hin und verleiteten Andere dazu, verachteten die Obrigkeit und führten, der Habsucht ergeben, ein ganz ungeistliches Leben. Auch gaben sie sich „thörichten Träumen" hin und läugneten, was ihre Fassungskraft überstieg, insbesondere die Menschwerdung des Herrn, die Erlösung durch ihn und seine Herrscherrechte, sowie die Auferstehung des Fleisches (2 Petr. 2, 1. 2. 10—22. Jud. 4, 8—12. Offenb. 2, 14. 15; vgl. 1 Joh. 4, 1—3). Sie werden vom hl. Judas Thaddäus mit Kain, Balaam und der Rotte Core gleichgestellt, von Johannes „Anhänger der Lehre Balaams", „der Lehre der Nikolaiten" genannt; Balaams wohl deßhalb, weil nach der Erzählung der heiligen Schrift (Num. 31, 16; cf. Jos. Antt. 4, 6, n. 6) dieser den Madianiten den Rath ertheilte, die Israeliten durch Unzucht zu verderben; der Nikolaiten endlich, weil sie Anhänger einer Secte waren, welche mit Recht oder mit Unrecht einem der ersten sieben Diaconen (Apg. 6, 5), als ihrem Stifter, den Wahlspruch in den Mund legten: man müsse das Fleisch (durch Wollust) aufreiben. (S. d. Art. Nikolaiten.)

2. Die Gnostiker des ersten und zweiten Jahrhunderts haben dem Antinomismus insgesammt gehuldigt, so daß sie nicht allein von den Rechtgläubigen, sondern auch von Heiden als Auswürflinge, schlimmer noch als die Epikuräer, weil „Feinde jeglicher Tugend", verabscheut wurden. (S. d. Art. Gnostiker.) Die Grundzüge ihres antinomistischen Systems treten in einer gewissen Vollendung sofort bei dem ältesten Häretiker, dessen schon die Apostelgeschichte in den ersten Jahren der Urkirche gedenkt (8, 9 ff.), bei Simon dem Magier, hervor (s. d. Art.). Simons Schüler Menander (s. d. Art.) trat in die Fußstapfen des Meisters. Verwandt mit Menanders Anschauung, nur die hellenische Philosophie stärker hervorhebend, ist die Lehre des Alexandriners Karpokrates und seiner Schule aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Sein zum Verderben frühreifer Sohn Epiphanes — er starb mit 17 Jahren —, eine Leuchte der Secte, die ihm einen Tempel errichtete, überbot, wenn möglich, seinen Vater. Er führte die Weibergemeinschaft ein, und ihm sollen auch die Adamiten (s. d. Art.) ihren Ursprung zu verdanken haben. Der gleichzeitige Alexandriner Basilides (s. d. Art.) scheint wenigstens im Ausgangspunkte sich mehr an den judaistischen Standpunkt angelehnt zu haben. Damit mag es zusammenhangen, daß seiner Schule eine gewisse Ascese zuerkannt wird. Allein dieß muß sich jedenfalls bald zum Schlimmeren gewandt haben. Denn die Basilidianer des hl. Irenäus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sind Gesetzesverächter. Zu ihnen gehört ein gewisser Marcus (s. d. Art.), ein abgefeimter Verführer vieler vornehmen Frauen, welche bei ihrer Bekehrung die anrüchigsten Dinge über die Secte an's Tageslicht brachten. Besonders entschieden tritt der zuchtlose antinomistische Charakter bei dem bedeutendsten Gnostiker des zweiten Jahrhunders, bei Valentin (s. d. Art.) und seiner weitverzweigten Schule, zu Tage. Aus dieser Grundsippe sind diejenigen giftigen Secten aufgestiegen, welche das Gesetz einfach für böse, die Emancipation von ihm als das Gute betrachteten, wie namentlich die Ophiten (s. d. Art.) und die Kainiten (s. d. Art.).

Bei dem gleichen Ende langten auf einem Umwege schwärmerische Asceten an, denen die Kirche in der Bekämpfung des Bösen nicht weit genug ging. Die Sünde erschien ihnen als eine finstere Uebermacht, die im Leibe selber ihre Wurzeln geschlagen hat; sie forderten von ihren Anhängern Entleiblichung: gänzliche Enthaltung vom Weine, von animalischen Speisen, von der Ehe führe zur Vollkommenheit empor. In Wahrheit sanken sie damit unter den Judaismus. Ist das Natürliche am Menschen sündhaft, so ist die Sünde unvermeidlich; sie erscheint als ein nothwendiger Tribut an eine übermenschliche Gewalt; der Antinomismus kommt zur Hinterthüre herein. Das Schlimmste war, daß diese finsteren Schwärmer zum Dualismus geführt wurden, zur Annahme zweier von einander unabhängigen Weltprincipien. Ihr Hauptsitz war Syrien. Tatian (s. d. Art.), früher ein Schüler Justins,

der Stifter der Enkratiten (s. d. Art.), hatte sich in solche Netze verstrickt. Im Dualismus war auch Saturnil (s. d. Art.). Ueberboten wurde Tatian von seinem Zeitgenossen Marcion (s. d. Art.). In dem häretischen System des Letztern ist scheinbar großer sittlicher Ernst, aber unter dieser Hülle verbirgt sich der Antinomismus, der die größte Ausschweifung des Fleisches als eine vom Demiurgen geübte Gewaltthat mit dem Mantel klagender Geduld bedecken kann (vgl. Hergenröther, Kirchengesch. III, 49).

3. Mit Ausnahme der marcionitischen Secte, die sich bis in's sechste Jahrhundert erhielt, verschwanden die aufgeführten antinomistischen Richtungen frühe. Nicht dasselbe läßt sich von einer Steigerung des antinomistischen Dualismus sagen, den der Manichäismus (s. d. Art. Manes) seit dem Ende des dritten Jahrhunderts verbreitete; bis in's späte Mittelalter erstreckten sich seine Verheerungen. Was die bisher aufgeführten Richtungen Feindseliges gegen die sittliche Natur vorgebracht, vereinigte er alles in sich und überbot es. Schon heidnische Kaiser, wie Diocletian, sodann auch christliche, wie Theodosius, erkannten in den Manichäern Todfeinde der bestehenden Ordnung und verfolgten sie auf's schärfste. Ihre Ableger in Spanien, die Priscillianisten (4. bis 6. Jahrhundert) bewirkten, ohne Zweifel in Folge ihres durch die glaubwürdigsten Zeugnisse erwiesenen Antinomismus, die erste Anwendung der Todesstrafe auf Häretiker. Auch sie lehrten, daß „ein Unterschied sei zwischen dem Gotte des A. T. und dem Gotte der Evangelien"; die Seele, ein Ausfluß des göttlichen Wesens, sei von Natur gut, der Leib gleich allem Sichtbaren ein Werk des bösen Feindes. Sie trennten rechtmäßige Ehen, verlangten Enthaltung von Fleischspeisen nebst anderen Strengheiten; hinwiederum hielten sie nächtliche Zusammenkünfte mit Frauen und gestanden fleischliche Ausschweifungen bei ihrem Gottesdienste ein (Hergenröther, K.-G. III, 53 f. 112; Walch, Ketzerhistorie I, 685 ff. III, 378 ff.).

4. Im Mittelalter haben zwei häretische Richtungen zusammenwirkend den Antinomismus begünstigt: die mehr im Finstern schleichenden manichäisch-dualistischen Irrlehren, sodann die durch falschen Mysticismus gesteigerten Feindseligkeiten gegen die bestehende kirchliche Ordnung, die über die Zwischenstufen der Arnaldisten, Petrobrusianer und Waldenser hinweg bei dem mystischen Pantheismus der Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Artt.) anlangten. Nach gewöhnlicher Annahme wurden die ersteren vom Oriente her eingeschwärzt. Hier hatten die Paulicianer (8.—11. Jahrh.; s. d. Art.), die Kopronymus nach Thracien verpflanzte, einen dem Manichäismus genäherten Marcionitismus wieder erweckt. Ihr Haß gegen alles Katholische theilte sich den von ihnen angesteckten Bulgaren, unter denen sie den Namen Bogomilen (11. bis 13. Jahrhundert; s. d. Art.) erhielten, sowie den nach dem Abendland verpflanzten, gemeinhin Katharer, Albigenser (s. d. Art.) genannten Ablegern mit. Was Euthymius Zigabenus von den Bogomilen erzählt, stimmt mit dem Vorausgeschickten wie mit dem über die älteren Katharer Bekannten vollkommen überein. Ihr Cult bestand im Beten, aber die Zeitgenossen nehmen noch mysteriösere Orgien an, als bei den Albigensern. Die ersten Häretiker dieser Art zu Orleans und Toulouse (1010—1025) lehrten nach gerichtlicher Untersuchung (bei Glaber Radulphus), alles verwerfend, was das A. und N. T. über die Schöpfung und Erlösung der Welt verkünden, „Himmel und Erde seien ohne Schöpfer ewig dagewesen; die Ausschweifungen der Wollust würden nicht bestraft; alle frommen und gerechten Werke der Christen seien, weil ohne Lohn, vergebliche Anstrengung". Nach einem Fragmente, das P. Pithau veröffentlichte, wären diese Antinomisten des Manichäismus überwiesen worden, der aus dem Angegebenen noch nicht zu erkennen ist. Verwandte Erscheinungen fanden sich im Norden von Italien, am Rheine und den Niederlanden. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts sammelten sie sich immer mehr. Nun schritten gegen die Katharer das dritte und vierte Concil vom Lateran ein, die Kaiser (Friedrich I. und II.) erließen übereinstimmend mit den Päpsten (Lucius III. und Honorius III.) gegen sie ihre strengen Gesetze, Innocenz III. ordnete gegen sie, als gegen Feinde, die schlimmer seien denn die Saracenen, einen Kreuzzug an, und die Inquisition richtete gegen sie ihre ganze Thätigkeit. Man unterschied unter ihnen strengere Dualisten von gemäßigteren, welche den Teufel als Geschöpf behandelten und nicht zum unumschränkten Herrn des Sichtbaren erhoben. Das Alte Testament ist ihnen allen eine Anstalt des Teufels, Moses, die Patriarchen und Propheten sind Verworfene; die Ehe zieht wie der Genuß des Animalischen die Verdammniß zu. Reue über begangene Sünden, sagt Rainerius Sacchoni, früher ihr Lehrer, später Dominicanermönch, habe man nicht bei ihnen gefunden, auch nicht Wiedererſatz; mit dem öffentlichen Sündenbekenntniß und der Händeauflegung (dem Consolamentum) glaubten sie Alles abgethan. Viele von ihnen bereuten es, vor dieser Entsündigung dem Laster nicht mehr gefröhnt zu haben; Andere schoben dieselbe auf spätere Zeiten auf; wieder Andere gaben sich nach derselben durch Versagung der Speisen den Tod. Kam eine Sünde nach dem Consolamentum vor, so ward dieß von neuem vorgenommen, ebenso wenn der Vollkommene, der das Consolamentum ertheilt hatte, in eine Sünde fiel; diese beraubte alle seine Clienten des Trostes, die Gnade zu besitzen. — Die Anhänger des „Ewigen Evangeliums", das um die Mitte des 13. Jahrhunderts zum Vorschein kam, aber lange vorher schon von den Schülern des Amalrich von Bena (1204 bis 1207; s. den Art.) im Geheimen verbreitet worden war, unterschieden drei Weltalter: das des Vaters oder des A. T., worin das Gesetz,

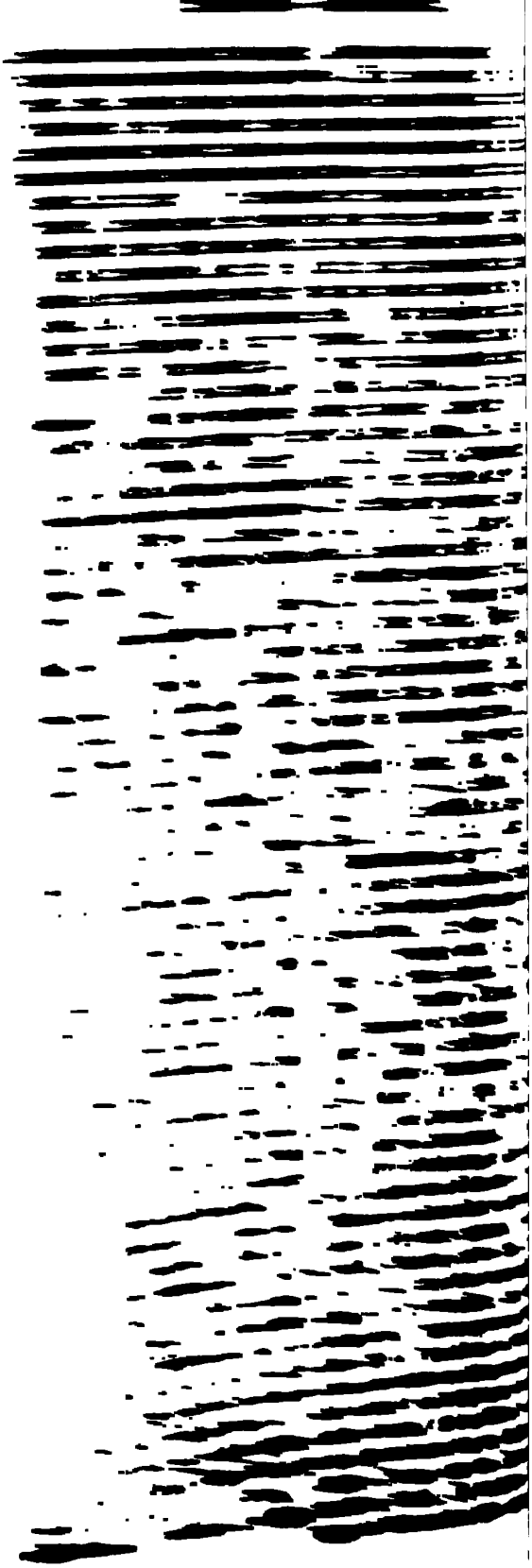
das des Sohnes oder N. T., worin das Evangelium mit den Sacramenten unter dem Papstthum seine Geltung gehabt, und das 13. Jahrhundert, in welchem das Siegel des heiligen Geistes angebrochen sei, in welchem der Christ glauben müsse, er sei kein Christus gewordenes Wesens. Wer zu dieser Erkenntniß sich erschwungen, dem könne keine Sünde mehr schaden. Er müsse nur darauf Bedacht nehmen, Alles in Liebe zu thun. Gott sei die lautere Güte; eine Vergeltung im Jenseits, eine Auferstehung des Fleisches gebe es nicht; Himmel und Hölle seien Zustände des Menschen. Im Antinomismus stimmten mit diesen Aberwitzen die Brüder und Schwestern des freien Geistes überein, deren Ausläufer in den von ihnen verübten Bestialitäten und Beguinen das Conclave von Viterbe verunehrt hat. Auch bei ihnen andere der Pantheismus, aber der moralische, die Grundlage. Die vollkommenen Christen seien Incarnationen der Gottheit, und deßhalb sei nicht nur alles äußere Kirchthum für sie abgelaufen, sondern auch alles Gesetz; alle Zucht und Sitte hat für diese Kinder des freien Geistes keine Bedeutung mehr. Vgl. die reichhaltige Zusammenstellung von Quellenauszügen: d'Argentré, Collectio Judiciorum de novis erroribus ab initio 12mi saec. Paris 1755. I, 1. 43 sqq.; Schröckh, K.-Gesch. XXIII. 314 f. XXIX. 461 f.; Hergenröther III. 197. 300 f.

5. Die Antinomisten des 16. Jahrhunderts und späterer Zeit sind Ausläufer der Reformatoren. Luthers Lehren über das auch in der Rechtfertigung nicht gehobene Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde, über die völlige Unfreiheit des Menschen in geistlichen Dingen und die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, seine an Fatalismus streifenden Vorstellungen über die göttliche Weltregierung und die Gewalt Satans lassen sich mit einer göttlichen Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes nicht vereinigen. Dieselbe ist denn auch angetastet durch seine, in der Erklärung des Galaterbriefes vornehmlich entwickelte Lehre, daß Gesetz und Evangelium sich entgegenständen, oder daß Christus nur Versöhner, nicht Gesetzgeber sei. Hieran schließen sich die weiteren Lehren, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nöthig seien, daß Christus nicht allein für den Sünder genuggethan, sondern auch das Gesetz für ihn erfüllt habe, daß Christi Gerechtigkeit dem Glaubenden zugerechnet werde, daß die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht in der Neuschaffung des Menschen, sondern in der Zuversicht auf die wirklich geschehene Zuwendung der Verdienste Christi bestehe. Luther war sich wohl bewußt, damit ein neues, dem ganzen christlichen Alterthum bis zu den Aposteln zurück unbekanntes Evangelium an's Licht gezogen zu haben; darauf stützte er die Pflicht, sich von der katholischen Kirche zu trennen. Daß er direct der paulinischen Lehre widerspricht, liegt auf der Hand. Er folgerte aus psychologischen Vorgängen seiner persönlichen Erfahrung, die er zur allgemeinen Regel stempelte, daß das Streben nach persönlicher Selbstheiligung, weil mit pelagianischem Selbstruhm behaftet, verwerflich mache vor Gott, und daß die guten Werke des Christen so wenig mit seiner Rechtfertigung zu thun hätten, als die vom Apostel Paulus davon ausgeschlossenen Gesetzeswerke. Theils die Wahrnehmungen über die unausbleiblichen sittlichen Verheerungen dieser Lehre, theils die Berührung mit katholischen Collocutoren ließen in späteren Jahren namentlich bei Melanchthon und seiner Schule, theilweise bei Luther selber, ein Zurückstreben zum christlichen Nomismus und zur Geltendmachung des Gesetzes auch für die Christen wahrnehmen. Freilich blieb es auf halbem Wege, weil die gründliche Heilung die Hauptlehre des lutherischen Evangeliums, und damit den scheinbaren Rechtstitel für die Trennung von Rom, die um jeden Preis erreicht erhalten werden mußte, zu Falle gebracht hätte. Der erste bedeutende Anlaß für den angeregten haben Rückzug bot sich mit dem sog. Antinomistenstreit. Aus Anlaß der ersten Kirchenvisitation in den sächsischen Landen hatte Melanchthon eine, die Predigt des Gesetzes zur Weckung des Bußsinns empfehlende Instruction an die Prediger verfaßt. Diese erhielt im Wesentlichen die Billigung Luthers, aber nicht die des Predigers Joh. Agricola zu Eisleben (s. d. Art.), der in der Betonung des Gesetzes den Glaubenden gegenüber, nicht ohne Grund, einen Abfall von den lutherischen Grundsätzen und eine Annäherung an den Papismus erblickte (1527). Er ging von der Ansicht aus, das Gesetz, das nach Luther nur Schrecken und Verzweiflung zu wirken im Stande ist, habe mit der Buße, die als Sinnesänderung ein Werk der Gnade sei, nichts zu schaffen; die Predigt der Buße gehöre zum Evangelium. Daß er damit den wunden Fleck des neuen Evangeliums berührt hatte und selber viel gründlicher als Melanchthon auf dem Wege des Romanismus war, scheint Agricola nicht gesehen zu haben. Denn Sinnesänderung heißt beim Sünder Unterwerfung unter die Gebote Gottes; gehört sie zum Evangelium, so ist dieses nicht allein Tröstung, sondern auch Gesetzespredigt; das Gesetz verpflichtet auch im Evangelium, und der Gegensatz zwischen jenem und diesem stürzt über den Haufen. Diese heikle Angelegenheit ward denn auch gütlich zu Torgau durch die vereinten Bemühungen Luthers und Melanchthons beigelegt. Nicht so, als Agricola zehn Jahre später als Professor nach Wittenberg kam. Hier frischte er seine Ansicht auf und verbreitete sie theils insgeheim, theils in Thesen (positiones inter fratres sparsae) und Summarien, die unterdrückt wurden: die Buße solle nicht aus dem Gesetze Mosis, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gelehrt werden (1.—5. These); das letztere lehre zugleich Vergebung und Buße (17. These). Luther hielt die Sache für so wichtig, daß er sechs Disputationen gegen Agricola ausarbeitete (1538 bis 1540). Darin werden diesem offene (von ihm

mit Recht zurückgewiesene) antinomistische Lehren unterstellt, die wirklich später in den majoristischen und synergistischen Händeln von steifen Anhängern des ursprünglichen Lutherthums (Poach, Otto, Gallus, Amsdorf u. A.) vorgebracht wurden: daß vom Gesetze überhaupt bei Christen nicht mehr die Rede sein solle; oder daß es auf das Rathhaus, nicht auf die Kanzel gehöre; „an den Galgen mit Moses!“ daß die guten Werke zur Seligkeit schädlich seien u. a. m. Agricola, so scheint es, wollte nur das mosaische Gesetz ausschließen, indem er im Evangelium selber ein gesetzliches Element anerkannte, und damit, ohne es zu wissen, den christlichen Nomismus, wie ihn die katholische Kirche bekennt, im Princip annahm. Wollte man seiner Lehre entrinnen, so mußte man entweder mit den strengen Calvinisten lehren, daß der Glaube durch die Sünde nicht verloren werde, also Buße keine Pflicht sei für die Prädestinirten; oder mit den steifen Lutheranern, daß der Glaube auch ohne Sinnesänderung wieder erweckt werden könne. Luther, der in solchen Ansichten den Antinomismus erkannte, suchte durch eine Unterscheidung seine Hauptlehre zu retten und zugleich dem Gesetze eine Stelle unter Christen zu sichern. Die Reue, die er als Angst und Schrecken faßt, was sie gewiß nicht ist, soll vom Gesetze gewirkt werden; der andere Theil, die Sinnesänderung, vom Evangelium. Auch mußte er, damit das Gesetz wirken könne, seinen Glauben theilen in einen rechtfertigenden und nicht rechtfertigenden, wie er auch beim Sünder sei. Daß er sich damit in neue Widersprüche verstrickte, ist leicht zu zeigen. Agricola leistete im Stillen seinem gewaltthätigen Meister gegenüber einen Widerruf und verließ Wittenberg; noch 20 Jahre später jedoch trug er seine Lehre in einer Predigt vor. — Verwandt mit derselben waren die Ansichten, welche die Schüler Melanchthons über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit und die Mitwirkung des Menschen beim Werke der Rechtfertigung aufstellten. Auch hier näherten sich übereifrige Lutheraner dem Antinomismus, während die schließlich siegreiche Concordienformel sowohl im sog. dritten Gebrauche des Gesetzes (Bußpredigt) unter den Christen als in den anderen verwandten Streitigkeiten eine gewisse Mitte aufsuchte, ohne doch die Hauptlehre vom Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium daran zu geben. Von der calvinischen Prädestinationslehre gingen erklärte Antinomisten um die Zeit Cromwells in England aus. Ein gewisser Jos. Eaton aus Kent wird als ihr Stifter genannt. In einem Buche über die Rechtfertigung, worin strenger Prädestinatianismus vertheidigt wurde, war die Nothwendigkeit, das Gesetz zu predigen, bestritten; den zur Strafe Prädestinirten helfe es nichts zur Bekehrung, die Auserwählten aber würden ohne das Gesetz vom Geiste Gottes getrieben, nichts Böses zu thun; dazu hänge die Seligkeit nicht von den Werken ab. Die Auserwählten, sagten Andere, könnten gar nicht sündigen; was die Welt für Sünde ansehe, sei es nicht in den Augen Gottes. Weit folgerichtigere Antinomisten indessen waren viele jener Schwärmer, die gemeinhin unter dem Namen Wiedertäufer zusammengefaßt wurden; ihnen verwandte Erscheinungen waren der Reformation im Gefolge der wicliff-hussitischen Bewegung in England und Böhmen vorangegangen. Dr. Eder, ein Zeitgenosse des seligen Canisius, zählt aus dem 16. Jahrhundert in seiner „Evangelischen Inquisition“ 38 Schattirungen auf, die selbst in den Namen Adamiten, Libertiner, Grubenheimer u. s. w. die Verachtung des Sittengesetzes zur Schau trugen. (Actenmäßiges im 20. Band der lutherischen Werke, Walch'sche Ausgabe. Damit zu vergleichen, als Vertheidiger Agricola's: Nitzsch, De Antinomismo J. Agr. Prolus. II, Viteberg. 1704, 4; Schröckh, Chr. K.-G. seit der Reformation IV, 531 ff. Zu Eaton: Stäudlin, K.-G. von Großbrit., 1819, II, 108. 347; Arnold, Ketzer-G. II, 138; Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen, Regensb. 1848, III, 3 ff. Eine gründliche Sichtung der antinomistischen Seite in Luthers Evangelium s. bei Rieß, Leben des sel. Canisius, Freib. 1865, 403 ff.)

6. Antinomistische Richtungen der neuesten Zeit hangen mit der ungläubigen Aufklärung, die sich im vorigen Jahrhundert, unterstützt von Geheimbünden, der Geister zu bemächtigen wußte, und diese hinwiederum theils mit der im Schooße des Protestantismus ausgebildeten rationalistischen Bibelkritik, theils mit der im Skepticismus und Materialismus endigenden Umbildung der mittelalterlichen Philosophie (durch Baco, Descartes, Locke, Hume, Kant) zusammen. Den handgreiflichen Widersprüchen des symbolgläubigen Protestantismus gegenüber, der als die einzig noch berechtigte Form des positiven Christenthums galt, suchten begabtere Geister unter den Protestanten zunächst in der Pflege der Philosophie Ersatz. Diese hielt in Deutschland, man kann sagen, bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts (Leibniz, Wolff) dem christlichen Nomismus gegenüber im Allgemeinen, mit wenigen Ausnahmen, die Grundsätze der mittelalterlichen christlichen Philosophie aufrecht. Selbst als die Aufklärung begann, die Naturreligion, nach englischen Vorbildern (Cherbury u. A.), der geoffenbarten als Norm gegenüber zu stellen, galt die Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes als unerläßlich, ja es wurde auf sie ein besonderer Ton gelegt. Dieses änderte sich bald, als unter dem Einbruche des Skepticismus die offener hervortretende Feindseligkeit gegen die Offenbarung mit der Bestreitung der dem christlichen Nomismus zu Grunde liegenden Wahrheiten, der Persönlichkeit Gottes, der sittlichen Freiheit und der Vergeltung im Jenseits, eine innere Wahlverwandtschaft einging. Seitdem haben sich philosophische Systeme in den Vordergrund gedrängt, die jeden Rückweg zum christlichen Nomismus bis auf das Verständniß desselben abgegraben haben und, zum

(Luc. 3, 2. Joh. 18, 13. Apg. 4, 6).
Sulpitius Quirinus begann seine
schaft von Syrien (759—764 u. c.) d
er Judäa zur unmittelbaren römische
machte, das Vermögen des Archelaus
2, 22) einzog, das Land einem (zweiten
unterwarf und Annas, den Sohn des
Absetzung des Joazar zum Hoheprie
Letzterer Gewaltact mußte um so mehr
da ein heftiger Widerstand des Volkes
Schätzung durch den Einfluß des Joa
bert worden war (Jos. Antt. 18, 1, 1).
indeß ein Licht auf den Charakter des
den Tacitus „schmutzig" (geizig, caet
laeta memoria Quirini erat, ob ...
que et praepotentem senectam, A
nennt, und den des Annas. Letzteren
ein Zerwürfniß Joazars mit dem Volk
durch Bestechung des Römers zu stürz
Jahre nach der Schlacht bei Actium
723), d. i. im J. 760 (6 nach Chr.).
lerius Gratus, den Tiberius zum (fün
curator von Judäa ernannt hatte, muß
(768 u. c., 14 n. Chr.) einem gewissen
dem Sohne Phabi's, weichen, brach
bald dahin, daß sein Sohn Eleazar
dessen Verdrängung durch Simon,
Kamiths, der sich nur ein Jahr
konnte, sein Schwiegersohn Joseph
(770) Hoheprieſter wurde; dieser mach
18 Jahren dem zweiten Sohne des A
nathan (789 u. c., 35 n. Chr.),
Letzteren folgte der dritte Sohn, Theo
bis 40), nach kurzer Unterbrechung
Matthias (43 u. 44), und endlich noch
und jüngste, Annas II., im J. 63 v
Agrippa eingesetzt. Josephus sagt
9, 1), man habe Annas den glückli
schen genannt, weil er außer eigene
Hohenprieſteramte fünf Söhne mit di
bekleidet sah, was noch nie vorgekomm
90jähriger Greis konnte Annas die
auch seines jüngsten Sohnes erleben
beim Antritte seines Hoheprieſteram
30 Jahre zählte. Annas verdankte
gebrochenen Einfluß auf die Besetzun
rung des hohenprieſterlichen Amtes n
nem großen Reichthume, sondern
Energie und dem festen Zusamme
sadducäischen Partei, welcher er ange
Evangelium nennt ihn Hoheprieſter
phas und berichtet, daß Jesus nac
fangennehmung zuerst Annas vorge
Der Sitzungssaal des Synedriums
südwestlichen Ende des inneren Te
wurde, seitdem der Hohe Rath die A
Criminaljustiz verloren hatte, nicht
(Haneberg, Relig. Alterth. d. Bib
320). Die Mitglieder versammelte
an im Palaste des Hohenprieſters a
den Annas neben seinem Schwieg
hatte. Er ließ sich Jesus eigens
führen, weil er an der Rathssitzung



Licht stellen; dazu war er durch die wunderbare Bekehrung vor Damascus eigens berufen worden. Was er als Apostel lehrte, ist Folgendes: Das Gesetz für sich betrachtet, wie es als äußere Norm an den gefallenen Menschen herantritt, wirkt Erkenntniß der Sünde und Erhöhung des Schuldbewußtseins; das mosaische Gesetz insbesondere hat den Fluch, womit es die Uebertreter bedroht, nicht gehoben und dadurch, wie durch seine Einrichtung, Knechtschaft bereitet. Von dieser hat Christus uns erlöst durch seinen Versöhnungstod, um dessentwillen Gott denen, die an ihn glauben, die Schuld erläßt und eine innerliche Gerechtmachung, nicht als Lohn für eine vorausgehende, durch Gesetzeswerke erlangte Gerechtigkeit, wie die Judaisten wähnten, sondern frei aus Gnaden verleiht. Diese den inneren Menschen heiligende Gerechtigkeit des Glaubens muß, um das ewige Leben zu gewähren, durch gute Werke mit Hülfe der Gnade fruchtbar werden (Röm. 7, 4 ff. Gal. 3, 10. Apg. 13, 38. 39; 15, 10. 11. Röm. 3, 24—26. Eph. 2, 8—10. Gal. 5, 6. 1 Thess. 4, 3 ꝛc.). Die von Christus errungene Freiheit der Kinder Gottes besagt also Zweierlei: mit der Wegnahme der Schuld ist die Macht der Sünde gebrochen und die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, geschenkt; das mosaische Gesetz, soweit es nicht das im Gesetze der Liebe erhalten gebliebene Naturgesetz in sich enthält, ist als eine Vorbereitungsstufe zum N. T. aufgehoben. Einzelne bei dieser Erörterung über das Gesetz vom Apostel vorgetragene Sätze, wie: dem Gerechten ist das (strafende) Gesetz nicht gegeben (weil er es freiwillig beobachtet); die Sünde nimmt Veranlassung vom Gesetze; wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Sünde — wurden, wie Clemens von Alexandrien berichtet, schon in den Zeiten der Apostel zu antinomistischen Folgerungen mißbraucht. Dasselbe deutet der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 16) an. Aber auch der Apostel Paulus selber mußte solche Mißdeutungen seiner Lehre abweisen. Die Art, wie er es thut, beweist, wie himmelweit seine Lehre von jeder Form des Antinomismus absteht. Der allgemeinste Vorwurf war, er verleite zum Abfalle vom Gesetze Moses, das doch Gott geoffenbart habe (vgl. Apg. 21, 21. 28 mit Röm. 3, 31). Er konnte hingegen darauf hinweisen, daß er den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes immer festgehalten habe; gerade indem er demselben seine Stellung im Heilsplane, auch die Glaubensgerechtigkeit als schon im A. T. vorgesehen (Abraham, Propheten) aufwies, richtete er das Gesetz den judaistischen Fälschern gegenüber auf (Röm. 3, 31; 3, 2; 9, 4; 10, 2). Aber lehrte er nicht, daß die Uebertretung des Gesetzes ein Ueberfließen der Gnade bewirke? was hieß das anders als: um Gnade zu erlangen, muß man fortfahren, zu sündigen? Machte er nicht Christus selber zum Diener der Sünde, wenn er die Gerechtigkeit des Glaubens solchen zu Theil werden läßt, die vor dem Richterstuhl des Gesetzes als Sünder erfunden wurden? (Röm. 3, 8; 6, 1. Gal. 2, 17.) Ein Getaufter

ehelichen Umgange entsprungen. Aber frühzeitig zeigte sich noch eine ganz andere Klasse von Gegnern Mariä, solche nämlich, welche einerseits im Unterschiede von den Ebioniten die übernatürliche Geburt Christi aus der Jungfrau behaupteten, andererseits aber, wahrscheinlich durch den Ausdruck „Brüder Jesu" in der heiligen Schrift verleitet, annahmen, nach der Geburt Christi hätten Maria und Joseph ehelich gelebt. Dieß soll schon Tertullian um's Jahr 200 behauptet haben, wenigstens berief sich später Helvidius auf ihn; aber in den jetzt noch vorhandenen Schriften Tertullians findet sich kein derartiger Ausspruch, und wenn Schröckh (K.-G. Thl. 9, 219) in der Schrift Tertullians De monogamia c. 8 eine gegen die beständige Virginität Mariens gerichtete Aeußerung finden wollte, so hat er mehr gesehen, als wirklich ist, oder auch mit Rigaltius unrichtig post partum statt ob partum gelesen und daraus Consequenzen gemacht. Daß es übrigens zu Tertullians Zeit bereits solche Gegner der beständigen Virginität Mariä gegeben habe, erfahren wir von Origenes (hom. 7 in Lucam, Opp. ed. Delarue III, 940). Zwar bezieht Professor Kuhn in seiner Abhandlung über die Brüder Jesu (Gießener Jahrb. III, 7 ff.) diese Stelle des Origenes auf die Ebioniten, aber, wie mir scheint, mit Unrecht, denn die Ebioniten, welche Christum für den Sohn Josephs hielten, lehrten nicht, Mariam nupsisse post partum (Christi), sondern ante partum. Weitere Gegner der beständigen Jungfräulichkeit Mariä treffen wir unter den Arianern, namentlich Eudoxius und Eunomius (Philostorg. Hist. eccl. lib. VI, c. 2). Gegen Ende des vierten Jahrhunderts aber wurden diese Gegner der heiligen Jungfrau noch viel zahlreicher, und außer Helvidius, Jovinian und Bonosus (s. d. Artt.) gab es namentlich in Arabien nach dem Zeugnisse des Epiphanius (Haer. 78, 1033) eine ganze Secte, welche von der Bitterkeit, womit sie über Maria urtheilten und ihre Virginität läugneten, Antidikomarianiten genannt wurden. Epiphanius fügt bei, man leite diese Meinung von dem alten Apollinaris oder von seinen Schülern her; er jedoch sei hiervon nicht überzeugt. Um diese Leute von ihrem Irrthum abzubringen, richtete er an sie ein sehr ausführliches, dogmatisch-exegetisches Sendschreiben, das er auch seiner Ketzergeschichte l. c. einverleibt hat. Unrichtig ist es, wenn Augustin (De haer. 56, 84) diese arabischen Antidikomarianiten mit den Helvidianern identificirt; sie sind schon räumlich von einander unterschieden. Im schneidendsten Gegensatze zu den Antidikomarianiten gab es gleichfalls in Arabien eine Secte der Kollyridianer, welche Maria göttliche Ehre erwiesen und ihr kleine Kuchen (κολλυρίς) opferten. Die Secte scheint übrigens nur aus abergläubischen Frauen bestanden zu haben. Näheres findet sich bei Epiphanius (Haer. 79). [v. Hefele.]

Antilegomena, siehe Canon der heiligen Schrift.

Antimensium, antiminsion (ἀντί und μῆσον, Tisch), antimision, ist ein seidenes Tuch in Form unseres Corporale, mit einer bildlichen Darstellung der Grablegung Christi oder der Leidenswerkzeuge geschmückt und in der griechischen Kirche an Stelle eines fixen Altares benutzt. Es wird bei Einweihung einer Kirche von dem Bischofe mit Wein (Rosenwasser) begossen, gesalbt und an der Rückseite mit heiligen Reliquien angefüllt; in nicht consecrirten Kirchen ermöglicht es ähnlich wie unser Tragaltar die Feier der heiligen Messe. Es darf diese Form von Altar nicht befremden, da der Martyrer Lucian im Gefängnisse auf seiner eigenen Brust consecrirte (c. 312; Philost. Hist. eccl. 2, 13) und einzelne Fälle darauf hinweisen, daß selbst auf den Händen eines Diacons (Theod., Hist. s. patr. c. 20 in vit. Mar.) oder auf Heiligenbildern celebrirt wurde, wie ein Brief des Kaisers Michael an Kaiser Ludwig den Frommen angibt (Mabill. Acta S. O. B. V, 15). Nach dem I. Ordo Roman. concelebrirten selbst die Cardinalpriester an den höchsten Festtagen mit dem Papste (Mabill., It. ital. II, 29), indem sie nur Corporalien in den Händen hielten. Während im Abendlande die Tragaltäre seit dem Mittelalter nur aus Stein hergestellt wurden, erhielt sich in der griechischen Kirche die leichtere Form des Antimensium und wurde durch Benedict XIV. const. imposito 1751, § 4. 9 den Griechen und Russen ausdrücklich gestattet. (Vgl. Goar, Euchologg., Paris 1647, 518—521; Schmid, Christl. Altar, Rgsb. 1871, und Abbild. bei Rajewsky, Euchologion, Wien 1861, I, 35.) [Andr. Schmid.]

Antinomismus heißt jene praktische Irrlehre, welche unter dem Scheine christlicher Wahrheit die Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes bestreitet. Der Name ist neu, die Sache alt. Die Benennung ward zuerst im Streite Luthers mit Johann Agricola von Eisleben gebraucht; im christlichen Alterthum entsprachen den Antinomisten die Antitakten, d. i. die der sittlichen Ordnung sich Widersetzenden. Etymologisch bezeichnet Antinomismus ein gegensätzliches Verhalten (ἀντί) gegen das Sittengesetz (νόμος), nicht als Handeln (dieß wäre Anomismus), sondern als Lebensansicht. In der antiken Welt ist diese Geistesrichtung in dem die Götterfurcht abschüttelnden Epikuräismus, dem gleich Geschwüren unsittliche Culte im alternden Römerreiche zur Seite gehen, ausgeprägt; für das vorchristliche Judenthum gibt das Buch der Weisheit (2, 1—23) eine Probe antinomistischer Gesinnung mit den Grundsätzen, durch welche sie widerlegt wird. Erscheinung innerhalb der christlichen Kirche ist dieselbe durch die Berufung auf die pauliniſche Lehre vom Gesetze geworden. Subjectiv entsteht sie als Rechtfertigung der Sünde; objectiv betrachtet, ist sie ein Rückfall in die heidnische Ungebundenheit oder gar Verkehrung der sittlichen Ordnung unter dem Deckmantel der christlichen Freiheit. Die verschiedenen Abstufungen des Antinomismus lassen sich theils aus

dem, was er bestreitet, theils aus den ihn hierbei leitenden Beweggründen entnehmen; am weitesten gehen dort diejenigen, welche das Sittengesetz als das Werk eines menschenfeindlichen Wesens verwerfen; hier diejenigen, die in der Unsittlichkeit nicht etwa bloß etwas Gleichgültiges für das höhere Geistesleben oder etwas Förderliches erblicken, sondern sie zu einer Form des Gottesdienstes machen. Solche Verirrungen können mit der Läugnung christlicher Grundwahrheiten, wie bei den Gnostikern der alten und neuen Zeit, oder aber mit falscher Mystik, wie bei den Anhängern des freien Geistes im Mittelalter und gewissen Antinomisten des 16. Jahrhunderts, zusammenhangen. Zum bessern Verständniß dieser tiefgreifenden Krankheitsform erscheint es nöthig, die Grundsätze des christlichen Nomismus in paulinischer Ausprägung vorauszuschicken. Nach dieser ist das Gesetz, als Ausdruck des heiligen Willens Gottes, eine ewig unabänderliche, die vernünftige Creatur verpflichtende Norm, von deren Einhaltung das Heil abhängt. Wer das Gesetz erfüllt, wird leben; nicht die Hörer, sondern die Befolger des Gesetzes werden gerechtfertigt; am Tage des Gerichts wird dem Menschen nach seinen Werken vergolten. Heiden, Juden und Christen werden nach dem ihnen zu Theil gewordenen Gesetze gerichtet werden. — Die Christen insbesondere sind verpflichtet zur „Beobachtung der Gebote Gottes" durch ein „Gesetz des Geistes", auch „Gesetz Christi" genannt, das der Herr im Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten zusammenfaßt. Es ist das Gesetz, befreit von jenen untergeordneten und vorbildlichen Elementen sowie Satzungen, die, bloß für die Stufe der Kindheit berechnet, im Vollalter ihre Geltung verloren haben (Matth. 13, 17—19. Röm. 2, 13; 6. 12. 16. 2 Thess. 1, 7—9; 2, 11. 2 Cor. 5, 10. Hebr. 10, 27—31. 1 Cor. 7, 19. Röm. 8, 2. Gal. 6, 20 [vgl. Matth. 5, 17 u. Luc. 10, 27. 28]. Gal. 4, 9. 10. Col. 2, 16. 17). Die selbstverständliche Grundlage dieses Nomismus ruht in der Wahrheit, daß Gott, der Schöpfer und Regent des Weltalls, ein persönliches, mit Verstand und freiem Willen handelndes Wesen, nach einem Plane seiner Weisheit regiert, der, seinem Ebenbilde, dem vernünftig freien Menschen, eingeprägt, jenes Naturgesetz ist, das auch die Heiden den Unterschied von Gut und Bös lehrt; der Aufbau ruht in den Lehren, daß das Ebenbild Gottes zur Erbschaft des Himmels in Christus berufen, hierzu stufenweise durch die Offenbarung, welche die natürliche Ordnung bestätigt und an die Stelle der Synagoge eine kirchliche Ordnung gesetzt hat, von Gott erzogen worden ist (Apg. 17, 24—31. Röm. 2, 14—16. Eph. 1, 4. 5. Gal. 3, 24. 25. 1 Cor. 4, 1. Eph. 4, 11—16 ꝛc.). Diese Grundsätze sollte der frühere Gesetzeseiferer Paulus, gegenüber der falschen judaistischen Richtung, welche die untergeordnete Stellung des mosaischen Gesetzes verkannte und dasselbe durch einen geistlosen Buchstabendienst verkümmerte, in's Licht stellen; dazu war er durch die wunderbare Bekehrung vor Damascus eigens berufen worden. Was er als Apostel lehrte, ist Folgendes: Das Gesetz für sich betrachtet, wie es als äußere Norm an den gefallenen Menschen herantritt, wirkt Erkenntniß der Sünde und Erhöhung des Schuldbewußtseins; das mosaische Gesetz insbesondere hat den Fluch, womit es die Uebertreter bedroht, nicht gehoben und dadurch, wie durch seine Einrichtung, Knechtschaft bereitet. Von dieser hat Christus uns erlöst durch seinen Versöhnungstod, um dessentwillen Gott denen, die an ihn glauben, die Schuld erläßt und eine innerliche Gerechtmachung, nicht als Lohn für eine vorausgehende, durch Gesetzeswerke erlangte Gerechtigkeit, wie die Judaisten wähnten, sondern frei aus Gnaden verleiht. Diese den inneren Menschen heiligende Gerechtigkeit des Glaubens muß, um das ewige Leben zu gewähren, durch gute Werke mit Hülfe der Gnade fruchtbar werden (Röm. 7, 4 ff. Gal. 3, 10. Apg. 13, 38. 39; 15, 10. 11. Röm. 3, 24—26. Eph. 2, 8—10. Gal. 5, 6. 1 Thess. 4, 3 ꝛc.). Die von Christus errungene Freiheit der Kinder Gottes besagt also Zweierlei: mit der Wegnahme der Schuld ist die Macht der Sünde gebrochen und die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, geschenkt; das mosaische Gesetz, soweit es nicht das im Gesetze der Liebe erhalten gebliebene Naturgesetz in sich enthält, ist als eine Vorbereitungsstufe zum N. T. aufgehoben. Einzelne bei dieser Erörterung über das Gesetz vom Apostel vorgetragene Sätze, wie: dem Gerechten ist das (strafende) Gesetz nicht gegeben (weil er es freiwillig beobachtet); die Sünde nimmt Veranlassung vom Gesetze; wo kein Gesetz ist, da ist auch keine Sünde — wurden, wie Clemens von Alexandrien berichtet, schon in den Zeiten der Apostel zu antinomistischen Folgerungen mißbraucht. Dasselbe deutet der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 16) an. Aber auch der Apostel Paulus selber mußte solche Mißdeutungen seiner Lehre abweisen. Die Art, wie er es thut, beweist, wie himmelweit seine Lehre von jeder Form des Antinomismus absteht. Der allgemeinste Vorwurf war, er verleite zum Abfalle vom Gesetze Moses, das doch Gott geoffenbart habe (vgl. Apg. 21, 21. 28 mit Röm. 3, 31). Er konnte hingegen darauf hinweisen, daß er den göttlichen Ursprung des mosaischen Gesetzes immer festgehalten habe; gerade indem er demselben seine Stellung im Heilsplane, auch die Glaubensgerechtigkeit als schon im A. T. vorgesehen (Abraham, Propheten) aufwies, richtete er das Gesetz den judaistischen Fälschern gegenüber auf (Röm. 3, 31; 3, 2; 9, 4; 10, 2). Aber lehrte er nicht, daß die Uebertretung des Gesetzes ein Ueberfließen der Gnade bewirke? was hieß das anders als: um Gnade zu erlangen, muß man fortfahren, zu sündigen? Machte er nicht Christus selber zum Diener der Sünde, wenn er die Gerechtigkeit des Glaubens solchen zu Theil werden läßt, die vor dem Richterstuhl des Gesetzes als Sünder erfunden wurden? (Röm. 3, 8; 6, 1. Gal. 2, 17.) Ein Getaufter

steht nach ihm nicht mehr unter dem Gesetze, folglich steht es ihm frei, zu sündigen. Ja, wenn das Gesetz, wie er will, die Sünde vermehrt, so muß es in sich selber Sünde (also seine Verachtung Pflicht) sein (Röm. 6, 15; 7, 7). Der Apostel antwortet bündig: Christus im Glauben sich anschließen, heißt der Sünde absterben: neugeboren verläßt der Täufling das Bad der Wiedergeburt. Folglich schließen Sünde und Gnade sich aus. In Sünde geräth man nur durch Abfall von Christus; nicht er, sondern das Gesetz hat es zu verantworten, daß man unter diesem Sünder blieb. Mit der Aufhebung der Dienstbarkeit unter dem Gesetze des Todes hört nicht jede Dienstbarkeit auf, es tritt die höhere unter der Gerechtigkeit an die Stelle; die Herrschaft Gottes wird befestigt. Es ist wahr, das Gesetz ist ein Gesetz des Todes, es erhöht die Schuldbarkeit; aber diese Wirkung kommt nicht von ihm selber, sondern von dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, aus dem die Gnade Jesu Christi herausführt. In sich selber ist das Gesetz heilig und gut und hat die Uebereinstimmung des inneren Menschen für sich (Röm. 6, 2—6. Gal. 2, 18. 19. Röm. 6, 16—22; 7, 7—25). Die Gnade schließt also das Gesetz nicht aus, sondern bringt es zur vollen Herrschaft. Damit ist der Antinomismus auf allen Punkten geschlagen.

1. Nicht Alle fanden den gleichen Ausweg, wie die in der heiligen Schrift gezeichneten Antinomisten beweisen. Sie verstanden die Freiheit im Sinne des Fleisches und der Auflehnung, was mit einem Verderbniß des Glaubens zusammenhing. Sie „versprachen Freiheit", gaben sich ungescheut den Lüsten des Fleisches hin und verleiteten Andere dazu, verachteten die Obrigkeit und führten, der Habsucht ergeben, ein ganz ungeistliches Leben. Auch gaben sie sich „thörichten Träumen" hin und läugneten, was ihre Fassungskraft überstieg, insbesondere die Menschwerdung des Herrn, die Erlösung durch ihn und seine Herrscherrechte, sowie die Auferstehung des Fleisches (2 Petr. 2, 1. 2. 10—22. Jud. 4, 8—12. Offenb. 2, 14. 15; vgl. 1 Joh. 4, 1—3). Sie werden vom hl. Judas Thaddäus mit Kain, Balaam und der Rotte Core gleichgestellt, von Johannes „Anhänger der Lehre Balaams", „der Lehre der Nikolaiten" genannt; Balaams wohl deßhalb, weil nach der Erzählung der heiligen Schrift (Num. 31, 16; cf. Jos. Antt. 4, 6, n. 6) dieser den Madianiten den Rath ertheilte, die Israeliten durch Unzucht zu verderben; der Nikolaiten endlich, weil sie Anhänger einer Secte waren, welche mit Recht oder mit Unrecht einem der ersten sieben Diaconen (Apg. 6, 5), als ihrem Stifter, den Wahlspruch in den Mund legten: man müsse das Fleisch (durch Wollust) aufreiben. (S. d. Art. Nikolaiten.)

2. Die Gnostiker des ersten und zweiten Jahrhunderts haben dem Antinomismus insgesammt gehuldigt, so daß sie nicht allein von den Rechtgläubigen, sondern auch von Heiden als Auswürflinge, schlimmer noch als die Epikuräer, weil „Feinde jeglicher Tugend", verabscheut wurden. (S. d. Art. Gnostiker.) Die Grundzüge ihres antinomistischen Systems treten in einer gewissen Vollendung sofort bei dem ältesten Häretiker, dessen schon die Apostelgeschichte in den ersten Jahren der Urkirche gedenkt (8, 9 ff.), bei Simon dem Magier, hervor (s. d. Art.). Simons Schüler Menander (s. d. Art.) trat in die Fußstapfen des Meisters. Verwandt mit Menanders Anschauung, nur die hellenische Philosophie stärker hervorhebend, ist die Lehre des Alexandriners Karpokrates und seiner Schule aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Sein zum Verderben frühreifer Sohn Epiphanes — er starb mit 17 Jahren —, eine Leuchte der Secte, die ihm einen Tempel errichtete, überbot, wenn möglich, seinen Vater. Er führte die Weibergemeinschaft ein, und ihm sollen auch die Adamiten (s. d. Art.) ihren Ursprung zu verdanken haben. Der gleichzeitige Alexandriner Basilides (s. d. Art.) scheint wenigstens im Ausgangspunkte sich mehr an den judaistischen Standpunkt angelehnt zu haben. Damit mag es zusammenhangen, daß seiner Schule eine gewisse Asceſe zuerkannt wird. Allein dieß muß sich jedenfalls bald zum Schlimmeren gewandt haben. Denn die Basilidianer des hl. Irenäus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sind Gesetzesverächter. Zu ihnen gehört ein gewisser Marcus (s. d. Art.), ein abgefeimter Verführer vieler vornehmen Frauen, welche bei ihrer Bekehrung die anrüchigsten Dinge über die Secte an's Tageslicht brachten. Besonders entschieden tritt der zuchtlose antinomistische Charakter bei dem bedeutendsten Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, bei Valentin (s. d. Art.) und seiner weitverzweigten Schule, zu Tage. Aus dieser Grundsippe sind diejenigen giftigen Secten aufgestiegen, welche das Gesetz einfach für böse, die Emancipation von ihm als das Gute betrachteten, wie namentlich die Ophiten (s. d. Art.) und die Kainiten (s. d. Art.).

Bei dem gleichen Ende langten auf einem Umwege schwärmerische Asceten an, denen die Kirche in der Bekämpfung des Bösen nicht weit genug ging. Die Sünde erschien ihnen als eine finstere Uebermacht, die im Leibe selber ihre Wurzeln geschlagen hat; sie forderten von ihren Anhängern Entleiblichung: gänzliche Enthaltung vom Weine, von animalischen Speisen, von der Ehe führe zur Vollkommenheit empor. In Wahrheit sanken sie damit unter den Judaismus. Ist das Natürliche am Menschen sündhaft, so ist die Sünde unvermeidlich; sie erscheint als ein nothwendiger Tribut an eine übermenschliche Gewalt; der Antinomismus kommt zur Hinterthüre herein. Das Schlimmste war, daß diese finsteren Schwärmer zum Dualismus geführt wurden, zur Annahme zweier von einander unabhängigen Weltprincipien. Ihr Hauptsitz war Syrien. Tatian (s. d. Art.), früher ein Schüler Justins,

der Stifter der Enkratiten (s. d. Art.), hatte sich in solche Netze verstrickt. Im Dualismus war auch Saturnil (s. d. Art.). Ueberboten wurde Tatian von seinem Zeitgenossen Marcion (s. d. Art.). In dem häretischen System des Letztern ist scheinbar großer sittlicher Ernst, aber unter dieser Hülle verbirgt sich der Antinomismus, der die größte Ausschweifung des Fleisches als eine vom Demiurgen geübte Gewaltthat mit dem Mantel klagender Geduld bedecken kann (vgl. Hergenröther, Kirchengesch. III, 49).

3. Mit Ausnahme der marcionitischen Secte, die sich bis in's sechste Jahrhundert erhielt, verschwanden die aufgeführten antinomistischen Richtungen frühe. Nicht dasselbe läßt sich von einer Steigerung des antinomistischen Dualismus sagen, den der Manichäismus (s. d. Art. Manes) seit dem Ende des dritten Jahrhunderts verbreitete; bis in's späte Mittelalter erstreckten sich seine Verheerungen. Was die bisher aufgeführten Richtungen Feindseliges gegen die sittliche Natur vorgebracht, vereinigte er alles in sich und überbot es. Schon heidnische Kaiser, wie Diocletian, sodann auch christliche, wie Theodosius, erkannten in den Manichäern Todfeinde der bestehenden Ordnung und verfolgten sie auf's schärfste. Ihre Ableger in Spanien, die Priscillianisten (4. bis 6. Jahrhundert) bewirkten, ohne Zweifel in Folge ihres durch die glaubwürdigsten Zeugnisse erwiesenen Antinomismus, die erste Anwendung der Todesstrafe auf Häretiker. Auch sie lehrten, daß „ein Unterschied sei zwischen dem Gotte des A. T. und dem Gotte der Evangelien"; die Seele, ein Ausfluß des göttlichen Wesens, sei von Natur gut, der Leib gleich allem Sichtbaren ein Werk des bösen Feindes. Sie trennten rechtmäßige Ehen, verlangten Enthaltung von Fleischspeisen nebst anderen Strengheiten; hinwiederum hielten sie nächtliche Zusammenkünfte mit Frauen und gestanden fleischliche Ausschweifungen bei ihrem Gottesdienste ein (Hergenröther, K.-G. III, 53 f. 112; Walch, Ketzerhistorie I, 685 ff. III, 378 ff.).

4. Im Mittelalter haben zwei häretische Richtungen zusammenwirkend den Antinomismus begünstigt: die mehr im Finstern schleichenden manichäisch-dualistischen Irrlehren, sodann die durch falschen Mysticismus gesteigerten Feindseligkeiten gegen die bestehende kirchliche Ordnung, die über die Zwischenstufen der Arnaldisten, Petrobrusianer und Waldenser hinweg bei dem mystischen Pantheismus der Brüder und Schwestern des freien Geistes (s. d. Artt.) anlangten. Nach gewöhnlicher Annahme wurden die ersteren vom Oriente her eingeschwärzt. Hier hatten die Paulicianer (8.—11. Jahrh.; s. d. Art.), die Kopronymus nach Thracien verpflanzte, einen dem Manichäismus genäherten Marcionitismus wieder erweckt. Ihr Haß gegen alles Katholische theilte sich den von ihnen angesteckten Bulgaren, unter denen sie den Namen Bogomilen (11. bis 13. Jahrhundert; s. d. Art.) erhielten, sowie den nach dem Abendland verpflanzten, gemeinhin Katharer, Albigenser (s. d. Art.) genannten Ablegern mit. Was Euthymius Zigabenus von den Bogomilen erzählt, stimmt mit dem Vorausgeschickten wie mit dem über die älteren Katharer Bekannten vollkommen überein. Ihr Cult bestand im Beten, aber die Zeitgenossen nehmen noch mysteriösere Orgien an, als bei den Albigensern. Die ersten Häretiker dieser Art zu Orleans und Toulouse (1010—1025) lehrten nach gerichtlicher Untersuchung (bei Glaber Radulphus), alles verwerfend, was das A. und N. T. über die Schöpfung und Erlösung der Welt verkünden, „Himmel und Erde seien ohne Schöpfer ewig dagewesen; die Ausschweifungen der Wollust würden nicht bestraft; alle frommen und gerechten Werke der Christen seien, weil ohne Lohn, vergebliche Anstrengung". Nach einem Fragmente, das P. Pithau veröffentlichte, wären diese Antinomisten des Manichäismus überwiesen worden, der aus dem Angegebenen noch nicht zu erkennen ist. Verwandte Erscheinungen fanden sich im Norden von Italien, am Rheine und den Niederlanden. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts sammelten sie sich immer mehr. Nun schritten gegen die Katharer das dritte und vierte Concil vom Lateran ein, die Kaiser (Friedrich I. und II.) erließen übereinstimmend mit den Päpsten (Lucius III. und Honorius III.) gegen sie ihre strengen Gesetze, Innocenz III. ordnete gegen sie, als gegen Feinde, die schlimmer seien denn die Saracenen, einen Kreuzzug an, und die Inquisition richtete gegen sie ihre ganze Thätigkeit. Man unterschied unter ihnen strengere Dualisten von gemäßigteren, welche den Teufel als Geschöpf behandelten und nicht zum unumschränkten Herrn des Sichtbaren erhoben. Das Alte Testament ist ihnen allen eine Anstalt des Teufels, Moses, die Patriarchen und Propheten sind Verworfene; die Ehe zieht wie der Genuß des Animalischen die Verdammniß zu. Reue über begangene Sünden, sagt Rainerius Sacchoni, früher ihr Lehrer, später Dominicanermönch, habe man nicht bei ihnen gefunden, auch nicht Wiedererſatz; mit dem öffentlichen Sündenbekenntniß und der Händeauflegung (dem Consolamentum) glaubten sie Alles abgethan. Viele von ihnen bereuten es, vor dieser Entsündigung dem Laster nicht mehr gefröhnt zu haben; Andere schoben dieselbe auf spätere Zeiten auf; wieder Andere gaben sich nach derselben durch Versagung der Speisen den Tod. Kam eine Sünde nach dem Consolamentum vor, so ward dieß von neuem vorgenommen, ebenso wenn der Vollkommene, der das Consolamentum ertheilt hatte, in eine Sünde fiel; diese beraubte alle seine Clienten des Trostes, die Gnade zu besitzen. — Die Anhänger des „Ewigen Evangeliums", das um die Mitte des 13. Jahrhunderts zum Vorschein kam, aber lange vorher schon von den Schülern des Amalrich von Bena (1204 bis 1207; s. den Art.) im Geheimen verbreitet worden war, unterschieden drei Weltalter: das des Vaters oder des A. T., worin das Gesetz,

das des Sohnes oder N. T., worin das Evangelium mit den Sacramenten unter dem Papstthum seine Geltung gehabt, und das 13. Jahrhundert, in welchem das Weltalter des heiligen Geistes angebrochen sei, in welchem jeder Christ glauben müsse, er sei gleich Christus göttlichen Wesens. Wer zu dieser Erkenntniß sich erschwungen, dem könne keine Sünde mehr schaden. Er müsse nur darauf Bedacht nehmen, Alles in Liebe zu thun. Gott sei die lautere Güte; eine Vergeltung im Jenseits, eine Auferstehung des Fleisches gebe es nicht; Himmel und Hölle seien Zustände des Menschen. Im Antinomismus stimmten mit diesen Averroisten die Brüder und Schwestern des freien Geistes überein, deren Ausläufer in den von ihnen verführten Begharden und Beguinen das Concil von Vienne verurtheilt hat. Auch bei ihnen bildete der Pantheismus, aber der mystische, die Grundlage. Die vollkommenen Christen seien Incarnationen der Gottheit, und deßhalb sei nicht nur alles äußere Kirchthum für sie abgelaufen, sondern auch alles Gesetz; alle Zucht und Sitte hat für diese Kinder des freien Geistes keine Bedeutung mehr. (Vgl. die reichhaltige Zusammenstellung von Quellenauszügen: d'Argentré, Collectio Judiciorum, de novis erroribus ab initio 12^mi saec., Paris 1755, I, 1, 43 sqq.; Schröckh, K.-Gesch. XXIII, 314 ff. XXIX, 461 ff.; Hergenröther III, 197. 300 ff.)

5. Die Antinomisten des 16. Jahrhunderts und späterer Zeit sind Ausläufer der Reformatoren. Luthers Lehren über das auch in der Rechtfertigung nicht gehobene Verderben der menschlichen Natur durch die Erbsünde, über die völlige Unfreiheit des Menschen in geistlichen Dingen und die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, seine an Fatalismus streifenden Vorstellungen über die göttliche Weltregierung und die Gewalt Satans lassen sich mit einer göttlichen Verpflichtung zur Beobachtung des Gesetzes nicht vereinigen. Dieselbe ist denn auch angetastet durch seine, in der Erklärung des Galaterbriefes vornehmlich entwickelte Lehre, daß Gesetz und Evangelium sich entgegenständen, oder daß Christus nur Versöhner, nicht Gesetzgeber sei. Hieran schließen sich die weiteren Lehren, daß gute Werke zur Seligkeit nicht nöthig seien, daß Christus nicht allein für den Sünder genuggethan, sondern auch das Gesetz für ihn erfüllt habe, daß Christi Gerechtigkeit dem Glaubenden zugerechnet werde, daß die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht in der Neuschaffung des Menschen, sondern in der Zuversicht auf die wirklich geschehene Zuwendung der Verdienste Christi bestehe. Luther war sich wohl bewußt, damit ein neues, dem ganzen christlichen Alterthum bis zu den Aposteln zurück unbekanntes Evangelium an's Licht gezogen zu haben; darauf stützte er die Pflicht, sich von der katholischen Kirche zu trennen. Daß er direct der pauliniſchen Lehre widerspricht, liegt auf der Hand. Er folgerte aus psychologischen Vorgängen seiner persönlichen Erfahrung, die er zur allgemeinen Regel stempelte, daß das Streben nach persönlicher Selbstheiligung, weil mit pelagianischem Selbstruhm behaftet, verwerflich mache vor Gott, und daß die guten Werke des Christen so wenig mit seiner Rechtfertigung zu thun hätten, als die vom Apostel Paulus davon ausgeschlossenen Gesetzeswerke. Theils die Wahrnehmungen über die unausbleiblichen sittlichen Verheerungen dieser Lehre, theils die Berührung mit katholischen Collocutoren lassen in späteren Jahren vornehmlich bei Melanchthon und seiner Schule, theilweise bei Luther selber, ein Zurückstreben zum christlichen Nomismus und zur Geltendmachung des Gesetzes auch für die Christen wahrnehmen. Freilich blieb es auf halbem Wege, weil die gründliche Heilung die Hauptlehre des lutherischen Evangeliums, und damit den scheinbaren Rechtstitel für die Trennung von Rom, die um jeden Preis aufrecht erhalten werden mußte, zu Falle gebracht hätte. Der erste bedeutende Anlaß für den angegebenen halben Rückzug bot sich mit dem sog. Antinomistenstreit. Aus Anlaß der ersten Kirchenvisitation in den sächsischen Landen hatte Melanchthon eine, die Predigt des Gesetzes zur Weckung des Bußsinns empfehlende Instruction an die Prediger verfaßt. Diese erhielt im Wesentlichen die Billigung Luthers, aber nicht die des Predigers Joh. Agricola zu Eisleben (s. d. Art.), der in der Betonung des Gesetzes den Glaubenden gegenüber, nicht ohne Grund, einen Abfall von den lutherischen Grundsätzen und eine Annäherung an den Papismus erblickte (1527). Er ging von der Ansicht aus, das Gesetz, das nach Luther nur Schrecken und Verzweiflung zu wirken im Stande ist, habe mit der Buße, die als Sinnesänderung ein Werk der Gnade sei, nichts zu schaffen; die Predigt der Buße gehöre zum Evangelium. Daß er damit den wunden Fleck des neuen Evangeliums berührt hatte und selber viel gründlicher als Melanchthon auf den Wegen des Romanismus war, scheint Agricola nicht gesehen zu haben. Denn Sinnesänderung heißt beim Sünder Unterwerfung unter die Gebote Gottes; gehört sie zum Evangelium, so ist dieses nicht allein Tröstung, sondern auch Gesetzespredigt; das Gesetz verpflichtet auch im Evangelium, und der Gegensatz zwischen jenem und diesem stürzt über den Haufen. Diese heikle Angelegenheit ward denn auch gütlich zu Torgau durch die vereinten Bemühungen Luthers und Melanchthons beigelegt. Nicht so, als Agricola zehn Jahre später als Professor nach Wittenberg kam. Hier frischte er seine Ansicht auf und verbreitete sie theils insgeheim, theils in Thesen (positiones inter fratres sparsae) und Summarien, die unterdrückt wurden: die Buße solle nicht aus dem Gesetze Mosis, sondern aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes durch das Evangelium gelehrt werden (1.—5. These); das letztere lehre zugleich Vergebung und Buße (17. These). Luther hielt die Sache für so wichtig, daß er sechs Disputationen gegen Agricola ausarbeitete (1538 bis 1540). Darin werden diesem offene (von ihm

mit Recht zurückgewiesene) antinomistische Lehren unterstellt, die wirklich später in den majoristischen und synergistischen Händeln von steifen Anhängern des ursprünglichen Lutherthums (Poach, Otto, Gallus, Amsdorf u. A.) vorgebracht wurden: daß vom Gesetze überhaupt bei Christen nicht mehr die Rede sein solle; oder daß es auf das Rathhaus, nicht auf die Kanzel gehöre; „an den Galgen mit Moses!“ daß die guten Werke zur Seligkeit schädlich seien u. a. m. Agricola, so scheint es, wollte nur das mosaische Gesetz ausschließen, indem er im Evangelium selber ein gesetzliches Element anerkannte, und damit, ohne es zu wissen, den christlichen Nomismus, wie ihn die katholische Kirche bekennt, im Princip annahm. Wollte man seiner Lehre entrinnen, so mußte man entweder mit den strengen Calvinisten lehren, daß der Glaube durch die Sünde nicht verloren werde, also Buße keine Pflicht sei für die Prädestinirten; oder mit den steifen Lutheranern, daß der Glaube auch ohne Sinnesänderung wieder erweckt werden könne. Luther, der in solchen Ansichten den Antinomismus erkannte, suchte durch eine Unterscheidung seine Hauptlehre zu retten und zugleich dem Gesetze eine Stelle unter Christen zu sichern. Die Reue, die er als Angst und Schrecken faßt, was sie gewiß nicht ist, soll vom Gesetze gewirkt werden; der andere Theil, die Sinnesänderung, vom Evangelium. Auch mußte er, damit das Gesetz wirken könne, seinen Glauben theilen in einen rechtfertigenden und nicht rechtfertigenden, wie er auch beim Sünder sei. Daß er sich damit in neue Widersprüche verstrickte, ist leicht zu zeigen. Agricola leistete im Stillen seinem gewaltthätigen Meister gegenüber einen Widerruf und verließ Wittenberg; noch 20 Jahre später jedoch trug er seine Lehre in einer Predigt vor. — Verwandt mit derselben waren die Ansichten, welche die Schüler Melanchthons über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit und die Mitwirkung des Menschen beim Werke der Rechtfertigung aufstellten. Auch hier näherten sich übereifrige Lutheraner dem Antinomismus, während die schließlich siegreiche Concordienformel sowohl im sog. dritten Gebrauche des Gesetzes (Bußpredigt) unter den Christen als in den anderen verwandten Streitigkeiten eine gewisse Mitte aufsuchte, ohne doch die Hauptlehre vom Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium daran zu geben. Von der calvinischen Prädestinationslehre gingen erklärte Antinomisten um die Zeit Cromwells in England aus. Ein gewisser Jos. Eaton aus Kent wird als ihr Stifter genannt. In einem Buche über die Rechtfertigung, worin strenger Prädestinatianismus vertheidigt wurde, war die Nothwendigkeit, das Gesetz zu predigen, bestritten; den zur Strafe Prädestinirten helfe es nichts zur Bekehrung, die Auserwählten aber würden ohne das Gesetz vom Geiste Gottes getrieben, nichts Böses zu thun; dazu hänge die Seligkeit nicht von den Werken ab. Die Auserwählten, sagten Andere, könnten gar nicht sündigen; was die Welt für Sünde ansehe, sei es nicht in den Augen Gottes. Weit folgerichtigere Antinomisten indessen waren viele jener Schwärmer, die gemeinhin unter dem Namen Wiedertäufer zusammengefaßt wurden; ihnen verwandte Erscheinungen waren der Reformation im Gefolge der wicliff-hussitischen Bewegung in England und Böhmen vorangegangen. Dr. Eder, ein Zeitgenosse des seligen Canisius, zählt aus dem 16. Jahrhundert in seiner „Evangelischen Inquisition“ 38 Schattirungen auf, die selbst in den Namen Adamiten, Libertiner, Grubenheimer u. s. w. die Verachtung des Sittengesetzes zur Schau trugen. (Actenmäßiges im 20. Band der lutherischen Werke, Walch'sche Ausgabe. Damit zu vergleichen, als Vertheidiger Agricola's: Nitzsch, De Antinomismo J. Agr. Prolus. II, Viteberg. 1704, 4; Schröckh, Chr. K.-G. seit der Reformation IV, 531 ff. Zu Eaton: Stäudlin, K.-G. von Großbrit., 1819, II, 108. 347; Arnold, Ketzer-G. II, 138; Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen, Regensb. 1848, III, 3 ff. Eine gründliche Sichtung der antinomistischen Seite in Luthers Evangelium s. bei Rieß, Leben des sel. Canisius, Freib. 1865, 403 ff.)

6. Antinomistische Richtungen der neuesten Zeit hangen mit der ungläubigen Aufklärung, die sich im vorigen Jahrhundert, unterstützt von Geheimbünden, der Geister zu bemächtigen wußte, und diese hinwiederum theils mit der im Schooße des Protestantismus ausgebildeten rationalistischen Bibelkritik, theils mit der im Skepticismus und Materialismus endigenden Umbildung der mittelalterlichen Philosophie (durch Baco, Descartes, Locke, Hume, Kant) zusammen. Den handgreiflichen Widersprüchen des symbolgläubigen Protestantismus gegenüber, der als die einzig noch berechtigte Form des positiven Christenthums galt, suchten begabtere Geister unter den Protestanten zunächst in der Pflege der Philosophie Ersatz. Diese hielt in Deutschland, man kann sagen, bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts (Leibniz, Wolff) dem christlichen Nomismus gegenüber im Allgemeinen, mit wenigen Ausnahmen, die Grundsätze der mittelalterlichen christlichen Philosophie aufrecht. Selbst als die Aufklärung begann, die Naturreligion, nach englischen Vorbildern (Cherbury u. A.), der geoffenbarten als Norm gegenüber zu stellen, galt die Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes als unerläßlich, ja es wurde auf sie ein besonderer Ton gelegt. Dieses änderte sich bald, als unter dem Einbruche des Skepticismus die offener hervortretende Feindseligkeit gegen die Offenbarung mit der Bestreitung der dem christlichen Nomismus zu Grunde liegenden Wahrheiten, der Persönlichkeit Gottes, der sittlichen Freiheit und der Vergeltung im Jenseits, eine innere Wahlverwandtschaft einging. Seitdem haben sich philosophische Systeme in den Vordergrund gedrängt, die jeden Rückweg zum christlichen Nomismus bis auf das Verständniß desselben abgegraben haben und, zum

Theil selbst unter den Epikuräismus gesunken, die Sittlichkeit gleich der Religion als etwas Ueberwundenes behandeln, zufrieden, mit dem Flitter eines ästhetischen Humanismus den sittlichen Moder zu verhüllen. Im Vordergrunde stehen die mit Hobbes (1588—1679) in England eingeleiteten, durch die Encyklopädisten Frankreichs (Helvetius, La Mettrie, Holbach u. A.) ausgebildeten sensualistischen Moralsysteme, welche die thierische Sinnenlust als das höchste Gut des Menschen behandeln, den Egoismus und das Interesse an die Stelle der Pflicht setzen und für die Tugend nur noch im Wohlwollen gegen Mitmenschen oder im Patriotismus eine Stelle offen lassen. Die Kant'sche Moral hat hingegen in ihrem kategorischen Imperativ eine Erinnerung an die unbedingte Forderung des Sittengesetzes zu retten gesucht; aber weil der theoretische Skepticismus Kant hinderte, diese Forderung auf den Willen Gottes zurückzuführen, ist auch er nicht im Stande gewesen, dem reißenden Zuge zum Culte des apocalyptischen Thieres, dessen Verehrer die Fleischesemancipation mit radicaler Auflehnung gegen jedes Princip der Ordnung sittliche Autonomie nennen, erfolgreich Widerstand zu leisten. — Die dem Pantheismus sich zuwendenden Philosophen sodann haben theils das Genie (Schelling, Schlegel, Schleiermacher), theils den Staatsgehorsam (Hegel) von der moralischen Verpflichtung im Sinne des Christenthums freigesprochen; und um den Kreislauf zu vollenden, sollte es den Gnostikern der Neuzeit, die übrigens durch ihre Läugnung der Persönlichkeit Gottes, der sittlichen Freiheit, wie aller geoffenbarten Religion, und durch ihren Skepticismus weit über ihre Vorbilder auf dem Wege der Verkehrung der Begriffe hinausgehen, auch nicht an einer neuen Auflage des manichäischen Dualismus fehlen. Die aus Schellings positiver Philosophie hervorgegangene, Hegel mit Schopenhauer vereinigen wollende „Philosophie des Unbewußten" (E. v. Hartmann in seiner „Philosophie des Unbewußten", der „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" und der „Selbstzersetzung des Christenthums") stellt einen unseligen Willen, mit Schöpferkräften ausgestattet und hierdurch für die Persönlichkeit entschädigt, an die Spitze der Weltentwickelung, das Logische oder ein Luftreich ihr zur Seite. Durch einen faux-pas kommt die Welt zum Dasein, ihr Schöpfer sieht das hintendrein selber ein; aber aus der Verlegenheit, in die er gerathen, können ihm nur die Pessimisten helfen; sie hoffen, durch einen Beschluß der Menschheit, wenn dieselbe auf ihre Seite getreten, als Erlöser ihres Gottes dem Weltproceß ein Ende und ihrem Schöpfer die uranfängliche Ruhe in der Potentialität zu bereiten. Als Parodie auf den sich vergötternden Antinomismus und die letzte Phase der skeptischen Philosophie könnte man so etwas hinnehmen. Diese ganze Entwickelung kann nur dazu beitragen, das Gericht über eine solche Philosophie zu beschleunigen. In der Geschichte wie in den Naturwissenschaften zeigt sich dieses Gericht bereits; auf beiden Gebieten erkennt man immer mehr das Verderbliche ihres Einflusses und sucht sich davon loszumachen. Allein ein Gleiches läßt sich noch nicht von ihren Verheerungen auf dem Gebiete der Religion und der rechtlich-sittlichen Ordnung sagen. Gegen das von Gott gewirkte Mysterium unserer sittlichen Natur läßt sich eben nicht freveln, ohne daß das praktische Leben von tief eingreifenden Consequenzen getroffen würde. So sind denn auch auf Grund der Läugnung der jenseitigen Vergeltung und der sittlichen Verpflichtung vor Gott alles Bestehende untergrabende Socialsysteme, im Gefolge der französischen Revolution, ausgebildet worden. Mehr verhüllt tritt der Antinomismus in den „Menschenrechten" von 1789 auf, welche außer der legalen Ordnung alle sittlichen Verpflichtungen, im Sinne der ungläubigen Philosophen, preisgaben. Offener ist derselbe in den communistischen Programmen von Babeuf und Buonarotti ausgesprochen, in denen mit Familie, Eigenthum und staatlicher Ordnung unumwunden aufgeräumt wird. Das System des Grafen von St. Simon, das, unter ausdrücklichem Verzicht auf jedes über das materielle Wohl hinausgehende sittliche Ziel, insbesondere auch auf eine Vergeltung im Jenseits, und unter Bestreitung des Unterschieds von Gut und Bös im Sinne des Nomismus, die Familie und das Privateigenthum proscribirt, und an die Stelle des Staates als allein berechtigt eine Arbeiterassociation setzen will, nennt sich eine neue Religion des Diesseits, im Gegensatze zum Christenthum. Andere Socialsysteme von Owen und Fourier, denen sich in Deutschland die von Marx, Lasalle u. A. anschließen, sind nur in der Frage der Organisation der an die Stelle der bestehenden Ordnungen zu setzenden Association von einander abweichend; die antinomistische Grundlage ist bei allen dieselbe geblieben. Auch diesen modernen gesellschaftstürzenden Formen des Antinomismus gegenüber hat die katholische Kirche, ihre Päpste seit Pius VI. voran, unerschüttert ihren menschenfreundlichen Charakter bewährt, indem sie, durch Verdammung jener Grundsätze, mit der Offenbarung zugleich die sittliche Würde des Menschen, seine Ebenbildlichkeit mit Gott dem Schöpfer und die sittlichen Ordnungen der Familie und des Staates, welche dessen Würde schützend umgeben, vertheidigt hat; im vaticanischen Concil (1870) insbesondere sind die ewigen Grundlagen des Nomismus, der Glaube an die Persönlichkeit des Weltenschöpfers und seine Offenbarung an den Menschen auf's Neue erklärt worden. (Eine übersichtliche Darstellung des Antinomismus hat vom protestantischen Standpunkte Ritzsch in den Studd. u. Kritt., 1846, 1. u. 2. H., begonnen. Die Geschichte der neueren Socialsyst. bei L. Stein, Gesch. der socialen Bewegung in Frankreich, Leipz. 1849 ff. Ein Versuch, dieselben als Gestalten des Antinomismus zu begründen, ist Fl. Rieß, Die mod. Irrlehren, Freib. 1867.) [Fl. Rieß, S. J.]

Antiochien (Ἀντιόχεια, Antiochia, Antiochēa) am Orontes, Hauptstadt des syrischen Reiches und Sitz des Patriarchen der orientalischen Kirche. — I. Die Stadt wurde von Seleucus Nicator im J. 301 v. Chr. erbaut, und zwar, wie Manche meinen, an der Stelle des 4 Kön. 23, 33 genannten Rebla. Seleucus verlieh ihr den Namen Antiochia zu Ehren seines Vaters (τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐπώνυμος, Strabo 16, 2, 4, ed. Meineke). Sowohl ihre günstige Lage in fruchtbarer Gegend und in der Nähe des Meeres, als der Aufenthalt des syrischen Hofes (1 Mach. 3, 37; 7, 2; 11, 13. 14) hatte eine solche Zunahme der Einwohner zur Folge, daß neben der alten Stadt eine zweite erbaut werden mußte. Bald genügte auch diese nicht mehr, Seleucus Callinicus erbaute eine dritte, und endlich Antiochus eine vierte. Jede dieser vier Städte war mit einer besonderen und alle zusammen mit einer gemeinsamen Mauer umgeben, weßhalb Antiochien auch Tetrapolis (Strabo l. c.) genannt wurde. In ihrer Nähe war der dem Apollo und der Diana geweihte Hain Daphne, eine Asylstätte und zugleich ein berüchtigter Lustort; nach ihm trug die Stadt auch den Namen Antiochia Epidaphnes (Plin. 5, 21; Jos. Antt. 17, 2, 1: ἐπὶ Δάφνῃ; vgl. 2 Mach. 4, 33). Unter der Herrschaft der Römer war die Stadt Sitz der Proconsuln. Sie galt als freie, unter eigenen Gesetzen stehende Stadt (Plin. l. c.). Vornehme Römer, und selbst einige Kaiser, wie Trajan, Antoninus Pius, Marc Aurel, Diocletian, wählten sie zum zeitweisen Aufenthalte und schmückten sie mit prachtvollen Tempeln, Basiliken, Marktplätzen und Bädern.

Schon der Gründer der Stadt hatte viele Juden mit vollem Bürgerrechte aufgenommen (Jos. Antt. 12, 3), und Antiochus Epiphanes überwies der dortigen Synagoge sogar die ehernen Gefäße, die er im Tempel zu Jerusalem weggenommen hatte (Jos. Bell. Jud. 7, 3, 3). Diese zahlreiche Judengemeinde bot der Verkündigung des Christenthums in Antiochien die ersten Anknüpfungspunkte (Apg. 11, 19). Nach alter Tradition, als deren Zeugen insbesondere der hl. Chrysostomus (Hom. in S. Ignat. ed. Montf. II, 597) und der hl. Hieronymus (De viris ill. 1; in Gal. 2; in Chron. Eus.) auftreten, war der hl. Petrus selbst der Gründer der antiocheniſchen Kirche und blieb sieben Jahre ihr eigentlicher Oberhirte (Lib. Pontif.). Da nun im J. 44 (Hier. in Chron.; vgl. Eus. H. E. 3, 22) der hl. Evodius zum ersten Bischofe geweiht wurde, so ist die erste Anwesenheit des Apostels in das Jahr 37 zu setzen. Wie die Apostelgeschichte berichtet (8, 4 u. 11, 19), kamen wegen der Verfolgung, die nach dem Tode des hl. Stephanus ausbrach, flüchtige Christen nach Syrien und verkündeten auch unter den Juden zu Antiochien das Evangelium. Damit aber die Gläubiggewordenen die Handauflegung empfangen konnten, mußte ebenso wie früher nach Samaria (Apg. 8, 14), so jetzt nach Antiochien ein Apostel kommen. Diese Mission übernahm der hl. Petrus; er organisirte die zuerst bloß aus Judenchristen bestehende Gemeinde und übte in der Folgezeit sein Oberhirtenamt theils in vorübergehenden Besuchen, theils durch Stellvertreter (Petavius, Dissertatio de Cathedra Antiochena et Romana, neuerdings edirt bei Binterim, Das alte Gespenst aufgeführt von Ellendorf, Düsseldorf 1842. Eine entgegengesetzte Darstellung bei Molkenbuhr, O. S. Fr., Dissert. de cathedris Petri Romana et Antiochena, Paderb. 1788). Nachdem in der Folge auch Heiden sich der antiocheniſchen Gemeinde angeschlossen hatten, wurde der hl. Barnabas nach Antiochien gesandt (Apg. 11, 22 ff.). Dieser wählte sich Saulus zum Mitarbeiter (eb. 25), und Beide gewannen in Jahresfrist eine so große Zahl neuer Gläubiger aus dem Heidenthume, daß Antiochien zur zweiten christlichen Metropole sich erhob und neben der aus Judenchristen gebildeten Mutterkirche von Jerusalem die Stammkirche der Heidenchristen wurde. Hier war es auch, wo die Jünger des Herrn zuerst den Namen „Christen" erhielten (s. d. Art. Christen). Einen Beweis ihrer Liebe gab die Gemeinde durch die reiche Collecte, welche Saulus und Barnabas den Aposteln für die nothleidenden Brüder zu Jerusalem überbrachten (Apg. 11, 27 ff.; 12, 25). Als später an beide Männer der Ruf zu einem neuen Missionswerke erging (Apg. 13, 2), wurde der hl. Evodius als Bischof der Stadt ordinirt. Wer anders als der inzwischen von der Gründung der römischen Gemeinde nach dem Oriente zurückgekehrte Apostelfürst mag an diesen Männern die Handauflegung (Apg. 13, 3) vollzogen haben? (Vgl. Nirschl in Hist.-pol. Bl. LXXII, 753 ff.) Ueber die Frage von der Verpflichtung des mosaischen Ceremonialgesetzes erhob sich einige Jahre später zu Antiochien heftiger Kampf (Apg. 15), zu dessen Beilegung eine Gesandtschaft nach Jerusalem geschickt wurde (s. d. Art. Jerusalem, Synoden); ebenso wurde dieselbe Frage Anlaß zum Tadel, welchen der hl. Paulus in Antiochien über den hl. Petrus aussprach (Gal. 2, 15; s. d. Artt. Petrus, Paulus).

Während der Christenverfolgungen gab die Stadt der Kirche eine große Zahl von Martyrern, unter welchen außer den heiligen Bischöfen Evodius, Ignatius, Theophilus, Asklepiades, Babylas und Demetrius die Namen Romanus, Barlaam, Pelagia, Domnina, Berenice, Prosdoce, Lucian, Juventus und Maximus zu erwähnen sind. Zur Zeit Constantins war die Zahl der Christen sehr bedeutend. Dieser Kaiser erbaute eine Kirche, die wegen des Reichthums von kostbaren Metallen und Musivarbeiten die goldene genannt wurde (Chrys. Hom. in Ep. ad Eph. 10, 2). Sie war ein Centralbau und bot das erste Beispiel, daß diese Architekturform für Zwecke des christlichen Cultus verwendet wurde. Nach der dürftigen Beschreibung bei Eusebius (Vita Const. 3, 50; De laudib. Const. c. 9) scheint sie in ähnlicher Weise construirt gewesen zu sein, wie die zwei Jahrhunderte später erbaute

Als er nämlich seine Gemahlin verstieß, um seine Concubine auf den Thron zu setzen, wurde er mit dem Banne belegt. Nun verübte er solche Gewaltthätigkeiten gegen den Clerus, daß der Patriarch über Antiochien das Interdict verhängte (Guil. l. c. 22, 6 sq.). Viele Ritter verließen ihn und traten in die Dienste anderer Fürsten. Er starb 1201. Noch folgten Bohemund IV. (gest. 1233), Bohemund V. (gest. 1251) und Bohemund VI. Unter letzterem eroberte Bondoktar Bibars, Sultan von Aegypten, am 19. Mai 1268 Antiochien und machte dem christlichen Fürstenthum ein Ende. Die Christen wurden theils getödtet, theils zu Sklaven gemacht, die Kirchen zerstört. Im J. 1517 kam Antiochien unter Selim an die ottomanische Pforte. Gegenwärtig heißen die Ueberreste der einst so berühmten und prachtvollen Stadt Antakijah (Anteaki). (Für die ältere Geschichte vgl. Od. Müller, De antiqq. Antioch., abgedruckt in Comm. Soc. Gotting. VIII, Gott. 1841, 205 sq. Ueber die Herrschaft der Lateiner vgl. Kugler, Boemund und Tancred, Fürsten von Antiochien, Tübingen 1862; E. G. Rey, Recherches géogr. et hist. sur la domin. des Latins en Orient, Paris 1877.) [Streber.]

II. Das ältere Patriarchat von Antiochien. Auf Petrus und Evodius folgte als Bischof der berühmte Martyrer Ignatius (s. d. A.), dann Heron, Cornelius, Eros, Theophilus (c. 177), Maximus, Serapion, Asklepiades (gest. 219), Philetus (gest. 230), Zebenus, der Martyrer Babylas (gest. 251), Fabius, Demetrianus. An die Stelle des wegen Häresie abgesetzten Paulus von Samosata (s. d. A.) kam 269 Domnus I. (gest. 274); auf ihn folgten Timäus, Cyrillus (gest. 303), Tyrannus, Vitalis, Philogonius, Paulinus, dann Eustathius. Letzterer ward 330 durch die Ränke der Arianer von seinem Stuhle, der als der dritte Metropolitansitz der Christenheit galt und nur hinter Rom und Alexandrien zurückstand, vertrieben; die Arianer bemächtigten sich desselben und riefen eine große Verwirrung hervor. Die strengen Katholiken, Eustathianer genannt, hielten sich von der Gemeinschaft der arianischen Bischöfe ferne; auch als der Arianer Eudoxius, der 360 auf den Stuhl der Kaiserstadt Byzanz überging, an Meletius, früherem Bischof von Sebaste, einen katholischen Nachfolger erhielt, erkannten sie diesen nicht an, weil er von den Arianern eingesetzt war und nicht entschieden genug auftrat. Es gab so unter den Christen Antiochiens drei Parteien: Eustathianer, Meletianer und Arianer. Leicht hätten die beiden ersteren Parteien vereinigt werden können; aber der übereifrige Lucifer von Cagliari (s. d. Art.) vergrößerte die Spaltung durch die Weihe des Paulinus, den Alexandrien und der Occident anerkannten, während die katholischen Orientalen für Meletius waren. Letzterer starb 381 auf dem zweiten allgemeinen Concil und erhielt dem 378 geschlossenen Vergleiche zuwider an dem Priester Flavian einen Nachfolger, während nach dem Tode des Paulinus 388 dessen Anhänger den Evagrius erhoben. Doch erlangte Flavian beim Tode des Evagrius (392), daß diesem kein Nachfolger gegeben ward, und 398 erwirkte er auch die Anerkennung des römischen Stuhles. Erst unter Alexander I. (415) ward die Vereinigung der letzten Eustathianer mit demselben vollzogen. Noch bewahrte die Stadt ihren alten Glanz; gegen Ende des vierten Jahrhunderts war sie von 100 000 Christen bewohnt (Chrys. Opp. VII, 762, ed. Migne), aber der gefeierte dritte Stuhl der Christenheit büßte im Laufe des fünften Jahrhunderts viel an seinem Ansehen und seiner Macht ein. Theils war er durch Schwächlinge besetzt, wie Johannes I. (428 bis 441), der im nestorianischen Streite eine sehr schwankende Haltung zeigte (s. Ephesinisches Concil), und Domnus II., der an der Räubersynode (s. d. Art.) theilnahm; theils beeinträchtigte ihn das Emporkommen des Stuhles von Jerusalem, dem 451 zu Chalcedon die Jurisdiction über die drei Palästina zuerkannt ward (Hard., Conc. II, 492; Binterim, Denkw. III, 230); theils und vorzüglich litt er durch die Uebergriffe der Bischöfe von Constantinopel, die sich die Consecration der bereits Patriarchen genannten Metropoliten von Antiochien und die Gerichtsbarkeit über dieselben anmaßten. Anatolius von Constantinopel ordinirte 450 noch bei Lebzeiten des trotz seiner Nachgiebigkeit von Dioscorus (s. d. Art.) abgesetzten Domnus II., ohne Rücksicht auf die Rechte der dortigen Bischöfe, den ihm ganz ergebenen Maximus für Antiochien, und bald machten die Byzantiner ein Gewohnheitsrecht für ihre Praxis geltend. Auf Maximus (gest. 456) folgten Basilius, Acacius und Martyrius; gegen Letzteren bildete der Monophysit Petrus Fullo (s. d. Art.) eine Partei, die ihn so bedrängte, daß er, an ersprießlicher Thätigkeit verzweifelnd, sein Amt niederlegte. Dieß usurpirte nun der genannte Häretiker und trat auch bei dem 470 vom Kaiser über ihn ausgesprochenen Exil und dem neugewählten Julian gegenüber erst im Verborgenen, seit 476 ganz offen als Patriarch auf. Die Katholiken verfolgte er, so daß Julian vor Schmerz starb. Als Kaiser Zeno den häretischen Petrus 478 nach Pityos verbannt hatte, erhielt der von ihm geweihte, ebenfalls häretische Johann II. Kodonatus, bisher Bischof von Apamea, diesen Stuhl, ward aber auf Drängen der Bischöfe schon nach drei Monaten abgesetzt. Bereits waren die Monophysiten übermächtig; sie ermordeten 479 den neuen katholischen Patriarchen Stephan II. an geweihter Stätte und warfen die verstümmelte Leiche in den Orontes. Nachdem der Kaiser die Schuldigen bestraft, setzte der Byzantiner Acacius Stephan III. ein; obschon Papst Simplicius für die Zukunft eine solche Verletzung der Canones verbot, wiederholte Acacius sein Attentat, indem er 482 nach Stephans Tod den Calendion ordinirte. Dieser aber mußte später, vom Kaiser Zeno exilirt, dem alten Häresiarchen Petrus Fullo weichen, der bis zu seinem Tode (488) das Patriarchat

behauptete und den ebenfalls häretischen Palladius zum Nachfolger erhielt. Gegen den katholischen Patriarchen Flavian erhob sich fast ganz Syrien; der Mönch Severus (s. d. Art.) bemächtigte sich des Patriarchats, das er sechs Jahre behauptete. Unter Kaiser Justin I. floh er 519 nach Aegypten. Seine Nachfolger, Paul II., der, mit einer Anklage bedroht, 521 abdankte, und Euphrasius aus Jerusalem, konnten den Katholiken nicht mehr das Uebergewicht verschaffen. Es folgte der Patriarch Ephrem (526 bis 545), welcher eine Synode gegen den Origenismus hielt. An dem fünften Concil 553 nahm Patriarch Domnus III. theil; ihm folgten der berühmte Anastasius I. und nach Gregor I. Anastasius II. (s. d. Art. Anastasius v. Antiochien). Der Stuhl blieb längere Zeit erledigt; die folgenden Inhaber desselben, wie Athanasius, Macedonius und Macarius, waren Monotheleten; die beiden Letzteren residirten, seit die Saracenen Antiochien eingenommen hatten (637), in Constantinopel. Nach Georg II., der 692 die Beschlüsse des trullanischen Concils unterzeichnet haben soll, war der Stuhl 40 Jahre erledigt, und seit er wieder mit Stephan IV. (742) besetzt war, hatten die Patriarchen öfter Erpressungen, Mißhandlungen und Verbannungen zu erdulden, und auch später noch kamen viele Sedisvacanzen vor. Außer der zur Autokephalie gelangten Insel Cypern, außer Arabien, in dem das Christenthum ausgerottet ward, außer Isaurien, das Leo III. zum Patriarchate seiner Hauptstadt schlug, hatte der Sprengel viele seiner Provinzen verloren, und die Zahl der Bischofssitze schmolz bedeutend zusammen, schon wegen der Uebermacht der auch hier von den neuen Eroberern bevorzugten Monophysiten oder Jacobiten. Diese hatten seit dem nach Aegypten geflohenen Severus (gest. 539) ihre fortlaufende Patriarchenreihe: Sergius, Paulus von Beth Uchame, von Jacob Baradai ordinirt, wegen seiner Annahme des Concils von Chalcedon, obschon er dieselbe nachher wieder abschwor und Verzeihung erbat, von den Seinigen abgesetzt, Petrus Callinicensis, in viele Streitigkeiten verwickelt, Julian, den Syncell seines Vorgängers Athanasius Camelarius noch vor der arabischen Eroberung. Diese und die nachfolgenden Patriarchen, die später meist in Amida, Tagrit oder Diarbekr residirten, verzeichnet ausführlich Assemani, Bibl. Orient. II, 321—386. Oft hatte der jacobitische Patriarch Streit mit dem Maphrian (s. d. Art.), mit seinen Bischöfen und seinem Clerus; oft fand er ein gewaltsames Ende, wie im achten Jahrhundert Isaak und Athanasius IV. — Johann III. (846—873) hielt 869 eine Synode zu Kapharluta zur Beilegung vieler Streitigkeiten und Spaltungen (Mansi, Conc. XV, 895 sq.). Als die Griechen unter Kaiser Nicephorus Phokas 969 Antiochien eroberten, ward der jacobitische Patriarch Johann VII. mit vier seiner Bischöfe nach Constantinopel gebracht, wo Patriarch Polyeuctus erfolglos mit ihm disputirte; erst Johannes Tzimisces ließ ihn wieder frei (Assem. l. c. 133—140. 351). Der melchitischen Patriarchen Christoph hatten damals die Saracenen getödtet, Polyeuctus setzte 970 Theodor von Koloneia an seine Stelle (Leo Diac., Hist. 6, 6—8); ihm folgten Agapius II., Johann III., Nikolaus II., Elias II., Theodor III., dann Petrus III., der mit Papst Leo IX. mit Dominicus von Grado und Michael Cärularius von Constantinopel (s. Cärularius) sich 1053 correspondirte und, obschon gemäßigter als Letzterer, doch an den Lateinern Vieles zu tadeln fand. Ihm folgten nach Theodosius III. mehrere melchitische Schattenpatriarchen, die meist in Byzanz residirten, wie der als Canonist bekannte Theodor Balsamon (s. Balsamon). Ueber dieses melchitische Patriarchat und dessen Inhaber s. Le Quien, Or. christ. II, 669 sq.; über das jacobitische das. 1343 sq. Die Provinzen des alten antiochenischen Patriarchates waren: 1. Syria prima mit der Hauptstadt Antiochien und im sechsten Jahrhundert mit neun Bisthümern; 2. Phoenicia prima mit der Metropole Tyrus (c. 13 Suffraganate); 3. Phoenicia secunda mit der Metropole Damascus (14 Bisthümer); 4. Arabia, Metropole Bostra (15 Bisthümer); 5. Cilicia prima, Metropole Tarsus (8 Bisthümer); 6. Cilicia secunda, Metropole Anazarbus seit Theodosius II. (10 Bisthümer); 7. Syria secunda mit der Metropole Apamea (8 Bisthümer); 8. Provincia Euphratensis mit der Metropole Mabug oder Hierapolis (14 Bisthümer); 9. Osrhoëne, Metropole Edessa (13 Bisthümer); 10. Mesopotamia unter Amida (14 Bisthümer); 11. Isauria mit Seleucien als Metropole (30 Bisthümer), seit dem achten Jahrhundert unter Constantinopel; 12. Insula Cypri, Metropole Constantia (15 Bisthümer), seit 431 unabhängig; nach der Zerstörung der Stadt Constantia ward das Erzbisthum in den Hellespont nach dem dortigen Justinianopolis unter Justinian II., dann nach Arsinoe verlegt. (Vgl. Trullan. c. 39; Le Quien II. 1041 sq.) [J. Card. Hergenröther.]

III. Die gegenwärtig bestehenden Patriarchate. 1. Das Patriarchat der Lateiner. Die Kreuzritter hatten kaum Antiochien erobert, so schrieben sie an Papst Urban II.: „Christus habe der römischen Religion und ihrem Glauben das ganze Antiochien zum Eigenthum übergeben" (Fulch. Carnot. bei Bongars, Gesta Dei per Franc. 394). Weil aber der griechische Patriarch Johannes IV. sich noch zu Antiochien aufhielt, wählte man nicht gleich einen lateinischen Patriarchen, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob gegen die Canones zwei Patriarchen einen und denselben Sitz innehätten. Der griechische Patriarch sah jedoch bald ein, daß es nicht rathsam sei, wenn er unter römischen Christen die Kirchenangelegenheiten führe, weßhalb er die Stadt verließ und sich nach Constantinopel begab. Nun konnte ein lateinischer Patriarch gewählt werden. In Betreff der Kirchengewalt war aber der lateinische Patriarch nicht selbst-

dig, wie es der des griechischen Ritus gewesen, sondern er war vom Papste abhängig und erhielt von ihm nur gewisse Vorrechte eingeräumt. Er mußte nämlich dem Papste nach dem alten Herkommen Gehorsam geloben, worauf er dann, wie die Metropoliten, das Pallium erhielt. Er durfte zwar die Metropoliten seines Sprengels ordiniren und ihnen das Pallium überreichen, dagegen war ihm nicht gestattet, die Bischöfe seines Patriarchalsprengels von einem Bisthum zum andern zu versetzen, wie aus Epist. 50 Innocentii III. PP. vom Jahre 1198 hervorgeht. Auch der Patriarchalsprengel war nicht derselbe, wie unter den griechischen Patriarchen. Der ganze Länderstrich, welchen die Kreuzfahrer in Syrien und Palästina sich erkämpft hatten, erstreckte sich von Pelusium in Aegypten bis über Edessa und Carrhä in Mesopotamien und wurde in vier Staaten eingetheilt: Königreich Jerusalem, Fürstenthum Antiochien, Grafschaft Edessa und Grafschaft Tripolis. Diese vier Staaten bildeten kirchlich die beiden Patriarchate Antiochien und Jerusalem. Der kirchliche Sprengel von Antiochien umfaßte das Fürstenthum Antiochien und die beiden Grafschaften Edessa und Tripolis. Antiochien und Edessa fielen in den Jahren 1097 und 1098, Tripolis im J. 1099 in die Gewalt der Lateiner. Im J. 1191 wurde dann der Umfang des Patriarchats durch die Eroberung der Insel Cypern vergrößert; das Königreich Armenien dagegen war kein Zuwachs, da es sich im J. 1194 aus dem Fürstenthum Antiochien und dem alten Cilicien bildete (Bongars l. c. 201). Die Grafschaft Edessa begann bei dem Walde Marith, erstreckte sich über den Euphrat nach Osten hin und hatte sehr viele Städte, Burgen und befestigte Orte (Bongars l. c. 173 u. 1068). Das Fürstenthum Antiochien nahm seinen Anfang westlich von Tarsus in Cilicien und reichte bis zu dem kleinen Flusse zwischen Valenia (unter der Burg Margath) und Maraclea (südlich von Balanea). Die Grafschaft Tripolis aber begann bei dem genannten kleinen Flusse und dehnte sich bis zum Hundsflusse aus, zwischen Byblus und Berytus. Die Grafschaft Edessa und ein großer Theil des Fürstenthums Antiochien wurde übrigens den Christen schon um das J. 1145 wieder entrissen (Wilken, Gesch. d. Kreuzz. III, 1. 33). Was nun die lateinischen Patriarchen betrifft, so wurde von Clerus und Volk um 1100 als erster der Bischof von Artheſia gewählt, Bernhard, gebürtig aus Valence. Sein Nachfolger Radulphus I., der 1136 nur vom Volke gewählt war (Guil. Tyr. 14, 10), wollte das Pallium, nach Sitte seiner griechischen Vorfahren, selbst vom Altare nehmen, um seine Unabhängigkeit vom Papste anzuzeigen. Allein Papst Innocenz II. (1130—1143) lud ihn nach Rom vor, um es von ihm zu empfangen. Damals wurde auch die Kirchenprovinz Tyrus zum Patriarchat Jerusalem geschlagen, was die Antiochener überaus ungern sahen. Ihren Unmuth darüber vermochte der Papst mit seinem Schreiben an den Patriarchen Radulphus nicht zu stillen und konnte einen ausbrechenden Streit nicht verhindern. Radulphus wurde vertrieben, von einem im J. 1139 unter dem Vorsitze des Cardinalbischofs Alberich von Ostia in Antiochien versammelten Concil als abgesetzt erklärt und in's Gefängniß geworfen. Er entkam, floh nach Rom, in der Hoffnung, restituirt zu werden, starb aber hier, wahrscheinlich durch Gift, im J. 1142 (vgl. Guil. Tyr. 15, 12—17). Während seiner Abwesenheit soll Robert I. den Patriarchenstuhl inne gehabt haben. Aymericus aus Limoges, um 1142 erwählt, vereinigte um 1182 viele Maroniten mit der römischen Kirche und starb um 1187. Ueber Radulphus II. (al. Robert II.), 1188—1200, vgl. Hist. chronol. Patriarch. Antioch. in Bolland. Julii IV, 239. Petrus I., erwählt 1201, wurde von Fürst Raymund von Tripolis 1208 vertrieben und starb noch im nämlichen Jahre im Kerker. Petrus II., seit 1208, starb am 31. Oct. 1217, worauf zweijährige Sedisvacanz eintrat. Rainerus oder Raynerius, consecrirt 1219, starb 1226. Albertus, angeblich vorher Bischof von Brescia, erwählt 1226, war 1234 bei einem römischen und 1245 beim ersten Lyoner Concil; er starb zu Rom 1245 oder 1246. Auf Elias, O. Pr. (1246—1250), folgte wieder ein Ordensbruder, Christianus; dieser erduldete bei der Eroberung Antiochiens durch den ägyptischen Sultan Bibars am 19. Mai 1268 vor dem Altare, in seinem priesterlichen Ornate, mit vier anderen Ordensbrüdern den Martyrertod. Mit ihnen wurden 17 000 Einwohner Antiochiens getödtet, über 100 000 gefangen genommen und die Stadt einer Wüste gleich gemacht (Bongars l. c. 223). Nach der Eroberung und Zerstörung dieser wichtigen Stadt leisteten auch die übrigen Plätze des Fürstenthums keinen Widerstand mehr (Wilken VII, 1, 523), namentlich da die Grafschaft Tripolis schon vorher von den Ungläubigen erobert und verwüstet worden. Bald darnach wurden auch die meisten, wenn nicht alle christlichen Stiftungen des Patriarchats Antiochien, und zwar auf immer, durch Bibars zu Grunde gerichtet, und das bisher christliche Land mußte auf's Neue unter den Füßen der Ungläubigen seufzen. Indeß wurden stets neue Patriarchen ernannt. Unmittelbar auf Christianus folgte Opizio, der 1274 beim allgemeinen Concil zu Lyon war. Von den Saracenen in seinem Sitze beunruhigt, wurde er erst Erzbischof von Trani, dann von Genua, wo er 1292 starb (Raynald. Ad an. 1274, n. 3; Ughelli, Italia sacra IV, 1229, n. 7). Nach Opizio ernannte Papst Clemens V. im J. 1311 den bisherigen Erzbischof von Thebä und dann Bischof von Pavia, Isnardus, O. Pr. Da er sich den Titel eines Patriarchen anmaßte, während er bis 1319 noch das Bisthum Pavia inne hatte, so beraubte ihn Papst Johann XXII. im letztgenannten Jahre aller Würden. Im J. 1325 erhob ihn jedoch derselbe Papst auf's Neue zum Erzbischof von Thebä und sandte ihn als Legaten in den Orient, gestand ihm aber auch jetzt

noch nicht den Titel eines Patriarchen von Antiochien zu führen (Raynald. Ad an. 1311. n. 74. Jedenfalls soll 1329 geschehen sein. Nach einer Bestätigung von 1319—1342 ernannte Papst Clemens VI. als letzten wirklichen Patriarchen den General der Dominikaner, Geraldus Wolding. Annal. ad ann. 1342. 27.). Zugleich übertrug er ihm das Bisthum Caramis in Sicilien zur Verwaltung sammt dessen Einkünften, da das Patriarchat alle Güter eingebüßt hatte. Die späteren Patriarchen, die keine Hoffnung mehr hatten, den Patriarchalsitz je wieder einnehmen zu können, waren reine Titularpatriarchen, wie eigentlich auch schon die drei zuletzt genannten.

Was die Suffraganen des Patriarchen von Antiochien betrifft, so heißt es in der Notitia Coelestini: „In diesem Patriarchate waren 153 Cathedralkirchen, gemäß dem evangelischen Texte: das Netz ward erfüllt mit 153 großen Fischen. Als Suffraganbischöfe hatte er selbst unter sich den zu Laodicea, Gabala, Antaradi, Tripolis, Byblium" (Binterim, Denkw. I, 2, 578 f.). Als Erzbisthümer werden aufgezählt: Tarsus, Arrbania, Heliopolis, Gorico und Mamistra; als Kirchenprovinzen aber: Tyrus, Tarius, Edessa, Apamea, Hierapolis oder Mabek, Bostra oder Busalech, Anavarza, Seleucia, Damascus, wozu noch die Insel Cypern kam. Der heutige Titularpatriarch, der zu Rom residirt und im Orient keine Jurisdiction mehr hat, hat folgende Bisthümer i. p. i. als Titularsuffraganate unmittelbar unter sich: Almira, Terbe, Epiphania, Gabala, Rosa; seine Titularmetropolen sind: Apamea, Adana, Tarsus, Anazarba, Seleucia, Irenopolis, Cyrrhus, Hierapolis (?), Edessa, Amida, Nisibis, Emesa, Heliopolis, Palmyra, Damascus, Philadelphia, Bostra. (Vgl. Le Quien III, 1154 sqq.; Moroni II, 168 sqq.)

2. Patriarchat der Griechen. Nachdem der obengenannte Johann IV. sich nach Constantinopel begeben hatte, ließen die griechischen Kaiser (Titular-) Patriarchen für Antiochien wählen, damit die Reihe der griechischen Patriarchen nicht unterbrochen würde. Balsamon sagt, daß nicht allen antiochenischen Patriarchen, die zu Constantinopel residiren mußten, der Aufenthalt in der kaiserlichen Stadt gefallen habe. Einige bekamen Streitigkeiten und hielten sich in irgend einer Diöcese ihres Patriarchats auf, außer dessen Grenzen sie weder Ansehen noch Jurisdiction hatten. Vor und nach der Mitte des 13. Jahrhunderts residirten die Patriarchen wahrscheinlich in Bithynien. Unter dem Kaiser Michael Palälogus (1261—1283), und zwar kurz vor dem Friedensbruche zwischen diesem und den Bulgaren, kehrte Patriarch Euthymius nach Constantinopel zurück, um sich vor dem König von Armenien, der ihn zu tödten befohlen hatte, zu retten. Als aber bald darauf die Lateiner durch die Saracenen aus Syrien vertrieben worden waren (1267), erhielt Antiochien seinen Patriarchen des griechischen Ritus wieder zurück und behielt ihn bis heute (die Reihenfolge gibt Le Quien II, 756—77[illegible]. De[illegible] der die dritte Stelle unter de[illegible] marchen einnimmt und den Ti[illegible] nach der großen Stadt Sanct [illegible] Antiochien und des ganzen Orients, Damascus, welchem der ägyptische Patriarch Alexandrien vorgeht, 138[illegible] mal dagegen erst seit dem 11. [illegible] Dem Patriarchen von Constantinopel [illegible] womit er unabhängig, derselbe [illegible] sich unterordnen. Da seinem Sitze [illegible] gleichen Rechte und Privilegien, [illegible] denselben privilegirten Gerichtsstand, [illegible] Asylrecht für sich und sein [illegible] der Patriarch von Constantinopel. [illegible] seine eigene Synode, welcher gleichfalls [illegible] zusteht, den Patriarchen zu wählen. [illegible] cyclica des Patriarchen Anthimus IV. [illegible] unterzeichneten sich als „heilige Synode [illegible] nochen" die Metropoliten von Antiochien, Tripolis und Laodicea (Neale, A Hist. [illegible] holy eastern church. Lond. 1850. [illegible] Seiner Jurisdiction unterstehen die [illegible] orthodoxen Kirchen in Syrien, Cilicien, [illegible] tamien, Mesopotamien und anderen [illegible] vinzen, in denen sich 28 836 [illegible] — mit Einschluß des exemten Erzbisthums Cypern mag dieß Patriarchat 150 000 Seelen (Neale l. c. 137 u. 162). Es sind [illegible] eingeborene Araber, welche mit den [illegible] Volke keine Nationalverwandtschaft [illegible]. Umgangs- und Kirchensprache ist [illegible] mit Ausnahme einiger Theile der Liturgie, [illegible] in griechischer Sprache abgefaßt sind. [illegible] dem Patriarchen stehenden Diöcesen [illegible] kijah — da nämlich der Patriarch zu Damascus residirt, steht Antiochien selbst unter einem Metropoliten —, Aleppo, Laodikijah, Sur und [illegible] Arcadia oder Akkar, Beirut, Tarabulus, [illegible] Baalbek und Berg Libanon, Adana, Tarsus, [illegible] lestijah. Es sind dieß lauter Erzbisthümer. [illegible] dem gehört zu diesem Patriarchate das [illegible] Erzbisthum Cypern (s. d. Art.) mit fünf Suffraganaten. Da es im ganzen Patriarchate keine theologische Schule mehr gibt, so werden die Pfarrgeistlichen ohne die nöthige wissenschaftliche Vorbereitung aus den Reihen des gemeinen Volkes genommen. Fast durchgängig werden sie unterscheiden sie sich von dem übrigen Volke wenig und beschäftigen sich meist mit den Handwerken, mit welchen sie sich vor der Annahme des geistlichen Amtes den Lebensunterhalt erwarben. Die weiteren Verhältnisse sind [illegible] ähnlich denjenigen des griechischen Patriarchats Constantinopel, auf welches wir einfach verweisen. (Vgl. noch P. Boschius, Tract. hist. de Patriarch. Antioch., Venet. 1748; [illegible] nagl, Kirchen des Orients 21 ff.)

3. Die Patriarchate der Maroniten, Gräco-Melchiten und Syrer s. diesen Artikeln. [Nel

IV. Die antiochenische Schule [illegible] eine Reihe hervorragender Kirchenschrift[illegible]

die Sache der christlichen Religion gegen
, Juden und Häretiker vertraten und sich
wissenschaftliche Schrifterklärung hervor-
Die Mitglieder derselben zeichneten sich, im
atz zu den mystischen und allegorisirenden
ungen der Alexandriner, durch nüchterne
abesrichtung, durch klare Darstellung des
den Entwicklungsganges der göttlichen
barung, durch historisch-grammatische Er-
g der heiligen Schriften und durch glück-
Verbindung der Erforschung mit der prak-
Verwerthung des Bibelinhaltes aus. Diese
le wird wegen ihrer vorzüglichen Leistungen
em Gebiete der Exegese mit Recht die antio-
che Exegetenschule genannt. Ihre Ei-
ümlichkeit wurde durch den antiochenischen
byter Lucian und seinen Zeitgenossen Doro-
s zu Anfang des vierten Jahrhunderts be-
det, im Kampfe gegen Gnostiker, Arianer
Origenisten durch eine Reihe geistig begabter,
ktisch gewandter Männer gefördert und im
eite gegen die Apollinaristen und die Reste
Arianer durch den Archimandriten Diodor,
e Schüler Johannes Chrysostomus, Theodor,
herigen Bischof von Mopsuestia, und Poly-
mius, endlich durch Theodoret zur Blüte ge-
cht. Durch den Gegensatz zur willkürlich buch-
lichen Deutung der Juden und Gnostiker,
ie durch die Abwehr der origenistischen Alle-
ristrung gewann die Schule ihren Einfluß, legte
er auch durch ängstliche Trennung der beiden
aturen in Christo, durch übermäßige Betonung
s Menschlichen und Vernunftgemäßen in der
ffenbarung, durch Haften am Buchstaben und
istorischen die Keime zu ihrem Verfall, indem
er Nestorianismus und das pelagianische System
ihrem Schooße geboren wurden (s. d. Art. Theo-
or von Mopsuestia).

Anfangs ist sie bloß als Schule im weiteren Sinne nachweisbar, sofern eine Reihe von wissenschaftlich gebildeten Männern unter Lucians und Dorotheus' geistigem Einfluß standen; seit Diodor, dem nachmaligen Bischof von Tarsus, aber begriff sie auch förmliche Lehranstalten mit bestimmter Studienordnung und vorherrschend monastischer Einrichtung. Basis und Mittelpunkt des theologischen Studiums blieb darin durchaus die heilige Schrift. Sokrates bezeugt von Chrysostomus, Theodor und Maximus, dem spätern Bischof von Seleucia in Isaurien, daß sie die Klosterschule (ἀσκητήριον) des Diodor und Karterius zu Antiochien besuchten. Diodor selbst hatte am antiochenischen Bischofe Flavian einen trefflichen Lehrer gehabt. Theodoret war Mitschüler des Nestorius im Eupropiuskloster; klösterliche Institute und Schulen gab es in Antiochien und auf den Bergen in der Nähe der Stadt mehrere, und viele junge Antiochener eilten zu ihrer geistigen und sittlichen Ausbildung in die Klosterschulen jener frommen Mönche. Chrysostomus ermahnt die Eltern, ihre Söhne in diese Schulen zu schicken und sie nicht frühzeitig dem Unterricht in der Einsamkeit zu entziehen; sie sollten ihn vielmehr recht lange Zeit genießen, ja zehn bis zwanzig Jahre aushalten, bis sie zur geistigen und sittlichen Reife und Charakterfestigkeit gelangt seien; denn je mehr schulgerechte Uebung, desto mehr Kraft an Glaube, an Wissenschaft und Tugend würden sie besitzen (Adv. oppugnat. vit. monast. l. 3, ed. Maur. I, 109). Er nennt solche Schulen Asketerien, Monasterien, Diatriben, Gymnasien.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich die Unrichtigkeit der Behauptung, daß man von einer antiochenischen Schule bloß im weiteren Sinne des Wortes reden könne, indem hierbei nur an eine besondere theologische Richtung ohne zusammenhängende Succession der Lehrenden, nicht aber an eine ununterbrochene Lehrerreihe und an förmliche Anstalten zu denken sei. Dieß ist höchstens in Bezug auf die erste Periode der Exegetenschule richtig, gilt aber sicherlich nicht von deren Blütezeit. Seit Diodor bis Theodoret haben wir nicht bloß eine ununterbrochene, nachweisbar in geistigem Zusammenhange und in äußerem Verbande stehende Lehrerreihe, sondern auch nach gemeinsamem Plane organisirte Anstalten und Institute, die, wenn auch an verschiedenen Oertlichkeiten, doch alle in Syrien, in und um Antiochia befindlich, denselben Geist athmeten und dieselbe Organisation hatten. Der seit Lucian in den syrischen Schulen herrschende Geist war so mächtig, daß er auch den von außen gekommenen Lehrern, z. B. dem aus Side in Pamphylien gebürtigen Eustathius, dem früheren Bischof Meletius von Sebaste in Armenien, und Schülern, wie dem hl. Cyrill von Jerusalem, den Typus der antiochenischen Bildung und Methode aufdrückte. Der Entwicklungsgang der antiochenischen Exegetenschule fällt in seinen Anfängen mit dem Entwicklungsprozeß der christlichen Schulen überhaupt zusammen (vgl. meine Schrift: Die Bedeutung der ant. Sch. auf dem exeg. Gebiete 1—88). Die Studienordnung in den einzelnen Asketerien und Gymnasien war in den Grundzügen dieselbe, wie in den gleichzeitigen und späteren Schulen zu Alexandria, Edessa, Nisibis und im Vivarium Cassiodors. Lesung, Schreibung und Meditation waren die Mittel zur Aneignung des biblischen Inhaltes (vgl. m. Schrift: Theod. von Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten 205—211). Lucian, aus Samosata in Syrien gebürtig, hatte in der Schule des Macarius zu Edessa, wo die christliche Religionswissenschaft seit uralter Zeit heimisch war, und an der von Origenes gegründeten Schule zu Cäsarea seine biblisch-theologische Ausbildung erhalten und vereinigte somit, was Syrien, Alexandria und Palästina für die wissenschaftliche Behandlung der Bibel boten. Nannte sich nach ihm auch eine Reihe von Schülern, welche mehr oder minder auf Seiten der Arianer und Semiarianer standen, Syllukianisten, so folgt daraus nicht, daß die antiochenische Exegetenschule einem häretischen Rationalismus entstammte. Ungenaue Ausdrucksweise über die Trinitätslehre, be-

vor die kirchliche Terminologie fixirt war, ist kein Grund, einen sonst orthodoxen Lehrer zum Häretiker zu stempeln. Daß dieselbe aber auch nicht erst auf den ebenfalls in Edessa gebildeten Semi-Arianer Eusebius von Emesa in Phönizien (gest. 360), wie Ernesti will, nicht auf Theodor von Heraklea, ehedem Perinth (gest. 358), wie Münter und Lengerke annehmen, als ihren Stifter zurückzuführen sei, und überhaupt nicht durch Abfall von der kirchlichen Lehre, Ueberlieferung und Erklärungsmethode entstand, habe ich in meiner ersterwähnten Schrift 31—36 bewiesen. Sie hat sich vielmehr aus dem innersten Leben und Streben der Kirche, aus den besonderen Verhältnissen und Geistesströmungen in den syrischen Gemeinden, unter glücklicher Verwerthung der anderweitigen exegetischen Leistungen entwickelt, hat die Methode der von ihr zu bekämpfenden Gegner geschickt adoptirt und ist so durch glückliche Verbindung der profanen und der religiösen Wissenschaften zur Blüte gelangt.

Bei ihrer Begrenzung kann nicht die Opposition gegen die Allegoristen, sondern die geistige Abhängigkeit von dem gemeinsamen Haupte Lucian und der Anstalt Diodors, sowie die gleiche durch diese Exegeten begründete Interpretationsmethode maßgebend sein. Daher gehören nicht zur Schule Julius Africanus und Methodius, welche zwar Gegner des Origenes waren, aber nicht in Antiochien studirt hatten; nicht die drei kappadocischen Väter Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, nicht Epiphanius und der in Alexandria gebildete Apollinaris der Aeltere, obwohl sie, von der antiochenischen Exegese beeinflußt, die idealistisch-allegorische Methode der Bibelauslegung mieden und wie Chrysostomus und Theodoret einen versöhnenden Mittelweg der Erklärung einschlugen. Hieronymus hörte in Antiochien Apollinaris den Jüngern und Evagrius, den Genossen des Diodor; gleichwohl bildete er sich mehr nach Gregor von Nazianz und Didymus von Alexandria. Hingegen tragen die Schriften Cyrills von Jerusalem unverkennbar antiochenisches Gepräge, und vermuthlich verdankt er der dortigen Exegetenschule seine Ausbildung und Richtung. (Vgl. Reischl et Rupp, Cyr. opp., Monach. 1848, I, p. CXXXIII). Die antiochenische Schule läßt sich in folgender Weise gliedern: Erste Periode: Begründung und Entwickelung der antiochenischen Exegetenschule von Lucian bis Diodor (290—370), mit den Lehrern: Lucian, Presbyter zu Antiochien, Martyrer (gest. 311); Dorotheus, Presbyter zu Antiochien, Zeitgenosse Lucians, nach Euseb. H. E. 7, 32 ein vorzüglicher Gelehrter und des Hebräischen kundig. An sie schließt sich eine große Anzahl arianischer und semiarianischer Lehrer an, die sich Lucians Schüler zu sein rühmten, unter diesen: Eusebius von Nikomedien, Asterius, Maris, Theognis, Leontius, Eunomius, Theodor von Heraklea in Thracien und Eusebius von Emesa (s. näher Kihn, Die Bedeutung ꝛc. 50—52). Andere rechtgläubige Lehrer sind: Eustathius aus Side in Pamphylien, seit 325 Bischof von Antiochien (gest. 360), der in seiner Abhandlung „über den Wahrsagegeist gegen Origenes" mit den schärfsten Ausdrücken gegen das Uebermaß der Allegorie und die Bestreitung biblischer Thatsachen des A. T. eiferte, Meletius, seit 360 Patriarch zu Antiochien, Lehrer des hl. Johannes Chrysostomus, und Flavian, seit 381 Bischof von Antiochia, Lehrer Diodors und Theodors. Zweite Periode: Blütezeit der antiochenischen Exegetenschule von Diodor bis Theodoret (370—450), mit ununterbrochener Lehrerreihe: Diodor, Schüler Flavians und Silvans von Tarsus, Archimandrit eines Asketerion in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus in Cilicien. Seine allseitige Bildung, seine ascetische Lebensweise, sein scharfer Geist befähigten ihn, Begründer der Exegetenschule im engeren Sinne zu werden. Seine Schriften verrathen bereits das dogmatische System und die nüchterne, grammatisch-logische Interpretationsmethode Theodors (Kihn, Theod. von Mops. 36. 37). Er sonderte noch schärfer, als es Eusebius von Emesa und Eustathius gethan, das Göttliche und das Menschliche in Christus, bezog einen Theil der Schriftstellen auf die menschliche Natur, einen Theil auf den göttlichen Logos, und suchte aus dem Wortlaut, Zusammenhang und Geschichte den Sinn der heiligen Schrift zu erforschen. Er sprach bestimmt aus, daß er die Geschichte der Allegorie weitaus vorziehe, und schrieb in Opposition gegen die Origenisten die hermeneutische Abhandlung „Ueber den Unterschied der Theorie und Allegorie", worin er die Grenzen einerseits zwischen dem geschichtlichen und auf geistiger Betrachtung beruhenden (θεωρία, d. i. dem uneigentlichen und strict typischen) Schriftsinn, und andererseits zwischen der willkürlichen, wenn gleich geistreichen bildlichen Auslegung zog (ἀλληγορία, siehe hierüber meine Abh. in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1880). Ein hervorragender Mitarbeiter Diodors an der Kirche von Antiochien war der Priester Evagrius, seit 373 vertrauter Freund und Gönner des Hieronymus. Er ward an Stelle Paulins von 388—392 Bischof von Antiochien. Johannes, 347 zu Antiochien geboren, von seiner glänzenden Beredsamkeit Chrysostomus (s. d. Art.) genannt, vereinigte Glauben und Liebe, Wissenschaft und praktisches Christenthum, Verstand und tiefinnige Frömmigkeit in schönster Harmonie. Da er den Schriftsinn mit allen verfügbaren Mitteln erforscht und bei tiefer Auffassung in höheren Zusammenhang bringt, ist er gleich groß als Exeget, wie als Redner, seiner Wirksamkeit nach aber mehr für die Moral als für die Dogmatik von Bedeutung. Theodor von Antiochien, Mitschüler des Johannes Chrysostomus bei dem Rhetor Libanius, bei Meletius, Karterius und Diodor, zugleich Zögling Flavians, seit 392 Bischof von Mopsuestia, starb gegen Ende des Jahres 428. Schwankend in seinem Charakter wie in seiner Berufswahl, hervorragend an Talent und allseitiger Gelehrsamkeit, war er

kein tiefer Denker, aber wortreich und beredt (s. d. Art. Theodor v. M.). Seine dogmatischen Verirrungen zogen ihm gleichzeitig mit seinem Gegner Origenes die Censur der Kirche zu; allein als Polemiker gegen Arianer, Eunomianer, Apollinaristen und Origenisten ist er nicht ohne große Verdienste. Er stellte bestimmte Grundsätze über die Ausdehnung des Literal- und typischen Sinnes auf und verwarf die willkürliche Allegorie gänzlich, indem er den Wortsinn und die geistige Bedeutung für die Erbauung als ausreichend betrachtete. Geschichte, Grammatik, Text und Zusammenhang sind ihm die Richtpunkte zur Auffindung des Wortsinnes. Die Nestorianer verehrten ihn als ihren „Exegeten" vorzugsweise und belegten jeden mit dem Anathem, der sich von seiner Auctorität lossagte. Sein Bruder Polychronius, der einen ähnlichen Bildungsgang nahm und von 410 bis etwa 430 Bischof von Apamea am Orontes war, und sein Schüler Theodoret, seit 428 Bischof von Cyrus in Syrien, haben seine Ausschreitungen vermieden, sich durch Glaubenstreue, pietätvollen Sinn und Methode mehr an Chrysostomus angeschlossen und die gediegensten Commentare geschrieben, die sich gleich weit von den Extremen der lediglich allegorischen und der ausschließlich historischen Interpretation fernhielten. Isidor Pelusiota, Priester und Einsiedlerabt bei Pelusium in Aegypten (gest. 434), excerpirte die Werke des Joh. Chrysostomus und brachte in seinen zahlreichen Briefen, von denen uns noch über 2000 in fünf Büchern erhalten sind, die hermeneutischen Grundsätze der Schule in die bestimmteste Fassung, erinnert aber als Compilator bereits an den Niedergang der Schule. Verschuldet wurde dieser vorzüglich durch den Häresiarchen Nestorius, seit 428 Patriarch von Constantinopel (gest. 440), der als Schüler des Theodor von Mopsuestia, mehr Redner als Exeget, die Lehre von den zwei Hypostasen in Christus förmlich vortrug und standhaft festhielt, so daß er vom Concil zu Ephesus (431) als Häretiker mit dem Anathem belegt wurde. Seine Anhänger flüchteten, im römisch-griechischen Reiche ohne Schutz, in die Provinzen der persischen Monarchie, wo der Nestorianismus aus politischem Interesse begünstigt und durch List und Gewalt verbreitet wurde. Die hochberühmte Schule für Ausbildung persischer Christen und Priester zu Edessa in Mesopotamien wurde seit 431 von nestorianischen Lehrern geleitet. Als dieselbe nach mannigfachen Schicksalen im J. 489 von Kaiser Zeno für die Dauer zerstört wurde, bildete Nisibis, wohin die häretischen Lehrer flüchteten, den Stützpunkt für Verbreitung des Nestorianismus im Perserreiche. Diese Schule entwickelte anfänglich eine reiche literarische Thätigkeit, systematisirte die dogmatischen Lehren und biblischen Grundsätze Theodors und blühte bis in's späte Mittelalter (Kihn, Theod. v. Mops. 198—212).

Dritte Periode: Verfall der antiocheni schen Exegetenschule durch die nestorianischen Streitigkeiten und die Umtriebe der Monophysiten. Hier sind nur noch orthodoxe Lehrer zu nennen, welche den vorgenannten an Originalität, Tiefe und Productivität weit nachstehen, und zwar Marcus, Nilus (gest. um 450), Victor, Cassian, sämmtlich Schüler des hl. Joh. Chrysostomus. Von ihm wurde Cassian um 400 zum Diacon geweiht, war Mönch und Priester in Südgallien (gest. um 431) und schrieb in lateinischer Sprache. Victor verfaßte einen Commentar zum Marcusevangelium. Proclus, Patriarch von Constantinopel (gest. 447), schrieb Homilien und Briefe. Basilius, um 500 Bischof von Irenopolis in Cilicien, schloß sich an Diodor und Theodor an. Der Nestorianer Kosmas, von seinen Reisen Indikopleustes genannt, lebte um 540 und folgte in der Exegese und biblischen Theologie dem Theodor. Andere Schüler des Mopsuestiers, zahlreiche syrisch-nestorianische Exegeten und Kirchenschriftsteller verzeichnet Assemani, Bibl. Orient. III, I, 37 sqq. u. a. a. O. Die antiocheni schen Exegeten schrieben sämmtlich in hellenischer Sprache, waren des Syrischen und Hebräischen entweder ganz unkundig oder doch nur dürftig kundig und gebrauchten zur Texterklärung, nicht im kritischen, sondern im exegetischen Interesse, als eine Art Lexikon die Hexapla des Origenes. Erst die Nestorianer im Perserreiche bedienten sich der syrischen Sprache, welche sowohl Kirchen- als Hofsprache war. Bereits Ibas, Cumas und Probus hatten in Edessa die Schriften des Diodor und Theodor in das Syrische übersetzt, worin noch manche ihrer Werke erhalten sind. Mit dem Verfall der antiocheni schen Exegetenschule endet die selbständige Forschung auf dem Gebiete der Exegese. Die folgenden Geschlechter tranken mehr oder minder aus dem ergiebigen Borne antiochenischer Quellen; den Lateinern vermittelte sie vorzüglich der hl. Hieronymus. Die Ergebnisse ihrer Methode wurden in Klöstern, den Asylen der Cultur und Wissenschaft, gesammelt, in Auszügen vervielfältigt und in mannigfach veränderter Form umgearbeitet. (Vgl. die Schrift des Junilius Africanus: „Instituta regularia divinae legis", ed. Kihn 1880). Die schönsten Versuche auf dem exegetischen Gebiete bis zum 16. Jahrhundert lassen sich direct oder indirect auf den anregenden und erhebenden Einfluß der historisch-grammatischen Methode der Antiochener zurückführen. Insofern in den Jahrhunderten, innerhalb welcher die antiocheni sche Schule bestand, auf die Ausföhnung zwischen Wortlaut und Lehre, zwischen Vorbild und Geschichte, Prophetie und Erfüllung, zwischen alt- und neutestamentlicher Heilsökonomie, zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Weltzustand besonderes Gewicht gelegt werden mußte, weil nur dadurch die Einwendungen und Entstellungen, der Hohn und Spott der Heiden, Juden, Gnostiker, Arianer und Apollinaristen siegreich zurückgewiesen und solche Gegner, was die willkürliche Allegorie nicht vermocht hatte, mit der Sache der christlichen Re-

behauptete und den ebenfalls häretischen Palladius zum Nachfolger erhielt. Gegen den katholischen Patriarchen Flavian erhob sich fast ganz Syrien; der Mönch Severus (s. d. Art.) bemächtigte sich des Patriarchats, das er sechs Jahre behauptete. Unter Kaiser Justin I. floh er 519 nach Aegypten. Seine Nachfolger, Paul II., der, mit einer Anklage bedroht, 521 abdankte, und Euphrasius aus Jerusalem, konnten den Katholiken nicht mehr das Uebergewicht verschaffen. Es folgte der Patriarch Ephrem (526 bis 545), welcher eine Synode gegen den Origenismus hielt. An dem fünften Concil 553 nahm Patriarch Domnus III. theil; ihm folgten der berühmte Anastasius I. und nach Gregor I. Anastasius II. (s. d. Art. Anastasius v. Antiochien). Der Stuhl blieb längere Zeit erledigt; die folgenden Inhaber desselben, wie Athanasius, Macedonius und Macarius, waren Monotheleten; die beiden Letzteren residirten, seit die Saracenen Antiochien eingenommen hatten (637), in Constantinopel. Nach Georg II., der 692 die Beschlüsse des trullanischen Concils unterzeichnet haben soll, war der Stuhl 40 Jahre erledigt, und seit er wieder mit Stephan IV. (742) besetzt war, hatten die Patriarchen öfter Erpressungen, Mißhandlungen und Verbannungen zu erdulden, und auch später noch kamen viele Sedisvacanzen vor. Außer der zur Autokephalie gelangten Insel Cypern, außer Arabien, in dem das Christenthum ausgerottet ward, außer Isaurien, das Leo III. zum Patriarchate seiner Hauptstadt schlug, hatte der Sprengel viele seiner Provinzen verloren, und die Zahl der Bischofssitze schmolz bedeutend zusammen, schon wegen der Uebermacht der auch hier von den neuen Eroberern bevorzugten Monophysiten oder Jacobiten. Diese hatten seit dem nach Aegypten geflohenen Severus (gest. 539) ihre fortlaufende Patriarchenreihe: Sergius, Paulus von Beth Uchame, von Jacob Baradai ordinirt, wegen seiner Annahme des Concils von Chalcedon, obschon er dieselbe nachher wieder abschwor und Verzeihung erbat, von den Seinigen abgesetzt, Petrus Callinicensis, in viele Streitigkeiten verwickelt, Julian, den Syncell seines Vorgängers Athanasius Camelarius noch vor der arabischen Eroberung. Diese und die nachfolgenden Patriarchen, die später meist in Amida, Tagrit oder Diarbekr residirten, verzeichnet ausführlich Assemani, Bibl. Orient. II, 321—386. Oft hatte der jacobitische Patriarch Streit mit dem Maphrian (s. d. Art.), mit seinen Bischöfen und seinem Clerus; oft fand er ein gewaltsames Ende, wie im achten Jahrhundert Isaak und Athanasius IV. — Johann III. (846—873) hielt 869 eine Synode zu Kapharluta zur Beilegung vieler Streitigkeiten und Spaltungen (Mansi, Conc. XV, 895 sq.). Als die Griechen unter Kaiser Nicephorus Phokas 969 Antiochien eroberten, ward der jacobitische Patriarch Johann VII. mit vier seiner Bischöfe nach Constantinopel gebracht, wo Patriarch Polyeuctus erfolglos mit ihm disputirte; erst Johannes Tzimisces ließ ihn wieder frei (Assem. l. c. 133—140. 351). Den melchitischen Patriarchen Christoph hatten damals die Saracenen getödtet, Polyeuctus setzte 970 Theodor von Koloneia an seine Stelle (Leo Diac., Hist. 6, 6—8); ihm folgten Agapius II., Johann III., Nikolaus II., Elias II., Theodor III., dann Petrus III., der mit Papst Leo IX., mit Dominicus von Grado und Michael Cärularius von Constantinopel (s. Cärularius) seit 1053 correspondirte und, obschon gemäßigter als Letzterer, doch an den Lateinern Vieles zu rügen fand. Ihm folgten nach Theodosius III. mehrere melchitische Schattenpatriarchen, die meist in Byzanz residirten, wie der als Canonist bekannte Theodor Balsamon (s. Balsamon). Ueber dieses melchitische Patriarchat und dessen Inhaber s. Le Quien, Or. christ. II, 669 sq.; über das jacobitische das. 1343 sq. Die Provinzen des alten antiochenischen Patriarchates waren: 1. Syria prima mit der Hauptstadt Antiochien und im sechsten Jahrhundert mit neun Bisthümern; 2. Phoenicia prima mit der Metropole Tyrus (c. 13 Suffraganate); 3. Phoenicia secunda mit der Metropole Damascus (14 Bisthümer); 4. Arabia, Metropole Bostra (15 Bisthümer); 5. Cilicia prima, Metropole Tarsus (8 Bisthümer); 6. Cilicia secunda, Metropole Anazarbus seit Theodosius II. (10 Bisthümer); 7. Syria secunda mit der Metropole Apamea (8 Bisthümer); 8. Provincia Euphratensis mit der Metropole Mabug oder Hierapolis (14 Bisthümer); 9. Osrhoëne, Metropole Edessa (13 Bisthümer); 10. Mesopotamia unter Amida (14 Bisthümer); 11. Isauria mit Seleucien als Metropole (30 Bisthümer), seit dem achten Jahrhundert unter Constantinopel; 12. Insula Cypri, Metropole Constantia (15 Bisthümer), seit 431 unabhängig; nach der Zerstörung der Stadt Constantia ward das Erzbisthum in den Hellespont nach dem dortigen Justinianopolis unter Justinian II., dann nach Arsinoe verlegt. (Vgl. Trullan. c. 39; Le Quien II, 1041 sq.) [J. Card. Hergenröther.]

III. Die gegenwärtig bestehenden Patriarchate. 1. Das Patriarchat der Lateiner. Die Kreuzritter hatten kaum Antiochien erobert, so schrieben sie an Papst Urban II.: „Christus habe der römischen Religion und ihrem Glauben das ganze Antiochien zum Eigenthum übergeben“ (Fulch. Carnot. bei Bongars, Gesta Dei per Franc. 394). Weil aber der griechische Patriarch Johannes IV. sich noch zu Antiochien aufhielt, wählte man nicht gleich einen lateinischen Patriarchen, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob gegen die Canones zwei Patriarchen einen und denselben Sitz innehätten. Der griechische Patriarch sah jedoch bald ein, daß es nicht rathsam sei, wenn er unter römischen Christen die Kirchenangelegenheiten führe, weßhalb er die Stadt verließ und sich nach Constantinopel begab. Nun konnte ein lateinischer Patriarch gewählt werden. In Betreff der Kirchengewalt war aber der lateinische Patriarch nicht selbstän-

dig, wie es der des griechischen Ritus gewesen, sondern er war vom Papste abhängig und erhielt von ihm nur gewisse Vorrechte eingeräumt. Er mußte nämlich dem Papste nach dem alten Herkommen Gehorsam geloben, worauf er dann, wie die Metropoliten, das Pallium erhielt. Er durfte zwar die Metropoliten seines Sprengels ordiniren und ihnen das Pallium überreichen, dagegen war ihm nicht gestattet, die Bischöfe seines Patriarchalsprengels von einem Bisthum zum andern zu versetzen, wie aus Epist. 50 Innocentii III. PP. vom Jahre 1198 hervorgeht. Auch der Patriarchalsprengel war nicht derselbe, wie unter den griechischen Patriarchen. Der ganze Länderstrich, welchen die Kreuzfahrer in Syrien und Palästina sich erkämpft hatten, erstreckte sich von Pelusium in Aegypten bis über Edessa und Carrhä in Mesopotamien und wurde in vier Staaten eingetheilt: Königreich Jerusalem, Fürstenthum Antiochien, Grafschaft Edessa und Grafschaft Tripolis. Diese vier Staaten bildeten kirchlich die beiden Patriarchate Antiochien und Jerusalem. Der kirchliche Sprengel von Antiochien umfaßte das Fürstenthum Antiochien und die beiden Grafschaften Edessa und Tripolis. Antiochien und Edessa fielen in den Jahren 1097 und 1098, Tripolis im J. 1099 in die Gewalt der Lateiner. Im J. 1191 wurde dann der Umfang des Patriarchats durch die Eroberung der Insel Cypern vergrößert; das Königreich Armenien dagegen war kein Zuwachs, da es sich im J. 1194 aus dem Fürstenthum Antiochien und dem alten Cilicien bildete (Bongars l. c. 201). Die Grafschaft Edessa begann bei dem Walde Marith, erstreckte sich über den Euphrat nach Osten hin und hatte sehr viele Städte, Burgen und befestigte Orte (Bongars l. c. 173 u. 1068). Das Fürstenthum Antiochien nahm seinen Anfang westlich von Tarsus in Cilicien und reichte bis zu dem kleinen Flusse zwischen Valenia (unter der Burg Margath) und Maraclea (südlich von Balanea). Die Grafschaft Tripolis aber begann bei dem genannten kleinen Flusse und dehnte sich bis zum Hundsflusse aus, zwischen Byblus und Berytus. Die Grafschaft Edessa und ein großer Theil des Fürstenthums Antiochien wurde übrigens den Christen schon um das J. 1145 wieder entrissen (Wilken, Gesch. d. Kreuzz. III, 1. 33). Was nun die lateinischen Patriarchen betrifft, so wurde von Clerus und Volk um 1100 als erster der Bischof von Artheſia gewählt, Bernhard, gebürtig aus Valence. Sein Nachfolger Radulphus I., der 1136 nur vom Volke gewählt war (Guil. Tyr. 14, 10), wollte das Pallium, nach Sitte seiner griechischen Vorfahren, selbst vom Altare nehmen, um seine Unabhängigkeit vom Papste anzuzeigen. Allein Papst Innocenz II. (1130—1143) lud ihn nach Rom vor, um es von ihm zu empfangen. Damals wurde auch die Kirchenprovinz Tyrus zum Patriarchat Jerusalem geschlagen, was die Antiochener überaus ungern sahen. Ihren Unmuth darüber vermochte der Papst mit seinem Schreiben an den Patriarchen Radulphus nicht zu stillen und konnte einen ausbrechenden Streit nicht verhindern. Radulphus wurde vertrieben, von einem im J. 1139 unter dem Vorsitze des Cardinalbischofs Alberich von Ostia in Antiochien versammelten Concil als abgesetzt erklärt und in's Gefängniß geworfen. Er entkam, floh nach Rom, in der Hoffnung, restituirt zu werden, starb aber hier, wahrscheinlich durch Gift, im J. 1142 (vgl. Guil. Tyr. 15, 12—17). Während seiner Abwesenheit soll Robert I. den Patriarchenstuhl inne gehabt haben. Aymericus aus Limoges, um 1142 erwählt, vereinigte um 1182 viele Maroniten mit der römischen Kirche und starb um 1187. Ueber Radulphus II. (al. Robert II.), 1188—1200, vgl. Hist. chronol. Patriarch. Antioch. in Bolland. Julii IV, 239. Petrus I., erwählt 1201, wurde von Fürst Raymund von Tripolis 1208 vertrieben und starb noch im nämlichen Jahre im Kerker. Petrus II., seit 1208, starb am 31. Oct. 1217, worauf zweijährige Sedisvacanz eintrat. Rainerus oder Raynerius, consecrirt 1219, starb 1226. Albertus, angeblich vorher Bischof von Brescia, erwählt 1226, war 1234 bei einem römischen und 1245 beim ersten Lyoner Concil; er starb zu Rom 1245 oder 1246. Auf Elias, O. Pr. (1246—1250), folgte wieder ein Ordensbruder, Christianus; dieser erduldete bei der Eroberung Antiochiens durch den ägyptischen Sultan Bibars am 19. Mai 1268 vor dem Altare, in seinem priesterlichen Ornate, mit vier anderen Ordensbrüdern den Martyrertod. Mit ihnen wurden 17 000 Einwohner Antiochiens getödtet, über 100 000 gefangen genommen und die Stadt einer Wüste gleich gemacht (Bongars l. c. 223). Nach der Eroberung und Zerstörung dieser wichtigen Stadt leisteten auch die übrigen Plätze des Fürstenthums keinen Widerstand mehr (Wilken VII, 1, 523), namentlich da die Grafschaft Tripolis schon vorher von den Ungläubigen erobert und verwüstet worden. Bald darnach wurden auch die meisten, wenn nicht alle christlichen Stiftungen des Patriarchats Antiochien, und zwar auf immer, durch Bibars zu Grunde gerichtet, und das bisher christliche Land mußte auf's Neue unter den Füßen der Ungläubigen seufzen. Indeß wurden stets neue Patriarchen ernannt. Unmittelbar auf Christianus folgte Opizio, der 1274 beim allgemeinen Concil zu Lyon war. Von den Saracenen in seinem Sitze beunruhigt, wurde er erst Erzbischof von Trani, dann von Genua, wo er 1292 starb (Raynald. Ad an. 1274, n. 3; Ughelli, Italia sacra IV, 1229, n. 7). Nach Opizio ernannte Papst Clemens V. im J. 1311 den bisherigen Erzbischof von Thebä und dann Bischof von Pavia, Isnardus, O. Pr. Da er sich den Titel eines Patriarchen anmaßte, während er bis 1319 noch das Bisthum Pavia inne hatte, so beraubte ihn Papst Johann XXII. im letztgenannten Jahre aller Würden. Im J. 1325 erhob ihn jedoch derselbe Papst auf's Neue zum Erzbischof von Thebä und sandte ihn als Legaten in den Orient, gestand ihm aber auch jetzt

noch nicht den Titel eines Patriarchen von Antiochien zu (Raynald. Ad an. 1311, n. 74). Isnardus soll 1329 gestorben sein. Nach einer Sedisvacanz von 1319—1342 ernannte Papst Clemens VI. als letzten wirklichen Patriarchen den General der Minoriten, Geraldus (Wadding, Annal. ad ann. 1342, 276). Zugleich übertrug er ihm das Bisthum Catania in Sicilien zur Verwaltung sammt dessen Einkünften, da das Patriarchat alle Güter eingebüßt hatte. Die späteren Patriarchen, die keine Hoffnung mehr hatten, den Patriarchalsitz je wieder einnehmen zu können, waren reine Titularpatriarchen, wie eigentlich auch schon die drei zuletzt genannten.

Was die Suffraganen des Patriarchen von Antiochien betrifft, so heißt es in der Notitia Coelestini: „In diesem Patriarchate waren 153 Cathedralkirchen, gemäß dem evangelischen Texte: das Netz ward erfüllt mit 153 großen Fischen. Als Suffraganbischöfe hatte er selbst unter sich den zu Laodicea, Gabala, Antarabi, Tripolis, Biblium" (Binterim, Denkw. I, 2, 578 f.). Als Erzbisthümer werden aufgezählt: Tarsus, Apphania, Heliopolis, Corico und Mamistra; als Kirchenprovinzen aber: Tyrus, Tarsus, Edessa, Apamea, Hierapolis oder Malbek, Bostra oder Busalech, Anavarza, Seleucia, Damascus, wozu noch die Insel Cypern kam. Der heutige Titularpatriarch, der zu Rom residirt und im Orient keine Jurisdiction mehr hat, hat folgende Bisthümer i. p. i. als Titularsuffraganate unmittelbar unter sich: Almira, Derbe, Epiphania, Gabala, Rosa; seine Titularmetropolen sind: Apamea, Adana, Tarsus, Anazarba, Seleucia, Irenopolis, Cyrrhus, Hierapolis (?), Edessa, Amida, Nisibis, Emesa, Heliopolis, Palmyra, Damascus, Philadelphia, Bostra. (Vgl. Le Quien III, 1154 sqq.; Moroni II, 168 sqq.)

2. Patriarchat der Griechen. Nachdem der obengenannte Johann IV. sich nach Constantinopel begeben hatte, ließen die griechischen Kaiser (Titular-) Patriarchen für Antiochien wählen, damit die Reihe der griechischen Patriarchen nicht unterbrochen würde. Balsamon sagt, daß nicht allen antiochenischen Patriarchen, die zu Constantinopel residiren mußten, der Aufenthalt in der kaiserlichen Stadt gefallen habe. Einige bekamen Streitigkeiten und hielten sich in irgend einer Diöcese ihres Patriarchats auf, außer dessen Grenzen sie weder Ansehen noch Jurisdiction hatten. Vor und nach der Mitte des 13. Jahrhunderts residirten die Patriarchen wahrscheinlich in Bithynien. Unter dem Kaiser Michael Paläologus (1261—1283), und zwar kurz vor dem Friedensbruche zwischen diesem und den Bulgaren, kehrte Patriarch Euthymius nach Constantinopel zurück, um sich vor dem König von Armenien, der ihn zu tödten befohlen hatte, zu retten. Als aber bald darauf die Lateiner durch die Saracenen aus Syrien vertrieben worden waren (1267), erhielt Antiochien seinen Patriarchen des griechischen Ritus wieder zurück und behielt ihn bis heute (die Reihenfolge gibt Le Quien II, 756—776). Der heutige Patriarch, der die dritte Stelle unter den griechischen Patriarchen einnimmt und den Titel führt: „Patriarch der großen Stadt Gottes (Theopolis) von Antiochien und des ganzen Orients", residirt zu Damascus, seitdem der ägyptische Sultan Bibars Antiochien verwüstete (1268), nach Silbernagl dagegen erst seit dem 16. Jahrhundert. Vom Patriarchen von Constantinopel ist er zwar nominell unabhängig, demselben aber doch thatsächlich untergeordnet. In seinem Berat erhält er dieselben Rechte und Privilegien, und genießt denselben privilegirten Gerichtsstand und dieselbe Abgabenfreiheit für sich und sein Gefolge, wie der Patriarch von Constantinopel. Er hat auch seine eigene Synode, welcher gleichfalls das Recht zusteht, den Patriarchen zu wählen. In der Encyclica des Patriarchen Anthimus vom J. 1848 unterzeichneten sich als „heilige Synode von Antiochien" die Metropoliten von Arcadia, Emesa, Tripolis und Laodicea (Neale, A hist. of the holy eastern church, Lond. 1850, I, 1128). Seiner Jurisdiction unterstehen die griechisch-orthodoxen Kirchen in Syrien, Cilicien, Mesopotamien, Isaurien und anderen asiatischen Provinzen, in denen sich 28 836 Familien befinden — mit Einschluß des exemten Erzbisthums Cypern mag dieß Patriarchat 150 000 Seelen zählen (Neale l. c. 137 u. 162). Es sind dieß lauter eingeborene Araber, welche mit dem griechischen Volke keine Nationalverwandtschaft haben. Ihre Umgangs- und Kirchensprache ist die arabische, mit Ausnahme einiger Theile der Liturgie, welche in griechischer Sprache abgefaßt sind. Die unter dem Patriarchen stehenden Diöcesen sind: Amkijah — da nämlich der Patriarch zu Damascus residirt, steht Antiochien selbst unter einem Metropoliten —, Aleppo, Ladikijah, Sur und Sadr, Arcadia oder Akkar, Beirut, Tarabulus, Hems, Baalbek und Berg Libanon, Adana, Aman, Seleukijah. Es sind dieß lauter Erzbisthümer. Außer dem gehört zu diesem Patriarchate das exemte Erzbisthum Cypern (s. d. Art.) mit fünf Suffraganaten. Da es im ganzen Patriarchat keine theologische Schule mehr gibt, so werden die Pfarrgeistlichen ohne die nöthige wissenschaftliche Vorbereitung aus den Reihen des gewöhnlichen Volkes genommen. Fast durchgängig verheirathet, unterscheiden sie sich von dem übrigen Volke sehr wenig und beschäftigen sich meist mit denselben Handwerken, mit welchen sie sich vor der Uebernahme des geistlichen Amtes den Lebensunterhalt erwarben. Die weiteren Verhältnisse sind ganz, ähnlich denjenigen des griechischen Patriarchen Constantinopel, auf welches wir einfach verweisen. (Vgl. noch P. Boschius, Tract. hist. crit. de Patriarch. Antioch., Venet. 1748; Silbernagl, Kirchen des Orients 21 ff.)

3. Die Patriarchate der Maroniten, Gräco-Melchiten und Syrer s. unter diesen Artikeln. [Neher.]

IV. Die antiochenische Schule begreift eine Reihe hervorragender Kirchenschriftsteller,

welche die Sache der christlichen Religion gegen Heiden, Juden und Häretiker vertraten und sich durch wissenschaftliche Schrifterklärung hervorthaten. Die Mitglieder derselben zeichneten sich, im Gegensatz zu den mystischen und allegorisirenden Bestrebungen der Alexandriner, durch nüchterne Verstandesrichtung, durch klare Darstellung des successiven Entwicklungsganges der göttlichen Offenbarung, durch historisch-grammatische Erklärung der heiligen Schriften und durch glückliche Verbindung der Erforschung mit der praktischen Verwerthung des Bibelinhaltes aus. Diese Schule wird wegen ihrer vorzüglichen Leistungen auf dem Gebiete der Exegese mit Recht die antiochenische Exegetenschule genannt. Ihre Eigenthümlichkeit wurde durch den antiochenischen Presbyter Lucian und seinen Zeitgenossen Dorotheus zu Anfang des vierten Jahrhunderts begründet, im Kampfe gegen Gnostiker, Arianer und Origenisten durch eine Reihe geistig begabter, dialektisch gewandter Männer gefördert und im Streite gegen die Apollinaristen und die Reste der Arianer durch den Archimandriten Diodor, seine Schüler Johannes Chrysostomus, Theodor, nachherigen Bischof von Mopsuestia, und Polychronius, endlich durch Theodoret zur Blüte gebracht. Durch den Gegensatz zur willkürlich buchstäblichen Deutung der Juden und Gnostiker, sowie durch die Abwehr der origenistischen Allegorisirung gewann die Schule ihren Einfluß, legte aber auch durch ängstliche Trennung der beiden Naturen in Christo, durch übermäßige Betonung des Menschlichen und Vernunftgemäßen in der Offenbarung, durch Haften am Buchstaben und Historischen die Keime zu ihrem Verfall, indem der Nestorianismus und das pelagianische System in ihrem Schooße geboren wurden (s. d. Art. Theodor von Mopsuestia).

Anfangs ist sie bloß als Schule im weiteren Sinne nachweisbar, sofern eine Reihe von wissenschaftlich gebildeten Männern unter Lucians und Dorotheus' geistigem Einfluß standen; seit Diodor, dem nachmaligen Bischof von Tarsus, aber begriff sie auch förmliche Lehranstalten mit bestimmter Studienordnung und vorherrschend monastischer Einrichtung. Basis und Mittelpunkt des theologischen Studiums blieb darin durchaus die heilige Schrift. Sokrates bezeugt von Chrysostomus, Theodor und Maximus, dem spätern Bischof von Seleucia in Isaurien, daß sie die Klosterschule (ἀσκητήριον) des Diodor und Karterius zu Antiochien besuchten. Diodor selbst hatte am antiochenischen Bischofe Flavian einen trefflichen Lehrer gehabt. Theodoret war Mitschüler des Nestorius im Eupropiuskloster; klösterliche Institute und Schulen gab es in Antiochien und auf den Bergen in der Nähe der Stadt mehrere, und viele junge Antiochener eilten zu ihrer geistigen und sittlichen Ausbildung in die Klosterschulen jener frommen Mönche. Chrysostomus ermahnt die Eltern, ihre Söhne in diese Schulen zu schicken und sie nicht frühzeitig dem Unterricht in der Einsamkeit zu entziehen; sie sollten ihn vielmehr recht lange Zeit genießen, ja zehn bis zwanzig Jahre aushalten, bis sie zur geistigen und sittlichen Reife und Charakterfestigkeit gelangt seien; denn je mehr schulgerechte Uebung, desto mehr Kraft an Glaube, an Wissenschaft und Tugend würden sie besitzen (Adv. oppugnat. vit. monast. l. 3, ed. Maur. I, 109). Er nennt solche Schulen Asketerien, Monasterien, Diatriben, Gymnasien.

Aus diesen Andeutungen ergibt sich die Unrichtigkeit der Behauptung, daß man von einer antiochenischen Schule bloß im weiteren Sinne des Wortes reden könne, indem hierbei nur an eine besondere theologische Richtung ohne zusammenhängende Succession der Lehrenden, nicht aber an eine ununterbrochene Lehrerreihe und an förmliche Anstalten zu denken sei. Dieß ist höchstens in Bezug auf die erste Periode der Exegetenschule richtig, gilt aber sicherlich nicht von deren Blütezeit. Seit Diodor bis Theodoret haben wir nicht bloß eine ununterbrochene, nachweisbar in geistigem Zusammenhange und in äußerem Verbande stehende Lehrerreihe, sondern auch nach gemeinsamem Plane organisirte Anstalten und Institute, die, wenn auch an verschiedenen Oertlichkeiten, doch alle in Syrien, in und um Antiochia befindlich, denselben Geist athmeten und dieselbe Organisation hatten. Der seit Lucian in den syrischen Schulen herrschende Geist war so mächtig, daß er auch den von außen gekommenen Lehrern, z. B. dem aus Side in Pamphylien gebürtigen Eustathius, dem früheren Bischof Meletius von Sebaste in Armenien, und Schülern, wie dem hl. Cyrill von Jerusalem, den Typus der antiochenischen Bildung und Methode aufdrückte. Der Entwicklungsgang der antiochenischen Exegetenschule fällt in seinen Anfängen mit dem Entwicklungsprozeß der christlichen Schulen überhaupt zusammen (vgl. meine Schrift: Die Bedeutung der ant. Sch. auf dem exeg. Gebiete 1—88). Die Studienordnung in den einzelnen Asketerien und Gymnasien war in den Grundzügen dieselbe, wie in den gleichzeitigen und späteren Schulen zu Alexandria, Edessa, Nisibis und im Vivarium Cassiodors. Lesung, Schreibung und Meditation waren die Mittel zur Aneignung des biblischen Inhaltes (vgl. m. Schrift: Theod. von Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten 205—211). Lucian, aus Samosata in Syrien gebürtig, hatte in der Schule des Macarius zu Edessa, wo die christliche Religionswissenschaft seit uralter Zeit heimisch war, und an der von Origenes gegründeten Schule zu Cäsarea seine biblisch-theologische Ausbildung erhalten und vereinigte somit, was Syrien, Alexandria und Palästina für die wissenschaftliche Behandlung der Bibel boten. Nannte sich nach ihm auch eine Reihe von Schülern, welche mehr oder minder auf Seiten der Arianer und Semiarianer standen, Syllukianisten, so folgt daraus nicht, daß die antiochenische Exegetenschule einem häretischen Rationalismus entstammte. Ungenaue Ausdrucksweise über die Trinitätslehre, be-

vor die kirchliche Terminologie fixirt war, ist kein Grund, einen sonst orthodoxen Lehrer zum Häretiker zu stempeln. Daß dieselbe aber auch nicht erst auf den ebenfalls in Edessa gebildeten Semi-Arianer Eusebius von Emesa in Phönizien (gest. 360), wie Ernesti will, nicht auf Theodor von Heraklea, ehedem Perinth (gest. 358), wie Münter und Lengerke annehmen, als ihren Stifter zurückzuführen sei, und überhaupt nicht durch Abfall von der kirchlichen Lehre, Ueberlieferung und Erklärungsmethode entstand, habe ich in meiner ersterwähnten Schrift 31—36 bewiesen. Sie hat sich vielmehr aus dem innersten Leben und Streben der Kirche, aus den besonderen Verhältnissen und Geistesströmungen in den syrischen Gemeinden, unter glücklicher Verwerthung der anderweitigen exegetischen Leistungen entwickelt, hat die Methode der von ihr zu bekämpfenden Gegner geschickt adoptirt und ist so durch glückliche Verbindung der profanen und der religiösen Wissenschaften zur Blüte gelangt.

Bei ihrer Begrenzung kann nicht die Opposition gegen die Allegoristen, sondern die geistige Abhängigkeit von dem gemeinsamen Haupte Lucian und der Anstalt Diodors, sowie die gleiche durch diese Exegeten begründete Interpretationsmethode maßgebend sein. Daher gehören nicht zur Schule Julius Africanus und Methodius, welche zwar Gegner des Origenes waren, aber nicht in Antiochien studirt hatten; nicht die drei kappadocischen Väter Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, nicht Epiphanius und der in Alexandria gebildete Apollinaris der Aeltere, obwohl sie, von der antiochenischen Exegese beeinflußt, die idealistisch-allegorische Methode der Bibelauslegung mieden und wie Chrysostomus und Theodoret einen versöhnenden Mittelweg der Erklärung einschlugen. Hieronymus hörte in Antiochien Apollinaris den Jüngern und Evagrius, den Genossen des Diodor; gleichwohl bildete er sich mehr nach Gregor von Nazianz und Didymus von Alexandria. Hingegen tragen die Schriften Cyrills von Jerusalem unverkennbar antiochenisches Gepräge, und vermuthlich verdankt er der dortigen Exegetenschule seine Ausbildung und Richtung. (Vgl. Reischl et Rupp, Cyr. opp., Monach. 1848, I, p. CXXXIII). Die antiochenische Schule läßt sich in folgender Weise gliedern: Erste Periode: Begründung und Entwickelung der antiochenischen Exegetenschule von Lucian bis Diodor (290—370), mit den Lehrern: Lucian, Presbyter zu Antiochien, Martyrer (gest. 311); Dorotheus, Presbyter zu Antiochien, Zeitgenosse Lucians, nach Euseb. H. E. 7, 32 ein vorzüglicher Gelehrter und des Hebräischen kundig. An sie schließt sich eine große Anzahl arianischer und semiarianischer Lehrer an, die sich Lucians Schüler zu sein rühmten, unter diesen: Eusebius von Nikomedien, Asterius, Maris, Theognis, Leontius, Eunomius, Theodor von Heraklea in Thracien und Eusebius von Emesa (s. näher Kihn, Die Bedeutung ꝛc. 50—52). Andere rechtgläubige Lehrer sind: Eustathius aus Side in Pamphylien, seit 325 Bischof von Antiochien (gest. 360), der in seiner Abhandlung „über den Wahrsagegeist gegen Origenes" mit den schärfsten Ausdrücken gegen das Uebermaß der Allegorie und die Bestreitung biblischer Thatsachen des A. T. eiferte, Meletius, seit 360 Patriarch zu Antiochien, Lehrer des hl. Johannes Chrysostomus, und Flavian, seit 381 Bischof von Antiochia, Lehrer Diodors und Theodors. Zweite Periode: Blütezeit der antiochenischen Exegetenschule von Diodor bis Theodoret (370—450), mit ununterbrochener Lehrerreihe: Diodor, Schüler Flavians und Silvans von Tarsus, Archimandrit eines Asketerion in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus in Cilicien. Seine allseitige Bildung, seine ascetische Lebensweise, sein scharfer Geist befähigten ihn Begründer der Exegetenschule im engeren Sinne zu werden. Seine Schriften verrathen bereits das dogmatische System und die nüchterne, grammatisch-logische Interpretationsmethode Theodors (Kihn, Theod. von Mopsv. 36. 37). Er sonderte noch schärfer, als es Eusebius von Emesa und Eustathius gethan, das Göttliche und das Menschliche in Christus, bezog einen Theil der Schriftstellen auf die menschliche Natur, einen Theil auf den göttlichen Logos, und suchte aus dem Wortlaut, Zusammenhang und Geschichte den Sinn der heiligen Schrift zu erforschen. Er sprach bestimmt aus, daß er die Geschichte der Allegorie weitaus vorziehe, und schrieb in Opposition gegen die Origenisten die hermeneutische Abhandlung „Ueber den Unterschied der Theorie und Allegorie", worin er die Grenze einerseits zwischen dem geschichtlichen und auf geistiger Betrachtung beruhenden (θεωρία, d. i. dem uneigentlichen und strict typischen) Schriftsinn, und andererseits zwischen der willkürlichen, wenn gleich geistreichen bildlichen Auslegung zog (ἀλληγορία, siehe hierüber meine Abh. in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1880). Ein hervorragender Mitarbeiter Diodors an der Kirche von Antiochien war der Priester Evagrius, seit 373 vertrauter Freund und Gönner des Hieronymus. Er wird an Stelle Paulins von 388—392 Bischof von Antiochien. Johannes, 347 zu Antiochien geboren, von seiner glänzenden Beredsamkeit Chrysostomus (s. d. Art.) genannt, vereinigte Glauben und Liebe, Wissenschaft und praktisches Christenthum, Verstand und tiefinnige Frömmigkeit in schönster Harmonie. Da er den Schriftsinn mit allen verfügbaren Mitteln erforscht und bei tiefer Auffassung in höheren Zusammenhang bringt, ist er gleich groß als Exeget, wie als Redner, seiner Wirksamkeit nach aber mehr für die Moral als für die Dogmatik von Bedeutung. Theodor von Antiochien, Mitschüler des Johannes Chrysostomus bei dem Rhetor Libanius, bei Meletius, Karterius und Diodor, zugleich Zögling Flavians, seit 392 Bischof von Mopsuestia, starb gegen Ende des Jahres 428. Schwankend in seinem Charakter wie in seiner Berufswahl, hervorragend an Talent und allseitiger Gelehrsamkeit, war er

kein tiefer Denker, aber wortreich und beredt (s. d. Art. Theodor v. M.). Seine dogmatischen Verirrungen zogen ihm gleichzeitig mit seinem Gegner Origenes die Censur der Kirche zu; allein als Polemiker gegen Arianer, Eunomianer, Apollinaristen und Origenisten ist er nicht ohne große Verdienste. Er stellte bestimmte Grundsätze über die Ausdehnung des Literal- und typischen Sinnes auf und verwarf die willkürliche Allegorie gänzlich, indem er den Wortsinn und die geistige Bedeutung für die Erbauung als ausreichend betrachtete. Geschichte, Grammatik, Text und Zusammenhang sind ihm die Richtpunkte zur Auffindung des Wortsinnes. Die Nestorianer verehrten ihn als ihren „Exegeten" vorzugsweise und belegten jeden mit dem Anathem, der sich von seiner Auctorität lossagte. Sein Bruder Polychronius, der einen ähnlichen Bildungsgang nahm und von 410 bis etwa 430 Bischof von Apamea am Orontes war, und sein Schüler Theodoret, seit 428 Bischof von Cyrus in Syrien, haben seine Ausschreitungen vermieden, sich durch Glaubenstreue, pietätvollen Sinn und Methode mehr an Chrysostomus angeschlossen und die gediegensten Commentare geschrieben, die sich gleich weit von den Extremen der lediglich allegorischen und der ausschließlich historischen Interpretation fernhielten. Isidor Peluſiota, Priester und Einsiedlerabt bei Peluſium in Aegypten (gest. 434), excerpirte die Werke des Joh. Chrysostomus und brachte in seinen zahlreichen Briefen, von denen uns noch über 2000 in fünf Büchern erhalten sind, die hermeneutischen Grundsätze der Schule in die bestimmteste Fassung, erinnert aber als Compilator bereits an den Niedergang der Schule. Verschuldet wurde dieser vorzüglich durch den Häresiarchen Nestorius, seit 428 Patriarch von Constantinopel (gest. 440), der als Schüler des Theodor von Mopsuestia, mehr Redner als Exeget, die Lehre von den zwei Hypostasen in Christus förmlich vortrug und standhaft festhielt, so daß er vom Concil zu Ephesus (431) als Häretiker mit dem Anathem belegt wurde. Seine Anhänger flüchteten, im römisch-griechischen Reiche ohne Schutz, in die Provinzen der persischen Monarchie, wo der Nestorianismus aus politischem Interesse begünstigt und durch List und Gewalt verbreitet wurde. Die hochberühmte Schule für Ausbildung persischer Christen und Priester zu Edessa in Mesopotamien wurde seit 431 von nestorianischen Lehrern geleitet. Als dieselbe nach mannigfachen Schicksalen im J. 489 von Kaiser Zeno für die Dauer zerstört wurde, bildete Nisibis, wohin die häretischen Lehrer flüchteten, den Stützpunkt für Verbreitung des Nestorianismus im Perserreiche. Diese Schule entwickelte anfänglich eine reiche literarische Thätigkeit, systematisirte die dogmatischen Lehren und biblischen Grundsätze Theodors und blühte bis in's späte Mittelalter (Kihn, Theod. v. Mops. 198—212).

Dritte Periode: Verfall der antiochenischen Exegetenschule durch die nestorianischen Streitigkeiten und die Umtriebe der Monophysiten. Hier sind nur noch orthodoxe Lehrer zu nennen, welche den vorgenannten an Originalität, Tiefe und Productivität weit nachstehen, und zwar Marcus, Nilus (gest. um 450), Victor, Cassian, sämmtlich Schüler des hl. Joh. Chrysostomus. Von ihm wurde Cassian um 400 zum Diacon geweiht, war Mönch und Priester in Südgallien (gest. um 431) und schrieb in lateinischer Sprache. Victor verfaßte einen Commentar zum Marcusevangelium. Proclus, Patriarch von Constantinopel (gest. 447), schrieb Homilien und Briefe. Basilius, um 500 Bischof von Irenopolis in Cilicien, schloß sich an Diodor und Theodor an. Der Nestorianer Kosmas, von seinen Reisen Indikopleustes genannt, lebte um 540 und folgte in der Exegese und biblischen Theologie dem Theodor. Andere Schüler des Mopsuestiers, zahlreiche syrisch-nestorianische Exegeten und Kirchenschriftsteller verzeichnet Assemani, Bibl. Orient. III, I, 37 sqq. u. a. a. O. Die antiochenischen Exegeten schrieben sämmtlich in hellenischer Sprache, waren des Syrischen und Hebräischen entweder ganz unkundig oder doch nur dürftig kundig und gebrauchten zur Texterklärung, nicht im kritischen, sondern im exegetischen Interesse, als eine Art Lexikon die Hexapla des Origenes. Erst die Nestorianer im Perserreiche bedienten sich der syrischen Sprache, welche sowohl Kirchen- als Hofsprache war. Bereits Ibas, Cumas und Probus hatten in Edessa die Schriften des Diodor und Theodor in das Syrische übersetzt, worin noch manche ihrer Werke erhalten sind. Mit dem Verfall der antiochenischen Exegetenschule endet die selbständige Forschung auf dem Gebiete der Exegese. Die folgenden Geschlechter tranken mehr oder minder aus dem ergiebigen Borne antiochenischer Quellen; den Lateinern vermittelte sie vorzüglich der hl. Hieronymus. Die Ergebnisse ihrer Methode wurden in Klöstern, den Asylen der Cultur und Wissenschaft, gesammelt, in Auszügen vervielfältigt und in mannigfach veränderter Form umgearbeitet. (Vgl. die Schrift des Junilius Africanus: „Instituta regularia divinae legis", ed. Kihn 1880). Die schönsten Versuche auf dem exegetischen Gebiete bis zum 16. Jahrhundert lassen sich direct oder indirect auf den anregenden und erhebenden Einfluß der historisch-grammatischen Methode der Antiochener zurückführen. Insofern in den Jahrhunderten, innerhalb welcher die antiochenische Schule bestand, auf die Aussöhnung zwischen Wortlaut und Lehre, zwischen Vorbild und Geschichte, Prophetie und Erfüllung, zwischen alt- und neutestamentlicher Heilsökonomie, zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Weltzustand besonderes Gewicht gelegt werden mußte, weil nur dadurch die Einwendungen und Entstellungen, der Hohn und Spott der Heiden, Juden, Gnostiker, Arianer und Apollinaristen siegreich zurückgewiesen und solche Gegner, was die willkürliche Allegorie nicht vermocht hatte, mit der Sache der christlichen Re-

ligion versöhnt werden konnten, war die nüchterne, logisch-reflectirende Verstandesrichtung, dieß charakteristische Gepräge der Antiochener, welche von der idealistischen Richtung der Alexandriner so vortheilhaft abstach und durch die aristotelische Dialektik neue Nahrung gewann, gewiß eine providentielle Erscheinung.

Allein ihre streng historisch-grammatische Exegese war durch die willkürlich mystisch-allegorische Interpretation des Origenes und seiner Schüler vielfach herausgefordert. Fand dieser im buchstäblichen Sinne öfter Unmögliches, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges, so brachten sie den Grundsatz, daß jede Schriftstelle zunächst nach ihrem Literalsinn aufgefaßt werden müsse, zur praktischen Durchführung und zum theoretischen Ausdruck. Das Verdienst der Antiochener auf dem exegetischen Gebiete ist demnach ein absolutes und ein relatives. Sie bauten die Wissenschaft der Exegese einerseits auf objectiv gültigen Principien auf und brachten diese mit den geeigneten wissenschaftlichen Hülfsmitteln in Homilien und Commentaren zur thatsächlichen Anwendung, andererseits bestritten sie das Uebermaß und die Willkür der allegorisirenden Interpretation, wiesen das Unstatthafte und Gefährliche dieses Verfahrens nach und setzten den destructiven Consequenzen jener Methode Schranken. Hatte auch Origenes mit dem Riesenwerk der Hexapla und mit seinen Commentaren den Anfang zur wissenschaftlichen Exegese gemacht, so erreichte er doch das vorgesetzte Ziel nicht, weil er nicht allweg von den richtigen hermeneutischen Grundsätzen und Regeln ausging und von den Hülfsmitteln der Erklärung nicht durchgreifenden Gebrauch machte. Die Erreichung jenes Zieles war den Antiochenern vorbehalten, welche die Leistungen der Vorzeit mit Geschick benutzten und die Interpretation nach gesunden Principien handhabten. Die Homilien des hl. Chrysostomus, die Commentare Theodors (über die zwölf kleinen Propheten und die Briefe Pauli), Polychronius' Fragmente (zu Daniel, Ezechiel, Job) und namentlich Theodorets Commentare sind für alle Zeiten mustergültig, wenn auch gar manche ihrer Erklärungen, im Lichte der Forschungen unserer Zeit betrachtet, nicht mehr haltbar sind. (Ueber Dorotheus und Lucian s. Euseb. H. E. 7, 32; 8, 13; 9, 6; Sozom. H. E. 3, 6. Ueber die antiochenische Schule Münter, Comment. de schola Ant., Hafn. 1811, deutsch im Archiv von Stäudlin und Tzscherner I, Leipz. 1814; K. Hornung, Schola Antioch. de s. scripturae interpret. quonam modo sit merita, Neostadii ad Saal. 1864; H. Kihn, Die Bedeutung der ant. Schule auf exeg. Gebiete, Weissenburg 1865/66; Ph. Hergenröther, Die ant. Schule und ihre Bedeutung auf exeg. Gebiete, Würzburg 1866; F. X. Specht, Der exeg. Standpunkt des Theodor von Mopsv. und Theodoret von Kyros, München 1871; Kihn, Theodor von Mopsv. und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1879; Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsv., ebend. 1879.) [Kihn.]

V. Die Synoden wurden vom antiochenischen Obermetropoliten berufen und trugen meist den Charakter von Patriarchalconcilien. Ueber das angebliche Concil der Apostel s. d. Art. Apostelconcil. Zweifelhaft ist, ob eine im J. 252 wegen der Novatianer beabsichtigte Synode (Eus. H. E. 6, 46) wirklich stattfand. Die drei ersten, historisch nachweisbaren Synoden in den Jahren 264—269 waren gegen den eigenen Obermetropoliten, Paul von Samosata (s. d. Art.), gerichtet. Derselbe war antitrinitarischer Lehre angeklagt und wurde auf der dritten Synode unter dem Vorsitze des Erzbischofs Helenus von Tarsus abgesetzt und excommunicirt (Eus. H. E. 7, 30). Die Synoden des folgenden Jahrhunderts offenbaren das Uebergewicht des Arianismus im antiochenischen Patriarchate. Im J. 330 wurde der Patriarch Eustathius, der zu Nicäa entschieden gegen Arius aufgetreten war, durch die Ränke des Eusebius von Nikomedien abgesetzt und auf kaiserlichen Befehl exilirt (Socrat. H. E. 1, 24). Zehn Jahre später erklärten dieselben Eusebianer zu Antiochien den hl. Athanasius von Alexandrien für abgesetzt, weihten sogleich Gregor den Kappadocier zu seinem Nachfolger und erlangten, daß derselbe unter militärischer Bedeckung den Patriarchenstuhl in Besitz nehmen konnte. Als im Sommer 341 die Einweihung der von Constantin erbauten „goldenen" Kirche stattfand, vereinigten sich die anwesenden 97 orientalischen Bischöfe unter dem Vorsitze des Placetus (Flacillus) von Antiochien zu einer Synode, die vom Kirchweihfeste den Namen in encaeniis (ἐν ἐγκαινίοις, in dedicatione) führt. Die Mehrzahl der Anwesenden war rechtgläubig; der gleichzeitige hl. Hilarius von Poitiers nennt (De synod. 32) die Versammlung darum Synodus Sanctorum. Doch erreichten die Eusebianer ihr Ziel. Die Synode stellte nämlich 25 Canones auf, in welchen sie, theilweise auf Grundlage älterer Gesetze, die strafrechtliche Gewalt der Bischöfe und der Synoden fixirte. Diese Canones erlangten in der Folge allgemeine Rechtskraft (ihren Inhalt u. die Lit. hierüber s. Hefele, Conc.-Gesch. I. 513). Den 4. und 12. Canon benutzten nun die Eusebianer gegen den hl. Athanasius; seine Proteste gegen die Gewaltthaten seiner Feinde erschienen als Auflehnung gegen die Canones, und die Synode stimmte der im Vorjahr über ihn ausgesprochenen Absetzung bei (Socr. 2, 8; Sozom. 3, 5). Ebenso glücklich erreichten die Eusebianer eine gewisse Abschwächung des nicänischen Symbolums. Die Synodalacten (Athan., De Synodis 22 sq.; Mansi II, 1339 sq.; Hefele a. a. O. 523 ff.) enthalten vier Glaubensbekenntnisse, deren Wortlaut orthodox ist, während zugleich das ὁμοούσιος des Nicänums sorgfältig vermieden wurde. In dem ersten Symbolum erklärten jene Bischöfe, auf welchen der Verdacht des Arianismus ruhte, man möge doch nicht annehmen, daß sie als Bischöfe Anhänger des Arius, eines ein-

fachen Presbyters, seien; sie glaubten an Einen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und an den Einen eingeborenen Sohn Gottes, vor allen Zeiten existirend und zusammenseiend mit dem Vater, der ihn gezeugt habe. Ein zweites, angeblich schon vom Martyrer Lucian herrührendes Symbolum erließ die Synode selbst, gegen vermeintliche Sabellianer, vielleicht gegen Marcellus von Ancyra gerichtet; hier wurden vor Anderem die drei Hypostasen betont: „der Vater, der wahrhaft Vater ist; der Sohn, der wahrhaft Sohn ist; der heilige Geist, der wahrhaft heiliger Geist ist". Allgemeine Billigung fand das dritte, von Theophronius von Tyana vorgelegte Symbolum, das mit Anathematismen gegen Marcellus, Sabellius und Paul von Samosata schloß. Endlich wurde einige Monate später in einer Fortsetzung der Synode ein viertes Glaubensbekenntniß verfaßt und an Kaiser Constanz gesandt, als dieser über die Gründe der Absetzung des hl. Athanasius und des Paulus von Constantinopel Aufschluß verlangte. Auch hier prägte sich das Bestreben aus, dem nicänischen Bekenntniß so nahe als möglich zu kommen und „die übrige christliche Welt über ihre häretischen Ansichten zu täuschen" (Athan. l. c.). Die Maske fiel nach der Synode von Sardica. Zu Ostern 344 fand nämlich eine antiochenische Synode statt, die den Patriarchen Stephanus wegen einer unmoralischen That absetzte. Bei diesem Anlaß wurde eine neue Glaubensformel aufgestellt, wegen ihrer Länge Makrostichos genannt (bei Athan., De synod. 26). Dieselbe wiederholte zuerst das eben genannte vierte Symbolum und reihte daran ausführliche Erörterungen gegen Arianer und Sabellianer, gegen Marcellus und Photinus, endlich auch gegen Athanasius, der den Satz bekämpft hatte: „der Vater habe den Sohn aus seinem Willen gezeugt". In diesem Schriftstück erschien zum ersten Male der semiarianische Ausdruck „wesensähnlich" κατὰ πάντα ὅμοιος; (Hefele I, 627 f.). Kleinere arianische Synoden folgten in den Jahren 358, 361, 362. Nachdem aber Kaiser Jovinian sich als strenger Anhänger des Nicänums erklärt hatte, unterzeichnete eine unter dem Vorsitz des Patriarchen Meletius stattfindende Synode von 25 Bischöfen, worunter auch der bisherige Arianer Acacius von Cäsarea sich befand, im Jahre 363 das nicänische Symbolum, fügte aber doch als abschwächenden Zusatz bei: der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters geboren und sei ihm in Ansehung des Wesens ähnlich (ὅμοιος κατ' οὐσίαν, Socr. 3, 25; Sozom. 6, 4). Erst im September 378 kehrten auf einer großen Synode 146 orientalische Bischöfe entschieden zur katholischen Kirche zurück, indem sie den auf der römischen Synode unter Papst Damasus 369 erlassenen Tomus unterschrieben und bekannten: Pater et Filius sunt unius substantiae, simul et Spiritus Sanctus (Mansi III, 461 sq.; Hefele I, 734. 743). Von geringerer Bedeutung waren die Synoden der Jahre 388, 390, 424, 432, 445, 447, 451, 471, 478, 481, 482, 508, 512, 547, 565 (Hefele II, 926; III, 14). Zur Zeit der Kreuzzüge fanden zwei Synoden statt. Die erste verhängte 1139 über den Patriarchen Radulf die Absetzung, die zweite sprach 1204 über Armenien das Interdict aus (Hefele V, 397. 709). Die letzte antiochenische Synode ist diejenige, welche im J. 1806 im Kloster Karkaph in der Diöcese Beirut von dem antiochenischen melchitischen Patriarchen Agab Matar auf Betreiben des Erzbischofs Germanus Adam von Hierapolis abgehalten wurde. Kaum waren ihre Beschlüsse im J. 1810 in arabischer Sprache mit Approbation des apostolischen Delegaten am Libanon, Aloysius Gandulph, gedruckt, als sich nachtheilige Gerüchte über ihren Inhalt verbreiteten. Papst Gregor XVI. ließ 1834 durch den melchitischen Patriarchen Maximus Mazlum eine genaue italienische Uebersetzung anfertigen; da zeigte sich, daß die Beschlüsse dieser Synode eine Copie der berüchtigten Synode von Pistoja seien. Darum verwarf sie Gregor XVI. in einem eigenen Breve vom 3. Juni 1835, in welchem die einzelnen Irrthümer namentlich aufgezählt werden (Coll. Lac. II, 555 sq.). [Streber.]

Antiochien, eine Stadt in Großphrygien, auf der Grenze von Pisidien, daher gewöhnlich Antiochia Pisidiae oder ad Pisidiam genannt. Sie war von Seleucus Nicator erbaut und ward unter Augustus römische Colonie mit dem Beinamen Cäsarea. In ihrer Synagoge predigten Paulus und Barnabas anfänglich mit gutem Erfolg das Evangelium, erregten dann aber den Neid der Juden und wurden auf deren Betrieb aus der Stadt verwiesen (Apg. 13, 14 ff. 2 Tim. 3, 11). An der Stelle der alten Stadt liegt jetzt ein unbedeutender Ort Namens Jalowatsch, nicht weit von Akschehr. [Welte.]

Antiochus ist der Name von 12 oder 13 Königen Syriens (s. Petri Lambecii prodromus hist. lit., Lips. 1710, Tab. zu S. 218), wovon mehrere in der Bibel vorkommen. 1. Antiochus I. Soter, Sohn des Seleucus Nicator, König über die Länder jenseits des Euphrat (das obere Asien) seit 293 v. Chr. Er wird zwar nicht ausdrücklich in der heiligen Schrift genannt, aber der zum Theil von den Juden errungene Sieg über die Galater, an welchen Judas Machabäus die Seinigen in einer entscheidenden Stunde (2 Mach. 8, 20) erinnert, ist, wie Serarius richtig bemerkt, kein anderer, als derjenige, durch welchen Antiochus I. den Namen eines Erretters erhielt. Zwar scheint Antiochus denselben vorzüglich seinen Elephanten verdankt zu haben (s. Droysen, Gesch. des Hellenismus, 2. Aufl., III, 1, Gotha 1877, 258), allein er erschien schon Lucian (de lapsu in salut. 9 τὴν θαυμαστὴν ἐκείνην νίκην) so sehr wunderbar, daß die Angabe des zweiten Buches der Mach. nur als Ergänzung, nicht als apocrypher Zusatz zu den profanhistorischen Nachrichten über diese Thatsache gelten kann. Antiochus I. fiel 261 gegen die Galater.

2. Auf Antiochus II. mit dem Beinamen Theos wird vom Propheten Daniel (2, 43; 11, 6)

zweimal Bezug genommen, besonders insofern er Berenice, die Tochter des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus, zur Ehe nahm, um den Friedensbund zwischen Syrien und Aegypten zu befestigen. Seine frühere Gattin Laodice wurde durch die neue politische Heirat sammt ihren Kindern verdrängt. Als ein wüster, weichlicher Trunkenbold (Phylarch bei Athenäus 10, 438) hatte Antiochus nicht Umsicht und Kraft genug, um die wegen dieser Verstoßung im Geheimen sich bildende Reaction niederzuhalten. Laodice vergiftete den ihr untreu gewordenen Gemahl, obwohl er nach dem Tode seines Schwiegervaters (248) sie zurückgerufen und ihrem Sohne Seleucus die Nachfolge auf dem Throne gesichert hatte. Auch Berenice fiel bald nachher nebst ihrem Kinde auf Laodice's Befehl, obwohl sie sich in das Asyl von Daphne zurückgezogen hatte und dort sich heldenmüthig vertheidigte. So war der ägyptische Einfluß in Syrien, aber mit ihm auch der Friede aufgehoben. Ptolemäus Euergetes eilte sogleich nach seiner Thronbesteigung, den Tod seiner Schwester Berenice zu rächen und Daniels Prophezeiung zu erfüllen.

3. Antiochus III. ist unter dem Beinamen des Großen sowohl bei römischen als griechischen Schriftstellern bekannt. Seine Regierung wird ohne Nennung seines Namens Dan. 11, 10—19 beschrieben. Er war der jüngere Sohn des Seleucus Callinicus und gelangte erst zur Regierung, nachdem sein Bruder Seleucus Ceraunus gestorben war. Bei seinem Regierungsantritte fand sich das seleucidische Reich zu gleicher Zeit von drei Seiten her bedroht: im Osten suchten die bactrischen und parthischen Fürsten sich unabhängig zu stellen; im Westen zeigten sich einzelne kleinasiatische Provinzen unruhig, und in der Ferne drohten die Römer; im Süden suchten die Ptolemäer immer weiter vorzudringen. Da überschwemmte er mit dem Heere, das er mit seinem Bruder schon früher zusammengebracht hatte, ganz Syrien und eroberte alles Land südwestlich bis an die Grenze von Aegypten. Des Winters wegen machte er mit Ptolemäus IV. Philopator einen Waffenstillstand. Von der Noth gedrängt, ermannte sich dieser weichliche Fürst und schlug Antiochus bei Raphia vollständig, begnügte sich aber später mit der Herausgabe der eroberten Provinzen Cölesyrien, Phönicien und Palästina, ohne Antiochus, wie er gekonnt hätte, um Thron und Land zu bringen. Nach seinem Tode herrschte im Namen seines unmündigen Sohnes Ptolemäus' V. Epiphanes der Macedonier Agathocles. In dieser Zeit war Aegypten in schlimmer Lage, weil es innerlich durch Empörung zerrissen, äußerlich durch die Feindschaft Philipps III. von Macedonien bedroht wurde. Diese Zeit hielt Antiochus für geeignet, um einen Rachekrieg zu unternehmen. Die Juden kamen ihm hierbei bereitwillig entgegen und brachten sich so selbst definitiv unter die syrische Herrschaft. Im Bündniß mit Philipp zog er daher mit großer Heeresmacht wieder nach Süden und besiegte bei Paneas an den Quellen des Jordan den ägyptischen Feldherrn Skopas, so daß die Länder, welche er früher an die Aegypter verloren, wieder in seine Gewalt kamen. Auch Palästina gehörte dazu. Skopas floh mit 10 000 Mann nach Sidon; Antiochus folgte ihm, und Skopas mußte trotz wiederholter Entsetzungsversuche zuletzt sich ihm mit der Stadt übergeben. Nun wollte Antiochus seine Eroberungen durch Staatsklugheit sichern; der unmündige Ptolemäus mußte sich mit seiner Tochter Cleopatra verloben, erhielt aber das Versprechen, daß diese ihm die verlorenen Länder als Mitgift zurückbringen werde. Im J. 197 bezwang Antiochus Kleinasien mit einem Landheer und einer Flotte, überwinterte in Ephesus, drang sogar über den Hellespont nach Europa vor und eroberte Thracien. Diesen Fortschritten gegenüber blieben die Römer nicht gleichgültig und verlangten 192 durch eine Gesandtschaft von ihm, er solle Europa und Kleinasien räumen; Antiochus gab zur Antwort, es möchten die Römer sich nicht in die Sachen von Asien einmischen, wie er sich auch nicht um Italien kümmere. Diese Schmähung rächte der römische Feldherr L. Scipio so, daß er sie nicht wiederholen konnte, indem er in der Entscheidungsschlacht bei Magnesia 190 seinen Eroberungen nach Westen für immer ein Ziel setzte. Antiochus mußte Kleinasien bis an den Taurus abtreten, seine Elephanten und Kriegsschiffe ausliefern und 15000 Talente erlegen. Um letztere aufzubringen, plünderte er die Tempel ostwärts vom Taurus, ward aber darüber zu Elymaïs in einem Volksauflauf erschlagen. Gegen die Juden war Antiochus immer wohlwollend und suchte sie durch Gunstbezeugungen zu gewinnen. (Vgl. Jos. Ant. 12, 3, 3; Polyb. 5, 66—87; 18, 34; Just. 31, 1. 2; 32, 2; Liv. 33, 39. 40; Strabo 16, 1068. Diod., Fragm. 28, 14. 29, 1—15.)

4. Antiochus IV., unter dem Namen Epiphanes bekannt, wird von Daniel (11, 21) ebenso wie von Diodor (31, 8) als despectus (vgl. 8 ff.) bezeichnet. Die Bücher der Machabäer, wie die Nachrichten mehrerer Geschichtschreiber der Griechen bestätigen hinlänglich, wie sehr er diesen Namen verdiente (s. die ausführliche Schilderung desselben in Athenaei Deipnos. 5, 21, ed. Mein. I, 344 sq., und 10, 52 sq., ib. II, 295 sqq.), und Polybius veränderte den Namen Epiphanes, der Glänzende, in ἐπιμανής, der Verrückte. Die Königswürde war nicht für ihn, sondern für Seleucus Philopators Sohn Demetrius bestimmt; dieser aber starb durch Gift, und Antiochus wußte es durch glatte Worte sowohl bei den Königen Eumenes und Attalus als bei den syrischen Großen dahin zu bringen, daß er auf den Thron erhoben wurde. Nun machte er Anspruch auf die Vormundschaft über den sechsjährigen König von Aegypten, Ptolemäus Philometor, den Sohn seiner Schwester Cleopatra. Allein diesem waren schon ägyptische Vormünder bestellt; dieselben forderten die von Antiochus III. als Heiratsgut verheißenen Länder heraus und sandten ein Heer, sie zu erobern. Letzteres ward

von Antiochus geschlagen; allein er benahm sich als Freund seines Neffen, drang nicht weiter vor und schickte sogar einen Gesandten zur Krönung Ptolemäus'. Hierdurch ließen sich die Aegypter nicht täuschen, und Antiochus kam ihrem Angriff zuvor, indem er sie zum zweiten Male bei Pelusium angriff und besiegte. Indeß spielte er die Freundesrolle weiter, gewann sich Verräther am Königshof von Aegypten und kam so mit wenigen Truppen in den Besitz von Pelusium, Memphis und fast ganz Aegypten, wie es seine Vorgänger mit großer Heeresmacht nicht erreicht hatten (Dan. 11, 11—28. 1 Mach. 1, 17 ff. 2 Mach. 5, 1). Nur Alexandria schloß ihm die Thore und ernannte an Stelle des Ptolemäus Philometor dessen Bruder Euergetes II. oder Physkon zum Könige. Bald jedoch entstanden in Syrien Unruhen, welche Antiochus zurückriefen. Er nahm seinen Heimweg über Jerusalem. Es sollten sich nämlich die Juden über irrige Nachricht von seinem Tode gefreut haben; auch hatten dieselben den von ihm ernannten Hohepriester Jason, welcher sich mit Gewalt in das heilige Amt eindrängen wollte, mit Gewalt zurückgewiesen. Beides erklärte Antiochus als Empörung, drang mit den Waffen in Jerusalem ein, ließ 40 000 Mann niedermachen, ebenso viele in die Sklaverei verkaufen, plünderte den Tempel und ging mit der Beute Aegyptens und Palästina's nach Antiochien zurück (1 Mach. 1, 20—24. 2 Mach. 5, 5—21). Noch zweimal zog er gegen Aegypten; allein schon nach seinem zweiten Rückzuge hatten sich dort die königlichen Brüder verständigt, und er setzte gegen beide den Krieg fort. Als er nun 168 vor Alexandria stand, ward ihm von den Römern, welche Physkon um Hülfe angegangen hatte, und welche mit eroberten macedonischen Schiffen herangesegelt waren, Halt geboten, und er mußte gedemüthigt umkehren (Dan. 11, 29. 30). Darüber ließ er seinen Zorn an den Juden aus; er sandte Apollonius mit 22 000 Mann nach Jerusalem und ließ die Stadt wie ihre Bewohner auf's Grausamste behandeln (2 Mach. 5, 24—26). Leider hatte sich inzwischen unter den Juden eine Partei gebildet, welche mit dem syrischen Gewalthaber in's Einverständniß trat, so daß sich eine syrische Besatzung auf dem Sion halten konnte (Dan. 11, 30—33. 1 Mach. 1, 32—50. 2 Mach. 5, 24 ff.). Dieß gab Anlaß zu einer Reaction unter den Juden. Es erhob sich der Anfangs von dem greisen Mathathias, dann von seinen Söhnen, voran Judas Machabäus, geleitete religiöse Freiheitskrieg. Die Bedeutung desselben erkannte Antiochus erst, als er dem Tode nahe aus Persien, wo er einen reichen Tempel hatte plündern wollen, heimkehrte, 164 oder 163 v. Chr. (Dan. 11, 34 ff. 1 Mach. 2, 1 ff. 2 Mach. 8, 1 ff.; s. d. Art. Machabäer und vgl. Hoffmann, Antiochus IV. Epiphanes, Leipzig 1873.)

5. Antiochus V. Eupator, Sohn des Vorigen, war bei dem Tode seines Vaters noch ein Kind. An seiner Stelle (1 Mach. 6, 17) und in seinem Namen führte Lysias die Regierung und setzte den Krieg gegen die Juden fort (1 Mach. 6, 20). Da Lysias fast die gesammte syrische Streitmacht aufbot, so ist begreiflich, wie seine (1 Mach. 6, 20 ff. erzählte) Ueberwindung durch Judas Machabäus als Beweis der Heldenhaftigkeit dieses Vaterlandsbefreiers dargestellt werden konnte (2 Mach. 13, 29 f.; vgl. Jos. Antt. 12, 9, 5). Daß Lysias von den Juden abließ, hatte seinen Grund freilich vorzüglich in den feindseligen Bewegungen des Philippus, dem der sterbende Antiochus Epiphanes die Vormundschaft über den unmündigen Sohn feierlich übertragen hatte (1 Mach. 6, 14), und der, von Ptolemäus Philometor ermuthigt, sich der Hauptstadt Antiochia zu bemächtigen suchte. Philippus büßte zwar sein Unternehmen mit dem Leben, Lysias aber erhielt dessenungeachtet nicht Ruhe genug, um den Krieg gegen die Juden fortzusetzen: denn Demetrius Soter (s. d. Art.), der Sohn des Seleucus Philopator, des Bruders von Antiochus Epiphanes, flüchtete aus Rom, wo er als Geißel gelebt hatte, und trat in Syrien mit solchem Erfolge auf, daß Lysias sammt dem jungen Antiochus Eupator ihm ausgeliefert wurde (1 Mach. 7, 1 ff. 2 Mach. 14, 1 ff.). Demetrius machte der kurzen Regierung des Antiochus Eupator dadurch vollends ein Ende, daß er ihn sammt seinem Vormünder Lysias hinrichten ließ (162 v. Chr.).

6. Ein ähnliches Schicksal hatte Antiochus VI. mit dem Beinamen Theos. Er war der Sohn Alexanders Balas (s. d. Art.), also Enkel von Antiochus Epiphanes. Er wurde von Demetrius Nicanor, dem Sohne Demetrius Soters, zu dem Araber Emalkuel geflüchtet. Ein gewisser Tryphon glaubte bei den Unruhen, die gegen Demetrius entstanden waren, seine Rechnung zu finden, wenn er den Schein annähme, dem Enkel des Antiochus Epiphanes den Thron zu vindiciren. Der junge Antiochus wurde daher aus seinem arabischen Asyle herbeigeholt und als rechtmäßiger Regent eingeführt (1 Mach. 11, 39 ff.; Jos. Antt. 13, 5, 3; Liv. Epit. l. 70; Just. 36, 1). Tryphon behandelte am Anfange Antiochus Theos als König. Als solcher schloß dieser daher mit dem Führer der jüdischen Heere, Jonathan, einen Friedensvertrag, wodurch Jonathan sich feindlich gegen Demetrius Nicanor zu stellen veranlaßt wurde. Bald aber wurde ihm von seinem vorgeblichen Freund und Helfer Tryphon das Scepter und das Leben geraubt. Die heimtückische Gefangenschaft und Ermordung Jonathans (1 Mach. 12, 39 ff.) war die Vorbereitung zur Tödtung des schwachen Königs selbst. Im J. 143 eignete sich Tryphon, mit dem Blute des Hohenpriesters Jonathan und des Königs Antiochus Theos befleckt, die syrische Krone an.

7. Antiochus VII. mit dem Beinamen Sidetes (weil er zu Side in Pamphylien erzogen worden), der Bruder des oben erwähnten Demetrius Nicanor (s. Antiochus V. Eupator), übernahm es, die Verbrechen des Usurpators Tryphon zu bestrafen. Während Tryphon im Besitze der höchsten Gewalt sich immer mehr zu befestigen

suchte, lebte Demetrius Nicanor als Gefangener in Persien; seine Gemahlin war in Seleucia eingeschlossen, und Antiochus hielt sich in aller Stille zu Knidos, bei einem Gastfreunde seines Vaters, auf. Hier empfing er, als der gefangene Demetrius Nicanor Mithridates' Tochter angetraut worden war, von seiner Schwägerin Cleopatra den Antrag, ihre Hand mit der Krone von Syrien anzunehmen. Antiochus ging darauf ein und proclamirte sich selbst als König (1 Mach. 15, 1—14). Die Armee des Tryphon war zum Theil sehr unzufrieden mit ihrem Chef und ging massenweise zu Antiochus über. Eine Verbindung mit Simon, dem Bruder des von Tryphon meuchlerisch ermordeten Jonathan, verstärkte die Macht des neuen Königs noch mehr, und Tryphon sah sich genöthigt, von einem festen Punkte zum andern zu fliehen, bis er in Apamea sich selbst entleibte (1 Mach. 13, 1 ff.). Antiochus Sidetes regierte unter allen Seleuciden seit Antiochus d. Gr. am wirksamsten und segensvollsten. Seine freundliche Beziehung zu den Juden ist dadurch ausgezeichnet, daß er die fürstliche Unabhängigkeit des jüdischen Hohenpriesters anerkannte (143 v. Chr.). Von diesem Jahre an datirt sich die Unabhängigkeit des jüdischen Volkes unter eigenen Priesterfürsten aus dem Hause der Machabäer. Zwar erregte der Schutz, den die Römer dem Machabäerstaate verhießen, das Mißfallen Antiochus', so daß er feindselig gegen Simon vorging; allein Simons Sohn Johannes Hyrcanus überwand die Syrer, und so blieb die Autonomie der Juden unbestritten (1 Mach. 15, 5—16, 24), bis die Römer Herren auch des jüdischen Gebietes wurden. [Haneberg (Kaulen).]

Antiochus, palästinensischer Mönch des siebenten Jahrhunderts. Er war in Galatien geboren, kam später nach Palästina, um dort als Einsiedler zu leben, wurde Mönch und dann Abt in der Laura des hl. Sabbas. Wir haben von ihm zwei Schriften, zu deren Abfassung die Zeitereignisse Anlaß gaben. Fünf Jahre nach Eroberung Palästina's durch den Perserkönig Chosroes II. wurde Ancyra von den Persern erobert, geplündert und verheert (619). Unter diesen Umständen waren die Mönche des in der Nähe von Ancyra gelegenen Klosters Atalina gezwungen, den Wohnort oft zu ändern, und da sie nicht viele Bücher mit sich nehmen konnten, bat ihr Abt Eustathius den Abt Antiochus um einen Abriß der heiligen Schrift und um einen kurzen Bericht über den von den Persern an 44 Mönchen von der Laura des hl. Sabbas vollzogenen Martertod. Daraufhin verfaßte Antiochus unter dem Titel „Pandekten der heiligen Schrift" eine von ihm selbst in 130 Kapitel, von dem lateinischen Uebersetzer mit Unrecht in eben so viele Homilien zerlegte Sammlung von moralischen, aus der heiligen Schrift und den ältesten Kirchenvätern gezogenen Aussprüchen. Das letzte Kapitel enthält eine Aufzählung der Häretiker von Simon Magus an bis zu den Severianern, während eine Einleitungsepistel an Eustathius über den Martertod der 44 Mönche und die schrecklichen, namentlich über Jerusalem hereingebrochenen Strafgerichte berichtet. Eine zweite, „Eromologesis" betitelte Schrift schildert ebenfalls die Leiden Jerusalems und bittet zugleich den allbarmherzigen Gott um Entfernung der Greuel von heiliger Stätte. Demgemäß fällt die Abfassung der beiden Schriften in die Zeit, welche zwischen der Eroberung Palästina's durch Chosroes (614) und der Zurückeroberung durch Heraklius (628) verstrich. Außer den beiden genannten Schriften wird dem Abte Antiochus bisweilen noch eine Abhandlung über böse Gedanken zugeschrieben; dieselbe ist aber im Grunde nichts anderes, als Kap. 81 der Pandekten. Die Schriften des Antiochus sind abgedruckt bei Migne (Patrol. gr. LXXXIX, 1422—1856). (Vgl. Fabricius; bei Migne a. a. O. 1411; Ceillier, Hist. gén. XI, 697.) [Peters.]

Antipas, 1. Herodes, s. Herodes Antipas; 2. ein Martyrer zu Pergamus in der ältesten Zeit der Kirche (Offenb. 2, 13). Sein Grab war durch die daselbst gewirkten Wunder berühmt; sein Gedächtniß fällt auf den 11. April. (Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. eccl. II, Paris 1720, 297.) [Kaulen.]

Antipascha (Gegen-Ostern), in der griechischen Kirche der Name des ersten Sonntags nach Ostern (Dominica in albis), da mit ihm die Osterfestwoche ihren Abschluß erhält.

Antipater (Ἀντίπατρος), gräcisirter Name eines der jüdischen Gesandten, welche Jonathas und später Simon nach Sparta schickten, um ein Freundschaftsbündniß zu schließen (1 Mach. 12, 16; 14, 22). Antipater war ein Sohn Jasons, vermuthlich desjenigen Jason, den Judas Machabäus nebst Eupolemos nach Rom gesandt hatte. [Kaulen.]

Antipater, Kirchenschriftsteller des fünften Jahrhunderts, war in der ersten Zeit nach dem Concil von Chalcedon Bischof von Bostra in Arabien. Er schrieb 1. ein größeres Werk gegen die von Pamphilus und Eusebius verfaßte Vertheidigung des Origenes, welches im sechsten Jahrhundert Abt Gelasius, um dem Vordringen des Origenismus zu wehren, in den Kirchen vorlesen ließ (Cyrill. Scythopol. in Vita S. Sabae, Cotel. Monum. eccl. gr. III, 362. 364) und von dem sich noch Fragmente in den Acten des siebenten allgemeinen Concils (Hard. IV, 304), in den heiligen Parallelen des Johannes von Damascus (Opp. Damasc. II, 747. 764. 772. ed. Le Quien), sowie bei Cardinal Mai vorfinden (N. PP. Bibl. VII, 208); 2. einen Tractat gegen die Apollinaristen (Fragment bei Mai. l. c. 204); 3. mehrere Homilien. Ein Bruchstück aus einer solchen ward im siebenten allgemeinen Concil angeführt; es ist die Homilie auf die blutflüssige Frau (Hard. IV, 169). Von einer anderen gab Surius (25. Juni) und nach ihm Combefis (Bibl. concionat. VII, 106) den lateinischen Text; sie führt den Titel: auf St. Johannes den Täufer, das Schweigen des Zacharias und die Begrüßung der heiligen Jungfrau;

den griechischen Text gab P. Anton Ballerini S. J. in seiner Sylloge monumentorum II, Romae 1851, zugleich mit dem einer weiteren auf Mariä Verkündigung, die P. Andreas Steinhuber (früher Rector des deutschen Collegiums in Rom) einer Münchener Handschrift entnommen hatte. Beide Homilien stehen nebst den genannten Fragmenten in Migne's griechischer Väterssammlung (LXXXV, 1763—1796) mit der Notiz aus Fabricius-Harleß (X, 518). Sicher gehörte Antipater zu den angesehensten Männern der orientalischen Kirche; er ward vom hl. Maximus und von Andreas von Cäsarea angeführt, von Kaiser Leo I. zu den hervorragenden Bischöfen gezählt (Hard. II, 690), von den Vätern des siebenten allgemeinen Concils zu den kirchlichen Auctoritäten gerechnet. Sein sonstiges Leben wie sein Todesjahr sind unbekannt. Für einen jüngeren Antipater des achten oder neunten Jahrhunderts, dem Oudin einige seiner Homilien zuschreiben wollte, findet sich kein hinreichendes Zeugniß, und der Inhalt der gedruckten Reden nöthigt keineswegs, sie einer späteren Zeit zuzuweisen. [J. Card. Hergenröther.]

Antipatris, eine Stadt an der Straße von Jerusalem nach Cäsarea, durch welche der Apostel Paulus kam, als ihn Claudius Lysias zum Statthalter Felix bringen ließ (Apg. 23, 31). Ihr Erbauer war Herodes d. Gr., der sie seinem Vater Antipater zu Ehren Antipatris nannte. Sie lag in einer schönen, an Wasser und Vegetation reichen Ebene, die nach Josephus Capharsaba hieß (Antt. 16, 5, 2). Zu Hieronymus' Zeit war sie schon halb zerstört (semirutum oppidulum, Ep. 108), bestand jedoch im achten Jahrhundert noch. Nach dem Itin. Hieros. lag sie 42 Meilen von Jerusalem und 26 von Cäsarea entfernt. Das jetzige Dörfchen Kefr-Saba bewahrt noch den alten Namen von Antipatris. (Vgl. Raumer, Palästina, Leipzig 1850, 131.) [Kaulen.]

Antipendium, s. Antependium.

Antiphon (Wechselgesang, cantus antiphonus) bezeichnet diejenige Weise des Psalmengesanges, bei welcher sich die Zahl der Singenden in zwei Hälften theilt, so daß entweder die eine Hälfte (der eine Chor) den einen Theil eines Psalmverses singt und der zweite Chor die Clausel (Amen oder etwas Aehnliches) beifügt, oder der eine Psalmvers von dem ersten, der andere von dem zweiten Chor gesungen wird. Gewöhnlich wird diese Singweise auf den heiligen Ignatius, Bischof von Antiochien, zurückgeführt; aus dem Morgenlande brachte sie zuerst der hl. Ambrosius in die lateinische Kirche. Demnach hießen Antiphonen früher alle kirchlichen Gesänge, die in der besagten Weise vorgetragen wurden; dieselbe blieb für den Psalmengesang Regel, wie sie denn auch im A. B. nicht unbekannt gewesen war. Eine andere Bedeutung hat der Name „Antiphon" später erhalten. Jetzt versteht man nämlich darunter gewisse zum größten Theile biblische Sprüche, welche an die Spitze und das Ende der Psalmen gesetzt werden. Eine solche Antiphon hat jeder Psalm, und nur in der österlichen Zeit und in dem Officium de tempore erleidet diese Regel eine Ausnahme. Solche Antiphonen, welche übrigens ihren Namen nicht ohne Grund führen, weil nach der Art und Weise, wie sie intonirt werden, auch die betreffenden Psalmen gesungen werden, kennen schon Synoden aus dem sechsten Jahrhundert. Hier und da bestehen sie aus dem öfter wiederholten Alleluja (antiphonae allelujaticae). Die Bedeutung dieser Antiphonen besteht darin, daß sie den Grundton aussprechen, welcher durch den folgenden Psalm sich hindurchzieht, seinen Inhalt sozusagen auf ein Schlagwort reduciren. Gewöhnlich geben sie deutlich den Gesichtspunkt an, von welchem die Kirche die Psalmen nach ihrer typischen und messianischen Beziehung auffaßt. Sie geben dem Geiste der Kirche, wie er im Baue des Breviers sich verkörpert hat, ein herrliches Zeugniß. Die Bewegung des Gebetes und Gesanges aber in antiphonarischer Weise verleiht dem Officium eine Art von dramatischer Haltung. [Mast.]

Antiphonarium (Antiphonale, Liber Antiphonarius), das Buch, in welchem die gottesdienstlich vorgeschriebenen Antiphonen für das ganze Jahr enthalten sind. In älterer Zeit war eine besondere Sammlung der Responsorien (Responsoriale, Liber Responsorialis) neben dem Antiphonarium im Gebrauch; beide wurden jedoch schon zu Anfang des neunten Jahrhunderts in Gallien und nicht lange nachher auch in Rom vereinigt und Responsoriale et Antiphonarium, bisweilen einfach Antiphonarium genannt. Die Antiphonarien der römischen Kirche tragen fast durchweg den Namen Gregors d. Gr. Dieß berechtigt jedoch nicht zu der Annahme, daß er der Verfasser sei; wohl aber, daß er die bereits vorhandenen Texte gesammelt, geordnet, berichtigt und vervollständigt habe, während ihm zugleich die durchgreifendste Reform des kirchlichen Gesanges zugeschrieben wird. Es sind zwei durchaus verschiedene Sammlungen vorhanden, das Antiphonarium Missae und das Antiphonarium Officii. Jenes enthält die zur Feier der heiligen Messe gehörenden Antiphonen und verwandten Gesangstücke, also den Introitus, das Graduale nebst Alleluja und Tractus, das Offertorium und die Communio. Von Jacob Pamelius, Canonicus zu Brügge, im J. 1571 erstmals herausgegeben, wurde dasselbe in verschiedene Ausgaben der Werke Gregors d. Gr. aufgenommen. Es heißt bei Pamelius noch einfach Responsorium; später von dem Orte, wo es gesungen wurde, Responsorium Graduale; das Buch Responsorius Gradualis, in Rom auch Cantatorium. In neuerer Zeit erhielt die dem Antiphonarium Missae entsprechende Sammlung den Namen Graduale. Das Antiphonarium Officii (bei Agobard: Liber officialis), die Antiphonen und Responsorien der canonischen Horen enthaltend, wurde von dem ehrwürdigen

Cardinal Joseph M. Thomasius aus einem Codex des Archivs der vaticanischen Basilika 1686 zuerst herausgegeben. Der Codex, zwischen 1181 und 1227 geschrieben, bietet den römischen Ritus jener Zeit ohne Vermischung mit fremden Bestandtheilen dar, wie durch Vergleichung mit dem Ord. Rom. XI bei Mabillon und Amalarius, De ordine Antiphonarii, zu ersehen ist. Für diese Sammlung ist bei uns der Ausdruck Antiphonarium allein üblich geblieben. Es werden jetzt keine Ausgaben desselben mehr ohne Hinzufügung der Noten für die Gesangweisen veranstaltet. Manche Diöcesen haben ein von dem heutigen römischen fast nur in den Melodien verschiedenes Antiphonar; dieß ist zumeist die alte Form des römischen Gesanges, wie sie vor der Reformation durch Pius V. bestand. [J. Kössing.]

Antiramismus, s. Ramus, Petrus.

Antitrinitarier werden diejenigen Irrlehrer und Secten genannt, welche das christliche Dogma von der Trinität verworfen und das eine göttliche Wesen als ein einpersönliches aufgefaßt haben. Vornehmlich führen die Häretiker der bezeichneten Art aus dem zweiten und dritten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung diesen Namen. Die Häresien der ältesten Zeit erklären sich am leichtesten aus dem Vorwiegen der noch nicht überwundenen judaistischen Ansichten oder heidnischen Religions-Vorstellungen bei der Auffassung der christlichen Dogmen. Namentlich weisen die Irrthümer der Antitrinitarier auf einen Ursprung aus dem Judenthum hin. Die nächste Aufgabe des alttestamentlichen Judenthums war die Reinerhaltung des Monotheismus, der Grundlage aller Religion. Zwar fehlen schon im Alten Testamente Hinweise auf die göttliche Trinität nicht. Als aber im Christenthum diese auf das Deutlichste geoffenbart und zum Inhalt des obersten Glaubensartikels geworden war, da sperrte sich der größte Theil des jüdischen Volkes gegen diese Ergänzung und Erweiterung des Monotheismus ab und übte auch auf diejenigen Häretiker einen bestimmenden Einfluß aus, welche den göttlichen Logos und den heiligen Geist als bloße Eigenschaften oder als Offenbarungen und Erscheinungen Gottes, nur nicht als ewige Personen, erklären wollten. Mit derartigen Deutungen der Trinität verband sich auch eine verkehrte Auffassung der Person wie des Werkes des Erlösers, oder vielmehr ein vollständiger Abfall von dem Christenthum. Wenn wir auf die Persönlichkeiten sehen, welche uns in den Sectenhäuptern entgegentreten, und auf die Veranlassungen zu ihrem Abfall vom Glauben, so ist mehr der Mangel an jeglichem Sinn für die christlichen Wahrheiten, als das Streben, sich ihrer speculativ zu bemächtigen, der Grund und Anlaß zu den bezeichneten Häresien gewesen; aber sie wurden zugleich für die Väter und Vertheidiger des christlichen Glaubens die Veranlassung zu speculativen Versuchen, das Dogma, so viel als möglich, zum Verständniß und mit den Vernunftwahrheiten in Einklang zu bringen.

Bei Theodotus dem Gerber und bei Paul von Samosata namentlich liegt der vollständige Abfall vom christlichen Glauben recht eclatant vor, so daß ihre Anhänger später als vollständig außerhalb des Christenthums stehende Secten angesehen wurden, und daß deren Taufe auch nicht mehr als eine gültige betrachtet wurde. — Im Ganzen spalteten sich die Antitrinitarier in zwei verschiedene Klassen, je nachdem sie Christum den Herrn für einen gewöhnlichen Menschen ansahen, der nur eine besondere und bevorzugte Erleuchtung von Gott erhalten habe, oder als eine Theophanie, d. i. eine bloß zeitweilige Erscheinung Gottes. Die erste Klasse bilden die sog. Monarchianer, welche den Herrn als einen aus der Reihe der Propheten, wenn auch als den ersten und obersten mit einzelnen unwesentlichen Vorzügen, betrachteten; die andere bildeten die sogen. Patripassianer oder modalistischen Monarchianer, welche die Incarnation in eine bloße Erscheinung Gottes aufgehen ließen, aber über die einzelnen Bestandtheile dieser Erscheinung keine genaueren Vorstellungen entwickelten, insoweit sie die menschliche Natur des Herrn betrafen. Einzelne von dieser Richtung haben zwar diese Erscheinung Gottes in Christo eine besondere göttliche Person (πρόσωπον), aber in einem pantheistischen Sinne, genannt, indem man die nur zeitweiligen Offenbarungen oder Erscheinungen des einpersönlichen Gottes so nannte oder die Persönlichkeit in Gott als eine ewige überhaupt aufgab und annahm, daß die unpersönliche Monas in einzelne verschiedene Seins- und Erscheinungsweisen eingegangen sei. — Der Vater der ersten Klasse der Antitrinitarier ist Theodotus von Byzanz, mit dem Beinamen der Gerber, über welchen Eusebius (H. E. 5, 28) nach einer anonymen Gegenschrift (σποδασμα betitelt) und Theodoret (Haeret. fab. 2, 5) nach einer Gegenschrift, welche er das kleine Labyrinth nennt, einige Nachrichten gibt. Hiernach hatte Theodotus in einer Verfolgung den Glauben verläugnet und sich damit entschuldigt, daß er nicht Gott, sondern nur einen Menschen verläugnet habe, für den er sein Leben hinzugeben nicht verpflichtet sei. Er gründete in Rom eine Schule, in welcher Philosophie und Mathematik betrieben wurde. Als er vom Papste Victor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, wußte die Secte einen gewissen Natalis zu gewinnen, daß er sich die bischöfliche Consecration verschaffe und so als Bischof ihr vorstehe. Aus den Ueberresten, welche uns bei Eusebius aus der erwähnten Gegenschrift erhalten sind, ersieht man, daß die Häretiker den Versuch machten, ihre Läugnung der Gottheit des Herrn durch Berufung auf den Monotheismus zu rechtfertigen, daß sie die heiligen Schriften verfälschten und sich auf die Tradition beriefen, weil man bis auf den Papst Victor hin die Lehre von der Gottheit des Herrn in der christlichen Gemeinde nicht gekannt habe. Der Verfasser des „kleinen Labyrinthes", welcher das Treiben der Secte in

Rom angesehen haben muß, mag er der römische Priester Cajus oder Hippolyt, resp. der Verfasser der Philosophumena, gewesen sein, hat sowohl aus den heiligen Schriften des A. und N. T. als aus den schriftlichen Zeugnissen der Väter und dem mit dem Blute besiegelten Zeugnisse der Martyrer, wie aus dem ganzen Cult der Kirche den Beweis für den göttlichen Ursprung der Lehre von der Gottheit des Herrn gegeben. Namentlich beruft er sich auch auf die beim christlichen Cultus von Anfang an üblichen Psalmen und Lobgesänge auf den menschgewordenen Sohn Gottes, um die Allgemeinheit der apostolischen Tradition zu erweisen. Im Uebrigen haben die Anhänger der Schule des Theodotus dem Herrn wohl einige Vorzüge vor den übrigen Menschen zuerkannt, namentlich die jungfräuliche Geburt und eine Ausstattung mit besonderen Gnaden (Philosoph. 7, 35). Unter diesen Anhängern der Schule in Rom werden Theodotus der Wechsler, Asklepiodotus, Artemon (s. d. Artt.) genannt. Ersterer namentlich erkannte auch die jungfräuliche Geburt des Herrn an, aber trotzdem stellte er Melchisedech noch höher, weil der Messias, wie der Psalmist sage, nach dem Vorbilde des Melchisedech sein würde. Der Zusatz „in Ewigkeit", wie er sich im Psalme findet, wird natürlich unberücksichtigt gelassen (Tert. de praesc. 53; Philosoph. 7, 36). Der hl. Epiphanius (Haer. 51, 3 sqq.) gibt die Aloger (s. d. Art.) als den Hauptstamm dieser ersten Klasse der Antitrinitarier an und betrachtet die Theodotianer als Nebensprößlinge desselben. Im folgenden, dem dritten Jahrhundert, tritt ein neues Haupt für diese Klasse in der Person des Paul von Samosata auf (s. d. Art.).

Die zweite Klasse der Antitrinitarier wurde von solchen gebildet, die für Christum den Herrn nicht nur eine besondere Erleuchtung annahmen, sondern in ihm eine Erscheinung oder Offenbarung des göttlichen Wesens nach mehr oder minder pantheistischen Vorstellungen erkannten. Sie wurden Patripassianer genannt, weil sie das Leiden und Sterben Gott dem Vater oder dem einpersönlichen Gott beilegten. Nach den Angaben der Philosophumena (9, 284, ed. Miller) hat Noet aus Smyrna, ein Anhänger der Philosophie des Heraklit, diese Irrlehre zuerst aufgestellt. Ein Schüler desselben, Epigonus, verbreitete sie nach Rom und gründete daselbst eine Schule, in welcher sich zur Zeit des Papstes Zephyrinus (202 bis 218) Cleomenes und dann Sabellius hervorthat. Neben ihnen nennt Tertullian einen anderen Sectenhäuptling Praxeas, gegen welchen er eine Gegenschrift veröffentlichte; auch dieser muß unter Papst Zephyrin nach Rom gekommen und später nach Nordafrika ausgewandert sein. (Die von Hagemann [Geschichte der römischen Kirche S. 234 bis 257] vertheidigte Hypothese, daß in dem Praxeas des Tertullian kein Anderer, als der Papst Callistus, ein Gegner des Montanismus, aber auch ein Gegner der Antitrinitarier, zu suchen sei, daß also die Polemik des Tertullian und die des Hippolyt gegen eine und dieselbe Person, den Papst Callistus, gerichtet sei — hat keine weitere Aufnahme gefunden.) Wahrscheinlich ist er zu derselben Zeit wie Noetus nach Rom gekommen und hat dieselbe Irrlehre verfochten, daß der einpersönliche Gott, der Vater, in Christo zeitweilig erschienen und in das Leiden und Sterben als seine Erscheinungsweise eingegangen sei; daher der Name Patripassianer. Weitere Folgerungen auf ein etwaiges Fehlen der menschlichen Seele des Herrn scheinen die Häretiker nicht gezogen zu haben, obwohl dem Patripassianismus der Doketismus nahe lag, und das Werk der Erlösung in den verschiedenen Systemen des Monarchianismus ebenfalls die Grundlage verloren hatte. Alle diese verschiedenen Schulen der Antitrinitarier schienen ganz besonders Rom zu Anfang des dritten Jahrhunderts aufgesucht zu haben, um daselbst festen Boden zu gewinnen. Ein recht interessantes Bild von diesen Kämpfen und Reibungen, in denen der orthodoxe Glaube durch das Eingreifen des Papstes Callistus den Sieg behauptete, gibt der Verfasser der Philosophumena im neunten Buche, obwohl er selbst als Theilnehmer an diesen Kämpfen in den entgegengesetzten Irrthum des Ditheismus gefallen ist. — Um die Mitte des dritten Jahrhunderts verbreitete sich der Sabellianismus auch nach Nordafrika und Aegypten, nach Ptolemais in der Pentapolis, wie der hl. Dionysius von Alexandrien an den Papst Xystus schreibt (Eus., H. E. 7, 6). Wie wir aus der Bekämpfung der Irrlehre durch den hl. Athanasius (cf. Orat. 4, 11. 12. 25) entnehmen können, hatten die Sabellianer später ihre Irrlehre noch weiter ausgebildet und namentlich auf den heiligen Geist ausgedehnt, indem Gott oder die göttliche Monas nicht nur in der Schöpfung eine besondere Offenbarungsweise als Vater und in Christo eine zweite als Sohn, sondern auch eine dritte als heiliger Geist in der Rechtfertigung und Heiligung des einzelnen Menschen angenommen habe, um alsdann wieder in sich zurückzukehren. Diese drei zeitweiligen Offenbarungsweisen sollen den Namen πρόσωπα nur in ähnlichem Sinne tragen, wie die Rollen, welche die Schauspieler auf der Bühne zur Ausführung bringen. — Zuletzt ist zu dieser Klasse der Antitrinitarier auch Beryllus von Bostra (s. d. Art.) zu rechnen. (Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der vornicän. Zeit 142 ff.; Dorner, Entw. der Lehre von der Person Christi, 2. Abth., 497 ff.; Hagemann, Die römische Kirche 206 ff.)

Gegner des Trinitätsdogmas gab es auch in späterer Zeit, namentlich seit den Zeiten der sog. Renaissance, als mit dem Ende des 15. Jahrhunderts nicht nur in der Kunst, sondern auch in der Wissenschaft das alte classische Heidenthum eine Wiedergeburt erlebte und auf dem Gebiete der Philosophie eine Erneuerung der alten akademischen und peripatetischen Schule zur Folge

hatte. Dieser Humanismus, wie man die Richtung auf dem Gebiete des Unterrichts nannte, hatte zu Anfang des 16. Jahrhunderts an Erasmus von Rotterdam (s. d. Art.) ein hervorragendes Haupt. Die alte Scholastik konnte dagegen ihre abgelebten Formen und ihre zum Theil in's Abstruse übergegangenen Distinctionen nicht mehr behaupten. Aber vielfach ward auch ihr Inhalt über Bord geworfen, und der Rationalismus gewann eine weite Verbreitung sowohl in Italien, als in den Niederlanden und in Deutschland. In den letztgenannten Ländern verband sich dieser Strom des Rationalismus mit dem durch Luther, Zwingli und Calvin eingeleiteten und durchgeführten Abfall von der Kirche. Dieser dem Protestantismus durch Melanchthon vornehmlich zugeführte Rationalismus, gleichsam das demselben beigelegte Kukuksei, machte sich anfänglich in dem Princip der freien Forschung in den heiligen Schriften und in der Verwerfung der kirchlichen Auctorität geltend, gewann aber im 18. Jahrhundert, in der Zeit der seichten Aufklärung und ungläubigen Philosophie, durch Semler und Lessing entschieden die Oberhand und ist gegenwärtig mit der vollständigen Auflösung des Protestantismus in Nihilismus beschäftigt. Ueberall, wo dieser Rationalismus seit dem Beginne des 16. Jahrhunderts in einzelnen Gelehrten und Philosophen oder Secten mit seinen Consequenzen sich durchbildete, zeigte sich auch eine Opposition gegen das Grunddogma des Christenthums von der Trinität. Nur ist ihnen der Name „Antitrinitarier" nicht beigelegt worden; vielmehr nannte man im 16. Jahrhundert eine solche Secte Socinianer oder Unitarier. Vorläufer und Affiliirte waren Ludwig Hetzer, der zu Konstanz 1529 wegen Polygamie enthauptet wurde, Johannes Denk (gest. 1528 zu Basel), Johannes Campanus, der 1574 zu Wittenberg im Gefängnisse starb, Valentin Gentilis, zu Bern 1566 enthauptet, der spanische Arzt Michael Servet (s. d. Art.), welcher auf Anstiften Calvins 1553 zu Genf lebendig verbrannt wurde. Die oben genannten Socinianer hatten an Lälius (gest. 1562) und Faustus Socinus (gest. 1604) ihre Häuptlinge und von ihnen ihren Namen. In Polen und Siebenbürgen gewann die Secte Boden und erhielt in dem Rakauer Katechismus, welchen Faustus Socinus, der Neffe des Lälius, um 1600 herausgab, einen bestimmten Lehrbegriff. Derselbe bestand in dem nacktesten Rationalismus, welcher mit allen Mysterien des Glaubens, der Trinität, Incarnation, Erlösung, Gnade, den Sacramenten aufräumte und außerdem auch noch einige natürliche Religionswahrheiten von einzelnen Eigenschaften Gottes verwarf. — Auch Swedenborg huldigte der antitrinitarischen Irrlehre unter der Form des Sabellianismus. Die späteren rationalistischen Schulen ließen ebenfalls die Trinität ganz fallen oder faßten sie sabellianisch auf, wie dieß in verschiedenen Systemen des Pantheismus von Schelling, Hegel u. A. geschah. (Vgl. Möhler, Symbolik 604 ff.; Trechsel, Die protestant. Antitrinitarier vor Faustus Socin, Heidelberg 1839 u. 1844; Wallace, Antitrin. Biogr., Lond. 1850; Réville, Hist. du dogme de la Divinité de J. C., 2. éd., Paris 1876, 138.) [Schwarz.]

Antoine, Paul Gabriel, S. J., Dogmatiker und Moralist, wurde zu Luneville 1679 geboren, trat zu Nancy 1694 in die Gesellschaft Jesu und starb zu Pont-à-Mousson, nachdem er dort lange Zeit als Professor der Theologie gewirkt hatte, im J. 1743. Die zwei Hauptwerke dieses berühmten Theologen, welche über ein Jahrhundert als Lehrbücher in den theologischen Schulen benützt wurden, sind: 1. Theologia universa speculativa et dogmatica ad usum theologiae candidatorum, Mussiponti 1723, ein wegen der Klarheit seiner Beweisführung sehr geschätztes Compendium der Dogmatik. In Frankreich, Deutschland, Polen und Italien erschienen 17 Editionen, die letzte Venedig 1839, 2 voll. 2. Theologia moralis universa ad usum parochorum et confessariorum, Nancei 1726. Antoine zeigt sich darin der strengeren Richtung unter den Moralisten geneigt und bekämpfte den Probabilismus. Es fehlte dem Buche darum nicht an Gegnern; besonders wurde es von Cassian Fenia, Graf von Artemberg (Theologiae ascetico-moralis institutiones, Col. 1769) angegriffen. Auch der hl. Alfons von Liguori begleitet den Namen Antoine's mit dem Zusatz: qui inter rigidos auctores non infimum tenet locum. Gleichwohl fand dieses Compendium der Moral eine ganz ungewöhnliche Verbreitung. Die letzte Ausgabe, welche die von Antoine selbst noch vorgenommenen Verbesserungen enthält, erschien zu Paris 1745, 4 voll. Nach seinem Tode besorgte der Minorit Carbognano eine neue Ausgabe mit vielen Zusätzen (Rom 1747), welche durch Papst Benedict XIV. als Lehrbuch im Collegium der Propaganda vorgeschrieben wurde. In weiteren Verbesserungen durch Staidel und Mansi fand das Werk eine Menge von Auflagen, namentlich zu Avignon 1818, 6 voll., Venedig 1833, 2 voll., Mailand 1834 und 1835, 2 voll. Eine arabische Uebersetzung erschien zu Rom 1795, 5 voll., eine italienische zu Vercelli 1829. — Antoine verfaßte außerdem folgende viel gelesene Schriften, welche anonym erschienen: Lectures chrétiennes par forme de méditations sur les grandes vérités de la foi, Nancy 1736 u. ö., 2 voll.; Méditations pour tous les jours de l'année, ib. 1737; Les moyens d'acquérir la perfection chrétienne, ib. 1739; Démonstration de la vérité de la religion chrétienne et catholique, ib. 1739. Endlich besorgte er die Ausgabe der Schrift des P. de Caussade: Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de Bossuet, Perpignan 1741. (Vgl. Backer, Biblioth. des écrivains de la C. de Jésus I.) [Graf Scherer-Boccard.]

Anton Ulrich, Herzog von Braunschweig-Lüneburg-Wolfenbüttel, Convertit, geb. 4. Oct.

1633 zu Hitzacker, gest. 27. März 1714 auf dem Schlosse Salzdahlum. Er war der zweite Sohn des Herzogs August des Jüngern von Braunschweig, wurde 1685 Mitregent seines Bruders August Rudolph und übernahm nach dessen Tode 1704 die Alleinregierung. Seine großen Talente und seine gründliche wissenschaftliche Bildung erhoben ihn zum gelehrtesten Fürsten seiner Zeit und zu einem eifrigen Förderer der Künste und Wissenschaften. Die deutsche Literaturgeschichte nennt ihn als eigentlichen Begründer des historischen Romanes in den weit angelegten Werken: „Der Syrerin Aramena Liebesgeschichte" (Nürnb. 1669 u. ö.; umgearb. Berlin 1782) und „Römische Octavia" (Nürnb. 1677, 1685, umgearb. Braunschw. 1712, Wien 1762). Daneben dichtete er viele Dramen, Singspiele und geistliche Lieder, die seine Mutter in Musik setzte. So entstand „Christ-Fürstliches Davids-Harpfen Spiel", Nürnb. 1667, Wolfenb. 1670 (Wendebourg, Herzogs A. geistl. Lieder, nebst Melodien nach dem Originaltexte ausgewählt, Halle 1856). Sein eigentliches Studium aber bildeten Kirchenväter und Controversschriften. Da hierbei Zweifel über die Berechtigung der lutherischen Lehre in ihm erwachten, besprach er sich oft und ernst mit lutherischen und katholischen Theologen. Unter letzteren brachten insbesondere der Hildesheimer Domherr Rudolph May und der Theatiner Amadeus Hamilton, ein Sprößling einer altenglischen Grafenfamilie, seine Conversion zur Reife. Am 10. Januar 1710 legte er im Geheimen das katholische Glaubensbekenntniß ab. Papst Clemens XI., dem er diesen Schritt kundgab, sandte ein Glückwunschschreiben, bat aber auch, daß der Herzog seine Conversion öffentlich vollziehe. Dieses geschah am 11. April vor dem in Bamberg anwesenden Erzbischofe Lothar Franz von Mainz. Seinen Unterthanen stellte er einen Revers aus, daß sein Religionswechsel weder in geistlichen, noch in politischen Sachen Aenderungen für das Herzogthum hervorbringen sollte. Doch lag ihm die Ausbreitung der katholischen Religion sehr am Herzen; er verfaßte deßhalb eine Controversschrift: „Fünfzig Beweggründe, warum die katholische Religion anderen Bekenntnissen vorzuziehen sei", die ein schönes Zeugniß sowohl von dem Ernste und der Lauterkeit seines Schrittes, als von seinem Scharfsinne und seinen Studien bildet. Die Schrift, die lateinisch und deutsch erschien, wurde bald nach ihrer Ausgabe unterdrückt und ist darum überaus selten geworden. Theiner gab eine Rückübersetzung nach der an Papst Clemens XI. gesandten italienischen Uebersetzung. Der Herzog baute in Braunschweig und Wolfenbüttel katholische Kirchen und unterstellte die dortigen Gemeinden mit päpstlicher Gutheißung dem bischöflichen Stuhle in Hildesheim; ebenso sicherte er für die Zukunft den Katholiken freie Religionsübung durch Reverse, welche seine Söhne August und Ludwig am 3. Februar 1714 ausstellten. Von seinen Kindern folgten nur zwei Töchter, Henriette und Auguste Dorothea, dem Beispiele des Vaters. (Vgl. Theiner, Gesch. der Rückkehr der regier. Häuser von Braunschweig und Sachsen im 18. Jahrhundert, Einsiedeln 1843; Räß, Convertiten IX, 137 ff.) [Streber.]

Antonelli, Jacob, Cardinaldiacon vom Titel der hl. Agatha in Suburra, später von S. Maria in Via lata, Staatssecretär Pius' IX., war am 2. April 1806 zu Sonnino, einem Städtchen des Kirchenstaates, nahe an der neapolitanischen Grenze, von wohlhabenden Eltern geboren. Letztere waren von Gregor XVI. geadelt, von Pius IX. in den erblichen Grafenstand erhoben worden. Nach Absolvirung der Gymnasialstudien am römischen Seminar widmete der junge Antonelli sich an der Universität der Sapienza den juristischen Studien und ward mit seinem 21. Jahre Doctor beider Rechte. Für den Eintritt in den Staatsdienst des heiligen Stuhles bewarb er sich um die Prälatur (1830) und wurde, nachdem er den Nachweis der erforderlichen Eigenschaften geliefert hatte (praelatura justitiae), in dieselbe aufgenommen. Zuerst war er als „ponente del buon governo", d. h. als Referent am obersten Staatsgerichtshof, und als Assessor am Criminalgericht thätig, ward aber schon bald als Delegat (Gouverneur, Regierungspräsident) in die Provinz Orvieto, darauf in die von Viterbo und endlich in die von Macerata geschickt. Zumal auf letzterem Posten, wo er zuerst mit Louis Napoleon zusammenstieß, bewies er beim Ausbruche der Revolution (1831) ungemeine Umsicht und Energie, so daß Gregor XVI. ihn in das Ministerium des Innern (unter Cardinal Mattei) berief und ihn 1845 zum Schatzmeister der Camera Apostolica, d. h. zum Finanzminister, machte. Im J. 1840 war er Canonicus von St. Peter geworden, und damals empfing er auch die Diaconatsweihe; um die Priesterwürde hat er, gleich anderen Prälaten, deren Thätigkeit wesentlich der weltlichen und politischen Seite in der Regierung des Kirchenstaates zugewendet war, sich nicht beworben. Als nach dem Tode Gregors XVI. Pius IX. den päpstlichen Thron bestieg (16. Juni 1846), erhob er bereits im folgenden Jahre Antonelli, damals erst 41 Jahre alt, zum Cardinalat und ernannte ihn dann zum Präsidenten der am 15. October eingesetzten, am 15. November eröffneten Consulta di Stato. Diese „berathende Volksvertretung" war eine schwere Concession an die Revolution, welche unter Mazzini's Leitung bereits an den Stützen des päpstlichen Stuhles rüttelte; das Laien-Ministerium vom 10. März 1848, dessen Präsidium Antonelli übertragen wurde, war es noch mehr. Nachdem der Cardinal die Stelle gar bald an Mamiani, den Vorgänger Pellegrino Rossi's, hatte abtreten müssen, stand er als Präfect der päpstlichen Paläste dem im Quirinal belagerten Papste treu zur Seite, leitete im Bunde mit den Diplomaten (Graf Spaur) die Flucht nach Gaëta ein (24. November), führte hier als Staatssecretär die Verhandlungen zur Wieder-

herstellung der päpstlichen Regierung und kehrte mit Pius (12. April 1850) nach Rom zurück, um fortan bis zu seinem Tode die oberste Leitung der Staatsgeschäfte zu führen. In dieser Periode von fast 27 Jahren ist Antonelli's Wirksamkeit so eng mit den Thaten und den Geschicken Pius' IX. verflochten, daß bloß auf die Lebensbeschreibung des Letzteren verwiesen zu werden braucht. Nach langen rheumatischen Leiden, bis zum letzten Tage seines Lebens auf dem dornenvollen Posten ausharrend, starb Cardinal Antonelli, 70 Jahre alt, am 6. November 1876. Ueber Antonelli's politische Wirksamkeit ein völlig zutreffendes Urtheil zu fällen und die richtige Mitte zwischen der begeisterten Verehrung, die ihm, dem langjährigen Minister und ersten Berather Pius' IX., von den Katholiken gezollt wurde, und den grimmigen Anklagen und Angriffen seiner Feinde zu finden, wird erst dann möglich sein, wenn die Geschichte und ihre Entwickelung über seine Ziele und Maßnahmen gerichtet haben werden, und wenn die Documente veröffentlicht werden können, die jetzt noch im Geheimen Archiv des Vatican verschlossen liegen. Dann erst wird man sagen können, ob der Vorwurf gerechtfertigt ist, Antonelli hätte den Kirchenstaat retten können, wenn er die Verhältnisse klarer übersehen und durchschaut hätte, oder ob er nicht vielmehr das Menschenmögliche geleistet hat, „den ehernen Schritt der modernen centralisirenden Gewalten" zu hemmen und das Verhängniß, das sich nicht verhindern ließ, hinzuhalten; dann erst wird man urtheilen können, ob die Leonina, die nach Cavours Plan dem Papste verbleiben sollte, zu behaupten war, oder ob der Cardinal klug gehandelt hat, die Besetzung auch dieses letzten Restes des Patrimoniums moralisch zu erzwingen. Genie und ungemeine diplomatische Gewandtheit hat Niemand dem Cardinal abgesprochen; mit unerschütterlicher Entschiedenheit hat er auch in den schwersten Zeiten vor und nach dem Falle Roms die Rechte des heiligen Stuhles vor Fürsten und Völkern vertreten, jeden Pact mit der Revolution und ihren gekrönten Häuptern beharrlich und energisch abgelehnt. Den geriebensten Staatsmännern gegenüber, die mit den ehrlosesten Waffen, mit Heuchelei, Verleumdung, Bestechung, Verrath und Gewalt kämpften, ist er nicht müde geworden, das Patrimonium Petri zu vertheidigen, das Verlorene zu reclamiren, die Principien des Rechtes und der Legitimität hochzuhalten und, ob auch verlassen von allen Mächten, auf dem schweren Posten auszuharren bis an sein Ende. Der Vorwurf, als habe er nur mittelmäßige, ihm ganz gefügige Köpfe um sich geduldet und begabte Männer vom Hofe und von Rom fernzuhalten gesucht, um allein Alles in seiner Hand zu haben, ist freilich sehr oft ausgesprochen worden, aber schwerlich in seiner Allgemeinheit aufrecht zu erhalten. Während der Cardinal zu Rom, selbst unter den Gutgesinnten und in der nächsten Umgebung des Papstes, wenige Freunde und Verehrer hatte, wußte er Fürsten, Diplomaten und die hervorragendsten Geister des Auslandes mit Bewunderung für seine Person zu erfüllen. Wer je die hagere Gestalt mit den scharfen Zügen, den schwarzen feurigen Augen, dem stillen Lächeln um seine Lippen gesehen hat, dem ist dieser Kopf unvergeßlich geblieben. Seine Feinde haben mit Argusaugen sein Privatleben durchforscht und den „Kohlenbuben" aus dem „Banditennest" zum Helden ihrer Romane gemacht. Sein Reichthum an Gemmen und Edelsteinen, die Beförderung seiner Brüder zu Directoren der römischen Bank, die von de Merode entdeckte Verbindung seines Hausmeisters, des Ritters Fausti, mit der Revolution u. s. w. boten nur zu reichen Stoff zu persönlichen Angriffen. Vielleicht darf man sagen, daß Antonelli mehr Staatsmann als Geistlicher war. Unzweifelhaft besaß er nicht die edeln und reinen Tugenden eines Patrizi, der als Cardinalvicar der Diöcese Rom kurz nach ihm starb; aber dennoch ist es Thatsache, daß er wöchentlich die heiligen Sacramente empfing, täglich die heilige Messe hörte, wohlthätige Zwecke stets und gerne unterstützte. Jedenfalls zählt Antonelli zu den größten und hervorragendsten Männern unseres Jahrhunderts; sein Name wird mit dem Namen Pius' IX. unauflöslich verknüpft bleiben. [de Waal.]

Antonia, späterer Name der Burg zu Jerusalem, s. d. Art. Jerusalem.

Antonianer, antinomistische Secte im Canton Bern am Anfang des 19. Jahrhunderts. Wie der 1747 zu Luzern hingerichtete Jacob Schmidli von Werthenstein (Sulzigioggi) Sectirerei betrieb, so wurde der 1759 zu Schüpfheim im Entlebuch geborene Anton Unternährer Stifter einer besonders im Canton Bern verbreiteten Secte mit stark antinomistischem Gepräge. Von seinem Vaterhause einfach Mettlen-Toneli genannt, vererbte er seinen Taufnamen auf seine Anhänger. Als Schreinerlehrling lernte er lesen und schreiben, reiste bis Paris und Calais, trieb sich als Hirte, Privatlehrer, Barometerfabrikant, Kräutersammler, Vieh- und Menschenarzt herum, lernte im Canton Bern die Secte der Brüglianer kennen und ergab sich dabei einem unordentlichen Leben, unter Anderem auch dem Trunke. Lebenserfahrung, Umgangstalent, glückliche Kuren verschafften ihm beim Volke leichten Eingang; dann kamen Hallucinationen des Gefühls und Gehörs, und der sectirerische Agitator war fertig. In Amsoltingen bei Thun, wo er sich als Arzt niedergelassen, begann er 1801 erst in Abendversammlungen, dann offener durch Ansprachen und Schriften sein Werk, „um die Welt zu erneuern", wie er denn auch in seiner ärztlichen Praxis sich thaumaturgischer Segenssprüche bediente. Seit 1802 erschienen von ihm verschiedene Druckschriften: Das große Lied; Gott, der Herr der Heerschaaren ein verzehrend Feuer; Das Gerichtsbüchlein; Geheimniß der Liebe u. dgl. Zugleich der neuen politischen Richtung zugethan, schrieb er auf seine Fahne: Abschaffung der Kirche, ihres

Gottesdienstes, der Schule, der Obrigkeit, und verlangte Gemeinschaft der Frauen und Güter. Indem er mittels eines sehr glücklichen Gedächtnisses genau alle Bibelstellen herzusagen wußte, welche scheinbar für seine Sache sprachen, gab er vor, durch besondere göttliche Offenbarung den geheimen Sinn der heiligen Schrift zu kennen und behauptete, gegenüber Christus dem Gottessohne der in der heiligen Schrift verkündete Menschensohn und Weltrichter zu sein. Es habe aber Gott dem Menschen kein anderes Gebot gegeben als: „Wachset und mehret euch!“ Daher sei kein Mensch dem anderen etwas schuldig als einzig die Liebe, was er im krassesten Sinne verstund, so daß da, wo seine Lehre Feuer fing, die ärgerlichsten Geschlechtsausschweifungen grassirten. Begreiflich führte eine solche Lehre und ein solches Treiben das wiederholte Einschreiten der Regierung von Bern herbei; der gefährliche Verführer ward endlich in seinen Heimatkanton Luzern verwiesen. Er starb nach mehrjähriger Haft unbekehrt 1824; Anhänger aber gab es von ihm in den Kantonen Bern, Aarau und Zürich bis zum Jahre 1840. — Zur Literatur: Geschichtsfreund, Einsiedeln 1876, 166 ff., nach Acten des Luzerner Staatsarchivs und dem amtl. Berichte des Stadtpfarrers Thadd. Müller; Trechsel, Beiträge zur Gesch. der schweiz.-reform. Kirche, Bern 1842, 70 ff. [Lütolf.]

Antoniewicz, Karl (Boloz), S. J., polnischer Missionär (geb. 1807 zu Lemberg als der Sohn eines Advokaten). 1818 zogen sich seine Eltern auf ihr Gut Skwarzawa im galizischen Kreise Zólkiew zurück, wo der Vater nicht lange nachher starb. Mit 17 Jahren bezog Karl die Lemberger Universität, und mit Leichtigkeit erlernte er neben der lateinischen Sprache die deutsche, französische, englische und italienische. Seine ersten literarischen Leistungen waren poetische Ergüsse in polnischer und deutscher Sprache. 1827 beendigte er die Universitätsstudien „cum eminentia et eximia laude“ und wurde auf einige Zeit Soldat. Sodann ließ er sich in Lemberg nieder und sammelte das Material zu einer Geschichte der polnischen Armenier, denen seine Familie angehörte. Nach seiner Verheiratung (1832) schlug er seinen Wohnsitz in Skwarzawa auf. Harte Schicksalsschläge verfolgten ihn hier, indem ihm seine sämmtlichen fünf Kinder und am Feste des hl. Ignatius von Loyola 1839 auch seine Frau Sophie durch den Tod entrissen wurde. Sein einziger irdischer Trost blieb die hochbetagte Mutter, welche in Lemberg Benedictinerin geworden war. Auch der Sohn verließ die Welt und wurde Jesuit zu Starawies. 1841 legte Antoniewicz die Gelübde ab, 1844 empfing er die Priesterweihe. Sehr bald zählte er zu den bedeutendsten Missionaren des Jesuitenordens. „Im Herzen das Kreuz, in der Hand den Oelzweig des Friedens“ nahte er sich dem katholischen Volke, als Galizien 1844 bis 1845 durch Ueberschwemmungen und Hungersnoth heimgesucht war, und als 1846 die galizischen Bauern sich zu Mord und Raub gegen den Adel verleiten ließen. In den Kreisen Sandec, Bochnia und Tarnow hielt der seeleneifrige Pater während sechs Monaten über 200 Predigten. Seine Zuhörer zählten nach Zehntausenden, und unter Thränen kehrten die Verirrten zu Gott zurück. In der Zeit der Muße schrieb Antoniewicz auf Bitten Kosmians, der gleichfalls nach dem Tode seiner Gemahlin Priester und später Domherr in Posen wurde (gest. 1877 auf der Heimkehr von Rom zu Venedig) für den Posener Przegląd die Erinnerungen an die Missionen (Wspomnienia missyjne). Als 1848 die Häuser der Jesuiten auf Befehl der Regierung in Oesterreich aufgelöst wurden, war Antoniewicz von da ab fortwährend auf Reisen (Piekar, Gräfenberg, Krakau, Sandec), und er setzte sein Apostolat durch literarische Thätigkeit fort. Unter seinen Predigten aus dieser Zeit sind die bedeutendsten diejenigen, welche er in Krakau hielt, nachdem eine furchtbare Feuersbrunst am 18. Juli 1850 einen Theil der Stadt und vier Kirchen in Asche gelegt hatte. Bei den Missionen, welche 1851 und 1852 durch die Fürsorge des Cardinals Diepenbrock und des Erzbischofs Przyłuski in Oberschlesien und im Posen'schen gehalten wurden, war Antoniewicz in hervorragender Weise thätig. Wie in seiner Heimat, so ließ er sich auch hier besonders die Einführung der Mäßigkeitsbruderschaft angelegen sein. Zum dauernden Andenken an die Missionen und zur Belehrung des Volkes verfaßte er populäre ascetische Schriften, in denen sich sein Talent am höchsten entfaltete, so das Missionskreuz (Krzyż missyjny), das Andenken an die oberschlesische Mission (Pamiątka missyi Górnoszląskiéj), die Feiertagslesungen (Czytania świąteczne), das Leben des hl. Isidor (Św. Izydor Oracz), die Kreuzwegandacht (Droga krzyżowa). Auch seine Lieder, z. B. „Kränzchen für das Kreuz“ (Wianek Krzyżowy), „Maienkranz“ (Wianeczek Majowy) u. a. sprechen durch den Reiz der Einfachheit, wie durch den Geist der Frömmigkeit an. Von den 76 Schriften des Paters sind 6 vor dem Eintritte in den Orden, 43 während seines Ordenslebens und 27 nach seinem Tode erschienen (vgl. die Bibliothek der polnischen Schriftsteller aus der Ges. J., lat. von Brown, poln. von Kisnowski, 1862). Predigten sind nur wenige von ihm erhalten. Das vorzüglichste Mittel, wodurch Antoniewicz den leidenden Herzen seiner Zuhörer den Balsam des Trostes eingoß, war das Kreuz und die Liebe Jesu Christi. In der den Jesuiten überwiesenen Cistercienserabtei zu Obra im Posen'schen beendete der „gute Mann“, der „arme Pater“ am 14. November 1852 seine irdische Laufbahn. Der Cholera, in der er so heldenmüthige Beweise seiner Nächstenliebe gegeben hatte, fiel er selbst zum Opfer. In der Kirche zu Obra wurde er beigesetzt, und an vielen Orten wurde ein Trauergottesdienst veranstaltet (die Gedächtnißreden von Prusinowski und Janiszewski in Posen, von Tomicki in Kosten, Jełowicki in Paris sind gedruckt). Der Adel errichtete ein Denkmal dem Manne, der „mit dem

Kreuze in der Hand das Volk stärkte in der Noth durch Hoffnung aus Glauben, der für das Volk allein lebte und für dasselbe sich opferte". — Literatur: Außer den kürzeren polnischen Biographien von Polkowski und Barącz u. A. das schöne deutsche Werk von Speil: P. Karl Antoniewicz, Missionar der Gesellschaft Jesu, ein Lebensbild, Breslau 1875. Das Verzeichniß seiner Schriften s. bei Backer I, 235—239; III, 1920—1921. [Lüdtke.]

Antoninus, der hl. (wegen seiner kleinen Gestalt so statt Antonius genannt), O. Pr., Erzbischof von Florenz (1446—1459), wurde 1389 als Sohn des florentinischen Notars Pierozzi geboren. Schon als Knabe zeigte er großen Geschmack an frommen Uebungen und trat 16jährig (nach Andern 14jährig) in den Predigerorden. Seine großen Fortschritte in den Studien und sein warmer Eifer für die klösterliche Strenge, verbunden mit einer eigenthümlichen Gabe, auch Andere auf liebevolle, sanfte Weise zu gleich genauer Beobachtung der Ordensregel zu bewegen, erwarben ihm bald das allgemeine Vertrauen, und kaum war er Priester geworden, so wurde er auch schon in mehrere Klöster seines Ordens nacheinander als Prior gesandt. Ueberall wirkte er für die Annahme der vom seligen Johannes Dominici eingeführten strengeren Observanz und ging selbst mit dem Beispiele der größten Ascese voran. Nach dem nächtlichen Chorgebete pflegte er sich nicht wieder zur Ruhe zu begeben, sondern widmete die Zeit bis zur Messe den Studien und literarischen Arbeiten, um den Tag über der Seelsorge obliegen zu können. Als ächter Dominicaner predigte er häufig und mit bewunderungswürdigem Erfolge. Noch segensreicher wirkte er durch seine außerordentliche Fähigkeit in Leitung der Gewissen. Altverstockte Sünder wurden durch ihn wieder für die Tugend gewonnen, und von allen Seiten eilte man herbei, um von „Antonin dem Rathgeber", wie man ihn zu nennen pflegte, in schwierigen Fällen Rath und Belehrung zu erhalten. Durch und durch praktisch, wie er war, verband er mit den genannten Vorzügen auch eine seltene Einsicht in die verwickeltsten Angelegenheiten des Kirchenregiments, wurde darum, als er Prior zu Sta Maria sopra Minerva zu Rom war, auch zu den Sitzungen der Rota und zur Zeit des Concils zu Florenz zu dessen Berathungen über die Union mit den Griechen beigezogen. Nach Beendigung dieses Concils war er in der Eigenschaft eines Generalvicars der „toscanischen Congregation", welche alle Klöster strengerer Observanz auch im Römischen und Neapolitanischen umfaßte, wieder als Klosterreformator thätig, und eben verweilte er, von einer Visitationsreise heimkehrend, in Rom, als ihn Papst Eugen IV. zum Erzbischof von Florenz ernannte (1446). Antoninus suchte sich zuerst durch die Flucht, dann durch standhafte Weigerung dieser Würde zu entziehen, wurde aber vom Papste durch Androhung des Bannes zu deren Annahme genöthigt. Auch als Prälat lebte er wie ein armer Klosterbruder, demüthig und einfach, Allen zugänglich, für Alle gleich, freimüthig und stark gegenüber dem Laster, ein unerbittlicher Gegner der von Cosimo de' Medici aus politischer Berechnung geduldeten Sittenerschlaffung. Sein besonderes Augenmerk richtete er auf die Reformation des Clerus, welchen er sehr verweltlicht vorgefunden hatte. Seine herzgewinnende Liebe erzielte auch hier die besten Erfolge. Im Nothfalle jedoch ging er mit Strenge auch gegen höher gestellte Geistliche vor. Er selbst leuchtete dem Clerus mit dem Beispiele des thätigsten Seeleneifers voran. Im Predigen, Beichthören, in Besuchen der Kranken, selbst der mit der Pest Inficirten, in Arbeit jeder Art war er unermüdlich. Seinen Haushalt schränkte er auf's Aeußerste ein, um alle übrigen Einkünfte auf Unterstützung der Dürftigen und Gründung milder Stiftungen verwenden zu können. Als einen wahren Vater seiner Diöcese zeigte sich Antoninus während der Pest und Hungersnoth des Jahres 1448, sowie 1453 nach dem großen Erdbeben, welches ein Stadtviertel von Florenz fast völlig verwüstete. In solchen Fällen bat er auch den Papst und reiche Bürger um Geld und erhielt bedeutende Summen. Bei den gleichzeitigen Päpsten genoß er das größte Vertrauen. Eugen IV. rief ihn nach Rom, um von ihm die Sterbesacramente zu empfangen und in seinen Armen zu sterben. Nikolaus V. entließ ihn nur ungern aus Rom und verbot den römischen Tribunalen, Appellationen von den Entscheidungen Antoninus' anzunehmen. In den Jahren 1455 und 1458 ging er als Gesandter seiner Vaterstadt nach Rom, um den Päpsten Calixt III. und Pius II. zu ihrer Wahl Glück zu wünschen. Die vielbewunderten Reden, welche er dabei gehalten, hat er, ohne sich als den Sprecher zu nennen, in seine Chronik (tit. 22, c. 16 u. 17) aufbewahrt. Bald darauf starb er am 2. Mai 1459. Hadrian VI hat ihn 1523 als Confessor, Pontifex et Doctor canonisirt. — Auch in seinen gelehrten Werken zeigte sich Antoninus als den vorherrschend praktischen Mann. Er schrieb: 1. eine von der Weltschöpfung bis auf sein Sterbejahr reichende Summa historialis oder Chronicon, die größte, besonders an kirchenhistorischen Notizen sehr reiche Chronik des Mittelalters, in 3 Bänden und 24 tituli. Sie enthält, gleich manchen anderen mittelalterlichen Werken der Art, ganze Partien von fremder Hand, darunter manches Sagenhafte. Nur in der Geschichte Constantins d. Gr., namentlich betreffs seiner donatio, welche er für nicht ganz sicher erklärt, ist er von der Kritik des Laurentius Valla nicht unberührt geblieben. Diese Summa wird desto besser und brauchbarer, je mehr sie sich dem Zeitalter des Verfassers nähert. Insbesondere findet man darin über die späteren Begebenheiten Italiens sehr zuverlässige Nachrichten, so daß die vielen Auflagen, welche sie erfuhr, ihre Erklärung finden. Die von Lyon 1586 (3 Bde.) hat Pet. Maturus S. J. mit Zusätzen und Quellennachrichten versehen. 2. Summa

theologica, eine abgesonderte Darstellung der Moral, die auf spätere Bearbeitungen einen großen Einfluß geübt hat. Obwohl er nur aus älteren Werken das für den Seelsorger Nothwendige zusammenstellen zu wollen erklärt, gibt er doch seinen praktischen Entscheidungen durch rationelle Deduction der Principien eine solide wissenschaftliche Grundlage. Er folgt darin dem hl. Thomas, mit dessen Secunda sein Buch auch stofflich so ziemlich zusammentrifft, nur daß er zugleich reiches juridisches und casuistisches Detail bietet. Die Summa zerfällt in vier Theile. Mazzuchelli zählt neun Abdrücke des vollständigen Werkes aus dem 15., elf aus dem 16., zwei aus dem 18. Jahrhundert. Die beiden ersten erschienen zu Nürnberg 1477—1479 und Venedig 1477 bis 1480. Geschätzt ist die Ausgabe von Pet. Ballerini, Verona 1740, 4 Bände Fol. mit Anmerkungen. Auch die von Mamachi und Remedelli angefangene Gesammtausgabe der Werke Antonins', Flor. 1741, ad autographorum fidem, cum notis, kam über die Summa moralis (2 Bde. in 4 Abth.) nicht hinaus, und es wurde schon im zweiten Bande der Titel demgemäß geändert. Außerdem wurden einzelne Theile und Tractate aus dieser Summa öfter separat abgedruckt, wie Tractatus de excommunicationibus, de irregularitatibus, de septem sacramentis, de sponsalibus et matrimonio, de virtutibus, sermones de laudibus B. V. etc. Auch seine Annotationes de donatione Constantini (Coloniae 1535) sind nur aus seinen beiden Summen excerpirt. 3. Den Titel Confessionale führen drei verschiedene Werke Antonins: eine ursprünglich lateinische Summula confessorum (auch De eruditione, directione, instructione simplicium confessorum), nach dem Anfangsworte „Defecerunt" genannt, welche über zwanzigmal (zuerst 1472) in lateinischer und sechsmal in italienischer Sprache gedruckt worden ist, und zwei ursprünglich italienische, nämlich Specchio di coscienza (beginnt: Omnis mortalium cura oder Curam illius habe) und Medicina dell' anima (beginnt: Quia tu scientiam repulisti). 4. Tractatus sacerdotalis de sacramentis, de divinis officiis et eorum administratione (Straßb. 1488 u. ö.), beginnt: Medice, cura te ipsum. 5. Trialogus super evangelio de duobus discipulis euntibus in Emmaus (gedr. Flor. 1680) über die messianischen Weissagungen des A. B. 6. Decisio consiliaris super dubio producto de indulgentiis (Coloniae s. a.). 7. Conclusiones et decisiones in foro conscientiae ad instantiam fr. Dominici de Catalonia, der Venet. Ausg. der Summa „Defecerunt" (vom Jahre 1522) angehängt. 8. Opera a ben vivere . . . con altri suoi ammaestramenti e una giunta di antiche orazioni toscane (Florenz 1858). 9. Lettere di S. Ant. (Florenz 1859), großentheils an eine vornehme Frau gerichtet, voll specieller Unterweisungen, wie das thätige Leben mit dem beschaulichen zu verbinden sei. 10. Regola di vita cristiana (Flor. 1868, 16°, 70 p.), für die Wittwe Lorenzo's de' Medici, des Bruders Cosimo's, geschrieben (Nr. 8 u. 10 von Fr. Palermo herausgegeben). Einzelnes ist noch ungedruckt (vgl. Mazzuchelli). Nicht von Antoninus, der darin citirt wird, sondern von Barletta ist Opus quadragesimalium et de sanctis sermonum „flos florum" nuncupatum. — Quellen: Bei den Bollandisten (Maji I, 311 sqq. 791 sqq.) findet man die Biographie Antonins' von seinem mehrjährigen Hausgenossen, dem Canonicus Franz von Castiglione (1460), mit Nachträgen von Leonardo Ser-Uberti O. P. (c. 1469) und mit Noten und Ergänzungen aus den weiteren Biographien aus den Jahren 1519 (nach den Acten des Canonisationsprozesses), 1526 (von Vinc. Mainardus v. St. Geminiano, alle bishin bekannten Daten auf Befehl Clemens' VII. zusammenfassend, vollständig bei Surius, Ad d. 2. Maji und bei Bzovius, Annal. ad a. 1459) und 1569 (v. Euphr. Lapini). Die Biogr. v. Castiglione mit Noten u. Catalog. opp. s. Ant. auch vor der Veroneser Ausg. der Summa th. Unabhängig davon ist die bei Mai, Spicileg. Rom. I, 224—244 und vor Antonins' Lettere abgedruckte Vita di s. Ant. vom gleichzeitigen Buchhändler Vespasiano Fiorentino (da Bisticci). — Lit.: Reumont, Briefe heil. u. gottesf. Italiener 135 ff. und dessen Lorenzo de Medici I, 148. 176. 562 f.; Quétif u. Echard, Script. O. Praed. I, 817 sqq.; II, 823; Mazzuchelli, Scritt. d'Ital. I, 867 sqq.; Negri, Scritt. fiorentini 49 sqq.; Brunet, Manuel I, 330 sq.; Grässe, Trésor I, 154 sq. und Lehrbuch der Literatur-Geschichte II, II, 344 ff.; II, III, 1042. Ueber die Erinnerungen an ihn in der Kirche und im Kloster (jetzt Museum) von San Marco und seine Bildsäule in der Säulenhalle der Ufficien zu Florenz vgl. Reumont's Briefe; Gsell-Fels, Ober-Italien; Vasari, Leben Fiesole's. [(v. Hefele) Stanonik.]

Antoninus Pius, römischer Cäsar von 138 bis 161, hieß vollständig Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius und war Adoptivsohn und Nachfolger Kaiser Hadrians. Er war ein gebildeter, milder, gerechter und friedliebender Regent und pflegte mit Scipio zu sagen, er wolle lieber Einen Bürger am Leben erhalten, als tausend Feinde dem Tode weihen (Capitol. Ant. 9). Diese leutselige Gesinnung verläugnete er auch nicht den Christen gegenüber. Als nach Hadrians Tod an mehreren Orten, namentlich in Asien, die Volkswuth gegen die Christen tobte, richtete Antonin, wie der Zeitgenosse Melito von Sardes berichtet, an die Städte Larissa, Thessalonich, Athen und alle Griechen Rescripte, wodurch gewaltthätige Auftritte gegen die Christen verboten wurden (Ap. Eus. H. E. 4, 26). Demselben Melito zufolge (cfr. Eus. l. c. 4, 36, c. fin.) erließ Antonin an die Commune Asiens (πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας, vermuthlich die kleinasiatische Ständeversammlung) ein weiteres Edict, welches nebst dem Verbot, die Christen als solche zu beunruhigen, auch noch die falschen Ankläger zu strafen befahl. Das Edict (gewöhnlich der ersten Apo-

logie Justins angehängt, auch von Eusebius a. a. O. mitgetheilt), erregte wegen seines Inhalts vielfache Bedenken und wird neuestens, als entschieden unächt, manchmal gar nicht mehr berücksichtigt. Indeß scheinen die Zweifel gegen dessen Aechtheit nicht stichhaltig. Denn was den Kernpunkt der Frage, nämlich Freilassung des schuldlos Verklagten und Bestrafung des falschen Angebers, angeht, so unterscheidet sich dieses Rescript in nichts von dem des Kaisers Hadrian an Minucius Fundanus (Ap. Eus. H. E. 4, 9). Nur bezüglich der Begründung tritt ein Unterschied zu Tage, und dieser erklärt sich hinlänglich aus den thatsächlichen Verhältnissen. Als nämlich die Städte Asiens vom Erdbeben und anderen Calamitäten heimgesucht wurden (Capitol. l. c. 9), hatte man wiederum die Christen als Ursache davon angegeben, weil sie die Götter nicht verehrten. Antonin fand diese Beschuldigung unbegründet und wies sie zurück. Daß er sie zugleich mit ein paar Gründen, die an die eben ihm überreichte Apologie des hl. Justin erinnern, widerlegte, darf offenbar bei einem Manne, der die zeitgenössischen Philosophen ehrte und keinem seiner Unterthanen wehe thun wollte (Capitol. l. c. 2. 11), nicht Wunder nehmen. (Vgl. Marani, Praef. in opp. s. Just. III, 5. ed. Migne 133 sq.; Mosheim, De reb. christ. ante Const. Magnum 341; Büdinger, Unterss. z. röm. Kaisergesch. II.) [Peters.]

Antoniter, s. Antoniusorden.

Antonius, Name vieler durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Männer. Eine sorgfältige und reichhaltige Uebersicht gibt Anton Sander, Domherr von Ypern, in seinem Werke: De claris Antoniis libri tres, Lovan. 1627, und bespricht im ersten Buche die Heiligen, im zweiten die Würdenträger, im dritten die Gelehrten und Schriftsteller dieses Namens.

Antonius, der hl., mit dem Beinamen der Große, Patriarch der Cönobiten, geb. im J. 251 n. Chr. von sehr frommen und reichen Eltern in Koman bei Heraklea in Oberägypten, zeigte von frühester Jugend ein inniges Verlangen nach christlicher Vollkommenheit. Das lebendige Wort der Kirche, Betrachtung der Natur, Reinheit der Sitten, Zurückgezogenheit von der Welt waren ausschließlich seine Führer; aus ascetischen Motiven verschmähte er es, den seinem Stande entsprechenden classischen Bildungsgang durchzumachen. Im 20. Jahr verlor er seine Eltern. Bald nachher vernahm er beim Gottesdienste die Worte Jesu (Matth. 19, 21): „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast, gib es den Armen und dann komm' und folge mir nach." Diese beschloß er, sogleich nach Buchstaben und Geist zu befolgen. Er begann als Ascet zu leben und zog sich in die Einsamkeit der Wüste zurück; dort beschäftigte er sich mit Gebet und Handarbeit. Satan stürmte leiblich und geistig auf ihn ein; aber Gebet und harte Entbehrungen ließen ihn durch den Herrn siegen. Bald zog er sich noch weiter von der Welt zurück und brachte 20 Jahre in einer alten Grabhöhle zu. Hier drangen endlich seine Bekannten zu ihm und erstaunten nicht wenig über die Ruhe und Heiterkeit seines Wesens, sowie über seine Macht, die Kranken zu heilen. Der Ruf seiner Tugenden führte ihm zahlreiche Schüler zu, die theils in Einsiedeleien, theils in Cönobien durch ihn geleitet und zur Vollkommenheit geführt wurden (s. d. Art. Antoniusorden). Bei der Christenverfolgung unter Maximin (311) suchte er nicht voreilig den Martyrtod, zeigte sich aber öffentlich als Christ, bis die Verfolgung zu Ende war (312). Dann aber ging er auf den Berg Kolzim, nachher Antoniusberg genannt, und setzte dort die strengste Ascese, Gebet und Arbeit unermüdet fort. Er ward dabei wunderbarer Erscheinungen gewürdigt, welche ihm das künftige Schicksal der Kirche erschlossen, z. B. die Verheerungen des Arianismus. Schon bracht seine erleuchtete Einfalt die heidnischen Philosophen zum Schweigen, indem er ihnen das richtige Verhältniß der Vernunft zum Buchstaben und des Glaubens an Christum zu griechischen Träumereien auseinandersetzte. So groß war sein Ruf, daß (337) Constantin d. G. nebst seinen beiden Söhnen Constantius und Constans an ihn schrieben und um seine Fürbitte bei Gott baten. Nach Hieronymus fand auf Eingebung Gottes Antonius im 90. Jahre seines Lebens den hl. Paulus (s. d. Art.), der schon 90 Jahre den Menschen unbekannt in der Wüste gelebt hatte und nun dem Tode nahe war. Antonius bestattete in christlicher Weise den Leib des Heiligen und nahm zum Andenken dessen aus Palmblättern geflochtene Tunica mit sich, um sie in der Folge an den höchsten Festtagen zu gebrauchen. In einem Alter von 105 Jahren (356 am 17. Januar nach den ältesten Martyrologien), nach Entbehrungen aller Art rief der Herr seinen Diener zu sich, ohne daß Altersgebrechen ihn je belästigt hätten. Seiner Anordnung gemäß ward er von seinen zwei vertrautesten Schülern an einem verborgenen Orte beerdigt. Seinen Mantel samt dem Schafpelze vermachte er dem heiligen Athanasius, das härene Gewand dem Bischof Serapion. Hiermit war das Zeitliche geordnet. Seinen im J. 561 entdeckten Leib setzte man in Alexandrien bei, und nach der Eroberung Aegyptens durch die Sarazenen im J. 635 brachte man denselben nach Constantinopel. Von da kam er zu Ende des zehnten oder Anfang des elften Jahrhunderts in die Diöcese Vienne, wo er in der Prioratskirche von Saint-Didier de la Motte, dem nachmaligen Hauptorte des Antoniusordens, beigesetzt wurde. Im J. 1491 kamen die Reliquien in die Pfarrkirche St. Julien zu Arles. — Sein Fest wird am 17. Januar gefeiert. Das auf Bildern ihm beigegebene Schwein war ursprünglich wohl eine Personification des Teufels, dessen Versuchungen der Heilige so siegreich überwand. Da aber im Mittelalter die Antoniter-Chorherren den Landbau vorzüglich betrieben und an manchen Orten das Privilegium der Schweinemast in Eichenwaldungen hatten, wurde das genannte Attribut so ausgelegt, daß der hl. Antonius als

Patron der Hausthiere erschien. — Der Heilige ist der Verfasser mehrerer in ägyptischer Sprache geschriebener Briefe. Mingarelli edirte zwei in einem koptischen Kloster gefundene (Aegypt. codicum reliquiae, Venet. 1785). Hieronymus kennt (De viris ill. 88) sieben ächte Briefe: einen ad fratres Arsenoitas, die andern ohne nähere Bezeichnung des Empfängers. Wir besitzen sie in der lateinischen Uebersetzung, die Valerius Sarasius nach einer griechischen Uebertragung anfertigte (hrsg. von S. Champerius, Paris 1515 u. ö.); dann in der aus dem Arabischen gemachten Uebersetzung des Mardoniten Abraham Ecchellensis (Paris 1641). Letzterer fügte noch 13 andere Briefe bei, deren Aechtheit aber nur auf der Tradition verschiedener orientalischer Klöster beruht. Die Bollandisten geben (Maji III, 70*) einen griechischen Brief. Von den verschiedenen Reden, die dem Heiligen zugeschrieben werden, ist die Cohortatio ad monachos durch den hl. Athanasius (Vita Antonii 16 sq.) beglaubigt. Viele Erbauungsreden und Sentenzen sind durch seine Schüler aufgezeichnet worden. (Sammelausgabe bei Galland. Veterum Patrum bibl. IV, 633 sq.; Migne, PP. gr. XL, 953 sq. — Der Biograph des Heiligen war Athanasius d. Gr. [Migne, PP. gr. XXVI]; deutsche Uebersetzung von Clarus, Münster 1857). [Streber.]

Antonius, christlicher Dichter des 3. Jahrhunderts. Ueber die näheren Lebensumstände dieses vom Heidenthum zum Christenthum übergetretenen Mannes ist nichts bekannt. Er verfaßte um 280 ein carmen adversus gentes in 254 Versen. Der erste Theil des Gedichtes bis Vers 149 wendet sich gegen die Thorheit der heidnischen Culte; der zweite Theil preist die Wahrheit des Christenthums. Antonius gehört demnach zu den christlichen Apologeten und ist dem bekannten Dichter Commodian zeit- und geistesverwandt. Die erste Ausgabe des Gedichtes besorgte Muratori (Anecdota I, Mediol. 1697 und Opera S. Paulini, Veron. 1736), schrieb es aber fälschlich dem heiligen Paulinus von Nola zu. Weitere Ausgaben in Gallandii Biblioth. III; Migne, PP. lat. V.) [Otto Schmid.]

Antonius Andreas, ein spanischer Minorit zu Anfang des 14. Jahrhunderts, Schüler des Duns Scotus, berühmt als Verfasser vieler philosophischen Schriften in scotistischem Sinne, starb 1320.

Antonius Augustinus, s. Augustinus.

Antonius von Burgos, berühmter Rechtslehrer, war zu Salamanca in Spanien 1455 geboren, wirkte zwanzig Jahre lang als Professor des canonischen Rechts zu Bologna, ward von Leo X. nach Rom in die Verwaltung berufen und starb den 10. Dec. 1525. Es gibt von ihm Commentarien zu verschiedenen Titeln der Decretalen, welche oft aufgelegt worden sind. [Kaulen.]

Antonius Aelius von Lebrija (Nebrissensis), Philolog, Bibelkritiker und Historiker, wurde, wie sein neuester Biograph Mußoz zeigt, im J. 1442 (nicht erst 1444, wie man gewöhnlich angibt) aus einer adeligen, mittelmäßig begüterten Familie des Städtchens Lebrija (lat. Nebrissa) in Spanien geboren. Nachdem er fünf Jahre lang in Salamanca studirt hatte, begab er sich namentlich der classischen Studien halber nach Italien, besuchte die berühmtesten Schulen dieses Landes und erwarb sich in einem zehnjährigen Aufenthalte eine seltene Kenntniß der classischen Literatur und der hebräischen Sprache. Um's J. 1470 in sein Vaterland zurückgekehrt, ward er zuerst Hofmeister eines Neffen des Erzbischofs von Sevilla und erhielt nach dessen Tod im J. 1473 eine Lehrstelle für lateinische Literatur am Collegium zum hl. Michael zu Sevilla. Sein Wunsch war aber auf einen Lehrstuhl in Salamanca gerichtet; diesen erlangte er auch zur Zeit der Thronbesteigung Isabella's der Katholischen und behauptete ihn mit großem Erfolge. Die Barbarei (im philologischen Sinne) besiegte er durch seine humanistischen Vorlesungen so schnell, daß man auf ihn Cäsars bekannte Worte anwendete: veni, vidi, vici. Um sich ganz der Abfassung eines großen lateinischen Lexikons widmen zu können, legte er um's J. 1488 seine öffentliche Lehrstelle nieder und lebte in Muße bei dem Großmeister des Alcantara-Ordens (s. d. Art.), dem nachmaligen Cardinale Zuñiga. Nach dessen Tod übernahm er die Erziehung des spanischen Erbprinzen Juan und ward Reichshistoriograph unter Ferdinand und Isabella. Nachdem auch letztere gestorben, kehrte Lebrija 1505 in die Professur zu Salamanca zurück, aber 1508 gewann ihn der berühmte Cardinal Ximenez (s. d. Art.) für seine neue Hochschule zu Alcala (Complutum), sowie für die große Polyglottenbibel (s. d. Art.). Wohl verließ Lebrija nach einiger Zeit auch diese neue Stellung wieder, um nach Salamanca zurückzukehren; da er aber bei seiner Bewerbung um den dort erledigten ersten Lehrstuhl der Humanitätswissenschaften durch Chicanen der Studirenden unglücklich war und gegen einen minder Tüchtigen zurückgesetzt wurde, so schloß er sich 1513 wieder an Ximenes an und blieb jetzt zu Alcala bis an seinen Tod 1522. Er wurde von Ximenes fürstlich belohnt und freundlich behandelt. Derselbe beschützte ihn auch gegen Verfolgungen von Seite der Inquisition. Die Offenheit, womit Lebrija in seinen kritischen Bemerkungen über einzelne Stellen der heiligen Schrift Uebersetzungsfehler der Vulgata aufdeckte, zog ihm von mehreren Theologen heftige Vorwürfe der Vermessenheit zu, und der zweite Großinquisitor Deza verbot die zwei ersten Quinquagenen der biblischen Untersuchungen Lebrija's. Die Folge war, daß Lebrija andere Werke, die er ausgearbeitet hatte, nicht eher veröffentlichte, als bis Ximenes die Großinquisitorstelle erhielt. Uebrigens ist es unrichtig, was Llorente erzählt, daß Lebrija eigentliche Mißhandlungen von Deza erfahren habe. Nach dem Urtheile des spanischen Schriftstellers Gomez verdankte Spanien dem Lebrija fast alles, was es an classischer Bildung besaß, und noch jetzt sind seine zwei Decaden über

die Regierung Ferdinands und Isabella's eine höchst schätzbare Quelle für die Geschichte jener Zeit. (Vgl. Antonii Biblioth. hispana I, 104—109; Cave, Hist. lit. Appendix 137, ed. Genev. 1705; Du-Pin, Nouv. Bibl. XIV, 120—123; eine Biographie von Juan Bautista Muñoz in den Memorias de la real Academia de la historia III, Madrid 1799, 2 sqq.; Hefele, Der Cardinal Ximenes, 2. Aufl. 116 f. 124. 379. 458. [v. Hefele.]

Antonius a matre Dei, 1. unbeschuhter Carmelit zu Alcala im Anfange des 16. Jahrhunderts. Dieser gelehrte Spanier (vor seinem Eintritt in den Orden Olivera genannt) ist der Verfasser von drei Büchern des unter dem Titel „Complutensis artium cursus" bekannten, zuerst 1624 zu Alcala, dann 1631 und öfter zu Lyon gedruckten philosophischen Cursus. Der Titel der drei Bücher lautet: Collegii Complutensis discalceatorum fratrum ordinis B. Mariae de monte Carmeli Disputationes I. in octo libros Physicorum Aristotelis; II. in duos libros de Generatione et Conceptione seu de Ortu et Interitu; III. in tres libros Aristotelis de Anima. Diesen drei Büchern geht die Logik voraus und folgen die Metaphysik und Ethik: jene verfaßt von P. Michael, diese von P. Blasius a conceptione, während P. Johannes ab annunciatione für weniger begabte Leser eine Art Compendium anfertigte und veröffentlichte. In der Vorrede zum dritten Buch de anima bemerkt der Verfasser, man denke jetzt auf dem Fundamente der Philosophie auch die Theologie aufzubauen, und der Grund dazu sei schon zu Salamanca gemacht. Obgleich aber, fährt Anton a matre Dei fort, von einem anderen Collegium (d. i. von den unbeschuhten Carmelitern zu Salamanca, daher Salmanticenses) verfaßt, werde doch dieses theologische Werk von demselben Geist durchdrungen sein, wie der von ihm herausgegebene philosophische Cursus, d. i. vom Geiste des Aquinaten. Ebenso hiernach, wie nach der Vorrede zu dem später erschienenen Salmanticenser Cursus, beruht die mehrmals (z. B. Hurter, Nomenclator I, 697) ausgesprochene Ansicht, Antonius a matre Dei sei auch bei dem theologischen Werke betheiligt gewesen, auf Irrthum. [Peters.]

2. Denselben Namen trägt ein gelehrter Carmelit, welcher in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts lebte und aus Valladolid stammte. Während der meisten Zeit seines Ordenslebens war er Professor der Theologie an dem Collegium seines Ordens zu Salamanca, für eine kurze Zeit auch Prior des Klosters zu Avila und Visitator der Ordensprovinz in Amerika. Wichtig ist seine Einleitungsschrift: Praeludia Isagogica ad sacrorum Bibliorum intelligentiam, in quibus de essentia et existentia Sacrae Scripturae, de libris protocanonicis et deuterocanonicis deque eorum auctoribus secundariis, de linguis, quibus scripti et in quas translati, et de cuiusque translationis auctore et auctoritate agitur. Accedit Tractatus appendix de notitia et usu eruditionis profanae, ubi stabilitur ex Scriptura et Patribus talem notitiam et usum licitum esse ac decentem. Lugduni 1669. Die Ausgabe ward wiederholt Moguntiae 1670. [Kaulen.]

Antonius von Padua, der hl., erblickte im J. 1195 zu Lissabon das Licht der Welt, hier zuerst Ferdinand, nach seinem Eintritt in den Orden des hl. Franciscus aber Antonius, und der Umstand, daß in der Stadt Padua sein seliger Tod erfolgte und seine Reliquien aufbewahrt sind, gab ihm den Beinamen: von Padua. Seine Eltern, Martin von Bulhan und Maria Teresa Tavera, ausgezeichnet durch den Adel ihres Geschlechtes und ihrer Tugenden, übergaben den zehnjährigen Knaben den Priestern der Domkirche zu Lissabon, um ihn mit anderen Knaben in der Frömmigkeit und Wissenschaft unterweisen zu lassen. Mit fünfzehn Jahren trat er als Novize in das Kloster der regulirten Chorherren zum hl. Vincenz außerhalb der Mauern Lissabons; da aber die häufigen Besuche seiner Verwandten ihn störend für seine innere Sammlung erschienen, erbat er sich die Erlaubniß, nach Coimbra zu gehen, wo sein Orden ein Kloster zum heiligen Kreuz hatte. Hier lag er mit unermüdlichem Fleiße seiner wissenschaftlichen Ausbildung, besonders dem Studium der heiligen Schrift und der Kirchenväter, ob. Ebenso eifrig pflegte er aber auch das Gebet, die Betrachtung und das Lesen heiliger Bücher. Acht Jahre hatte der junge Chorherr im Kloster zum heiligen Kreuz geweilt und war inzwischen Priester geworden, als ein ergreifendes Ereigniß dem Gange seines Lebens eine ganz andere Richtung gab. Don Pedro, Infant von Portugal, hatte die Reliquien von fünf Missionaren aus dem Orden der mindern Brüder, die des hl. Berard und seiner Genossen, welche zu Anfang des Jahres 1220 in Marocco den grausamsten Martertod erlitten, nach Coimbra gebracht, und ihr Anblick machte einen so gewaltigen Eindruck auf unsern Heiligen, daß ihn ein glühendes Verlangen erfaßte, in den Orden des hl. Franciscus zu treten und gleich diesen Missionaren sein Blut für den heiligen Glauben zu vergießen. Vergebens suchten seine Mitbrüder durch Vorstellungen und Bitten, selbst durch Spöttereien ihn davon abzubringen. Noch im Sommer 1220 begab er sich mit Erlaubniß der Obern in das Klösterlein der minderen Brüder zu Olivares, nahe bei Coimbra. Aus Ehrfurcht gegen den hl. Einsiedler Antonius, dem die dortige Kapelle geweiht war, nahm er den Namen Antonius an und begann in Demuth und Einfalt des Herzens das Noviziat, wobei er seine große Kenntniß in den heiligen Wissenschaften sorgfältig verbarg. Sein sehnlichster Wunsch, unter den Ungläubigen den christlichen Glauben verkündigen zu dürfen, sollte bald in Erfüllung gehen. Schon im December desselben Jahres kam ihm der Auftrag seines Provincials zu, sich nach Africa zu begeben, welcher Mission damals vom apostolischen Stuhle besondere Sorge zugewendet wurde. Nachdem er noch vor Ablauf

des Probejahrs, wie es in jener Zeit nicht selten geschah, die Ordensgelübde abgelegt hatte, schiffte er sich mit einem einzigen Begleiter nach Africa ein. Allein kaum war er dort angelangt, so befiel ihn eine schwere Krankheit und nöthigte ihn zur Rückkehr nach Spanien; ein heftiger Sturm jedoch verschlug das Schiff an die Ostküste von Sicilien, und Antonius stieg mit seinem Begleiter bei Taormina oder, wie Andere wollen, bei Messina an's Land. Aeußerst geschwächt durch das viermonatliche Fieber und die Strapazen der stürmischen Seefahrt, erholte er sich etwas bei seinen Mitbrüdern und tröstete sich mit der Hoffnung, auf dem zu Pfingsten desselben Jahres in Assisi abzuhaltenden Generalcapitel seinen heiligen Vater Franciscus einmal zu sehen. Nach Ostern 1221 trat er die weite und für ihn sehr beschwerliche Reise nach Assisi an. Dort erschien er wegen seines ausgezehrten Aussehens und seiner großen Zurückhaltung den versammelten Mitgliedern des Ordens als ein kränklicher und unwissender Bruder; selbst der hl. Franciscus, der sonst die Geheimnisse der Herzen durchschaute, schien ihn nicht zu beachten. Das Ordenscapitel löste sich auf, und Jeder hatte seine Bestimmung erhalten, aber um den schüchternen und armselig aussehenden Fremdling aus Portugal kümmerte sich kein Oberer. Endlich kam Bruder Gratian, der Provinzial der Romagna, zu ihm heran und fragte ihn, ob er Priester sei. Als er dieß bejahte, lud ihn derselbe ein, mit ihm zu gehen und in dem ganz einsamen und abgelegenen Klösterlein zu Montepaolo bei Forli für die dortigen sechs Laienbrüder die heilige Messe zu lesen. Hier übte Antonius während neun Monaten die strengsten Bußwerke und Verdemüthigungen, seine Kenntnisse und die außerordentlichen Mittheilungen, die ihm Gott zukommen ließ, gleich sorgsam verbergend, bis er bei einem Zusammentreffen mit Dominicanern im Ordenshause zu Forli vom Guardian geheißen wurde, unvorbereitet eine Rede zu halten. So ungern er sich dazu verstand, so groß war das Staunen aller Zuhörer über seinen beredten, kraft- und salbungsvollen Vortrag. Der wegen des Capitels anwesende Provinzial selbst war so voll Bewunderung seiner geistigen Fähigkeiten, seiner Gelehrsamkeit und seiner Demuth, daß er ihn sogleich zum Prediger in der Romagna ernannte; auch der hl. Franciscus, der hiervon benachrichtigt wurde, war höchst erfreut, faßte die größte Hochachtung vor Antonius und dehnte die ihm ertheilte Vollmacht auf ganz Italien aus. Die Städte der Romagna, Forli, Faenza, Rimini und Bologna mit ihren Umgebungen waren jetzt das Feld, auf dem Antonius als Bußprediger den Samen des Wortes Gottes in reicher Fülle ausstreute. Siegreich bekämpfte er die Laster und Irrthümer, welche vorzüglich durch die neu aufgelebte Ketzerei der Manichäer überall verbreitet waren, und der Herr unterstützte die Macht seines Wortes durch die wunderbarsten Zeichen. Zu Tausenden strömte das Volk herbei, um ihn zu hören, so daß er oft seine Kanzel im Freien aufschlagen mußte. Natur und Gnade hatten ihn zum Predigtamte in ausgezeichneter Weise befähigt, und er selbst war ein lebendiges Evangelium. Unzählige Bekehrungen hatte Antonius auf der Kanzel, im Bußgericht und im Privatverkehr bewirkt, als er gegen Ende des Jahres 1222 von Franciscus den Auftrag erhielt, sich nach Vercelli zu begeben und daselbst unter dem berühmten Abt Thomas, aus der Schule der Victoriner zu Paris, die mystische Theologie zu studiren. Nach fünf Monaten aber berief ihn Franciscus nach Bologna als Lector der Theologie, so daß er als der erste Lehrer aus dem Franciscanerorden anzusehen ist. Im J. 1224 ward er in gleicher Eigenschaft nach Montpellier versetzt. Hier verfaßte er seine Reden über die Psalmen, 278 an der Zahl. Später wirkte er zu Toulouse im Kampfe mit der Ketzerei der Albigenser, zu Puy als Guardian, zu Limoges als Custos für das südliche Frankreich, überall im Kloster die Theologie lehrend und außer demselben predigend. Im Ganzen dauerte sein Aufenthalt in Frankreich, die Reisen mit eingerechnet, drei Jahre. Inzwischen war der heilige Ordensstifter am 4. October 1226 gestorben, und dem Orden mußte ein neues Oberhaupt gegeben werden. Antonius hatte sich daher als berechtigter Wähler zu dem auf Pfingsten 1227 anberaumten Generalcapitel nach Assisi zu begeben. Der Orden erhielt auf der Wahlversammlung einen sehr würdigen Nachfolger des hl. Franciscus in der Person des Johannes Parenti, und Antonius wurde, erst 32 Jahre alt, zum Provinzial der über ganz Oberitalien sich ausdehnenden Provinz Romagna ernannt. Die ihm nun obliegenden Visitationsreisen benutzte er eifrig zur Ausübung des Predigtamtes, sowie zur Ausbreitung seines Ordens, und zahlreiche Wunder begleiteten, wie immer, sein Wirken. Im November 1227 kam er zum ersten Mal nach Padua, das von jetzt an gleichsam der Mittelpunkt seiner apostolischen Thätigkeit blieb. Das Jahr 1230 rief ihn als Provinzial wieder zum Generalcapitel nach Assisi, das noch besonders verherrlicht wurde durch die feierliche Uebertragung des glorreichen Leibes des heiligen Vaters Franciscus in die ihm zu Ehren erbaute prachtvolle Basilica. Auf diesem Ordenscapitel hatten sich Meinungsverschiedenheiten über die Verbindlichkeit einiger Punkte der Regel des hl. Franciscus erhoben. Die versammelten Väter beschlossen daher, eine Deputation an Papst Gregor IX. nach Rom abzuordnen, um darüber eine apostolische Entscheidung einzuholen. Unter diesen Abgeordneten befand sich auch der hl. Antonius, und er trug dem Papste die Angelegenheit vor. Da Gregor IX. drei Monate zur Erledigung derselben bestimmte, so blieb Antonius vier Monate in Rom, während welcher Zeit er öffentlich vor dem Papste und vor dem Cardinalscollegium predigte. Am 28. October 1230 erfolgte von Anagni aus die erbetene Erklärung der Ordensregel, die erste vom apostolischen Stuhl erlassene. An diesen Anlaß knüpft sich die den wahren Sach-

verhalt gänzlich entstellende Erfindung der fanatischen Zelanten und Spiritualen, als wäre Antonius mit noch andern der strengen Richtung zugethanen Ordensbrüdern nach Rom gegangen, um dem Papste die Regelverletzung und Mißregierung des Ordensgenerals Elias aufzudecken, und hätte dadurch dessen Absetzung bewirkt. Jahrhunderte lang wurde diese Erfindung fast allgemein geglaubt und als Thatsache unzähligen Büchern einverleibt, während doch erwiesenermaßen damals der heiligmäßige Johannes Parenti an der Spitze des Ordens stand, und Elias erst zwei Jahre nach dem Tode des hl. Antonius das Generalat antrat. — Im November 1230 kehrte Antonius, des Provinzialats nun entbunden, mit dem Segen des Papstes wieder nach seinem geliebten Padua zurück, um die bisherige Missions- und Lehrthätigkeit fortzusetzen. Allein schon am 13. Juni 1231 beschloß er sein verdienstvolles und wunderreiches Leben zu Arcella, vor den Mauern Padua's, noch nicht ganz 36 Jahre alt. Die Brüder setzten, wie er im Leben gewünscht hatte, seinen Leichnam zu Padua in der Kirche von Santa Maria Maggiore mit größter Feierlichkeit bei. Papst Gregor IX. nahm ihn schon am 30. Mai 1232 zu Spoleto feierlich unter die Zahl der Heiligen auf, und die Ordensbrüder begannen unmittelbar darauf mit den Vorbereitungen zum Bau der herrlichen, dem Heiligen geweihten Kirche zu Padua. Am 7. April 1263 wurde das seiner Vollendung nahe Gotteshaus eingeweiht und der Leib des Heiligen in dasselbe übertragen. Diese Festlichkeit wurde besonders verherrlicht durch die Anwesenheit des hl. Bonaventura, des Generals der minderen Brüder. Derselbe ließ den Sarg öffnen und fand alles Fleisch verzehrt, zu seinem und aller Anwesenden freudigsten Erstaunen aber die Zunge unversehrt, wie sie es auch bis auf den heutigen Tag geblieben ist. Noch immer ist Antonius einer der am meisten verehrten Heiligen, und fortwährend wird die Macht seiner Fürbitte in den verschiedensten Anliegen und Nöthen von Unzähligen gepriesen. Von den hinterlassenen Werken des hl. Antonius erschienen gedruckt: Sermones Quadragesimales et de Tempore, Paris 1521, Venet. 1574, 1575, 2 voll.; Sermones Quadragesimales, Bonon. 1649, herausgegeben von dem Conventual-Minoriten Franz Marty von Pergola, nach einer von dem Heiligen selbst herrührenden Handschrift; Sermones Quadrages., de Tempore et de Sanctis; Expositio mystica zu den meisten Büchern der heiligen Schrift (wahrscheinlich von einem Andern aus den Predigten und Vorlesungen des Heiligen zusammengestellt) nebst Concordantiae morales sacrorum Bibliorum (der ersten biblischen Realconcordanz), zugleich mit den Opuscula S. Francisc. Assis. herausgegeben von P. de la Haye, Paris 1641, Lugdun. 1653, Pedeponti (Stadt am Hof) 1739; Sermones in Psalmos, 278 an der Zahl, nach einer zu Bologna befindlichen Originalhandschrift mit vielen erklärenden Noten herausgegeben von dem gelehrten Conventual-Minoriten A. M. Azzoguidi, Bonon. 1757, 2 voll., welchem Werke voransteht die bisher unedirte Schrift des gelehrten Paduaners Sicco Polentonius: De vita et miraculis S. Antonii Commentarius, mit einer sehr werthvollen Zugabe von kritischen und erklärenden Noten von P. Azzoguidi. — Die Predigten des hl. Antonius sind in der Form, in welcher sie auf uns gekommen, sehr einfach in ihrer Anlage und eigentlich mehr Skizzen, bekunden aber eine vollkommene Vertrautheit mit der heiligen Schrift und ein tiefes Verständniß derselben, sowie eine gute Kenntniß der heiligen Väter. — Unter den bis jetzt erschienenen Lebensbeschreibungen ist entschieden die beste die von dem Exjesuiten Emmanuel von Azevedo aus Coimbra in italienischer Sprache bearbeitete. Sie ist die reife Frucht vieljähriger und gewissenhafter Forschung und erschien in zweiter Auflage zu Bologna 1790, in vierter Auflage zu Venedig 1818. Dieselbe ist auch den neuesten Bearbeitungen von P. H. J. Coleridge S. J., aus dem Englischen, Mainz 1871, P. Phil. Seebök O. S. Fr., ebd. 1878, und P. Gabr. Meier O. S. B., Einsiedeln 1881, zu Grunde gelegt. [Dom. Grammer O. Min.]

Antonius von Roselli, juristischer Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, war um 1400 zu Arezzo geboren, lehrte erst zu Padua, ward von Eugen IV. als päpstlicher Consultor auf das Basler Concil gesandt, trat später als geheimer Rath in die Dienste Friedrichs III. und starb 1467 zu Padua. Sein Hauptwerk, an dem er sehr lange arbeitete, wird gewöhnlich als **Monarchia** citirt; es führt den Titel: **Tractatus de potestate imperatoris; ac pape: et an apud papam sit potestas utriusque gladii. Et de materia conciliorum: qui appellatur monarchia. Editus per ... dominum Antonium de Rosellis de Aretio.** Das Buch erschien zuerst zu Venedig 1483, dann zu Köln 1487, später noch öfter; auch bei Goldast, **Monarchia S... Romani Imperii**, Hanov. 1612, I, 252—556. In demselben werden unter großem Aufwand von Gelehrsamkeit die Grenzen der päpstlichen Gewalt im Sinne der damaligen schismatischen Partei festgestellt. Der Papst habe in zeitlichen Dingen weder Gewalt noch Vorrang, und seine geistliche Vollmacht sei nicht größer, als die aller übrigen Bischöfe. Letztere Behauptung brachte das Buch auf den Index. Außerdem gibt es vom nämlichen Verfasser noch Abhandlungen: **De Legitimationa, De Judiciis et tortura, De Conciliis generalibus** u. a. (Vgl. Cave, Script. Eccles. Hist. lit. s. h. v.) [Kaulen.]

Antoniusorden (Antonianer, Antoniter), verschiedene religiöse Genossenschaften alter und neuerer Zeit. 1. Die Stiftung des hl. Antonius, des Einsiedlers, welcher der Vater des Mönchthumes genannt wird. Dieser Titel gebührt ihm insofern mit Recht, als er nicht bloß ein vollkommenes Ideal des Mönchthums darstellte, sondern auch zuerst organisirte Vereine des Mönchslebens stiftete und leitete. Die Grundideen des Mönchthums, die Uebung der evangelischen

Räthe, stammt allerdings nicht von ihm; sie gehört, theoretisch genommen, zu dem von Christus stammenden und unveräußerlichen Glaubensschatze der Kirche, und auch die Ermahnung an die Berufenen, sie praktisch zu üben, ist aus dem Munde Christi gekommen (s. d. Art. Räthe). Daher konnte es nicht fehlen, daß seit dem Beginne des Christenthums Einzelne, von Gott erweckt, durch Haltung der drei Räthe der Welt innerlich abstarben und auch äußerlich sich dem Leben und Treiben der Welt in Verborgenheit und Einsamkeit nach Möglichkeit entzogen. Die Wuth der Verfolgungen mußte diese Richtung nach beiden Seiten befördern und zu einem von der Welt abgesonderten, nur Gott geweihten Leben drängen. In diesem Sinne gab es viele Mönche vor dem hl. Antonius; man denke nur an den vom hl. Antonius in der Wüste aufgefundenen und begrabenen hl. Paulus, den Einsiedler. Doch erst der hl. Antonius wurde, gegen seine eigene Absicht, das Werkzeug, dessen sich Gott bediente zur Gründung einer Schule und einer Corporation des mönchischen Lebens. Als der göttliche Ruf ihn in die Einsamkeit und zu der Uebung des erhabensten, der Welt abgestorbenen und gottinnigen Lebens geführt hatte, zog der Duft seiner Tugenden zahlreiche heilsbegierige Schüler in seine Nähe, und so bildete sich ohne vorher entworfenen Plan die erste klösterliche Genossenschaft zu Phaium in der Wüste Thebais. Des verehrten Vaters Beispiel war die Regel, sein Wort das Gesetz dieses Klosters. Als der Heilige später noch verborgenere Einsamkeit aufsuchte und nicht weit vom rothen Meere, am Berge Kolzim, seine Zelle erbaute, folgten ihm noch zahlreichere Jünger, und so entstand eine zweite mönchische Genossenschaft. Seiner Schüler waren nach Rufinus an 6000. Diese lebten theils zerstreut in entlegenen Höhlen oder Zellen als eigentliche Einsiedler, theils mit Anderen zu Genossenschaften (Communitäten) vereint. Von Zeit zu Zeit besuchte der gemeinsame Vater die Einzelnen und unterrichtete und leitete sie alle. Seine Ermahnungen und Briefe wurden gesammelt und galten als unverbrüchliche Regel. Eine eigentliche, feste Normen enthaltende Regel hat er schwerlich geschrieben. Trotzdem gibt es noch jetzt in Abessynien und anderen Ländern des Orientes Klöster schismatischer Kopten, Jacobiten, Maroniten (s. d. Art.) und Armenier, welche den Anspruch erheben, die ursprüngliche Regel des hl. Antonius zu besitzen und zu befolgen; indeß ist es unzweifelhaft, daß ihre Regeln späteren Ursprungs sind und frühestens vom hl. Basilius (s. d. Art.) herstammen. (Vgl. Coll. Lac. II, Ind. s. v. Regulares.)

2. Antonianer, eine neuere Ordensgenossenschaft der unirten Armenier. Während der schweren Verfolgungen, welche die katholischen Armenier im 17. Jahrhundert zu erdulden hatten, zog sich Abraham Atar Poresiph mit einigen Genossen auf den Libanon zurück und gründete dort für den Zweck der Mission und unter dem Titel des großen Einsiedlers Antonius das Salvatorkloster. Noch ein zweites Kloster wurde ebenfalls auf dem Libanon gestiftet, und ein drittes, unter dem Titel Gregors des Erleuchters, entstand 1753 zu Rom in der Nähe der Peterskirche durch den Generalabt Gregor Nippot, und ward von Clemens XIII. bestätigt (s. Hergenröther, Kirchengeschichte II, 642). Leider haben mehrere Mitglieder dieses Ordens nicht geringen Antheil an dem unseligen, seit 1870 in der armenischen Kirche entstandenen und erst jüngst beigelegten Schisma. Ihr Generalabt Kasangian widersetzte sich damals der vom Papste angeordneten Visitation des Klosters zu Rom und floh nach Constantinopel (eb. II, 1013).

3. Hospitaliten vom hl. Antonius (Antoniter), eine Congregation regulirter Chorherren für den Krankendienst. Ursprünglich war dieser Orden eine Laienbruderschaft, gegründet im elften Jahrhundert von dem Edelmann Gaston und seinem Sohne Guerin, und zwar zu dem Zweck, die an dem sogenannten heiligen Feuer Erkrankten zu pflegen. Diese Krankheit war ein im elften Jahrhundert nicht seltenes pestartiges Uebel und wurde Antoniusfeuer genannt, weil der hl. Antonius gegen dasselbe besonders häufig angerufen wurde. Die beiden Edelleute hatten Heilung dieses Uebels bei den Reliquien dieses Heiligen, welche zu St. Didier de la Mothe in der Dauphiné verehrt wurden, gefunden. Zum Danke gründeten sie mit ihrem Vermögen an diesem Wallfahrtsorte ein Spital und eine Bruderschaft und dienten selbst mit sieben Gefährten denjenigen, die am heiligen Feuer oder sonst erkrankt waren. Urban II. bestätigte 1095 diese Bruderschaft. Die Brüder trugen schwarze Kleider mit einem Tau (T) von blauer Farbe (Antoniuskreuz). Honorius III. gestattete (1218) den Mitgliedern dieser Bruderschaft, die drei Ordensgelübde abzulegen, und Bonifacius VIII. verwandelte das Institut in eine Congregation regulirter Chorherren mit den Ordensgelübden und der Regel des hl. Augustinus. Sie hatten Klöster in vielen Ländern Europa's, welche unter der Oberleitung des Generalabtes zu St. Didier de la Mothe standen. Die Obern der Filialhäuser hießen Comthure (Commendatores), später Präceptoren. Sie hatten das Privilegium, den Krankendienst des päpstlichen Hofes zu besorgen, und mußten letzteren auf seinen Reisen begleiten. In Rom hatten sie in der Nähe von Maria Maggiore ein Kloster mit Spital, in welchem auch der hl. Franciscus von Assisi einzukehren pflegte. An dem Festtage des hl. Antonius wurde von alter Zeit her über die vor dem Kloster massenhaft versammelten Pferde und andere Thiere ein Gebetssegen gesprochen. Von Kaiser Maximilian erhielt der Orden einen Reichsadler mit goldener Krone zum Wappen. Später wurde der Orden sehr reich und die Disciplin arg zerrüttet. Auf einem Generalcapitel (1616) wurde eine Reform desselben unternommen, doch nicht durchgreifend ausgeführt. Im

Jahre 1777 wurde er mit den Malteſern vereinigt, in der franzöſiſchen Revolution aber unterdrückt.

4. Congregation des hl. Antonius in Flandern, gegründet 1615 unter Paul V. mit der Regel des hl. Auguſtinus und beſonderen Statuten. Das einzige Kloſter (Castelletum) dieſer Congregation ſtand unter der Jurisdiction des Provinzials der belgiſchen Auguſtiner (ſ. Ferraris v. Religio III, 85).

5. Ritterorden unter Urban VI., 1382 von Albert von Bayern zur Eroberung des heiligen Landes geſtiftet (Moroni II, 227 sq.), von nur geringer Bedeutung. [P. Ign. Jeiler O. S. Fr.]

Antwerpener Polyglotte, ſ. Polyglotten.

Anulus piscatoris, ſ. Ring.

Anwartſchaft, Exſpectative, iſt die einer beſtimmten Perſon von dem Verleiher einer Pfründe gegebene Zuſage, ihr ſolche für den Fall ihrer Erledigung zu verleihen. Die Anwartſchaft widerſpricht ſchon den allgemeinen Rückſichten, welche bei Verleihungen von Kirchenämtern gelten ſollen. Da dieſe den jeweils Würdigſten zu verleihen ſind, da die Verhältniſſe des Kirchenamts in der Zwiſchenzeit von der Ertheilung der Anwartſchaft bis zur Erledigung der Pfründe ſelbſt wechſeln können, ſo wird durch eine ſolche vorausgegangene Zuſage die freie Auswahl des würdigſten unter den Bewerbern unmöglich gemacht, abgeſehen davon, daß bei Ertheilung einer Anwartſchaft der Geſichtspunkt der Verſorgung entſchieden hervortritt. Daher waren bis zum zwölften Jahrhundert Anwartſchaften auf Kirchenämter unbekannt. Nachdem aber die abſoluten Weihen üblich geworden waren, empfahlen die Päpſte Geiſtliche, die nicht auf ein beſtimmtes Kirchenamt geweiht waren, den Biſchöfen und Capiteln zur Verleihung von Pfründen. Dieß geſchah zuerſt in der Form von Bitten, preces; ſpäter gingen ſolche Empfehlungen in mandata de providendo über (c. 7. X. de rescr. I, 3). Ihr Vollzug wurde im Fall der Weigerung zuerſt durch ein Mahnſchreiben (litterae monitoriae), dann durch ein beſtimmtes Gebot (litterae praeceptoriae), endlich durch einen an den dafür ernannten Executor ergehenden Vollzugsbefehl (litterae executoriae) erwirkt, c. 30. 37—40. X. de rescr. (1. 3); c. 4. X. h. t. (3. 8); c. 3. 4. eod. in VI. (3. 7). Mit der Entſtehung dieſer mandata de providendo ſtand die der Anwartſchaften auf Pfründen in einem natürlichen Zuſammenhang, weil die päpſtlichen Empfehlungen und Verleihungsgebote nicht bloß auf eine wirklich erledigte, ſondern oft auf eine erſt künftighin in Erledigung kommende Pfründe gingen. Vorzugsweiſe die Einrichtung und Verleihung der Stiftspfründen führte ſie und mit ihnen im Verlauf manche Mißbräuche ein. Im Anfang dienten die Anwartſchaften löblichen Zwecken; ſie ſollten den um die Seelſorge und die Wiſſenſchaft verdienten Geiſtlichen, auch Gelehrten an Univerſitäten, eine Ausſicht auf Verſorgung eröffnen. Allein ſpäter wurden ſie nur zu häufig Mittel zur Begünſtigung minder Würdiger. In den Stiften, die ſchon früh leider als Verſorgungsanſtalten für den Stand des Adels galten, wurden die Beſetzungen durch Standes- und Familienrückſichten geleitet (man ſehe hierüber die Abh. von Schmitt: De eo, quod circa exspectativas ad canonicatus et statutis et observantiis Germaniae justum est, in Mayer, Thes. jur. eccl. I, 249 sqq.). Auch die Capitel ſelbſt verliehen Anwartſchaften auf künftig zu erledigende Stiftsſtellen in den ſog. capitulis clausis, d. h. in jenen Stiften, in welchen die Zahl der Stiftspfründen durch die Statuten feſtgeſtellt war (man ſehe Dürr, De capitulis clausis ecclesiarum tam cathedralium quam collegiatarum in Germania, bei Schmidt, Thes. jur. eccl. I, 122 sqq.). Es miſchten ſich ſelbſt die Könige bei Verleihung der Pfründen durch Empfehlungen ein. Sie erlangten, wie es ſchon im 13. Jahrhundert urkundlich bezeugt iſt, durch das Herkommen das Recht, eine Anwartſchaft auf die erſte, nach dem Antritt der Regierung in jedem Capitel zur Erledigung kommende Pfründe zu ertheilen, das ſog. Recht der erſten Bitte (jus primarum precum), das manche Fürſten auch ſelbſt den Collegiatſtiften gegenüber forderten. Selbſt deutſche Erzbiſchöfe und Biſchöfe hatten dieſes jus primae precis bisweilen in den Stiften geltend gemacht (man ſehe für Mainz: Würdtwein, Subs. dipl. III, 1; für Regensburg: Ried, Cod. diplom. Ratisb. II, 349). Im 13. Jahrhundert hatten ſich die von den Päpſten ertheilten mandata de providendo und Anwartſchaften ſo bedeutend vermehrt, daß die Päpſte ſelbſt ſich genöthigt fanden, einzelnen Stiften durch Indulte Befreiung zu gewähren. Im Intereſſe einer würdigen Aemterbeſetzung und aus Rückſicht für den öffentlichen Anſtand hob das dritte lateranenſiſche Concil alle Anwartſchaften auf Kirchenpfründen auf (c. 2, 13. 16. X. de concess. praebend.; c. 2. eod. in VI, 3. 7). Allein das Verbot wurde nicht auf die päpſtlichen Anwartſchaften bezogen, weil dieſe nicht auf eine beſtimmte, ſondern nur unbeſtimmt auf die erſte zur Erledigung kommende Pfründe gingen. Das große Schisma führte jedoch zu ſchwerem Mißbrauch auch dieſer Anwartſchaften, weil ihre Ertheilung zur Gewinnung von Parteianhang für die ſich ſtreitenden Päpſte diente und deßwegen wieder überhand nahm. Auf dem Konſtanzer Concil verzichtete Martin V. auf die Verleihung eines Drittheils aller nicht ſchon aus anderen Gründen dem Papſt vorbehaltenen Stellen. Das Concil von Baſel und das von Trient verboten die Verleihung von päpſtlichen Mandaten und Anwartſchaften gänzlich und ſchloſſen dadurch eine reiche Quelle von Streitigkeiten (Concil. Basil. Sess. XXXI. Decretum de collationibus benefic.; Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 19 de ref.). Gleichwohl dauerte die Verleihung der Anwartſchaften durch die Stifte bis zur Auflöſung der Stiftsverfaſſung fort. Jetzt iſt jene erloſchen. Der römiſch-deutſche Kaiſer hat ſein

Recht der ersten Bitte bis zum Untergang des römisch-deutschen Reiches erhalten. [Buß.]

Aod (Ehud, אֵהוּד, LXX Ἀώδ, Jos. Ἠούδης, Ἰούδης), Richter aus dem Stamme Benjamin, der Befreier Israels aus der Hand des Moabiterkönigs Eglon (Richt. 3, 13—30). Von seinem Volke nach Jericho gesendet, um dem fremden Herrscher Geschenke, vielleicht den gewöhnlichen Tribut, zu überreichen, entledigte er sich zuerst seines Auftrages, kehrte aber auf dem Rückwege, seine Gefährten entlassend, wieder um; als er dann unter dem Vorwande geheimer Botschaft sich mit dem Könige allein befand, kündigte er ihm ein Gotteswort an und durchbohrte den Aufstehenden mit seinem doppelschneidigen Schwerte. Er entkam glücklich, sammelte seine Volksgenossen vom Gebirge Ephraim und tödtete 10 000 Feinde, die als Besatzung im Lande lagen, so daß Moab gedemüthigt wurde und das südliche Land achtzigjährigen Frieden erhielt. Die That Aods wird theils als Meuchelmord verworfen (vgl. Niemeyer, Vers. der Bibel III, 378 ff.), theils gleich der That Jahels und Juditha gepriesen und verherrlicht. Die heilige Schrift stellt sie nur von ihrer objectiven Seite, als Thatsache der Befreiung des auserwählten Volkes dar: für dieses ist Aod als Retter von Gott erweckt (Richt. 3, 15). Die Kirchenväter (z. B. August. quaest. 20 in Judic.) setzen sie als eine im Auftrage Gottes vollzogene voraus (s. 3, 20); dann hat ihr auch der sittliche Grund sicher nicht gefehlt, der in den besonderen Verhältnissen eines Israeliten zu Gott und seinem heiligen Lande unschwer zu finden ist. Die Rabbinen fügen bei, daß Eglon durch Einführung des Götzendienstes (Richt. 3, 19) sich selbst außerhalb des Gesetzes gestellt habe. Wie aber auch die Beurtheilung der That Aods ausfallen mag, so kann sie bei der Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmordes nicht als Analogon angeführt werden. [S. Mayer.]

Apadno (אַפַדְנוֹ, LXX Ἐφαδανῶ, Dan. 11, 45), hebräischer Ausdruck (אַפַדְנוֹ mit suff. 3. s. m.), den die Vulgata beibehalten hat, = „seines Palastes", später irrthümlich als Ortsname gefaßt. [Kaulen.]

Apamea, Jud. 3, 14 Vulg., offenbarer Schreibfehler für Apamene, den römischen Namen derjenigen syrischen Provinz, deren Hauptstadt Apamea war. Letztere lag am Orontes, war von Antigonus unter dem Namen Pella gegründet und ward von Seleucus I. vergrößert, stark befestigt und seiner Gemahlin Apama zu Ehren neu benannt (Strabo 16, 749 sq.). [Kaulen.]

Apel (Appel), Nikolaus, geb. um 1482 zu Egweil (Eguelus) bei Nassenfels unweit Ingolstadt in der Diöcese Eichstätt, dürftiger Abkunft, nannte sich nach classischem Zuschnitt Apelles. In schon gereifteren Jahren begann er noch das Studium der hebräischen und der griechischen Sprache bei Johann Reuchlin, wohl erst als dieser 1520—1521 in Ingolstadt lehrte (Mederer, Annal. Ingolst. I, 112 sq.; Prantl I, 207), weil die Kenntniß jener Sprachen für die Bekämpfung der Neuerer erforderlich war. Er wurde am 10. April 1522 zu Ingolstadt Doctor der Theologie und hielt noch im nämlichen Jahre neben Johann Eck und Leonhard Marstaller als dritter Professor der Facultät theologische Vorlesungen. Er wird schon im November 1522 als Mitglied einer akademischen Gerichtscommission genannt. (Prantl I, 178; II, 165 ff.). In sein Rectorat 1523 fiel der Seehofer'sche Streit. Auf Anzeige beim Senate vom 11. August 1523, daß Arsacius Seehofer über Pauli Briefe nach Melanchthons Collegienheften lese, nahm Apel das Verhör Seehofers vor, ordnete seine Gefangennehmung an und ließ Haussuchung halten, bei der auch Marstaller zugegen war (Prantl I, 150). Aus Seehofers Papieren stellte man 17 Sätze zusammen, welche der akademische Senat als häretisch erkannte; zwei Professoren jeder Facultät, darunter für die theologische Apel und Marstaller, unterzeichneten die Verurtheilung. Seehofer mußte vor dem Plenum der Universität seine Irrthümer widerrufen (ebend. 151. 152). Auch die im Stile der Epp. virorum obscurorum gehaltene Satire: „Acta Concilii Doctorum Universitatis Ingolstadiensis 1524" (Fortsetzung von A. und N. theologischen Sachen, Jahrg. 1732, 20 f.) zeigt Apel neben Marstaller und anderen Ingolstädter Professoren als betheiligt an dem Verhöre und der Verurtheilung Seehofers. Als Luther (Altenburg. Ausg. II, 770 ff.; Walch'sche Ausg. XXI, 128) und Martin Reckenhofen (Ludw. Rabe, Historien der Bekenner und Martyrer II, 358 ff.) die von der Ingolstädter Universität verdammten 17 Seehofer'schen Artikel in Schutz nahmen, kündigte zufolge Plenarbeschlusses der Universität vom 1. April 1524 die theologische Facultät zur Vertheidigung des Vorgehens gegen Seehofer auf den zweiten Montag nach der Osterwoche (11. April) eine öffentliche Disputation an; der zweite Rector Marstaller stellte 100 Thesen über die wahre christliche Freiheit auf, Apel fügte 75 andere über Glaube, Hoffnung und Liebe und über das Verhältniß des alttestamentlichen zum evangelischen Gesetz hinzu. Die angeblichen Ingolstädter Motive der Verurtheilung Seehofers, welche Luther veröffentlicht hatte (a. a. O.), wurden für „erdichtet", die Behauptung, Seehofer sei durch Androhung des Feuertodes zum Widerruf gedrängt worden, für „unwahr" erklärt. Zugleich wurde sicheres Geleit für die zur Disputation sich einfindenden Gegner beim Herzoge beantragt. Vgl. die Druckschrift: „Ingolstadii 11. Aprilis anni praesentis XXIV publica disputatione per sacrae theologiae professores examinabuntur XVII articuli per M. Arsatium Seehofer nuper revocati, C conclusiones per d. Leonardum Marstaller . . . LXXV assertiones per d. Nicolaum Apell" etc. (Prantl I, 157, Anm. 62); auch zu deutsch: „Zu Ingelstadt auff den aylfften tag des Aprils des gegenwertigen vier vnd zwayntzigstenn jars werdenn durch der hailigen schrifft Doctores examminiert vn bewerdt. Sybentzehen Artickel durch

Meister Arsatium Seehoffer jüngst wyderrufft. Hundert schlußreden durch Doctor Leonhart Marstaller Nürnberger, von der waren Christenlichē freyhait. Fünff vnd sibentzig maynung vn proposition durch D. Nicolaum Apel Aeguelum vom glauben, hoffnung, liebe, vnnd vergleychung des alttenn gsatz mitt dem Ewangelischen", o. O. 20 Bl. (Weller, Repertorium Nr. 2773). Die Professoren Eck, Hauer und Burckhard besorgten die Zurüstungen für die Disputation, die benachbarten Bischöfe und Prälaten wurden eingeladen, freies Geleit vom Herzog zwar nicht generell bewilligt, aber auf specielles Ersuchen in Aussicht gestellt. Die beiden ersten Tage führte Marstaller, die beiden folgenden Apel den Vorsitz bei der Disputation. Von den Gegnern war keiner erschienen; die Ausrede auf Mangel sicheren Geleites war insofern hinfällig, als auch nicht Einer vom Herzog Geleit für sich erbeten hatte, in welchem Falle es sicher bewilligt worden wäre (Prantl, Urk. 57 II, 174 f.; I, 157). Ende April 1524 lief ein Schreiben des Regensburger Generalvicars ein, wonach in Weiden der Priester Freynsleben lutherisch predigte; man begehrte, die Universität möge jemanden zum Verhöre abordnen. Da Apel durch Krankheit verhindert wurde (Winter II, 296), war Eck erbötig, zum Consistorium nach Regensburg zu gehen, allein Freynsleben kam nicht. Auch ein zweites Mal machten Eck, Hauer und Apel die Reise nach Regensburg vergeblich (Prantl I, 159). Apel bekleidete die Professur der heiligen Schrift zehn Jahre, bis 1532. Von sieben Pfründen, welche ihm angetragen wurden, wählte er die magerste, die des Predigers zu Moosburg, einer kleinen Stadt unterhalb München an der Isar. Apel wohnte 1537 der Provinzialsynode zu Salzburg als Vertreter des Freisinger Sprengels bei (Dalham, Concil. Salisburg. 303). Im Auftrage des Herzogs von Bayern und des Erzbischofs von Salzburg war er mit Eck, Marstaller und noch einem bayerischen Theologen 1540 bei dem Wormser Colloquium (Roedor, De Colloquio Wormatiensi, Norimbergae 1744, 54. 74. 77. 82. 173). Gemäß Ecks Apologia (ed. Paris. 1543, 30) schrieb Apel auch ein Judicium über das vom Kaiser vorgelegte Regensburger Interim. Er bekleidete die Stelle in Moosburg zwölf Jahre und starb 1545, am Feste Mariä Himmelfahrt, den 15. Aug. (Mederer, Annal. Ingolstadiensis Academiae I, 115. 127 sq. 196; Straus, Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes, quos Eichstadium vel genuit vel aluit, Eichst. 1799, 22 sqq.; Winter, Geschichte der Schicksale der evangelischen Lehre in und durch Bayern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, München 1810, II, 295 f.; Gandershofer, Ergänzungen zum Bayerischen Gelehrtenlexikon von Kobolt, Landshut 1824, 15; Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut u. München, München 1872, I, 143. 150 f. 157. 159. 163. 178. 187. 207; II, 165 ff. 487.) [Floß.]

Apelles, Stifter der gnostischen Secte der Apelliten (Apellejaner, Apellecianer), lebte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und hörte mit Lucian zu Rom die Lehrvorträge Marcions. Sein unsittlicher Umgang mit einer Frauensperson wurde die Veranlassung, daß er den Meister und die Stadt verließ (Tert. Praescr. 6, 30; Appendix Praescr. 51). Nach mehrjährigem Aufenthalte in Alexandrien, vielleicht erst nach Marcions Tode, kehrte er dahin zurück und trat nunmehr mit einer Jungfrau Philumene in Verbindung, welche vorgab, himmlische Offenbarungen zu erhalten; ihre Mittheilungen sammelte Apelles zu einem Werke, φανερώσεις betitelt. Außerdem verfaßte er umfangreiche Schriften wider Moses und die Propheten, worin er diesen Lügen und Widersprüche nachzuweisen suchte (Hippol., Philos. 10, 20; Anführungen aus dem „38. tomus" der Schriften des Apelles bei Ambr., De parad. 5; vgl. Orig. in Genes. hom. 2, 2); diesen gab er den Titel „Vernunftschlüsse" (Liber syllogismorum, App. l. c.). Die Evangelien nahm er nur verstümmelt und die Briefe Pauli nicht alle an (Hippol., Philos. 7, 38; App. l. c.: Solo utitur et apostolo, sed Marcionis, id est non toto); daher möchte unter dem wiederholt wiederkehrenden Ausdrucke Evangelium des Apelles (Tert., De carne Chr. 7; Orig. in Matth. commentarior. ser. 47) an ein eigenes, aus den canonischen Evangelien compilirtes Buch zu denken sein, wenigstens wird von Hieronymus (Com. in Matth. praef.) dasselbe als ein besonderes Buch aufgefaßt. Da die Werke, in welchen er seine Lehre niederlegte, ebenso wie Tertullians Widerlegungsschrift verloren gegangen sind, so läßt sich nur aus dürftigen und zerstreuten Notizen ein Bild derselben gewinnen. Der Bericht Rhodons (bei Eus. H. E. 5, 16) über eine Unterredung, die er mit dem greisen Apelles hatte, sowie alle anderen Nachrichten bezeugen, daß er, im Unterschied von seinem Lehrer Marcion und den übrigen Schülern desselben, nur Ein Princip (μία ἀρχή) lehrte, welches er den ungezeugten, namenlosen und „guten" Gott nannte. Hippolyt weicht nur scheinbar ab, indem er nicht weniger als vier von demselben angenommene „Götter" aufzählt: den „guten" Gott (θεὸς ἀγαθός), den „gerechten" (δίκαιος) oder Demiurg, den „feurigen" (πύρινος), der mit Moses geredet habe, also Gott des Gesetzes, und den „bösen" (πονηρός), der der Urheber alles Bösen (αἴτιος κακῶν) sei. Beim zweiten Gott wird indeß hinzugefügt, daß Apelles nicht zugestanden habe, daß er Gott sei, und von ihm und den folgenden, daß er sie „Engel" genannt habe. Bei Tertullian erscheint ein hervorragender „Engel des höheren Gottes" (angelus nescio quis gloriosus superioris Dei, inclytus angelus), d. i. des „guten" (Hippolyt: ἡ ὑπερθεν δύναμις, τουτέστι ὁ ἀγαθός), als Schöpfer und Urheber des Bösen (praeses mali); von ihm habe Apelles gelehrt, daß er von feuriger Substanz sei (illum igneum esse affirmans) und ihn für den „Gott Israels und des Gesetzes"

ausgegeben (Praescr. 34; De carne Chr. 8). Bei Hippolyt sind also die Eigenschaften, welche bei Tertullian dem einen Engel zugewiesen sind, auf drei Wesen vertheilt. Auch Append. praescr. nennt den Demiurg eine „Kraft" oder einen „Engel", den der „Eine Gott" außer anderen Engeln und Mächten erschaffen habe; diesen habe Apelles den „Herrn" (dominus) genannt; unter derselben Bezeichnung „Herr" wird er in einem Fragment aus einer Schrift des Origenes (Ex libro Orig. in ep. ad Tit., Migne, PP. gr. XIV, 1303) dem „ungezeugten und guten Gotte" gegenübergestellt. Epiphanius (Haer. 44) und Augustinus (Haer. 23) bezeichnen ihn als einen andern, von dem „guten" Gott erschaffenen Gott (ὁ ὑπ' αὐτοῦ κτιζόμενος θεός; Aug.: ab illo factus alter), der aber nicht gut wurde (ἀπέβη δὲ οὐκ ἀγαθός) und die von ihm hervorgebrachte Welt nicht gut machte. Er schuf die Welt nach dem Vorbild einer anderen höheren Welt; da ihm die Nachahmung des Vorbildes nicht vollkommen gelang, „mischte er ihr die Reue bei" (Append. praescr.; Tertull., De carne Chr. 8). Daß Apelles diesen Engel oder Gott nicht für wesenhaft böse ansah, geht auch aus Tertullians Bemerkung (ibid.) hervor, wonach die Apelliten die Parabel von dem verlorenen und wiedergefundenen Schaf auf ihn deuteten; ja, nach dem obenbezeichneten Fragment aus Origenes leitete ihn bei seinem Werk die Absicht, den guten Gott zu verherrlichen; er habe hernach selbst diesen gebeten, beim Abschluß der Zeiten seinen Sohn „zur Verbesserung der Welt" zu senden. Die Seelen lockte der Demiurg durch irdische Reize vom Himmel herab und schloß sie in sündige Leiber ein (Tert. l. c.; De resurr. carnis 5); sie waren männliche und weibliche; demgemäß gestaltete er das Geschlecht ihrer Körper (Tert., De anima 36). Von ihm kommen das Gesetz und die Propheten. Jesus oder Christus war der Einzige, der zu den Menschen kam (Orig. c. Cels. 5, 54) und sie den wahren Gott kennen lehrte. Dieser, der Sohn des Letzteren und von ihm gesandt, überwand die feindlichen Mächte (Hippolyt) und wies die Menschen an, den Schöpfer zu verachten und seine Werke zu verläugnen (Epiphanius). Außer seiner Sendung erwähnt Epiphanius auch die des heiligen Geistes, so daß Apelles an dem Bekenntniß des dreieinigen Gottes festgehalten zu haben scheint. Die Geburt Christi konnte nicht aus der Jungfrau stattfinden, weil er sich sonst mit sündigem Fleische verbunden hätte. Gleichwohl ist er nicht in einem Scheinleib, wie Marcion lehrt, erschienen, sondern, vom Himmel herabsteigend, bildete er sich aus den höchstgelegenen Bestandtheilen des Kosmos einen Leib, nach Tertullian einen siderischen (De carn. Chr. 6), nach Append. praescr. einen siderischen und lustigen, nach Hippolyt und Epiphanius bestehend aus den vier Grundstoffen: dem Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen. Man wäre hiernach versucht, zu vermuthen, daß Apelles die Materie für etwas an sich Indifferentes genommen habe, das erst unter der weiteren Ausgestaltung des Demiurgen böse oder die Quelle des Bösen geworden sei; doch wirft ihm Tertullian als grobe Inconsequenz vor, daß er Christum seinen Leib von der von ihm als Sünde (delictum) erklärten Welt des Demiurgen habe entlehnen lassen. In diesem Leibe hat Christus wirklich gelitten, ist wirklich gestorben, auferstanden und seinen Jüngern nach der Auferstehung erschienen, aber zum Himmel fahrend gab er die Bestandtheile desselben dem Universum zurück. Sonst läugnete Apelles mit Marcion die Auferstehung des Fleisches, mit dem er auch in allen übrigen Lehren übereinstimmte (Epiph.), insbesondere in der Sittenlehre und in der Verwerfung der Ehe (Tert., Praescr. 30). Von Rhodon in der Unterredung gedrängt, half er sich mit der Ausrede, man müsse die Glaubenssätze nicht so genau abwägen; in jedem Glauben könne man selig werden, wenn man nur an den Gekreuzigten glaube und gute Werke thue. Man thut unrecht, diesen in der Verlegenheit gethanen Ausspruch, wie mitunter geschieht (z. B. Walch I, 9, § 16), unter die ihm eigenthümlichen Lehrsätze zu rechnen. (Vgl. Harnack, De Apellis gnosi monarchica, Lips. 1874; Hilgenfeld, Apelles, Zeitschr. für wiss. Theol., 1875.) [Wildt.]

Apelles (Ἀπελλῆς), ein römischer Christ, welchen Paulus Röm. 16, 10 als virum probum in Christo grüßen läßt, nach dem römischen Martyrologium später Bischof von Smyrna und Martyrer, am 22. April gefeiert. [Kaulen.]

Apfel, Apfelbaum, werden, ersterer wegen seines Duftes, letzterer wegen seiner Schönheit, in der heiligen Schrift genannt und zu Vergleichen herangezogen (Spr. 25, 11; Cant. 2, 3. 5; 7, 8; 8, 5; Joel 1, 12); daß hierbei an unsern Apfelbaum zu denken ist, kann nach der Tradition der alten Uebersetzungen wohl nicht bezweifelt werden (LXX μῆλον, Pesh. חזורא, Vulg. malum). Früher muß der Apfelbaum häufiger in Palästina gezogen worden sein, als jetzt; nach seinem hebräischen Namen תַּפּוּחַ nennen sich Städte, wie Taphua (תַּפּוּחַ, Jos. 12, 17; 15, 34; 16, 8), Beththaphua (בֵּית־תַּפּוּחַ, 15, 53) und En Tappuach (עֵין תַּפּוּחַ, fons Taphuae, 17, 7). [Kaulen.]

Apharsachäer, Apharsäer und Apharsatachäer (אֲפַרְסַכָיֵא, אֲפַרְסָיֵא, אֲפַרְסַתְכָיֵא) gehören nach 1 Esdr. 4, 9; 5, 6 zu denjenigen Pflanzvölkern, welche nach Auflösung des Zehnstämmereiches aus Assyrien in das entvölkerte Gebiet des Reiches Israel versetzt wurden. Weiter ist nichts von ihnen bekannt, als daß auch sie bei den Hindernissen, welche dem Bau des zorobabelischen Tempels von Samarien aus bereitet wurden, sich eifrig betheiligten. [Welte.]

Aphec (אֲפֵק, auch אֲפִיק Richt. 1, 31). 1. Eine Stadt im Stamme Aser (Jos. 19, 30), wahrscheinlich einerlei mit Aphaka (Ἄφακα) bei Eusebius (Vit. Const. 3, 55) und Sozomenus (H. E. 11, 5). am Libanon gelegen und durch einen Venustempel berühmt, noch heutigen Tages Afka genannt. — 2. Eine Stadt, östlich vom galiläischen

Meere, wo Benhadad von Syrien den Israeliten eine unglückliche Schlacht lieferte (3 Kön. 20, 26 ff.), und wo noch jetzt ein Ort Pheik sich findet. — 3. Eine Stadt im Stamme Issachar, in deren Nähe Saul gegen die Philister Schlacht und Leben verlor (1 Sam. 29, 1 ff.). — Verschieden von diesen ist endlich 4. Aphec in der Nähe von Ebenezer, wo zu Samuels Zeit die Philister gegen die Israeliten sich lagerten (1 Sam. 4, 1), denn Ebenezer (Lapis adjutorii Vulg.) war nach 1 Sam. 7, 12 im Süden Palästina's zwischen Masphat und Sen. — Mit diesem Aphec ist aber Apheca (Jos. 15, 53) nicht zu identificiren; denn dieses lag, nach seiner Umgebung (l. c.) zu schließen, südlich von Jerusalem in der Nähe von Hebron. [Welte.]

Aphraates, Jacob, syrischer Schriftsteller des vierten Jahrhunderts. Es sind von ihm 23 Abhandlungen oder Homilien (Anreden an eine bestimmte Person) über Fragen der Dogmatik und Moral erhalten; dieselben dienen hauptsächlich der Polemik gegen die Juden, sind aber als Zeugnisse exegetischer und dogmatischer Tradition nicht hoch genug zu schätzen. Einen Theil derselben führt Gennadius (im Catal. vir. illustr. 1) unter den Schriften Jacobs von Nisibis an. Auch der Cardinal Antonelli, welcher 19 derselben bereits 1756 zu Rom in einer alten armenischen Uebersetzung herausgab, schrieb dieselben dem nämlichen syrischen Schriftsteller zu: S. Jacobi Nisibeni opp. omnia ex armeno in latinum sermonem translata. Unter derselben Benennung wurden diese Texte in der beigegebenen lateinischen Uebertragung neu gedruckt zu Venedig 1765 und in Gallandi Bibl. vett. patr. V. Der armenische Text erschien von Neuem zu Constantinopel 1824. Erst 1869, als der gelehrte Wright den syrischen Originaltext der in Rede stehenden Schriften nach Handschriften des britischen Museums aus dem fünften und sechsten Jahrhundert herausgab (The homilies of Aphraates, the Persian sage, vol. I the Syriac text. London 1869), wurde der Irrthum aufgeklärt und zugleich einiges Licht über die Person des Verfassers verbreitet. Letzterer heißt in der Handschrift entweder „der persische Weise" oder „Mar Jacob". Daß ersterer Name denjenigen Schriftsteller bedeutet, der mit seinem gewöhnlichen Namen Aphraates hieß, ist aus syrischen Schriftstellern des Mittelalters festgestellt; seinen frühern Namen aber vertauschte er bei seiner Erhebung zum bischöflichen Amte der Sitte gemäß mit dem Namen Jacob, und dieß gab Anlaß, ihn mit Jacob von Nisibis zu verwechseln. Dazu kam, daß seine Reden an einen Mönch Gregor gerichtet sind, unter welchem Antonelli den hl. Gregorius Illuminator, den Apostel Armeniens, glaubte verstehen zu müssen. Aphraates hatte die Bischofsweihe als Abt des Klosters Mar Mattai bei Mosul empfangen. Im Auftrage des Concils von Seleucia veröffentlichte er ein Rundschreiben an die christlichen Gemeinden, das 14. unter den von Wright herausgegebenen Schriftstücken. Das letzte von diesen ist nach seiner eigenen Angabe im Jahre 345 geschrieben. Weitere Nachrichten über sein Leben fehlen, er denn nach dem Briefe eines arabischen Bischofs Georg (bei Wright l. c. 19; Lagarde, Anecdota Syriaca, Leipzig 1858, 108) schon im siebenten Jahrhundert keine Kenntniß über seine Person mehr vorhanden war. Als einzige dogmatische Curiosität steht bei ihm die Angabe, daß die Seele des Menschen in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches bewußtlos im Leibe bleibe. (Vgl. Assemani, Bibl. Orient. I 20. II, 398. III, 85; Wright, Hom. of Aphr. pref.; Nöldeke in den Gött. Gel. Anz. 1869. 1521; Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum II, 401 foll. 656. London 1871; Bickell, Ausgewählte Schr. der syr. Kirchenv. Aphraates u. s. w. [in der Kemptener Bibl. der Kirchenv.], Kempten 1874; Schiefelder, Aus und über Aphraates, Tüb. Quart.-Schr. 1878, 195). [Kaulen.]

Aphthartodoketen, auch Phantasiasten, eine Partei der häretischen Monophysiten. In Aegypten stritten sich unter Kaiser Justinus I. der monophysitische Patriarch Severus von Antiochien und Bischof Julian von Halicarnassus über die unter den Mönchen aufgeworfene Streitfrage, ob der Leib Christi vor der Auferstehung der Verweslichkeit und überhaupt der Corruption (φθορᾶ) unterworfen gewesen sei oder nicht. Die Frage bejahte Ersterer, der damit das Haupt der Phthartolatren oder corrupticolae wurde; Letzterer verneinte sie, weil sonst ein Unterschied zwischen dem Leibe Christi und dem göttlichen Logos und damit zwei Naturen angenommen würden; daher hießen er und seine Anhänger incorrupticolae, ἀφθαρτοδοκηταί, auch Phantasiasten, weil den Gegnern zufolge ein Leib Christi, wie er ihn denke, nur ein Scheinleib sei. Der alexandrinische Patriarch der Monophysiten, Timotheus III., schwankte zwischen beiden Parteien. Nach seinem Tode wählten der Clerus und die Vornehmen zu seinem Nachfolger einen Theodosius, der auf Seite des Severus stand, der Pöbel aber stellte diesem den Julianisten Gajanus entgegen. So hießen die Severianer oder Phthartolatren auch Theodosianer, die Julianisten oder Aphthartodoketen auch Gajaniten. Wohl unterlagen letztere im Anfange, aber sie verbreiteten sich in viele Länder und stellten nachher selbst in Alexandrien wieder eigene Patriarchen auf. Sie fanden berühmte Vertheidiger, spalteten sich aber wieder in Ktistolatrai, die den Leib Christi für erschaffen erklärten, und in Aktisteten, die ihn für unerschaffen hielten (s. d. Art. Aktisteten). Vgl. Leontius Byz., De sectis act. V, c. 3 sq.; act. X, c. 2; Timoth. Cpl., De recept. haeret.; Migne, PP. gr. LXXXVI, 52 sq; Joh. Damasc., De haer. c. 82 sq.; Fid. orthod. 3, 28. Den Aphthartodoketismus, dem auch der gelehrte Xenajas von Mabug huldigte, soll sogar Kaiser Justinian in seinen letzten Lebensjahren durch ein eigenes Edict sanctionirt haben. Die Nichtannahme desselben soll dem Patriarchen Eutychius und an-

deren Bischöfen das Exil zugezogen haben, das dann Justin II. aufgehoben oder doch modificirt habe. (Vgl. Evagr. H. E. IV, 39 sq. V, 4; Vita S. Eutychii c. 4 u. Theophan. Chronogr. 372.) Indessen wird das (verlorene) Edict Justinians auch dahin verstanden (Vincenzi, In S. Greg. Nyss. et Orig. scripta nov. recensio IV, Romae 1865, c. 25, p. 334 sq.), daß es nicht von der Unverweslichkeit, sondern von der Impassibilität handelte und bezüglich letzterer aussprach, vor der Auferstehung sei der Leib Christi den irdischen Mühseligkeiten in der Art unterworfen gewesen, daß er sich ihnen freiwillig unterzog, während er kraft der hypostatischen Union davon frei gewesen wäre. Es gab Heilige sowohl unter den Freunden als unter den Gegnern jenes Edicts; unter ihnen scheinen mehrfache Mißverständnisse obgewaltet zu haben. Die Väter stellen folgende Sätze auf: 1. nach dem Gesetze der Natur war der menschliche Leib Christi allen Schwächen und Leiden wie andere Leiber unterworfen, soweit sie keine Sünde voraussetzen; 2. durch die hypostatische Union war er aber darüber erhaben; 3. dennoch unterwarf Christi freier Wille ihn solchen Leiden und Mühseligkeiten. (Vgl. die Würzburger Inauguraldissertation von Dr. J. Rappenhöner, Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi, Düsseldorf 1878, bes. S. 89, Note.) [J. Card. Hergenröther.]

Apiarius von Sicca und die afrikanischen Appellationen nach Rom, Erörterungen über die Jurisdiction des Papstes im 5. Jahrhundert. Apiarius, ein Priester aus Sicca im proconsularischen Afrika, dessen Ordination bereits Unwillen erregt hatte, war verschiedener Vergehen schuldig. Sein Bischof Urbanus, Schüler des hl. Augustin, hatte ihn deßhalb abgesetzt und excommunicirt. Mit Nichtachtung des in der afrikanischen Kirche gesetzlichen Instanzenzugs appellirte er gegen dieses Urtheil nach Rom an Papst Zosimus. Dieser nahm die Appellation an, entschied zu Gunsten des Apiarius und befahl dem Bischof Urbanus, seine Straffentenz über Apiarius aufzuheben und ihn wieder einzusetzen. Dieß erregte großes Aergerniß nicht bloß in Sicca, sondern in der ganzen afrikanischen Kirche. Urbanus zögerte mit Vollzug des päpstlichen Urtheils, und die Generalsynode der Afrikaner vom J. 418 beschloß c. 17: „Wenn Priester, Diaconen und niedere Cleriker über einen Urtheilsspruch des eigenen Bischofs sich beklagen, so sollen sie mit Einwilligung ihres Bischofs an benachbarte Bischöfe sich wenden, und diese sollen den Streit schlichten. Wollen sie noch weiter appelliren, so dürfen sie nur an ihre Primaten oder an afrikanische Concilien provociren. Wer aber an ein Gericht jenseits des Meeres appellirt (judicia transmarina), darf von Niemandem innerhalb Afrika's mehr in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden." Der Inhalt dieses Canons sowie die Unzufriedenheit der Afrikaner über die gute Aufnahme des Apiarius in Rom veranlaßten den Papst Zosimus, drei Legaten nach Carthago zu schicken, den Bischof Faustinus von Potentina (in der Mark Ancona) und die beiden römischen Priester Philippus und Asellus. Es wurde ihnen eine Instruction mitgegeben (commonitorium), die ihnen die Punkte vorzeichnete, über welche sie mit den Afrikanern verhandeln sollten. Darunter war die Forderung, daß Bischof Urbanus das Urtheil des Papstes vollziehe bei Vermeidung der Excommunication oder Citation nach Rom. Dieser Punkt wurde in der Weise erledigt, daß Apiarius um Verzeihung bat und wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurde. Um jedoch für die Ruhe und den Frieden in der Kirche nicht bloß für jetzt, sondern auch für die Zukunft zu sorgen, wurde Apiarius in seinem kirchlichen Range zwar belassen, aber von der Kirche zu Sicca entfernt und ihm ein Zeugniß verabfolgt, welches ihn zur Uebernahme der priesterlichen Functionen an einem anderen Platze, an welchem er wolle und könne, fähig erklärte. Später wurde er rückfällig. Abermals verurtheilt, ging er zum zweiten Male nach Rom, und es gelang ihm, Papst Cölestin von seiner Unschuld zu überzeugen. Dieser sandte nun den früheren Beschützer des Apiarius, den Bischof Faustinus, zum zweiten Male als Legaten nach Afrika, um die gegen Apiarius vorgebrachten Anklagen abermals zu untersuchen und ein Urtheil zu sprechen. Faustinus übernahm auch diesesmal mehr die Rolle eines Schützers und Vertheidigers als eines unparteiischen Richters. Drei Tage lang wagte es Apiarius, mit der größten Unverschämtheit und Frechheit Alles wegzuläugnen, und wahrscheinlich erregte gerade die unglaublich große Anzahl und Größe der ihm zur Last gelegten Verbrechen Zweifel über die Richtigkeit der Anklagen. Am dritten Tage jedoch war plötzlich sein Muth gebrochen; der Verschlagene gestand Alles ein, und die Hoffnung der Väter, ihn von so schändlichen Befleckungen doch schließlich gereinigt zu sehen, verwandelte sich in Kummer und Thränen (Synodalschreiben der Afrikaner an Papst Bonifaz v. J. 419: Mansi, C. C. III, 831; Synodalschreiben der Afrikaner an Papst Cölestin im J. 425: l. c. IV, 515). — Wichtiger als das Schicksal des Apiarius sind die in seiner Angelegenheit zwischen Rom und den Afrikanern geführten Verhandlungen über das Appellationsverfahren. Es kamen dabei zwei Fragen zur Beantwortung: 1. Wer hat in der afrikanischen Kirche das Recht, Appellationen einzulegen, und an wen? 2. Ist es opportun, daß der Papst die Provocationen derer berücksichtige, welchen nach afrikanischem Rechte eine Appellation an die Instanz des Papstes nicht zusteht? Für die Aburtheilung der Streitsachen galt bisher Folgendes. Ein Bischof fand zunächst im Primas der Provinz oder im jährlichen afrikanischen Generalconcil seinen Richter (cc. 6 u. 7 der Synode von Hippo vom J. 393). Die Anklagen gegen einen Priester entschied in erster Instanz sein Bischof mit Zuziehung von fünf Collegen aus der Nachbarschaft, die gegen einen Diacon mit Hinzuziehung von zwei Bischöfen; Klagen

gegen andere Cleriker entschied der Bischof allein (c. 8). Der c. 10 des III. C. Carthag. vom Jahre 397 (Mansi III, 182) ordnete das Appellationsverfahren, jedoch nur im Allgemeinen: „a quibuscunque judicibus ecclesiasticis ad alios judices ecclesiasticos, ubi est major auctoritas.“ Ein von seinem Bischof verurtheilter Priester konnte diese major auctoritas im jährlichen Provinzialconcil ordnungsmäßig anrufen, hatte also keinen Grund, zuvor schon nach Rom zu appelliren. Bisher war auch noch kein Fall vorgekommen, daß ein Priester mit Umgehung der Auctorität der Bischöfe und des Concils seine nächste Instanz in Rom gesucht hätte. Der Priester Apiarius aber appellirte nach seiner Verurtheilung durch seinen Diöcesanbischof sofort nach Rom. Die afrikanischen Bischöfe, welche hierin eine Gefahr für die Handhabung der Disciplin über ihren Clerus erblickten, erließen nun im Jahre 418 auf der Generalsynode den oben erwähnten Canon 17, welcher für die Priester und Diaconen das Plenarconcil mit dem Primas als dritte und letzte Instanz festsetzte. Die Appellation des verurtheilten Apiarius, welche Papst Zosimus angenommen hatte, war durch den bisherigen Usus zwar nicht gerechtfertigt, aber auch nicht positiv verboten. In diesem neuen Verbote, Appellationen nach Rom anzubringen, lag also indirect eine Beschränkung des päpstlichen Rechtes, Appellationen anzunehmen. Papst Zosimus schickte deßhalb seine drei Legaten, den Bischof Faustinus und die Priester Philippus und Asellus, mit der Weisung, über das Appellationsrecht mit den afrikanischen Bischöfen zu verhandeln; speciell in Sachen des Apiarius bestellte er einen Gerichtshof nach Analogie der von den sardicensischen Canones für die Angelegenheiten der Bischöfe vorgesehenen Form, nämlich aus den benachbarten Bischöfen unter Vorsitz des päpstlichen Legaten. Die Verhandlungen sollten geführt werden auf Grund der „nicänischen Canones“ über die Appellationen der Bischöfe und Priester, und der Papst hatte in seiner den Legaten mitgegebenen und auf dem Concil von Carthago verlesenen Instruction einige dieser Canones speciell und ausdrücklich als Basis der Verhandlungen bezeichnet. Dieses gab Anlaß zu langwierigen Erörterungen; denn es waren die vom Papste bona fide allegirten canones keine nicänischen, sondern sardicensische, nämlich die c. 5 und 14 nach griechischer, c. 7 und 17 nach lateinischer Zählung (bei Dionys, Isidor und in der Prisca). Wie nämlich die Synode von Sardica selbst nur als Ergänzung des Nicänums, so galten auch die Canones jener als ein Anhang zu den nicänischen, und man hatte später, wie noch jetzt mehrere alte Codices zeigen, die nicänischen und sardicensischen Canones ohne Unterscheidung an einander geschrieben, mit fortlaufender Nummer und unter dem gemeinsamen Titel: „Nicänische Canones“. Die von Zosimus allegirten Canones standen also nicht in dem von Bischof Cäcilian aus Nicäa mitgebrachten und in Carthago aufbewahrten Exemplar der nicänischen Acten. Eine katholische Synode von Sardica und Canones einer solchen waren den Afrikanern überhaupt nicht bekannt. Man kannte daselbst nur die arianische, von Sardica nach Philippopolis verlegte, welche ihre Beschlüsse unter dem Namen der sardicensischen in Umlauf brachte, wie auch der hl. Augustinus sagt: „Sardicense Concilium Arianorum fuit, quod notum jamdiu est (l. 3 ad Cresc. c. 34).“ Aber auch angenommen, sie seien ächt, so sprachen sie zwar von einer Appellation der Bischöfe nach Rom und der Constituirung eines päpstlichen Gerichtes über sie in verschiedener Weise, für die Priester aber nur von einer Appellation an die Nachbarbischöfe und das Provinzialconcil. Die Afrikaner also verlangten: 1. daß die vom Papste angerufene Basis des nicänischen Rechts, welche von den Afrikanern im Princip angenommen worden war, für diesen Fall durch Prüfung der Aechtheit der von ihm allegirten Canones festgestellt, 2. daß die den Bischöfen darin gestattete Appellation nach Rom nicht auf die übrigen Cleriker ausgedehnt und 3. daß ein allenfalls in Italien bestehender, dieser Ausdehnung günstiger Usus als irrelevant für die afrikanische Kirche erachtet werde. Sie erklärten sich aber einverstanden: 1. mit der Cassirung des in erster Instanz von Bischof Urbanus gegen seinen Diöcesanpriester Apiarius gefällten Urtheils; 2. mit der Constituirung eines päpstlichen Gerichtes in der von den Legaten vorgeschlagenen Form in der Appellationssache des Apiarius; in beiden Punkten jedoch nur in formeller Beziehung, d. h. bezüglich der Competenz und Rechtskraft der Verurtheilung. Um so entschiedener sprachen sie sich aus gegen den Inhalt des Urtheils, d. h. gegen die Freisprechung und Wiedereinsetzung des Apiarius und gegen die Zweckmäßigkeit der Maßnahme des Papstes. In der That war die Streitsache des Apiarius der denkbar unglücklichste Anlaß, um die Rechte des Primates in einer den ungebräuchlichen Ausdehnung zum ersten Mal in Anwendung zu bringen. Bei einer schwierigeren und gerechteren Sache hätte man die Appellation nach Rom ganz anders aufgefaßt, und dieselbe wäre nicht so lästig und gehässig erschienen. Doppelt schlimm aber war es, daß die Ausführung in den Händen eines Faustinus lag, der bei großer Geschäftsgewandtheit geringen Rechtssinn zeigte und zwar ein guter Jurist, aber ein schlechter Untersuchungsrichter war. Die Bischöfe führten deßhalb über ihn sowohl bei Papst Bonifaz als bei Papst Cölestin bittere Klage und baten, daß der Papst künftighin von hier aus an ihn gelangende Klagen nicht mehr allzu leicht zulasse und von ihnen Excommunicirte ferner nicht mehr in die Gemeinschaft wieder aufnehmen wolle, wie dieß ja das Nicänum schon für Laien festsetze, „quia et nulla patrum definitione hoc ecclesiae derogatum est Africanae et decreta Nicaenae sive inferioris gradus clericos sive ipsos episcopos suis metropolitanis apertissime commiserunt“ (Mansi IV, 516). Lutheraner, Jan-

seniſten und Febronianer beriefen ſich auf das geſchilderte Verhalten der Afrikaner und wollten darin den Beweis finden, daß das Recht des Papſtes, Appellationen anzunehmen, und ſomit ſeine Jurisdictionsgewalt in der Ausdehnung, welche man ihr ſpäter zuſprach, im Alterthum unbekannt geweſen ſei. Speciell beſtritten ſie das Recht des Papſtes, die Streitſachen der Biſchöfe zu entſcheiden, indem ſie ſich auf jenen Zuſatz beriefen, welchen der Eingangs erwähnte can. 17 im codex canonum ecclesiae africanae erhalten hat: aut ad universale concilium (sc. afric.) sicut et de episcopis saepe constitutum est. Dieſes Sicut etc. bezieht ſich aber nicht auf das im canon den Prieſtern gegebene Verbot, nach Rom zu appelliren, ſondern auf die Verordnung, an das Provinzialconcil zu appelliren, mit Berufung darauf, daß dieſes ja auch für die Biſchöfe eine Inſtanz und zwar bisher die zweite bildete. Wie die Biſchöfe, ſo ſollten fortan auch die Prieſter dasſelbe als höhere Inſtanz betrachten (Quesnel, Dissert. V apol. pro S. Hilario Arel. c. 15 bei Ballerini, Opp. S. Leonis M. II, 834 sqq.). Da nur dem hl. Petrus ein Vorrecht der Jurisdiction vor den übrigen Apoſteln vom Herrn eingeräumt worden war, ſo war und iſt der Papſt nach göttlichem Rechte der Richter in den Streitigkeiten der Biſchöfe. Die Afrikaner beſtritten auch durch ihren Beſchluß vom Jahre 418 keineswegs dieſe oberſte Jurisdictionsgewalt des Papſtes über die Biſchöfe, principiell auch nicht die über die einzelnen Prieſter und Cleriker. Sie ſuchten nur gegenüber den Klägern aus den Reihen ihres Clerus ihre bisherige Stellung zu behaupten, indem der Uſus ein Eingreifen oder eine Inanſpruchnahme der oberſten, päpſtlichen Jurisdictionsgewalt bei derlei Angelegenheiten factiſch nicht kannte. Daß unter judicia transmarina vom Papſte beſtellte Gerichtshöfe zu verſtehen ſeien, kann allerdings nicht bezweifelt werden (gegen Gratian. c. 35 c. II, 9, 6); dennoch liegt ſchon in dieſem Ausdruck eine Andeutung, daß den Afrikanern nur aus localen Intereſſen ein beſchränkter Gebrauch der päpſtlichen Gewalt nöthig ſchien. Abgeſehen von all dieſem iſt es von vornherein falſch, wenn die Janſeniſten und Febronianer mit Hinweiſung auf dieſe und ähnliche Fälle die Grenzen der päpſtlichen Jurisdiction lediglich auf Grund des poſitiv kirchlichen Rechtes oder des Gewohnheitsrechtes beſtimmen wollen, da die Primatialgewalt göttlichen Rechtes iſt. Wenn die Päpſte ein darin eingeſchloſſenes Recht z. B. in Afrika zeitweiſe nicht gebrauchten, ſo läßt ſich daraus nicht ſchließen, daß es ihnen nicht zuſtand. So haben auch die Afrikaner das Recht der Päpſte, Appellationen anzunehmen, nicht geläugnet, ſondern gegen eine bisher ungebräuchliche und unmotivirte Anwendung desſelben ſich verwahrt, ne in sua provincia communione suspensi a tua sanctitate vel festinato vel praepropere vel indebite videantur communione restitui. Presbyterorum ... improba refugia, sicut te dignum est, repellat sanctitas tua. Das hoffärtige und arrogante Benehmen des Fauſtinus wollen ſie nicht mehr wiederholt ſehen; credimus, quod tua sanctitate Romanae Ecclesiae praesidente, non sumus jam istum typhum passuri. Der ganze Text handelt aber bloß von den Appellationen der Prieſter und niederen Cleriker, und dem Papſte gegenüber werden innere und äußere Gründe geltend gemacht, welche die Annahme von Appellationen und die Beſtellung päpſtlicher Gerichtshöfe für ſie unnöthig und unzweckmäßig erſcheinen laſſen. Am Schluſſe reducirt ſich die Bitte darauf, daß der Papſt nicht mehr executores aus Italien ſende, ſicherlich nicht mehr den Fauſtinus. Gerade dieſe Bitte beweiſt, daß die Afrikaner das Recht des Papſtes nicht beſtreiten wollten (Mansi l. c. III, 834. 842). Obgleich nämlich der Papſt ausdrücklich die Zuziehung der afrikaniſchen Biſchöfe verlangt hatte und dieß auch geſchehen war, ſo ſcheinen ſie doch dabei weder als Richter noch als Zeugen die gebührende Rückſicht und den nöthigen Einfluß bei den Verhandlungen gewonnen zu haben. Hierbei litt das Anſehen des Papſtes und ihr eigenes in gleicher Weiſe. Ihre Reclamationen entſprangen alſo nicht rechtlichen Anſchauungen, ſondern nur practiſchen Bedenken. (Vgl. Bellarmin, De Rom. Pont. l. 2, c. 24; Hefele, Conc.-G., 2. Aufl., II, 127.) [Braun.]

Apion, gelehrter Aegyptier des erſten chriſtlichen Jahrhunderts, ſtammte aus der ägyptiſchen Stadt Oaſis und erhielt ſeine Bildung zu Alexandrien. Später lehrte er zu Rom mit vielem Beifall Rhetorik und Grammatik, machte ſich aber durch Stolz und Großthuerei mit ſeiner Gelehrſamkeit lächerlich; Tiberius nannte ihn cymbalum mundi. Nach Alexandrien zurückgekehrt, ward er von dem Senate dieſer Stadt an die Spitze einer Geſandtſchaft geſtellt, welche ſich bei Kaiſer Caligula wegen der Uebergriffe der Juden beſchweren ſollte. Er ging weit über ſeinen Auftrag hinaus und bewies ſich als einen erbitterten Feind der Juden. Als ſolcher iſt er auch allein im Andenken geblieben; denn unter anderen verloren gegangenen Schriften verfaßte er auch eine gegen die Juden, welche durch die vortreffliche Widerlegung des Joſephus bekannt geblieben iſt und ſo nur indirect ſeinen Namen unſterblich gemacht hat. Nach Angabe ſeines Gegners ſtarb er an den Folgen eines ausſchweifenden Lebens. (Vgl. Plin. H. N. 30, 2; Plin. Ep. 138 in fin.; De Burigny, Sur Apion, Mémoires de l'Acad. des Inscript. et B. L. XXXVIII, 171.) [Kaulen.]

Apobolymäus (gräcifirt aus Findeling), Johannes, Minorit in Kreuznach und Gegner Luthers (Fabricii Centifolium 423). Man hat von ihm: Lutheri An | tilutherana, opera fratris | Johannis Apobolymaei, alias | findeling Minoritae Stauronesii, | congesta. | Assercionis Lutheranae confv | tatio centum locorum, In quibus ipse Lu | therus sibi ipsi contradicit, per modum dialogi iam pridem

excusa. | Cum privilegio ducum Bavariae | 1528. s. l. 13 Bg. 8°. Die überaus seltene Schrift wurde auf Ersuchen des Franciscus Rochus Phylactonius, dem sie auch gewidmet ist, durch Leonhardus Eromalizeus Vetivillanus, beides apokryphe Namen zweier Schüler des Verfassers, herausgegeben und ist ein picant geschriebener Dialog zwischen einem Lutherophilus und einem Catholicus mit dem Ergebniß, daß Luther die Cloake aller Häresien, zehnmal schlimmer als Hus sei, sein Name LVT. HER., soviel als lutum hereticorum bedeute. Sie ist besprochen in „Neue Beiträge von Alten und Neuen Theolog. Sachen, Jahrg. 1752, 732 bis 736. [Flos.]

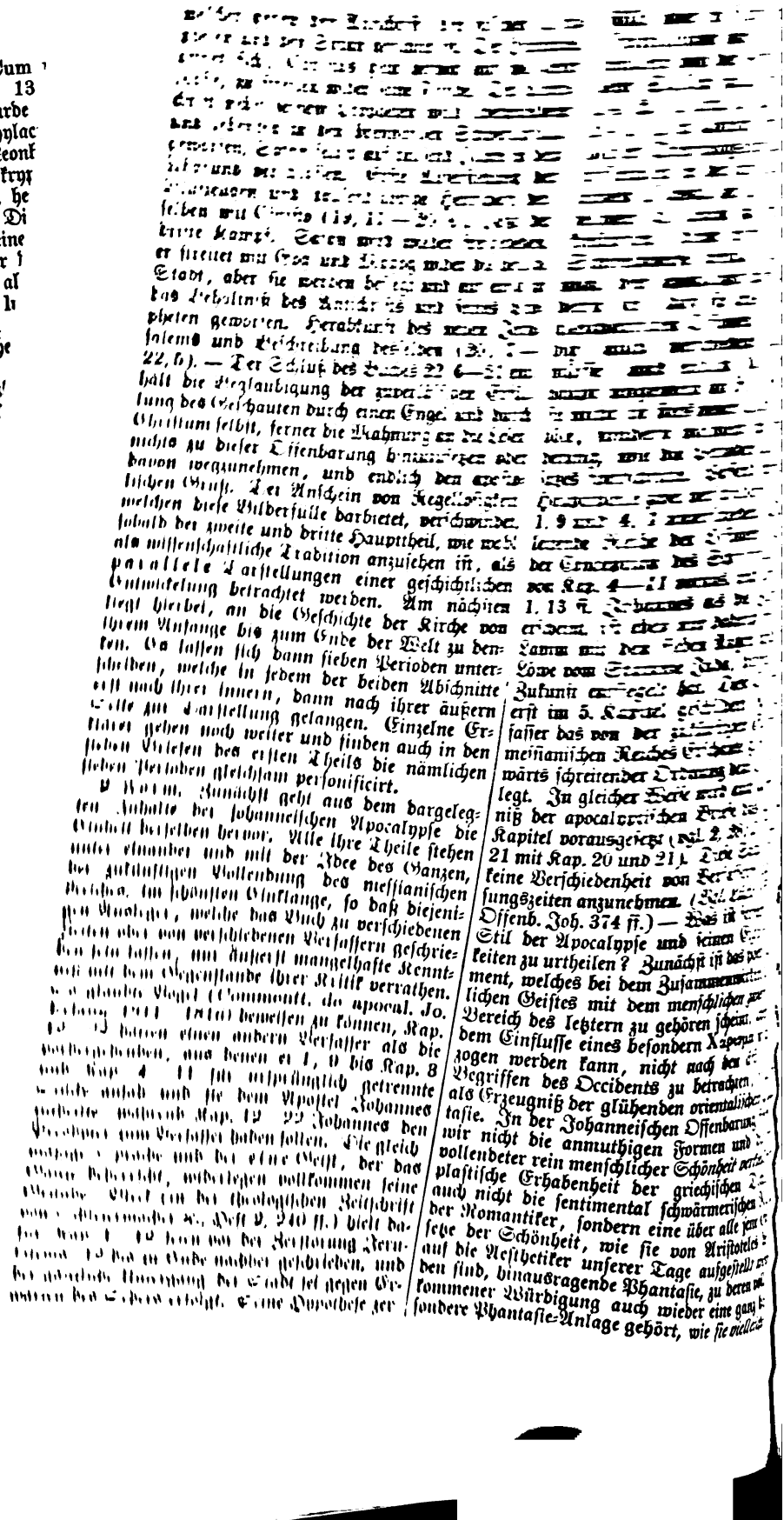
Apocalypse, die einzige prophetische Schrift des N. T. Nach der Wortbedeutung bezeichnet ἀποκάλυψις, sowie das entsprechende lateinische revelatio, eine Enthüllung des Verborgenen überhaupt, im biblischen Sinne aber Offenbarung irgend einer Religionswahrheit. In diesem Sinne wird das Wort vorzugsweise auf die schriftliche Darstellung der Visionen vom messianischen Reiche angewandt, welche in dem bezeichneten Buche enthalten sind. Der ganz eigenthümliche Charakter, welchen hier die Darstellung nach Inhalt und Form trägt, ist Ursache geworden, daß diese mehr zufälligen Merkmale als wesentlich für den Begriff der Apocalypse aufgefaßt worden sind; demnach sind später eine Reihe von Schriften entstanden, welche wegen kühner oder überschwenglicher Phantasie, Einkleidung des Stoffes in räthselhafte Bilder, Zahlensymbolik u. dgl. den Namen Apocalypsen erhielten. Schon die Bücher Daniel und Zacharias werden mitunter, wenn auch kaum richtig, Apocalypsen genannt. Allein nur das letzte neutestamentliche Buch enthält vollständig die Zukunft der Kirche und stellt dar, wie Christus als König und Richter beim Abschluß der Kampfperiode seiner heiligen Kirche zur Erscheinung kommt. Alle übrigen zu den Apocryphen gehörigen apocalyptischen Schriftdenkmale enthalten nur Weissagungen post eventum; es sind nicht Enthüllungen zukünftiger, sondern durchgängig räthselhafte Verhüllungen bereits geschehener Dinge (s. d. Art. Apocryphen). Hier kann deßwegen nur von der Apocalypse des N. T. die Rede sein, und zwar 1. von ihrem Inhalt, 2. von ihrer Form, 3. von ihrem Verfasser, sowie von der Zeit und dem Orte ihrer Abfassung, 4. von ihrem Zwecke, 5. von ihrer Auslegung.

1. Inhalt. Die Ueberschrift meldet, daß die Offenbarung Jesu Christi an dessen Diener Johannes ergangen sei, „der bezeugt hat das Wort Gottes und das Zeugniß von Jesu Christo, was er alles gesehen", und ermahnt die Leser und Hörer der Weissagung, dieselbe wohl zu beherzigen (Kap. 1, 1—4). Darauf folgt unter einem Segenswunsche die Dedication an die sieben Gemeinden Kleinasiens mit der Nachricht, daß Johannes um des Zeugnisses von Jesu Christo willen auf der Insel Patmos am Tage des Herrn gewesen und dort eine Erscheinung von Jesu gehabt, der ihm aufgetragen, die Offenbarungen für die sieben christlichen Gemeinden von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea niederzuschreiben. — Erster Hauptheil (1, 12 bis 3, 22). Johannes schaut in der Mitte von sieben Leuchtern die Gestalt eines Menschen, mit einem Talar und goldenem Gürtel, schneeweißen Haupt und Haaren, mit flammenden Augen, feurig glänzenden Füßen und einer gewaltigen Stimme, vergleichbar dem Rauschen vieler Wasser. In der Rechten hält diese Gestalt sieben Sterne, aus ihrem Munde geht ein zweischneidiges Schwert, und ihr Angesicht leuchtet wie die Sonne. Der Seher fällt erschrocken nieder, aber die Gestalt richtet ihn auf; es ist Christus der Herr, der einst Todte, nun aber in Ewigkeit Lebende. Jene sieben Leuchter und sieben Sterne werden auf die sieben Gemeinden und ihre Vorsteher gedeutet, und Johannes erhält nochmals Befehl, niederzuschreiben, was er geschaut: „sowohl was da ist, als was da geschehen wird", also Gegenwärtiges und Zukünftiges (1, 12—20). Im 2. und 3. Kapitel folgen jetzt die im Namen Christi an die nennten sieben Hauptgemeinden Kleinasiens und insbesondere an die Vorsteher derselben gerichteten Briefe, deren Inhalt Tadel und Lob, Ermahnung und Tröstung, Drohung und Verheißung ist. — Zweiter Hauptheil (4, 1 bis 11, 19). Anfang der eigentlichen Offenbarung. Johannes wird in den geöffneten Himmel entrückt; hier schaut er Gott auf einem Throne, der umgeben ist von einem Regenbogen und dem Glanze des Smaragds. Um den Thron sitzen die 24 Aeltesten, in weißen Kleidern und goldenen Kronen prangend. Blitze und Donnerstimmen gehen von dem Throne aus, und sieben Feuerflammen brennen vor ihm, sinnbildend die sieben Geister Gottes; ein gläsernes, krystallgleiches Meer ist vor dem Throne, und ihn umringen die vier Cherubim, in deren Lobgesang die Aeltesten niederfallend einstimmen (4.). Gott hält in der Rechten das mit sieben Siegeln verschlossene Buch der Zukunft; Niemand kann es öffnen als nur der Messias, der Löwe vom Stamme Juda. Aus der Mitte zwischen dem Throne und den Cherubim tritt dieser hervor in Gestalt eines Lammes mit sieben Hörnern, den Symbolen der Kraft, und mit sieben Augen, den Sinnbildern des göttlichen, überall hinschauenden Geistes, und nimmt das Buch. Da fallen die Cherubim und Aeltesten vor ihm nieder, ein neues Lied ertönt zum Preise des Lammes und ein zweiter Lobgesang auf Gott und Christum (5.). Nun werden von jenen sieben Siegeln sogleich sechs der Reihe nach geöffnet, und in derselben Reihenfolge zeigen sich je nach Eröffnung eines Siegels bedeutungsvolle, die Zukunft symbolisirende Erscheinungen (6.). Bevor aber dann das siebente Siegel geöffnet wird, bezeichnet ein Engel mit einem Siegel die Auserwählten, damit sie von den Kindern des Verderbens abge-

sondert werden und von der Strafe verschont bleiben. Darauf folgt vereinigt mit den Engelshymnen ein Loblied der 144 000 Erwählten aus den Juden und der unzählbaren Menge aus den Heiden zur Verherrlichung Gottes des Vaters und Jesu Christi (7.). Erst hierauf geschieht die Eröffnung des siebenten Siegels. Nach derselben erscheinen sieben Engel mit Posaunen, und ein anderer zündet Rauchwerk an für die Gebete aller Heiligen auf dem Altare vor dem Throne, füllt nachher sein Rauchfaß mit Feuer vom Altare und wirft es auf die Erde, wodurch Blitz, Donner und Erdbeben entstehen. Sofort stoßen sechs von jenen Engeln der Reihe nach in ihre Posaunen, und nach jedem Posaunenschalle ergehen neue schreckliche Strafgerichte über die Erde und ihre Bewohner; dennoch bekehren sich letztere nicht, und die Reihe käme an den siebenten Engel (8. 9.). Bevor jedoch dieser in die Posaune stößt, wird ähnlich, wie nach Eröffnung des sechsten Siegels, eine Zwischenerscheinung vorgeführt. Ein mit Majestät umkleideter Engel gibt dem Johannes eine Buchrolle zu verschlingen, worin die nachfolgenden Weissagungen enthalten sind. Sie ist süß in seinem Munde, aber bitter nach dem Genuß, zum Sinnbild des nur unter großen Zerstörungen siegreichen Gottesreiches (10.). Nach dem Befehle des nämlichen Engels wird darauf von Johannes der Tempel gemessen mit Weglassung des äußern Vorhofes, der von den Heiden zweiundvierzig Monate zertreten werden soll. Während dieser Zeit predigen oder weissagen zwei Zeugen Gottes in Jerusalem (Henoch oder, dem Texte angemessener, Moses und Elias; cf. Tertull. de anima c. 50). Sie werden vom Antichrist, dem aus dem Abgrunde steigenden Thiere, getödtet, ihre Leichen bleiben dreieinhalb Tage unbegraben liegen auf den Straßen Jerusalems, aber von Gottes Kraft neu belebt stehen sie wieder auf und werden in den Himmel entrückt, während zugleich der zehnte Theil der Stadt, wo der Herr gekreuzigt worden, im Erdbeben untergeht und siebentausend Menschen getödtet werden, die übrigen aber sich bekehren. Nun erschallt die siebente Posaune; Jubel wird laut im Himmel darüber, daß Gott und seinem Gesalbten die Weltherrschaft zugefallen, und die vierundzwanzig Aeltesten sprechen unter Dank gegen Gott von dem letzten noch bevorstehenden Kampfe des Messias mit dem Heidenthume. Es öffnet sich der himmlische Tempel, und die Bundeslade wird sichtbar unter Blitz, Erdbeben und Hagel (11.). — Dritter Haupttheil (Kap. 12, 1 bis 22, 5). Schilderung des Kampfes mit drei feindlichen Mächten. Zuerst erscheint Satan in Gestalt eines rothen Drachen, der ein schwangeres Weib verfolgt, um das erwartete Kind zu verschlingen; das Kind, der künftige Weltherrscher, wird aber zum Throne Gottes gerettet, und die Mutter, d. i. das gläubig gewordene Judenthum als die Grundlage der ersten christlichen Kirche, entflieht in die Wüste und bleibt dort vierthalb Jahre. Satan wird von Michael überwunden und aus dem Himmel gestürzt und richtet nun seine Tücke gegen die Bewohner der Erde (12.). Jetzt erblickt Johannes ein aus dem Meere aufsteigendes Ungeheuer mit sieben Köpfen und zehn mit Diademen geschmückten Hörnern, das von aller Welt angebetet wird und sofort den Kampf beginnt gegen das wahre Judenthum und dann gegen das Christenthum. Als hülfeleistend wird ihm beigegeben ein anderes Thier mit zwei Lammeshörnern und mit Drachenstimme, das durch große Zeichen und Wunder die Erdbewohner verführt, jenes erstere Thier anzubeten, und seinen Namen oder die Zahl seines Namens, die 666 ist, als Wahrzeichen zu tragen. Jenes Thier ist der Antichrist, und das ihn unterstützende Thier ist das personificirte falsche Prophetenthum oder das dämonische, der Magie und Theurgie zu Grunde liegende Princip (13.). Auf der andern Seite wird der Kampf gegen den Antichrist und den falschen Propheten vorbereitet. Die Auserwählten erscheinen unter der Obhut des Lammes auf dem Berge Zion. Ein neues Loblied wird gesungen vor Gottes Throne, nur lernbar den Heiligen. Ein Engel verkündet den Völkern das ewige Evangelium und mahnt zur Gottesfurcht, ein anderer verkündet den Fall Babels (Roms), ein dritter warnt vor Anbetung des Antichrists und droht mit dem göttlichen Zorne — Ursache genug zur Ausdauer für die Christen, die, wenn sie als solche für ihren Meister sterben, glücklich gepriesen werden. Johannes schaut nun Christum selbst, den König und Weltenrichter, der eine Krone auf dem Haupte trägt und eine Sichel in der Hand, um die bereits reife Saat der Erde zu ernten; ein Engel schneidet die Weinstöcke ab, die dann in einer großen Kelter außerhalb der Gemeinde der Heiligen getreten werden (14.). Jetzt empfangen sieben Engel die sieben Schalen des göttlichen Zornes und gießen sie nacheinander auf die Erde aus; hierdurch werden die schrecklichsten Plagen über die Anbeter jenes Thieres und endlich der Untergang Babels herbeigeführt (15. 16.). Darauf erfolgt noch ein dreifacher Entscheidungskampf. Der erste geht gegen Babel oder Rom, welches vorgestellt ist als ein buhlerisches Weib, auf dem Thiere mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern sitzend. Die sieben Köpfe bezeichnen sieben Berge, d. i. die sieben Hügel Roms und zugleich sieben Könige. Fünf von diesen sind gefallen; der sechste ist an der Regierung; der siebente wird nur kurze Zeit bleiben, und nachher kommt der leibhafte Antichrist selbst als der achte, der aus den sieben hervorgeht. Er vereint sich mit Bundesgenossen, den durch die zehn Hörner vorgebildeten zehn Königen, und stürzt Rom. Ein Engel verkündet seinen Fall, die Christen erhalten die Mahnung, sich aus der Stadt zu retten. Als Symbol der gänzlichen Vernichtung wird ein großer Stein in das Meer geschleudert. Lobgesänge im Himmel über den Fall Babels, über den Anfang des göttlichen Reiches und die Hochzeit des Lammes (17, 1 — 19, 10). Nun folgt der zweite Kampf,

excusa. | Cum
1528. s. l. 13
Schrift wurde
Rochus Phylac
ist, durch Leonh
beides apokryp
Verfassers, he
schriebener Di
lus und eine
daß Luther
schlimmer al
soviel als l
besprochen
Neuen The
736.

Apoca
des N. T
ἀποκάλυ
revelati
überhau
irgend
wird d
Darst
Reich
Buch
Char
Inh
daß
lich
wo
S
ü
€
1



ändern nur ein Dante und
ibt haben. In der Apocalypse
dem Grotesken, Uebermensch-
ch Gesetzmäßige dem maßlos
welches gleichwohl sein eigenes
s Unendliche seine Theorie in
s sind kühne, ergreifende, mark-
anken, die aus der Seele des
Propheten hervorströmen, und
ihrer Natur nach in ebenso küh-
rkörpern. Die Umrisse der Bil-
r in festen als in beweglichen
t, sie zerfließen unter dem kri-
und zeigen das, was sie zeigen
schwunghaften Geiste, der, vom
n wahrhaft belebt, über dem großen
der Vollendung des Gottesreiches
Begriffe und Bilder der sublima-
einen Augenblick vergißt. — Die
n ist nicht die wesentliche bei der
sondern eine untergeordnete; sie ist
ein eigentliches, noch symbolisches
h viel weniger ein Epos, und es
nmal an alle Aesthetiker die Mah-
Geiste nicht zu wehren, wenn er in
lischen Kategorien nicht eingezwängt
Man hat der Apocalypse Origina-
sprochen. Wir geben zu, daß einige
lehnt sind aus Isaias, Jeremias,
d Daniel; aber konnten die neutesta-
Weissagungen kräftiger gezeichnet wer-
n der Sprache der heiligen vaterlän-
ropheten des Alterthums? Und wenn
scheint, als habe Johannes mit Bezug
Form sich kein anderes Lob erwerben
als den Inhalt der ihm gewordenen
rung harmonisch und kunstgerecht zu ord-
ist doch eben die Entfaltung und Ver-
n der Visionen ihm eigenthümlich, die
edanken als inspirirte unwidersprechlich
ll, und der aus dem Ganzen hervorstrah-
specifisch christliche Geist eben als solcher
nglich und wohl zur Nachahmung vielfach
nd, aber selbst nicht nachgeahmt. — Daß
pocalypse ursprünglich griechisch geschrieben
leicht zu beweisen a) aus ihrer Bestimmung
riechische Gemeinden; b) aus dem Gebrauche
cht griechischen Edelsteinnamen im 21. Ka-
, des griechischen Längenmaßes στάδιον im
und 21. Kapitel, und des griechischen Ge-
emaßes 6, 6; c) aus der griechischen Ueber-
ung hebräischer Wörter 9, 11; d) aus der
chischen Buchstabensymbolik 1, 8; 21, 6;
13 und ganz besonders, wie später zu be-
isen, 13, 18; e) aus vielen griechischen Aus-
rücken, wie πυρρός 6, 4 und 12, 3, ἡμιώριον
1, μεσουράνημα 8, 13, ὁακίνθινος 9, 17, πο-
μοφόρητος 12, 15, ταλαντιαῖος 16, 21, ξύλον
κόκκινον 18, 12, τετράγωνος 21, 16, διαυγής 21,
21 u. a.; f) endlich aus den Anspielungen auf
alttestamentliche Stellen, wobei ein Gebrauch der
LXX nicht geläugnet werden kann (vgl. 7, 9;
11, 9 mit Dan. LXX 3, 4. 7; 5, 19; 6, 26;
ferner 5, 5 mit Isaias LXX 11, 10 u. a.
Reich an grammatischen Eigenheiten ist die
Sprache der Apocalypse allerdings, und manche
Constructionen mußten einem an das feine Grie-
chisch gewöhnten Ohre ganz fremdartig klingen;
allein sie erklären sich zum Theil aus der rheto-
rischen Darstellungsweise, theils aus der Nach-
ahmung der alten Prophetensprache, wobei die
hebräischen Wendungen an ihrer Stelle waren.
Auch hätte man längst zu den Solöcismen, Ana-
koluthen und sonstigen grammatischen Unge-
nauigkeiten sowohl aus dem neutestamentlichen
Sprachkreise überhaupt, wie hauptsächlich aus
dem vierten Evangelium und den Johanneischen
Briefen Parallelen aufweisen können, wäre man
bei Vergleichung des sprachlichen Elementes nicht
so oberflächlich und einseitig zu Werke gegangen.

3. Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung: a) nach den Daten, welche die Apocalypse selbst an die Hand gibt. Die Ueberschrift nennt als Empfänger und Schreiber der Offenbarung Johannes, den Knecht Christi, ohne nähere Bestimmung, außer daß er als Augenzeuge und Verkündiger der Geschichte Jesu eingeführt wird. Schon dieses läßt nicht wohl an einen anderen Johannes als eben den Evangelisten denken. Dasselbe ist in noch höherem Grade mit der Zuschrift an die sieben Gemeinden Kleinasiens der Fall. Der Verfasser nennt sich zwar auch hier bloß Johannes, zeigt sich aber in den Briefen als einen Mann von sehr großem, ja wahrhaft apostolischem Ansehen in Kleinasien. Kein Anderer als der Apostel konnte Briefe solchen Inhaltes an die Gemeinden schreiben, kein Anderer ohne widerliche Anmaßung unter dem Namen eines so großen Apostels auftreten. Aber es wird entgegnet, daß gerade der Apostel Johannes weder im Evangelium, noch in den Briefen sich nenne, deßhalb müsse man sich über die Nennung seines Namens in der Apocalypse wundern. Darauf ist Folgendes zu antworten. Bei dem Evangelium genügte es, eine rein objective Darstellung der Lehren und Thaten des Heilandes zu geben, und der Erzähler selbst konnte füglich in den Hintergrund treten, wie der Dichter im Verhältniß zu seinem Drama; es war ja äußerst leicht, aus dem ganzen Charakter des vierten Evangeliums sofort den Verfasser zu errathen. Was sodann die Briefe betrifft, so wußten ja alsbald die Gemeinden, wer jener πρεσβύτερος sei, der sie ihnen schicke. Anders verhält sich die Sache bei der Apocalypse. Hier darf der Empfänger der Offenbarung nicht zurücktreten hinter den mitgetheilten Gehalt derselben; hier ist es von Wichtigkeit, zu erfahren, wer so originelle Visionen gehabt; hier war der Name unumgänglich nothwendig, da es sich nicht um vergangene, auch von vielen Andern bezeugte Begebenheiten im Leben Jesu handelte, sondern um die auctoritative Beglaubigung von Weissagungen, die einzig in ihrer Art auch nur einen Einzigen zum Träger haben. — Man vernimmt ferner den wiederholten Einwand, der Evangelist Jo-

hannes könne nicht Verfasser der Apocalypse sein, da sich dieser Kap. 18, 20 mit den Worten: „Freue dich über sie, Himmel, und ihr Heiligen, und ihr Apostel und Propheten u. s. w.“ von den Aposteln ausschließe. Allein hier ist kraft des Zusammenhanges nur an diejenigen Apostel gedacht, die bereits für Christus den Martyrtod erlitten haben. Endlich macht man die Verschiedenheit, welche in Bezug auf Form und Darstellungsweise zwischen der Apocalypse und den übrigen johanneischen Schriften obwalte, gegen Johannes geltend. Allein dieser Grund verliert alle Beweiskraft, sobald man bedenkt, daß eine evangelische Berichterstattung und eine briefliche Paräneſe doch nothwendig einen ganz andern Charakter haben muß als eine die ganze Zukunft des neuen Gottesreiches überschauende und bildlich deutende Prophetie. — Ebenso überzeugend läßt sich die Zeit, wann die Apocalypse geschrieben, aus ihr selbst ermitteln. Jede der sieben asiatischen Gemeinden hat bereits einen Vorsteher oder Bischof, ἄγγελος genannt. Das Christenthum ist in seiner Entwickelung vorgeschritten; die Zeit der ersten lebendigen Liebe, der Glaubens- und Sittenreinheit ist eine vergangene; Scheinchristenthum sucht neben dem wahren sich zu behaupten; vor Häretikern muß vielfach gewarnt werden. Alles dieses setzt das pauliniſche Wirken in den Gemeinden Kleinasiens als vergangen voraus. Soweit dann die Briefe der Apocalypse das Wesen der darin gezeichneten Irrlehren, nämlich das Treiben der Nikolaiten, Balaamiten und falschen Juden zu erkennen gestatten, scheint darin ausschließlich die ebionitische Richtung bekämpft, nicht aber die doketische, die erst später sich herausbildete und dem Apostel Johannes im vierten Evangelium zu indirecter und directer Widerlegung in den Briefen Anlaß gegeben hat. Die Apocalypse muß demnach bald nach dem Tode des Apostels Paulus (vgl. 18, 20) geschrieben sein. Aber was so bloß wahrscheinlich wird, erhebt sich zur Gewißheit aus den beiden höchst wichtigen Stellen Kap. 11, 1 ff. und Kap. 17, 9—12. Erstere zeigt deutlich und klar, daß der Verfasser die Zerstörung Jerusalems als eine zukünftige sieht, nicht als eine durch Titus bereits erfolgte. Er mißt in der Vision nach dem Auftrage des Engels den eigentlichen Tempel und Altar mit Weglassung des äußern Vorhofes, der den Heiden gegeben ist. Dieses Messen darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ein Symbol des Verschontbleibens betrachtet, und es darf nicht angenommen werden, Johannes habe aus Liebe zum Nationalheiligthume an eine bevorstehende gänzliche Vernichtung desselben nicht geglaubt, sondern nur an eine theilweise, den unwesentlichen, für die Heiden bestimmten äußern Vorhof betreffende. Schon die Weissagungen des Herrn über Jerusalem hatten den Apostel eines Andern belehrt. Vielmehr will jenes Ausmessen des alten Tempels nur so viel sagen, daß ein Riß zu entwerfen sei für den neuen, im himmlischen Jerusalem erwarteten. Noch beim Bestehen des alten hofften die Juden auf das neue Jerusalem, so wenn auch die herrliche Schilderung der himmlischen Gottesstadt (Kap. 21 und 22) die Zerstörung der irdischen voraussetzt, so wird diese Zerstörung doch gewiß als in der nahen Zukunft erfolgend, nicht als historisch vergangen betrachtet. Gemessen aber wird das Heiligthum nur vor dem Untergange, damit nach ihm in noch größerten Maßstabe ein neues himmlisches bereitet werde. Der äußere Vorhof ist da nicht nothwendig, weil die äußeren, absondernden Gebräuche und Satzungen verschwinden, der neue Jehovacult aber in's Christenthum hinübergenommen werden und mit dem Christenthum, dem die wahren Israeliten zuströmen werden, im himmlischen Jerusalem fortdauern soll. Ganz anders müßte der Inhalt des 11. Kapitels sich gestaltet haben, hätte bei seiner Abfassung schon Titus seine Triumphe gefeiert. Läßt man die Apocalypse unter Domitian entstanden sein, dann wäre das 11. Kapitel ein so schlecht durchdachtes vaticinium post eventum, daß es die Leser sofort entweder von dem Mangel aller prophetischen Begabung oder von der Ungeschicklichkeit des Schriftstellers überzeugen müßte. Wenn dagegen andere Ausleger, weil doch im 11. Kapitel die Zerstörung Jerusalems gar zu deutlich als zukünftig, im 21. Kapitel aber ein neues Jerusalem erwähnt wird, zwischen der Abfassung des 11. und des 21. Kapitels die heilige Stadt zerstört werden lassen, welchen schmerzlichen Verlust der Seher nur nicht näher habe berühren wollen, so verstoßen sie gegen alle wahren Begriffe von Prophetie, ignoriren alle Stellen des Neuen Testamentes, in denen über eschatologische Erwartungen und namentlich über das Schicksal Jerusalems gehandelt wird und würdigen den Verfasser der Apocalypse zu einem unzuverlässigen Orakeldichter herab. Wir gehen zur zweiten Stelle Kap. 17, 7 ff. Jenes buhlerische Weib, welches auf dem Thiere mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern sitzt, trunken vom Blute der Heiligen und Zeugen Jesu, ist Rom. Das Thier selbst ist der Antichrist, die verkörperte, aber noch nicht in Persönlichkeit auftretende götzendienerische Weltherrschaft. Das Thier hat sieben Häupter, die auf sieben Berge, offenbar die sieben Hügel Roms, und auf sieben Könige gedeutet werden. Fünf davon sind gefallen, der sechste regiert, der siebente ist noch nicht gekommen, und wann er kommt, soll er nur eine kleine Weile bleiben. Da nun die römische Weltherrschaft von den Cäsaren ist begründet worden, so muß die Reihenfolge der Könige von ihnen anheben: 1. Cäsar, den Juden und Griechen als den ersten Kaiser betrachten (Jos. Antt. 18, 2, 2. Sueton.); 2. Augustus, 3. Tiberius, 4. Caligula, 5. Claudius. Der sechste, Nero, ist an der Regierung. Auf Grund seiner Christenverfolgung nach Patmos verbannt, hat Johannes daselbst die Offenbarung geschaut, aber, da ihre Abfassung nach 1, 9 nicht mit dem Zeitpunkte des Schauens zusammenfällt, sie erst nach dem Tode des Nero unter Galba, dessen Regierung

in der Vision als eine kurze geweissagt wird, schriftlich herausgegeben. Der achte König ist das Thier selbst, der Antichrist, nun eine persönliche Erscheinung geworden und aus den sieben Vorgängern kommend. Unrichtig scheint nach dem Zusammenhange die Uebersetzung: er ist einer von den sieben. In diesem Falle hätte Johannes wohl ein εἷς hinzugesetzt. Viel näher dürften wir dem Sinne des Verfassers kommen, wenn wir uns den Antichrist schon vor seinem persönlichen Auftreten als in den römischen Kaisern wirksam und als ihre Herrschaft begründend denken. Von diesen einen höllischen Geiste sind gleichsam alle sieben bewältigt gewesen, und nachdem ihre Macht mit dem Leben gebrochen, bringt er aus ihnen hervor, erlangt Selbständigkeit, tritt selbsteigen handelnd auf. Anfangs kämpft er gegen die Juden (12, 13), dann mit den unterjochten und von Rom abhängigen Fürsten gegen die Römer selbst, zuletzt gegen die Gemeinde der Heiligen mit ihrem Heerführer Christus (s. Tertull., De resurr. carn. 24. 25; Lactant., Instit. div. 7, 19; Ambros., De benedict. Patriarch. c. 7, ed. Vallarsi. Comment. in ep. II ad Thess. c. 2; Hieron., Comment. in Jes. 14, 12; 16, 6; 26, 8; Comment. in Dan. c. 11; Augustin., De civitate Dei 20, 19, 4; Hilarius, De trinitate 9, 22). Daß aber Johannes die Meinung seiner Zeit getheilt, es werde Nero, den man nicht todt geglaubt (Tacit., Hist. 2, 8; Sueton., Nero 57; Dio Cass. ed. Reim. II, 1056, § 57; 1094, § 135), als Antichrist wiederkommen (cf. Sulpit., Sever. hist. saec. 2, 29), ist durchaus unwahrscheinlich. Schon was Tacitus über diesen Volksglauben sagt, hat eine Aeußerung Suetons (l. c. 50) gegen sich, und er kommt auch schon dem hl. Augustin sehr befremdlich vor (De civitate Dei 20, 19, 3). Daß aber Johannes demselben in der Apocalypse huldige, ist durchaus zu bestreiten 1. mit Rücksicht auf die Zeit, in welche das Schauen der Offenbarung gesetzt werden muß; 2. wegen der obigen Erklärung von 17, 7 ff.; 3. im Hinblick auf den allgemeinen Charakter des Antichrists, der auch nach der Schilderung des hl. Paulus (2 Thess. 2, 3 f.) nicht nothwendig einen Eigennamen führen muß; 4. endlich mittels Widerlegung der in neuester Zeit beliebt gewordenen Deutung der Zahl 666 in Kap. 13, 18., wonach נרון קסר „Nero Kaiser" gelesen wird. Die Gegengründe sind nämlich folgende: 1. Johannes schrieb an griechische Leser, welche die hebräischen Buchstaben, mithin auch ihren Zahlenwerth, nicht kannten. 2. Die Juden hatten kein Wort für Καῖσαρ oder Caesar als קַיְסָר, und würden jenes plene geschrieben haben, קיסר, wie ja auch in der syrischen Uebersetzung steht. 3. Daß der Antichrist noch den Kaisertitel beibehalten und seinen Anhängern als Wahrzeichen mitgeben werde, hat in den Meinungen über den Antichrist gar keinen Halt. Ein großer Theil der damaligen Christen, und zumal die von jüdischer Herkunft, glaubten auch nicht, daß ein Römer, Nero etwa, als Antichrist erscheinen würde, sondern vielmehr ein Jude aus dem Stamme Dan oder, wie aus Lactanz ersichtlich, ein König aus Syrien. 4. Der Name muß eine Beziehung auf das vom Antichrist zu verübende Werk enthalten, muß seinen Stolz, seinen Hochmuth und seine Herrschsucht ausdrücken, muß aus dem Sinne des Antichrists selbst und seiner Anhänger genommen sein, wenn er als ein Wahr- oder Erkennungszeichen dienen sollte. Ausgeschlossen sind deßhalb von vornherein alle verächtlichen Namen, wie Κακὸς ὁδηγός, παλαιβάσκανος, ἀληθὴς βλαβερός, Βενέδικτος (κατ' ἀντίφρασιν), ἄμνος ἄδικος u. a., die man vorgeschlagen hat. Ganz zu verwerfen sind Τεῖταν, Λατεῖνος und λάμπετις. Auch gegen בְּלַהַם בֶּן-בְּעוֹר עֵשָׂם ist außer dem in Nr. 4 Gesagten alles das zu erinnern, was die Deutung נרון קסר unzulässig macht. Möge deßhalb neben den vielen Vermuthungen noch die eine stehen, daß in der Zahl 666 das Wort ὁ νικήτης, der Sieger κατ' ἐξοχήν (wie sich der Antichrist in seinem Stolz gar wohl selbst nennen könnte), verborgen liege.

δ	ν	ι	κ	ή	τ	η	ς
70.	50.	10.	20.	8.	300.	8.	200.

666

Was bedeutet aber nun (13, 3) die Heilung der Todeswunde an einem der Häupter des Antichrists? Am wenigsten ist darunter Nero's Wiederaufleben zu verstehen. Jenes Thier nämlich hatte ursprünglich nicht mehr als sieben Köpfe; diese sind sieben Könige. Nach dem Hingange derselben soll das Thier erscheinen als wiederauflebender Nero, natürlich also mit dem einen Kopfe des schon unter den Sieben dagewesenen Nero. Da wäre freilich eine Todeswunde geheilt, aber das Thier hat schon im 13. Kapitel sieben Köpfe, von denen einer eine Todeswunde empfangen. Jene tödtliche Wunde ist, gewiß dem Geiste der johanneischen Apocalypse angemessener, auf den großen Verlust zu beziehen, den das antichristliche götzendienerische Princip durch die sich immer mehr ausbreitende Herrschaft des Christenthums erlitten hat, der aber mittels der wüthenden Verfolgungen und Hinrichtungen so vieler Christen verschmerzt oder, als Wunde gedacht, geheilt schien. — Nachdem somit aus der johanneischen Offenbarung selbst sich ergibt, daß sie unter der Regierung des Kaisers Nero geschaut, unter der des Galba schriftlich herausgegeben worden ist, muß noch der besonderen Zeitbestimmung gedacht werden, welche einige Kritiker in dem zehnten Verse des ersten Kapitels finden wollen. Sie verstehen nämlich die Worte: „ich war in Begeisterung am Tage des Herrn", theils vom Sonntage, theils vom Osterfeste. Aber keines von beiden ist anzunehmen, sondern „der Tag des Herrn" ist hier, so wie oft in der heiligen Schrift, der Gerichtstag, an welchen Johannes in der prophetischen Entzückung versetzt wird. — Als Ort, nicht der schriftlichen Abfassung, sondern des Schauens der Offenbarung, wird 1, 9 die Insel Patmos genannt, auf welche der Apo-

stel gekommen war „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Jesu Christo willen“. Es ist also an eine Verbannung zu denken und nicht an einen Aufenthalt auf der (ohnedieß wohl menschenleeren) Insel der Verkündigung des Evangeliums wegen. Daß aber mit obigen Worten eine von der römischen Obrigkeit verhängte Strafe gemeint sei, ergibt sich klar aus der Parallelstelle 6, 9: — „die Seelen derer, die geschlachtet waren um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie festgehalten.“

b) Verfasser, Zeit und Ort der Abfassung nach den Zeugnissen der kirchlichen Tradition. Nicht leicht kann ein neutestamentliches Buch so viele Auctoritäten für seine Aechtheit in Anspruch nehmen, wie die Apocalypse, und nur dogmatische Einseitigkeit oder kritische Oberflächlichkeit, insbesondere bei der Vergleichung mit dem vierten Evangelium, konnte die klare Sachlage verwirren und die ansehnliche Reihe kirchlicher Zeugnisse übersehen, welche für die apostolisch-johanneische Herkunft sprechen. Das älteste, freilich nicht im strengen Sinne kirchliche Zeugniß liefert die unter Trajan geschriebene apocryphe Apocalypse Baruchs durch sehr viele Stellen, welche sie mit der Offenbarung des hl. Johannes gemein hat (s. Langen, De Apoc. Bar. Friburgi Brisg. 1867, p. 4). Was dann zunächst die apostolischen Väter betrifft, so findet sich bei Polykarp, den Einige als Zeugen für die johanneische Auctorschaft der Apocalypse aufgeführt haben, keine Spur einer Kenntniß derselben, und obgleich Irenäus, der Schüler des gefeierten Johannesjüngers, oft von ihr Gebrauch macht, so kann daraus doch kein Beweis für Polykarp selbst gewonnen werden. Dagegen besitzen wir ein altes, wenn auch nur mittelbares Zeugniß von Papias, sofern Andreas und Arethas, zwei Bischöfe von Cappadocien (gegen das Ende des fünften Jahrhunderts), in den Vorreden ihrer Commentare über die Apocalypse von ihm berichten, er habe die Apocalypse für ein göttlich inspirirtes Buch gehalten. Daß aber Papias wirklich den Apostel Johannes als Verfasser angenommen, scheint nicht undeutlich aus einem griechischen Scholion hervorzugehen. „Τοῦτο καὶ πατέρων παράδοσις καὶ Παπίου διαδόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, οὗ καὶ ἡ προκειμένη ἀποκάλυψις, διαβεβαιοῖ. Παπίας δὲ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως οὕτως φησὶ περὶ τοῦ πολέμου, ὅτι εἰς οὐδὲν συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν οἱονεὶ τὴν πολεμικὴν ἐγχείρησιν· ἐβλήθη γὰρ ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος καὶ ὁ Σατανᾶς καὶ διάβολος καλούμενος καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν αὐτὸς καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ κ. τ. λ. (J. A. Cramer, Catenae graecorum patrum in N. Test., Oxonii 1844, VIII, 360). Befremden muß es dagegen, daß Eusebius, der doch sonst so fleißig forschte, nicht erwähnt, Papias habe die Apocalypse für ein apostolisches Werk gehalten. Es läßt sich dieß kaum anders erklären, als Papias habe diese johanneische Schrift nur im Vorübergehen erwähnt, so daß Eusebius die etwaige Bemerkung übersah. Als glaubwürdiger Zeuge für die Aechtheit der Offenbarung tritt auch Justin der Martyrer in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon auf (c. 81, cf. Euseb. H. E. 4, 26). Man hat freilich dieses Zeugniß vielfach verdächtigt, allein Gründe gegen die Aechtheit desselben können nicht beigebracht werden. Die betreffenden Stellen in Justins Dialog und bei Eusebius (4, 26) lehren offenbar, daß Justin nicht allein seine Meinung, sondern die der Kirche aussprach, indem er deutlich und bestimmt sagt, der Apostel Johannes sei Verfasser der Apocalypse. Da Justin aber an jener Stelle dem Tryphon beweisen will, es seien bei den Christen die προφητικὰ χαρίσματα noch keineswegs verschwunden, so konnte er sich unmöglich auf eine von den falschen, damals schon in Umlauf gesetzten Apocalypsen beziehen, sondern mußte eben die apostolische als Beweisquelle benützen. Es bleibt also dem Zeugnisse seine Auctorität. Wenn aber einige Theologen dem hl. Justin auch einen Commentar über die Apocalypse zuschrieben, so beruhte dieses, wie jetzt allgemein anerkannt wird, auf einem Mißverständnisse der Stelle c. 9 in der Schrift des hl. Hieron. De viris illustribus: scripsit (Joannes) apocalypsin, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus (die griechische Uebersetzung des Sophronius: ἣν μετέφρασε Ἰουστῖνος μάρτυρ καὶ Εἰρηναῖος) und im Chronicon ad Domitianum: Apostolus Joannes in Patmos insulam relegatus apocalypsin vidit, quam Irenaeus interpretatur (eine flüchtige Uebersetzung des Griechischen in der Chronik des Eusebius: ὡς δηλοῖ Εἰρήναιος). Von Theophilus meldet Eusebius (H. E. 4, 24): καὶ ἄλλο πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον (βιβλίον), ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις. Sehr erwünscht wäre es, wenn wir von Melito von Sardes eine sichere Bürgschaft für die Aechtheit der Offenbarung besäßen, zumal da er der Gemeinde vorstand, an welche der fünfte apocalyptische Brief gerichtet ist. Aber es sind von den vielen Schriften des auch wissenschaftlich sehr thätigen Mannes nur Titel übrig. Nicht zu übersehen ist jedoch die von Eusebius gegebene Notiz: Melito habe auch einen Commentar περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου geschrieben; denn man darf mit Recht daraus schließen, er habe die Apocalypse für ein Werk des Apostels Johannes gehalten. Bedeutend vermehren sich die Zeugnisse für die Authentie der Apocalypse in der Zeit vom Ende des zweiten bis zum Ende des dritten Jahrhunderts. Hier begegnen wir zuerst Apollonius von Ephesus, der unter der Regierung des Commodus und Septimius lebte und nach dem Berichte des Eusebius (H. E. 5, 18) in seinen polemischen Schriften gegen die Montanisten Beweise aus der Apocalypse entlehnte. Hippolytus, ein Schüler des Irenäus und, wie es scheint, ein vertrauter Freund des Origenes, vertheidigte im Anfange des dritten Jahrhunderts die Apocalypse gegen die Antimontanisten in der Schrift: ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην

εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως. Ebedjesu (Assemani, Bibl. orient. III, 1, 15) nennt diese Schrift eine Apologie der Apocalypse, Jacob von Edessa aber (Ephraemi opera Syriaca I, 192) eine Erklärung derselben. Doch ungemein wichtiger sind die Zeugnisse des Irenäus selbst, der sehr häufig von der Apocalypse Gebrauch macht und sie unter folgenden Formeln anführt: significavit Joannes, Domini discipulus, in apocalypsi (adv. haer. 5, 26), inquit in apocalypsi (4, 17), dicebat videns in apocalypsi (4, 20), vidit in apocalypsi (5, 35). Auch vertheidigt er die Aechtheit der Zahl 666 (adv. haer. 5, 30), und aus H. E. 5, 10 erhellt, daß Irenäus nicht bloß selbst die Offenbarung für apostolisch-johanneisch hielt, sondern daß dieses auch die überwiegende Meinung seiner Zeitgenossen war. Irenäus hatte von bestimmten Personen, die selbst wieder den Apostel Johannes persönlich gekannt hatten, erfahren, daß die Zahl 666 die allein richtige sei. Wo solche Thatsachen zu Gunsten der Authentie der Apocalypse sprechen, hat die Kritik einen sichern Boden. Freilich ist hierbei die Schwierigkeit nicht zu übersehen, daß Irenäus die Abfassung in die Zeit des Domitian setzt, während doch die inneren Gründe bis zur Evidenz nachweisen, daß die Zerstörung Jerusalems noch nicht erfolgt war, als Johannes die Apocalypse schrieb; davon weiter unten. Im Canon der neutestamentlichen Bücher bei Muratori wird unter den übrigen apostolischen Schriften auch die Apocalypse angeführt. Tertullian citirt dieselbe öfters ausdrücklich (cf. De monog. 7., Adv. Marc. 4, 5; De praescript. 33; De anima 55; De pudicit. 19; De resurrect. carn. 25). Von nicht größerem Gewichte als die Angriffe des Marcion, welche Tertullian zurückweist, waren die der Aloger (cf. Augustin., De haeresibus 30), welche bei ihrer nüchternen und aller Begeisterung abholden Stimmung die Apocalypse aus dem Grunde verachteten, weil sie für die damals weit ausgesponnene Lehre vom tausendjährigen Reiche Anhaltspunkte bot, und weil nach ihrer Verwerfung der Sieg über die Montanisten leichter zu sein schien. Wie verkehrt und übereilt ihre Ansicht von der Apocalypse war, geht schon daraus hervor, daß sie Cerinth zum Verfasser derselben machten. Ob auch der Presbyter Cajus derselben Meinung gewesen oder dem genannten Häretiker eine andere der johanneischen nachgebildete Apocalypse zugeschrieben habe, wird nach mehrfach hierüber angestellten Untersuchungen noch für zweifelhaft gehalten. Die betreffende Stelle findet sich in dem mit Proclus, dem Montanisten, gehaltenen Dialoge (cf. Eus. H. E. 3, 28). Wenn man die Stelle aufmerksam liest, kann man unmöglich an unsere johanneische Offenbarung denken; denn für diese passen die sinnlichen Vergnügungen des tausendjährigen Reiches, die hochzeitlichen Gastmähler u. dgl. nicht. Dazu kommen einzelne Ausdrücke, die eine ganz andere Schrift deutlich erkennen lassen. Es ist nicht von einer einzigen ἀποκάλυψις, sondern von ἀποκαλύψεις die Rede, mehrere Engel treten als Interpreten der Visionen auf, und Cajus sagt ziemlich ausdrücklich, Cerinth unterschiebe eine falsche Offenbarung den apostolischen Schriften, und er sei ein Feind der göttlichen Schriften. Es ist daher klar, daß die von Cajus bekämpfte Apocalypse der ganzen christlichen Lehre entgegenstand und dem Hasse gegen dieselbe ihren Ursprung verdankte. Aus diesen Gründen können wir nicht umhin, der schon von Hug (Einleit. 3. Aufl. II, 593 ff.) vertheidigten Ansicht beizutreten, daß Cerinth sein der johanneischen Apocalypse unglücklich nachgeahmtes Machwerk dem Canon der neutestamentlichen Schriften habe aufdringen wollen, daß dasselbe aber nach verfehltem Zweck spurlos untergegangen sei. Auch Eusebius bemerkt da, wo er von Cajus' Ansicht über den Canon handelt, nicht, daß der Presbyter an der johanneisch-apostolischen Abfassung der Apocalypse gezweifelt habe, und Photius, der einige Fragmente aus den Werken des Cajus mittheilt, sagt nur dieses, daß ihm der Brief an die Hebräer nicht für apostolisch gegolten. Außerdem bezeugen auch noch Clemens von Alex. (Paedag. 2, 12; Strom. 6, 13) und Origenes (Comment. in Matth. XVI; Eus. H. E. 6, 25) den johanneischen Ursprung der Apocalypse. Der neutestamentliche Canon der syrischen Kirche enthielt Anfangs die Apocalypse nicht. Als Grund wird wohl angegeben, daß in der syrischen Kirche eine sehr große Abneigung gegen den Chiliasmus herrschte, und daß sich das Buch nicht zum Vorlesen in der Kirche eignete. Allein schon im zweiten Jahrhundert erkannte Theophilus von Antiochien das Buch für apostolisch, und im vierten führt Ephrem es häufig lobend an (cf. Opp. graec. II, 252; Syr. II, 332. III, 636; Assemani, Bibl. or. I, 141); folglich muß es auch in der syrischen Kirche in hohem Ansehen gestanden haben. Wahrscheinlicher möchte es sein, daß die Apocalypse, sowie auch der zweite und dritte johanneische Brief, der zweite Brief Petri und der des hl. Judas deßhalb nicht Eingang in die Peschittho fanden, weil sie verhältnißmäßig erst spät zur Kenntniß der syrischen Christen gelangten. Für die Ausschließung der Offenbarung dürfte vielleicht noch als Grund hinzukommen, daß sie Anfangs keinen großen Leserkreis hatte und überhaupt ihres Inhalts wegen dem unmittelbaren praktischen Bedürfnisse der Gläubigen nicht in der Weise zuvorkam wie etwa die pauliniſchen Briefe. So begünstigt also die kirchliche Ueberlieferung bis etwa in die Mitte des dritten Jahrhunderts durchaus die Aechtheit der johanneischen Offenbarung, eine Ueberlieferung, die auf dem Ansehen von Schülern des Apostels selbst ruht und keineswegs aus dogmatischer Vorliebe entsprang. Oder waren etwa Clemens von Alexandrien und Origenes Vertheidiger des Chiliasmus? Bedeutendere Zweifel aber, wie es scheint, erhob zuerst Dionysius von Alexandrien, ein Schüler des Origenes und der berühmteste Theologe seiner Zeit. Die von ihm

erhobenen Gegengründe, welche Eusebius in seiner Kirchengeschichte ausführlich mittheilt (7, 25), werden heute noch ausgebeutet; viel Neues hat man gegen die Apostolicität der Offenbarung seither eben nicht aufbringen können. Es ist aber zur richtigen Auffassung jener Stelle bei Eusebius nothwendig, zu beachten, daß sie auf die nepotianischen Streitigkeiten Bezug hat. Nepos nämlich, Bischof in der ägyptischen Landschaft Arsinoe, hatte zur Widerlegung der allegorischen Interpretationsweise des Origenes ein Buch unter dem Titel: ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν geschrieben, worin er die verschiedenen Meinungen über das tausendjährige Reich zu vertheidigen und zu befestigen suchte. Durch die schnelle Verbreitung dieser Schrift, die auch nach des Verfassers Tode gern gelesen wurde, bildete sich eine eigene christliche Partei, die vorzugsweise dem Chiliasmus huldigte. Gegen sie nun trat Dionysius auf, und nachdem er, seiner Aussage gemäß, über jenes Buch Tag und Nacht mit den Priestern Unterredungen gehabt, bewirkte er endlich, daß die Chiliasten ihre Ansichten aufzugeben versprachen. Mit diesem Siege aber noch nicht zufrieden, suchte Dionysius seinen Gegnern die Hauptwaffe, nämlich die Apocalypse, zu entwinden und das Ansehen derselben durch eine besondere Schrift: περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα zu vermindern. Auf historische, nur einigermaßen haltbare Gründe konnte er sich nicht stützen; deßhalb gab er nach mehrmaligem Durchlesen der johanneischen Offenbarung eine Zusammenstellung der Unterschiede zwischen diesem Werke und den übrigen Schriften des hl. Johannes. Es sind jedoch seine Gegengründe von der Art, daß er ihre Schwäche leicht eingesehen hätte, wäre er tiefer in die Sache eingedrungen und nicht, vom Parteigeiste irre geführt, an der Oberfläche stehen geblieben. Dionysius ist auch in der That weit entfernt, die Apocalypse als nicht apostolisch schlechthin zu verwerfen. Da ihm vielmehr nach wiederholter Versicherung das Gesammturtheil der Kirche mehr gilt als die eigene Einsicht, trägt er nur in bescheidener Weise einige exegetische Bedenklichkeiten vor. Diese erscheinen nach dem, was über den prophetischen Charakter der Apocalypse im Unterschiede von den übrigen johanneischen Schriften und über die Sprachparallelen gesagt worden ist, äußerst geringfügig und müssen der mangelhaften Kritik und Exegese jenes Zeitalters überhaupt zugeschrieben werden. Daß es aber Dionysius wirklich mit seinen Zweifeln nicht so ernst gemeint, sieht man aus einer Stelle des an Hermammon geschriebenen Briefes, wo er (bei Eus. H. E. 7, 10) Apocalypse 13, 5 anführt mit den Worten: καὶ τῷ Ἰωάννῃ δὲ ὁμοίως ἀποκαλύπτεται; bei Weglassung aller nähern Bestimmung kann er nur den Apostel Johannes gemeint haben. Auch hat seine Ansicht selbst in der alexandrinischen Schule keinen Beifall gefunden, und Methodius (Convivium X virginum, Oratio 5, 7; 6, 5), Pamphilus (Apolog. pro Orig., ed. de la Rue IV, 39 sq.), Lactantius (Epitome c. 42; Institt. 7, 14 sqq.) hielten die Aechtheit der Apocalypse fest. Auch Eusebius, der eine große Vorliebe für Dionysius an den Tag legt, scheint nur insoweit sich der Meinung desselben anbequemt zu haben, daß er, selbst noch schwankend, ein freies Urtheil gestattete, und daß es ihm gleich war, ob Jemand diese Schrift unter die ὁμολογούμενα oder die νόθα zählte (H. E. 3, 26). Die Väter auf dem Concil zu Laodicea (zwischen 342 und 381) nahmen freilich die Apocalypse in den Canon nicht auf, aber, wie es scheint, bloß um die Anschläge der Montanisten zu vereiteln. Nach Eusebius traten als Zeugen für die Apocalypse als apostolisches Werk im Orient auf: Ephrem der Syrer (l. c.), Athanasius (Or. II. c. Arian. I, 388, ed. Bened.), Basilius der Große (Adv. Eunom. 2, 14), Didymus (Enarrat. in epist. I. Joann.; In epist. Judae; De trinit. I, 15), Gregorius von Nazianz (Or. 29. 17) u. A. Im Occidente zeugen um dieselbe Zeit für die Authentie des Buches: Commodian (Carm. apol. 835 sq. 852 sq. 914 sq. 935; Spicil. Solesm. I, 44 sq.); der Tract. ad Novat. in Tert. opp., ed. Migne III, 1207 sq., Ambrosius (De virginitate 14), Tychonius (bei Gennadius, De viris illustribus 18), Hilarius (Tract. in Psalm. CXL), Julius Firmicus Maternus (De errore profan. relig. c. 20. 25), Rufinus (Expos. in symb. Apost. c. 37), Hieronymus (Adv. Jovin. 1, 26; Comment. in Ps. CXL) und Augustinus (De civit. Dei 20, 7; vgl. Epist. 118; De peccat. merit. 1, 27). Diesen Auctoritäten können noch viele Conciliarbeschlüsse angereiht werden, nach denen die Offenbarung als canonische Schrift geltend gemacht wurde (Concil. Hipp. can. 36; Concil. Carth. III, can. 77; Toled. can. 17; siehe überhaupt Harduin, Acta Concil. III, 584: Apocalypsis librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum Praesulum Romanorum decreta Joannis evangelistae esse perscribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt etc.). Die Zeugnisse der folgenden Jahrhunderte aber noch anzuführen, erscheint überflüssig mit Rücksicht auf das Resultat, welches aus den schon angegebenen gewonnen ist. Ueber die Abfassungszeit der Apocalypse jedoch ist die Tradition nicht so einstimmig, und die Alten scheinen in der That selbst nichts Gewisses darüber erfahren zu haben. Denn Irenäus, der zuerst unter den Vätern auf diese Frage eingeht, setzt sie unter Domitian (Adv. haer. 5, 30). Ihm folgt Eusebius (Chron. ann. 2110 ab Abraham) und Hieronymus (Adv. Jov. 1, 26; In Matth. 20, 23). Clemens von Alexandrien sagt bloß, nach dem Tode des Tyrannen sei Johannes von der Insel Patmos nach Ephesus zurückgekehrt (cf. Eus. H. E. 3, 23), ohne den Namen eines Kaisers zu erwähnen. Anders berichtet Epiphanius, der die Apocalypse unter Claudius geschrieben sein läßt (adv. haer. 51, 33). Auch Trajan kommt an die Reihe in einer dem Bischof Dorotheus (6. Jahrh.) zugeschriebenen Synopsis

de vita et morte prophetarum et discipulorum Domini. Dafür, daß die Verbannung unter Nero geschehen sei, spricht die Ueberschrift der Apocalypse in der syrischen Uebersetzung und Theophylakt (in der Vorr. zum Comm. über das Evang. Joh.). Bei diesem Schwanken der historischen Zeugnisse über die Abfassungszeit des Buches ist man genöthigt, nach den inneren Gründen das Resultat festzustellen und nach dem Ergebniß einer besonnenen Kritik und vorurtheilsfreien Exegese die Berichte der Kirchenschriftsteller zu verbessern. Das aber ist bereits in diesem Artikel geschehen. Der Nachweis, daß die Offenbarung des Apostels Johannes der neronischen Verfolgungsperiode angehört, entbehrt neben den inneren Gründen auch zum Glück nicht der historischen Basis. Wie bemerkt, sprechen die syrische Uebersetzung und Theophylakt bestimmt dieß aus, und das vierte, unter Domitian abgefaßte Buch Esdras' hat die apostolische Apocalypse nachgeahmt und gibt so ein mittelbares Zeugniß für deren frühern Ursprung an die Hand. Schließlich noch eine Vermuthung, warum wohl Irenäus, der doch ein Schüler des mit Johannes selbst vertrauten Polykarp war, in Betreff der Abfassungszeit der Apocalypse sich täuschen konnte. Ohne daß auf die Möglichkeit einer Verwechselung des Domitius (Nero) mit Domitianus großes Gewicht gelegt würde, sei bemerkt, daß die Alten keinen Unterschied machten zwischen der Zeit von Johannes' Verbannung und der Herausgabe der Apocalypse. Nun hatten zu Irenäus' Zeiten überhaupt erst zwei Christenverfolgungen stattgefunden, eine unter Nero, eine andere unter Domitian. Nero selbst wird aber schon in der Offenbarung unter den sieben Königen als ein Gefallener angedeutet; es war also natürlich, daß man, die übrigen historischen Momente im 11. und 17. Kapitel übersehend, auf Domitian rieth. Vielleicht war auch die Apocalypse in der ersten Zeit nur in Kleinasien im Umlauf und wurde nach Beendigung der neronischen Verfolgung weniger berücksichtigt; damals aber, als nach etwa 20 Jahren die Schreckniße unter Domitian von Neuem über die Christen hereinbrachen, mußte die apostolische Schrift alsbald überall bekannt, begieriger gelesen, häufiger erklärt werden, um so viel Trost als möglich in der schwer bedrängten Zeit bringen zu können. Wohl läßt sich daher denken, daß der Inhalt der Offenbarung, die ohnedieß der Hauptsache nach für jede Lebens- und Bildungsperiode der christlichen Menschheit Bedeutung hat, für neu gehalten wurde und ihre Weissagungen damals gerade in Erfüllung zu gehen schienen; so glaubten denn Viele, das Buch sei auch eben zur Zeit des Domitian abgefaßt. Auch schien eine Verbannung des Apostels nach Patmos der Ausdehnung der domitianischen Verfolgung angemessener als der des Nero; allein durch die Willkür der Statthalter umfaßte die letztere gewiß auch die Provinzen. — Ueber den Ort des Schauens der Offenbarung sind alle kirchlichen Zeugnisse einig, und ihr Resultat ist eigentlich nur ein Wiederholen der im Buche selbst 1, 9 gegebenen Nachricht; nach dem oben Bemerkten verlegte man auch die Abfassung nach Patmos.

4. Zweck der Apocalypse. Da dieselbe nicht ein Erzeugniß der freien schriftstellerischen Muße oder gar eine Frucht der aus sich selbst thätigen Poesie ist, sondern durch ein historisches Factum, die Verbannung nach Patmos in Folge des neronischen Wüthens und die daselbst gehabten Visionen, hervorgerufen ist, so ist ihr Zweck auch ein ganz bestimmter und eigenthümlicher. Die Apocalypse will zunächst belehren über die Ankunft Jesu (1, 1; 22, 6) als eines Siegers über seine Feinde, als eines Richters zwischen den getreuen Anhängern und den Abtrünnigen. Sie will aber auch trösten über die irdischen Verluste, welche die Kirche durch den Tod so vieler heiligen Martyrer erlitten (2, 17. 26—28; 3, 5. 12. 21; 7, 15—17 und das ganze 21. Kap.), und will zur Geduld und Ausdauer sowohl in den körperlichen Bedrängnissen durch die römische Tyrannei, als auch in den geistigen durch die Häretiker herbeigeführten Störungen des christlichen Lebens ermahnen (vgl. die sieben Briefe und den Schluß des Buches). Der theoretische Zweck ist theils ein erreichter, theils ein noch fortgehender und zwar bis an den Abschluß der Weltgeschichte dauernder; der praktische gilt gleichfalls noch in seiner idealen Erweiterung für alle Zeiträume des kirchlichen Lebens, in denen theils die rohe, materielle Gewalt und Zwingherrschaft, theils die dämonischen Mächte des Unglaubens und der Häresie seine kräftige Entfaltung zu unterdrücken und seinen weltumfassenden Segen zu vernichten suchen.

Was 5. die Auslegung der Apocalypse betrifft, so läßt sich leicht begreifen, welcher Verschiedenheit die Deutung des Ganzen wie des Einzelnen hier unterliegen muß. Treffend unterscheidet Schanz in Aberle's Einl. in das N. T., Freib. 1877, 139 Anm. vier Hauptrichtungen in der Auslegung der Apocalypse: 1. die kirchengeschichtliche, welche das Buch als eine Allegorisirung der ganzen Welt- und Kirchengeschichte ansieht; 2. die zeitgeschichtliche, welche protestantischerseits nur das dem Apostel Vergangene und Gegenwärtige in den Bildern liest, katholischerseits aber den Verlauf der ersten kirchlichen Entwickelung herausdeutet; 3. die reichsgeschichtliche, welche bloß die großen Epochen der Welt- und Kirchengeschichte vorgezeichnet findet; 4. die endgeschichtliche, welche die Offenbarung auf die letzte Epoche der Kirchengeschichte, d. h. auf das Weltgericht bezieht. Die erste Art der Erklärung ist im Alterthum schon durch Marius Victorinus angebahnt; sie wird besonders durch Bartholom. Holzhauser repräsentirt, wobei das höchst bemerkenswerth ist, daß seine Auslegung ebenso dunkel bleibt, wie die Apocalypse selbst. Es läßt sich wohl nicht läugnen, daß diese Auffassung am meisten der katholischen Tradition entspricht (s. Rohling, Literarische Rundschau

1876, 153). Wissenschaftlich ist auch die zweite nach katholischer Auffassung, sowie die dritte und vierte berechtigt. Auf Abwege muß jedoch jede Erklärung führen, welche bei Deutung der geheimnißvollen Bilder in's Einzelne geht und beispielsweise die Zukunft des deutschen Reiches aus der Apocalypse erkennen will. Denn es muß wohl angenommen werden, daß in diesem geheimnißvollen Buche die Entwickelung der Kirche mehr charakterisirt als geschildert wird; es sind vor Allem die Grundsätze, welche in der Weltregierung Gottes, sowie in dem Kampfe zwischen Welt und Kirche zur Anwendung und zum Austrag kommen, hier dargestellt. Die Zukunft läßt sich daher nur in den größten Zügen aus der Apocalypse herauslesen. Jede factische Erfüllung ihrer Weissagungen aber, sei sie schon geschehen oder noch zu erwarten, kann nur ihre ewigen Grundsätze zu neuer Anerkennung bringen und muß so „die Wahrhaftigkeit dessen bestätigen, der Zeugniß im Voraus gegeben, uns den Glauben mehren und stärken, Gott aber, dem allein Wahren, Wissenden und Herrschenden, Ehre bereiten" (Reithmayr, Einl. in die can. Bb. des neuen Bundes, Regensburg 1852, 785). — Von den zahllosen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Schriften zur Erklärung der Apocalypse mögen aus neuerer Zeit hier nur genannt werden: Holzhauser, Erkl. der Offenb. des hl. Johannes, 2. Aufl., Regensb. 1870 (2. Bd. von B. H.'s Lebensgesch. und Gesichte, 2 Bde., 1849); Stern, Comment. über die Offenb. Joh., Schaffhausen 1854; ferner das geistreiche Schriftchen von Orsbach, Deutung der Apocalypse durch sich selbst, Aachen 1855, und die ebenfalls durch Originalität ausgezeichnete Schrift: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kirche nach der Offenbarung des hl. Johannes, Dülmen 1873. Auf protestantischer Seite hervorragend ist: Lücke, Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh., 2. Aufl., Bonn 1852. Sonstige Literaturangaben s. bei Maier, Einleitung in die Schriften des N. T., Freiburg 1852, 438 ff.; Danko, Hist. Revelationis Div. N. T. Vindob. 1867, 512 sq.; Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften des N. T., 5. Aufl., Braunschweig 1874, 152 ff. [(Stern) Kaulen.]

Apocrisiarius, von ἀποκρίνεσθαι, antworten, dem lateinischen Titel Responsalis entsprechend, der Verwalter eines früher in der Kirche üblichen, jetzt eingegangenen Amtes. Im Allgemeinen waren die Apocrisiarii der alten Kirche das Nämliche, was jetzt die päpstlichen Nuntien sind, doch erfreuten sie sich häufig noch größerer Vorrechte, und hatten z. B. zu Gregors d. Gr. Zeit sogar Privatconcilien zu berufen und die Prozesse gegen Bischöfe zu untersuchen. Solche Apocrisiarien, gewöhnlich Subdiaconen oder Diaconen der römischen Kirche, schickten die Päpste in verschiedene Länder und an verschiedene Bischöfe; die wichtigste Stelle aber nahm derjenige Apocrisiar ein, welcher den Papst am Hofe zu Constantinopel zu vertreten hatte. Seitdem die Kaiser christlich waren und nicht mehr in Rom selbst residirten, erheischte es die Nothwendigkeit, daß die Päpste in wichtigen Dingen Boten an dieselben nach Constantinopel sandten. Aber stehende päpstliche Botschaften am Hofe von Constantinopel treffen wir erst seit Papst Leo d. Gr., d. i. seit der Mitte des fünften Jahrhunderts. Von diesem Papst wurde der Bischof Julianus von der Insel Cos im ägeischen Meer wegen der nestorianischen und monophysitischen Angelegenheiten bleibend als sein Stellvertreter bei Kaiser Marcian accreditirt. Uebrigens hatten dazumal schon auch die andern alten Patriarchen und Eparchen ihre Apocrisiarien am kaiserlichen Hofe; die Metropoliten dagegen und die übrigen Bischöfe erfreuten sich dieses Rechtes nicht, sondern mußten ihre Angelegenheiten am Hofe durch den Apocrisiar ihres Patriarchen oder Eparchen, oder auch durch den Patriarchen von Constantinopel selbst betreiben, wodurch das Ansehen des letztern nicht unbedeutend stieg. Dagegen findet sich, daß die gewöhnlichen Bischöfe oder Erzbischöfe das Recht hatten, an den Papst Apocrisiarien zu schicken; wenigstens war unter Gregor d. Gr. am päpstlichen Hofe ein Apocrisiar des Erzbischofes von Ravenna. Es war natürlich, daß man zu der wichtigen Stelle eines päpstlichen Apocrisiars in Constantinopel nur ganz tüchtige Leute auswählte, von denen manche, wie Gregor d. Gr., nachmals selbst den heiligen Stuhl bestiegen. Ebenso natürlich war, daß in denjenigen Zeiten, in welchen die Päpste mit den Bischöfen von Constantinopel entzweit waren, auch keine päpstlichen Apocrisiarien zu Byzanz residirten. Den letzten päpstlichen Apocrisiar daselbst treffen wir im J. 743 unter Kaiser Constantin Copronymus. Die Bilderstreitigkeiten verursachten, daß dieß Amt ganz einging; dagegen stellten die Päpste, nachdem das abendländische Kaiserthum durch Karl d. Gr. erneuert worden war, auch am fränkischen Hofe Apocrisiarien auf. Unter den ersten Kaisern war der kaiserliche Archicapellanus zugleich päpstlicher Apocrisiar, so unter Karl d. Gr. Bischof Angilram von Metz, unter Ludwig dem Frommen Bischof Drogo von Metz. Wenn aber auch noch später am fränkischen Hofe Apocrisiarien getroffen werden, so waren dieß doch keine Bevollmächtigte des Papstes mehr, sondern den Archicapellanen blieb der Titel Apocrisiar mit der Umdeutung, daß sie dem Kaiser in kirchlichen Angelegenheiten zu rathen und auf seine Fragen zu antworten (ἀποκρίνεσθαι) hätten. (Vgl. Thomassini Vet. et nova eccl. discipl. circa benef. 1, 2, 107—111; Bingham, Origg. eccles., or the Antiq. of the Christ. Church, London 1708, 3, 13, 6.) [v. Hefele.]

Apocryphen, nach dem katholischen Sprachgebrauch eine Klasse schriftstellerischer Producte, welche, in Nachahmung der heiligen Bücher des Alten und Neuen Bundes, meistens zu schlechten Zwecken, unter dem Namen eines in der heiligen Geschichte berühmten Mannes abgefaßt waren, auch wohl von Leichtgläubigen für canonische Bücher gehalten wurden, aber niemals als solche aner-

kannt worden sind. Der Protestantismus dagegen hat, in Folge seiner Abweichung vom Schriftcanon der altchristlichen Kirche, diesen Namen auf diejenige Klasse alttestamentlicher Bücher übertragen, welche von den Katholiken deuterocanonische genannt werden (s. d. Art. Canon). Von den Apocryphen unterscheidet der theologische Sprachgebrauch des Protestantismus die Pseudepigraphen, wie er die wirklichen Apocryphen nennt. Diese Unterscheidung ist jedoch dem Wortbegriffe nicht angemessen. Ein ψευδεπίγραφον ist eine Schrift, welche mit einer ἐπιγραφή oder mit einem Titel versehen ist, der statt des wahren einen erdichteten Verfasser nennt; es gibt aber viele Apocryphen, die im Titel keinen Verfasser nennen. Auch im Sprachgebrauche des christlichen Alterthums ist jene Unterscheidung nicht begründet, denn dieses sah die ψευδεπίγραφα als ἀπόκρυφα an und trennte beide nicht von einander.

Um den richtigen Begriff des Apocryphen festzusetzen, muß man zunächst nach dem Charakter der biblischen Schriften, an welche die in Rede stehenden Bücher sich anschließen, die sogen. alttestamentlichen von den neutestamentlichen Apocryphen unterscheiden. Bei der alttestamentlichen Apocryphik geht die Betrachtung von einem Zweige der Literatur im Heidenthum aus, welchen das spätere Judenthum und die Häresie im Christenthum sich zum Vorbilde genommen hat, nämlich von den Geheimschriften des Heidenthums. Die meisten Religionen des heidnischen Alterthums hatten priesterliche Schriften, welche (möge das nun auf Rechnung der ausbildenden Mythe kommen oder durch wohlberechneten Betrug so veranlaßt worden sein) von den Göttern oder mythologischen Personen der Vorzeit als Verfassern abgeleitet und namentlich denjenigen Göttern beigelegt wurden, denen man die höchste Intelligenz zuschrieb: dem Tages bei den Etruskern, dem Oannes in seinen verschiedenen Incarnationen bei den Babyloniern, dem Thoth bei den Aegyptiern, dem Taaut bei den Phöniziern u. s. w. Diese Schriften, welche sich mit den priesterlichen Bräuchen und der dazu gehörigen geheimen Wissenschaft, mit der Mythologie und der Mythendeutung, mit der Erforschung der Natur, ihrer Erscheinungen, ihrer geheimen Kräfte und Gesetze befaßten, waren esoterischer Natur. Nur den Priestern und Eingeweihten stand der Zugang zu ihnen offen, und sie wurden daher im Tempel, meistens im innern Heiligthume, im sogenannten Adyton, aufbewahrt. Aus diesem Grunde empfingen sie die Bezeichnungen ἀπόκρυφα, libri reconditi, secreti u. s. w. Hier nur einige Belege: Die Religionsschriften der Phönizier heißen Φοινίκων ἀπόκρυφα βιβλία, Suid. v. Φερεκύδης, Eudocia 976, ed. Flach 720, womit zu vergleichen Plutarch. de facie in orbe lunae 942, 16. Von den Religionsschriften der Römer: in libris reconditis lectum esse .. Serv. ad Aen. I, 398: hoc scriptum in reconditis invenitur, id. ad Aen. II, 659. Ferner: absconditum jus pontificum, Cic. pro domo c. 54; von den römischen Sibyllinen: secretaque carmina servant, Lucan. Pharsal. 1, 599. Auch die Religionsschriften der Phrygier heißen reconditi libri, Timotheus ap. Arnob. adv. Gent. 5, 5. Die Geheimhaltung dieser Schriften war in der späteren entarteten Zeit des Heidenthums die Veranlassung, daß Magier, Theurgen und Betrüger anderer Art eine Menge von Schriften in Umlauf setzten, welche die Firma des Hermes oder Thoth, des Zoroaster, des Sanchoniathon, der Sibyllen an der Stirne trugen oder auch eine andere in den Mysterien gefeierte Persönlichkeit der mythischen Vorzeit, z. B. Linus, Orpheus, Dardanus, die idäischen Dactylen als Verfasser bezeichneten. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der in Frage stehenden Klasse der jüdischen Schriften. Schon in den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeit waren jüdische Geheimschriften vorhanden, welche nach ihrem Inhalte mit den heidnischen verwandt waren und auch unter ähnlicher Firma sich Geltung zu verschaffen suchten. Die mystische Secte der Therapeuten besaß außer den heiligen Büchern des Alten Testamentes noch eine besondere Klasse von Schriften, die sie jenen Männern der israelitischen Vorzeit beilegte, von denen sie ihre geheime Weisheit ableitete (Philo, Opp. I, 475, ed. Mangey). Die jüdischen Magier, Theurgen und Beschwörer, welche schon in vorchristlicher Zeit in und außerhalb Palästina ihr Wesen trieben, führten ihre geheimen Künste, Beschwörungen u. s. w. auf Schriften zurück, welche Salomon (vgl. Joseph. Antiq. 8, 2, 5), Moses (Plin. H. N. 30, 1; Apul. de Magia c. 90) und Abraham (Jul. Firmic. Mathes. 3, p. 46. 47; 7, p. 102) untergeschoben waren. Diesen eigentlichen Geheimschriften einzelner Secten und Parteien des Judenthums geht eine Gattung ähnlicher Machwerke zur Seite, welche zwar gar nicht in dem obigen Sinne des Wortes ἀπόκρυφα waren, aber von denjenigen, die sie abgefaßt hatten oder in Umlauf setzten, dafür ausgegeben wurden. Es war nämlich schon frühzeitig die Meinung entstanden, daß die jüdischen Priester und Schriftgelehrten außer den Büchern des Alten Testamentes noch im Besitze anderer heiliger Bücher seien, die sie dem Volke vorenthielten, und aus denen sie eine geheime Weisheit schöpften. Auf diesen Glauben gründet sich die Sage, welche das vierte Buch Esdras mittheilt, daß Esdras nach der Verbrennung des Tempels und der heiligen Schriften durch Eingebung des heiligen Geistes die 24 canonischen Bücher des Alten Testamentes und außerdem 70 andere, angeblich ebenfalls verlorene heilige Schriften wieder hergestellt habe. Von den Büchern der ersten Klasse sagt die betreffende, für die apocryphe Literatur wichtige Stelle: priora, quae scripsisti, tu palam pone, ut legant digni et indigni; von der zweiten Klasse aber, wie wenn diese noch heiliger wäre und noch vollkommenere Leser fordere, heißt es: novissima autem septuaginta conservabis, ut tradas sapientibus de populo tuo (14, 46), und wiederum: quaedam palam facies, quaedam sa-

pientibus absconse trades (v. 26); von diesen letztern heißt es dann noch: in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen (v. 46). Auch der Talmud kennt manche derartige Sagen, nach denen uralte Schriften von den Weisen verborgen oder zurückgehalten worden sind, und diese Meinung ist auch später von den Urhebern der Kabbala vielfach ausgebeutet worden. Hier ist also der Name ἀπόκρυφα in seiner eigentlichsten Bedeutung angewandt. Den Kirchenvätern war diese Sachlage nicht mehr recht deutlich, so daß sie jene Bezeichnung vielfach anders deuteten (Augustin: apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus, Civ. Dei 15, 23, 4; Hieronymus: apocrypha sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, Ep. 7 ad Laetam). Der Glaube an das Vorhandensein solcher Bücher begünstigte die Verbreitung derartiger Schriften, an denen verhältnißmäßig die Literatur keines Volkes so reich war, wie die des jüngeren Judenthums. Schon in dem ersten Jahrhunderte vor und nach Chr. gab es viele solcher Producte. Bruchstücke aus den Schriften des Patriarchen Methusalem, der Propheten Elias und Jeremias finden sich schon vorher in den Fragmenten des Eupolemus (ed. Kuhlmey, fragm. 46. 56. 102). Josephus deutet auf Schriften von Adam und Seth (Antt. 1, 2, 3) hin und gibt in seiner Archäologie sehr häufig Mittheilungen über die älteste jüdische Geschichte, welche ihren apocryphen Charakter deutlich bekunden. Jüdische Gelehrte in Aegypten und Kleinasien, welche mit der griechischen Literatur bekannt waren, wandten ihre schriftstellerische Thätigkeit den berühmten Namen der griechischen Literatur zu: so sind die homerischen und orphischen Verse im Eusebius und die jüdisch-sibyllinischen Weissagungen entstanden. Auch die Namen jüngerer Schriftsteller wurden wohl von diesen geschäftigen Fälschern in Anspruch genommen; wenigstens existiren mehrere Stücke unter den Fragmenten von Berosus und Alexander Polyhistor, die ihre jüdische Herkunft deutlich genug bekunden. Wenn aber oben die Entstehung der jüdischen Apocryphen auf heidnische Vorbilder zurückgeführt worden ist, so hat hierzu nicht nur der gemeinsame Name ἀπόκρυφα, sondern auch der Inhalt und der Charakter dieser im Allgemeinen ganz entarteten Bastardliteratur Veranlassung gegeben. Dieselbe eröffnet eine traurige Aussicht in die sittlichen und religiösen Zustände des spätern Judenthums und lehrt, wie eine geistige Regeneration des Volkes, die ihm durch die Erscheinung des Christenthums damals geboten war, zur Erhaltung seiner höchsten Güter dringend nothwendig geworden war. Die Personen, welche das jüdische Apocryph als Inhaber der Weisheit und als Schriftsteller eingeführt, sind zwar die wohlbekannten biblischen der israelitischen Urzeit, am gewöhnlichsten die Patriarchen und Propheten; aber sie sind es nur dem Namen nach, denn nach ihrem Charakter sind sie ebenso sehr heidnisch geworden, wie die geheime Weisheit, die sie verkünden. In die ehrwürdigen Patriarchen des A. T., die der Apocryphenschreiber schriftstellern läßt, sind hier die mythologischen Personen des Heidenthums umgewandelt. Was die heidnische Mythe von diesen prädicirte, das wird z. B. auf Adam, Cham, Henoch, Abraham übertragen, so daß man sich erst dann über die Wunderlichkeiten und Albernheiten, die den biblischen Personen angedichtet werden, zurecht finden kann, wenn es gelungen ist, in der heidnischen Mythologie den Urtypus wieder zu entdecken, von dem der Apocryphenschreiber seine Copie genommen hat. Vor Allem ist Adam, der Erstgeschaffene, wie ihn die apocryphen Nachrichten von Josephus an bis auf die Talmudisten, Kabbalisten, christlichen Gnostiker schildern, nicht mehr die bekannte biblische Person, sondern jenes Wesen, welches die altorientalischen Kosmogonien als die erste Geburt oder Emanation aus dem Urgrund der Dinge entstehen lassen und den Erstgeborenen, Πρωτόγονος, Μονογενής, Phanes nennen. Dieser ist in der mythologischen Vorstellung der vorderasiatischen Welt Schriftsteller, insofern er die Naturgesetze und den unabänderlichen Gang der Dinge in den auch den Apocryphenschreibern wohlbekannten Himmelstafeln im Voraus aufgezeichnet hat (Nonn. Dionys. 12, 34. 67). So ist nun auch der biblische Adam zum Verfasser vieler apocrypher Bücher (s. unten) geworden, welche, ganz entsprechend jenen heidnischen Vorstellungen, theils physischen, theils prophetischen Inhalts waren. In gleicher Anknüpfung von Namen der Patriarchen an heidnische Gottheiten ist Cham, der angebliche Urheber der Magie, zum Verfasser mancher Bücher geworden, die schon Pherecydes aus Syros (Clem. Al. Strom. 6, 6) benutzt haben soll. Hier war der ähnliche Klang eines persischen Namens Chom, welcher mit Zoroaster identisch ist, die Veranlassung, dem Sohne Noe's Prophetien und magische Schriften unterzuschieben. Wie die Apocryphenschreiber in derartigen Fällen den damaligen Synkretismus des Heidenthums zu Hülfe nahmen, das sieht man noch deutlicher aus dem Charakter, den sie Abraham gegeben haben. Denn Abraham, der Stammvater des israelitischen Volkes, fiel in der heidnischen Vorstellung zusammen mit dem mythischen Urahn der übrigen semitischen Stämme, dem Bel, den namentlich die Chaldäer ihre priesterlichen Bücher und insbesondere die Erfindung der Astrologie zuschrieben. Die Apocryphen substituirten nun statt des babylonischen Gottes den israelitischen Patriarchen, machten ihn zum Buchstabenerfinder, zum ersten Astrologen und zum Vater aller babylonischen Weisheit, und es fehlte nicht an zahlreichen Schriften über Astrologie u. s. w., die ihm untergeschoben wurden. Derartige Kunstgriffe, die auf heidnische und jüdische Leser berechnet waren, blieben sich überall da, wo Apocryphen unter den Juden zum Vorschein kamen,

gleich; nur wurden die untergeschobenen Bücher denjenigen Personen beigelegt, für die in der Localsage Anknüpfungspunkte vorhanden waren. Dieß lehrt namentlich das noch vollständig erhaltene Buch Henoch. Es ist in Kleinasien abgefaßt, wahrscheinlich in Phrygien; hier lehnten sich Sagen an einen verwandten Namen Amakos an (denselben, den die Griechen den phrygischen Atlas nennen und zum ältesten Astrologen und Physiker machen; vgl. Euseb. Praep. evang. 9, 17), unter dem, nach einem Orakelspruch, die große Flut eintreffen sollte. Dieß deutet nun das genannte Buch unter Combination der biblischen Angaben in apocrypher Weise zu seinen Zwecken aus und läßt Henoch, außer Weissagungen von der Flut, auch die Geheimnisse der zukünftigen Zeit, der Astronomie und der Physik offenbaren. In Aegypten, wo der Name Moses noch in der traditionellen Erinnerung fortlebte, schloß sich in älterer Zeit an diesen, wie später an Hermes Trismegistos, die apocryphe Literatur, und es ist die Weisheit der Aegyptier, ihre Magie und Zauberei (vgl. Ex. 7, 11), welche er in den ihm angedichteten Schriften verkünden muß.

Von dieser Klasse apocrypher Schriften, welche dem ganzen in Frage stehenden Zweige der Literatur den Namen gab, und welche nach ihrem Namen, wie nach ihrem Inhalt und Charakter auf das Heidenthum zurückzuführen ist, unterscheidet sich eine andere, welche löblichere Zwecke verfolgt und daher auch wesentlich andern Gehaltes ist. Zwar hat sie die Art der Einkleidung mit jener wohl gemeinsam, insofern die Verfasser häufig nur fingirt sind, ohne daß diese jedoch in so frivoler und abenteuerlicher Weise aus der patriarchalischen Urwelt heraufbeschworen wären; allein der wesentliche Unterschied besteht darin, daß die letzteren Schriften, weit entfernt, den ererbten Glauben zu beeinträchtigen und mit heidnischer Weisheit oder mit Aberglauben zu inficiren, vielmehr zur religiösen Erbauung und zur Stärkung und Belebung des Glaubens bestimmt waren. Die Form der Einkleidung kann nicht geradezu mißbilligt werden. Schriften unter dem Namen eines hochangesehenen Mannes aus früherer Zeit herauszugeben, war in der spätern Literatur des ganzen Alterthums eine gewöhnliche Erscheinung und ist auch in der canonischen Literatur des A. T. nicht ohne Beispiel, da z. B. der Verfasser des Buches der Weisheit unter dem Namen Salomo's auftritt. An dieser Einkleidung nahm Niemand Anstoß, weder der Verfasser, welcher so seinen Zweck eindringlicher erreichte, noch der Leser, welcher deßwegen den Inhalt höher hielt, obschon er den angenommenen Verfasser, wenigstens in vielen Fällen, recht wohl von dem wahren unterscheiden mochte. So wurden nun auch manche Schriften unter dem Namen der bekannten Propheten, der Weisheitslehrer und der Psalmisten herausgegeben. Von diesen sind einzelne noch vorhanden und lassen nur bedauern, daß die meisten bloß dem Namen nach bekannt sind. Solche Schriften werden von den Vätern der ältesten Zeit, in welcher der Unterschied zwischen der canonischen und der apocryphen Literatur dieser Gattung noch nicht so scharf hervortrat, ehrenhaft erwähnt, z. B. das dritte Buch Esdras bei Augustinus (Civ. Dei 18, 36).

Das Gesagte wirft zugleich auch Licht auf den noch näher zu bezeichnenden Zweck und den Inhalt des alttestamentlichen Apocryphs. Im Allgemeinen haben beide oben bezeichnete Gattungen von Apocryphen den Zweck, den historischen, prophetischen oder didaktischen Inhalt der canonischen Bücher, sei es nun im Ganzen oder nach einzelnen Stellen, zu vervollständigen oder zu erläutern; nur geschieht dieses in verschiedener Art und in ganz verschiedenem Interesse. Die Apocryphen der ersten Art sind, insoweit sie zu unserer Bekanntschaft gekommen, sämmtlich apocalyptischer Art. Die Geheimnisse der Natur oder der Geschichte, meistens beide zugleich, werden von Patriarchen oder Propheten enthüllt, wobei immer Engel die Vermittler sind; denn die Weisheit der letzteren war sprichwörtlich (2 Sam. 14, 20), und sie ertheilen daher hier über diejenigen Dinge Unterricht, welche menschlicher Erkenntniß nicht unterliegen. Insofern sich nun 1. die Apocryphen mit den Geheimnissen der Natur befassen — und diese bilden den bei Weitem größern Theil des Inhaltes der apocalyptischen Apocryphen —, schließen sie sich zwar unverkennbar an die alttestamentlichen Bücher an, und es ist namentlich die Lösung der Räthselfragen im Buche Job Kap. 38—41, welche sie beschäftigt; allein sie unterscheiden sich doch in dieser Beziehung ebenso sehr von den heiligen Büchern des A. B., als sie mit den Geheimschriften des orientalischen Heidenthums übereinkommen. Denn dasjenige, was in den Apocryphen die Weisheit der Engel den Menschen enthüllt; was die Natur in ihrem geheimnißvollen Schooße verbirgt, ihre Kräfte und Gesetze; ferner die Bewegungen der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten und die daran sich knüpfenden Veränderungen, die Wunder der Pflanzen- und Thierwelt (man denke an die Beschreibungen der Bäume des Paradieses, des Behemoth und des Leviathan), sodann die Entstehung der Elemente, des Lichtes, des Donners und Blitzes, des Schnees und Hagels u. s. w.: alles dieses bildete auch den Hauptinhalt der Geheimschriften bei den Phrygiern, Babyloniern, Phöniziern und Aegyptern, insoweit wir dieselben nach den Nachrichten bei den Alten kennen; auch die Form der Mittheilung kam überein, insofern die Engel, welche diese Geheimnisse mittheilen, den Gottheiten der Intelligenz gleichstehen, welche in den Religionsschriften des Heidenthums die Offenbarer sind. Solche Dinge in den Kreis der geoffenbarten Lehren zu ziehen, liegt aber den biblischen Büchern fern. Die Weisheitslehren des A. T. behandeln dieses Hauptthema der apocryphen Literatur von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte. Sie weisen auf die Unbegreiflichkeit dieser Erscheinungen hin,

knüpfen daran Betrachtungen über die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniß und nehmen davon weiter Veranlassung, zur Bescheidenheit, zur Demuth, zur vertrauensvollen Anerkennung der göttlichen Weisheit, die sich in ähnlicher Weise auch in den menschlichen Lebensschicksalen offenbare, zu mahnen. Der Prophetismus des A. T. namentlich ist zu ernster, sittlicher Natur, als daß er sich mit solchen physischen Curiositäten, wie sie die Apocryphen enthalten, befassen sollte. Und hierin ist weiter auch der Grund zu suchen, warum die Prophetie des A. T. sich so wesentlich von der apocryphen Apocalypse, insofern diese 2. die Geschichte zum Gegenstand hat, unterscheidet. Denn die Prophetie des A. B. hat durchaus einen sittlichen Zweck. Derselbe besteht in der geistigen Erhebung zunächst derjenigen, an welche der Prophet gesendet war, und welchen er, je nachdem das göttliche Wort Eingang finden würde, Lohn oder Strafe verkündete. Die alttestamentliche Prophetie kann daher auch nicht unbedingt sein oder in der nebelhaften Ferne zukünftiger Zeiten schweben. Ganz anders aber die apocryphe Apocalypse. Die Apocalyptiker theilen angebliche Offenbarungen der Engel an die Patriarchen oder Propheten mit, welche, meistens von der Urgeschichte ausgehend, die geschichtlichen Ereignisse der zukünftigen Zeit auf Jahrtausende hinaus mehr oder weniger bestimmt vorausverkünden. Sie schließen mit einer schauerlichen Beschreibung des Weltendes ab und stehen auch in dieser Beziehung ganz den apocalyptischen Schriften der Babylonier, die dem Bel beigelegt wurden, gleich; denn in diesen war nach Berosus „aller Dinge Anfang, Mitte und Ende“ (56 edit. Richter) und zuletzt der Untergang der Welt im Feuer (l. c. 83) beschrieben. Weit entfernt, daß hierbei ein sittlicher Zweck deutlich hervortrete, so soll vielmehr das Eintreffen der angeblichen Offenbarung mit der bis dahin bekannten Geschichte nur dazu dienen, den leichtgläubigen Leser in dem Glauben an die Göttlichkeit der anderweitigen Offenbarungen, die der Apocalyptiker mittheilt, zu bestärken. Dahin gehört aber, was 3. den Hauptinhalt dieser Klasse von Apocryphen bildet, der falsche Messianismus, den sie verkündigen. Der fanatische Haß, womit der heidnische Pöbel seit der Machabäerzeit die Juden in und außerhalb Palästina um ihrer Religion willen verfolgte, dann der Druck der römischen Herrschaft, welcher schwer auf dem jüdischen Staate lastete, hatte jene glühende Sehnsucht nach dem in den Büchern des A. B. verheißenen Messias hervorgerufen, welche uns in den Büchern des Neuen Testamentes, bei Flavius Josephus und namentlich in einem aus dem ersten Jahrhundert stammenden Psalm des apocryphen Psalterium Salomons (Ps. 17) begegnen. So kündigen nun die Apocryphen eine Weltherrschaft des Judenthums an, die der erwartete Messias auf den Trümmern der sämmtlichen Staaten des Heidenthums in der nächsten Zukunft begründen werde. Sie gehen zwar auch hier auf alttestamentliche Vorbilder zurück; allein sie heben nicht von fern hervor, daß der Eintritt jenes Reiches, so wie es die Seher des Alten Bundes verkünden, wesentlich bedingt sei durch die sittlich-religiöse Haltung des Bundesvolkes; statt die Herrlichkeit desselben, ebenfalls nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Prophetie, von der geistigen Seite aufzufassen, kehren sie nur die weltliche Seite des Messianismus heraus, wobei sie die prophetische Bildersprache der alten Propheten dazu mißbrauchen, ungereimte und abenteuerliche Schilderungen von der vermeintlich nahen Glorie des Judenthums zu entwerfen. Wie zahlreich die verführerischen Schriften waren, die in diesem Geiste lehrten, das beweisen unter den noch erhaltenen das Buch Henoch und das apocalyptische 4. Esdrasbuch, welche eine bedeutende Literatur dieser Art voraussetzen; das beweisen die vielen falschen Messiasse jener Zeit und der starre Glaube des jüdischen Volkes an eine Manifestation des Messias noch über den Trümmern des rauchenden Heiligthums und der heiligen Stadt (Joseph. B. Jud. 6, 5, 2). Was endlich 4. die geschichtlichen Elemente in dieser Klasse der Apocryphen angeht, wenn man anders die Ausschmückungen der historischen Nachrichten des A. T. also nennen darf, so sind sie meistens aus Combinationen mit heidnischen Mythen oder im bessern Falle mit jüdischen Sagen entstanden, welche die ungezügelte Phantasie der ungebildeten Verfasser abenteuerlich zugerichtet hat, ohne daß auch hier weder ein sittlich-religiöser Zweck sich bemerklich machte. Das Gesagte findet seine Anwendung selbst auf die noch erhaltenen bessern Bücher dieser Gattung, das Buch Henoch, das apocalyptische 4. Buch Esdras, die Fragmente der kleinen Genesis und auf so viele Mittheilungen, die sich bei jüdischen und christlichen Schriftstellern und den Apocryphen erhalten haben. Ein günstigeres Urtheil muß man dagegen über diejenige Klasse der jüdischen Apocryphen fällen, die den Charakter der ἀπόκρυφα oder der Geheimschriften in dem oben entwickelten Sinne des Wortes nicht in Anspruch nehmen, obgleich sie, lediglich in Folge der einmal üblich gewordenen Weise der Einkleidung, nicht selten den heiligen Personen des A. B. untergeschoben erscheinen. Es sind sinnige Legenden von volksthümlichem Charakter und Erzählungen, welche Lebenserfahrungen und allgemeine Wahrheiten im Gewande der Dichtung mittheilen oder den unschuldigen Zweck verfolgen, Personen des A. T. oder das israelitische Volk zu verherrlichen; so z. B. der Traum des Darius im 3. Buch Esdras. Andere mahnen zur Haltung der göttlichen Gebote, wie z. B. das syrische Buch Baruch, oder sie legen den biblischen Personen in frommen Liedern Gedanken und Empfindungen unter, die sie nach dem Glauben der Verfasser bei den im A. T. angedeuteten Situationen ausgesprochen haben könnten, z. B. der Psalm im Anhange zum Psalterium der LXX. den David nach dem Siege über Goliath gesprochen haben soll, das Gebet Manasses und

manche andere Gebete, welche in nicht unglücklicher Nachahmung der Psalmen entstanden sind. Im Christenthum brachte dieser Zweig der jüdischen Literatur neue Sprößlinge hervor; bis in die Tage des Mittelalters sind eine Menge von Schriften unter dem Namen der alttestamentlichen Personen entstanden. Diejenige Gattung von Apocryphen, welche auf heidnische Vorbilder zurückzuführen ist, wucherte bei den häretischen Secten fort, während die andere unschädlichere Art in der katholischen Kirche sich regenerirte. Reich an Apocryphen der ersten Art waren besonders die judenchristlichen und gnostischen Secten. Bei diesen standen Schriften von Adam und Eva, von Seth, Abraham und andern Patriarchen in hohem Ansehen. Sie gehen ohne Zweifel auf jüdische Machwerke zurück, welche nur zu häretischen Zwecken umgearbeitet wurden. Aehnlich verhält es sich mit den judenchristlichen Apocryphen des Alten Testamentes; diese haben, außer der christlichen Messiaslehre, noch ganz jüdischen Typus.

Die neutestamentlichen Apocryphen sind in Nachahmung der canonischen Bücher des Neuen Testamentes entstanden, denen sie sich auch enger anschließen, als die jüdischen Apocryphen sich an die heiligen Bücher des Alten Testamentes anlehnen. Sie lassen sich noch bestimmter, als die alttestamentlichen, in zwei Klassen theilen, von denen die eine betrügerisch zu häretischen Zwecken geschmiedet ist, die andere aber in gutem Glauben der Erbauung durch die Legende dienen will. Beide Klassen sind sehr bald zu wundersüchtiger und alberner Abgeschmacktheit ausgeartet. Es gibt unter ihnen nach der Verschiedenheit der neutestamentlichen Bücher apocryphe Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apocalypsen. Die ältesten apocryphen Evangelien umfaßten den ganzen Kreis der evangelischen Geschichte und unterscheiden sich dadurch von den spätern, welche entweder einzelne Momente der Jugendgeschichte nach Andeutungen in den canonischen Evangelien oder die Geschichte der letzten Lebenstage und der Verherrlichung Christi weiter ausführen. Der Ursprung der erstern geht bis auf die apostolische Zeit zurück. Schon der Prolog zum Evangelium des hl. Lucas gedenkt der unkritischen Geschäftigkeit Vieler, die, ohne hinlänglich unterrichtet zu sein, schriftliche Aufzeichnung über das Leben und die Lehre des Herrn versucht hatten, und schon bald nach Lucas entstanden mit den ersten Secten der Judenchristen und der Gnostiker auch eine Menge apocrypher Evangelien. Sie sind sämmtlich durch das Bestreben hervorgerufen, die abweichenden Lehransichten der betreffenden Secten auf die Geschichte und auf Lehrsprüche Christi zurückzuführen, und wurden zur Gewährleistung des Inhaltes auf den Namen eines oder gar aller Apostel gesetzt. Der geschichtliche Inhalt ist aus den canonischen Evangelien und aus traditionellen Elementen, der Lehrgehalt zwar aus derselben Quelle, jedoch mit noch stärkerer Einmischung subjectiver Auffassungen geschöpft, wie sie den Sonderinteressen der Secten zusagten. Namentlich war es das älteste, in Palästina und in Syrien in hebräischer und griechischer Sprache verbreitete apostolische Evangelium des Matthäus, welches mannigfache Umarbeitungen dieser Art erfuhr, und dessen verschiedene Gestaltungen von den Häretikern bald auf den Namen des ersten der Apostel, auf Petrus, bald auf den aller zwölf gesetzt wurden. Andere Bearbeitungen der evangelischen Geschichte, welche in etwas späterer Zeit, als die eben gedachten, zum Vorschein kommen, waren Compilationen, die zu ähnlichen Zwecken theils aus den eben erwähnten apocryphen Evangelien, theils aus den canonischen veranstaltet waren, und die den außerdem noch ergänzungsweise mitgetheilten traditionellen Stoff in noch mehr getrübter Gestalt wiedergaben, da sie der Zeit Jesu und der Apostel schon ferner standen. Alle diese Evangelien, die später unten näher bezeichnet werden sollen, tragen außer in ihrem unhistorischen und parteisüchtigen Charakter und in dem wenigstens gewöhnlich vorgeschobenen irreleitenden Titel auch darin das Merkzeichen des Apocryphen, daß sie, nach Art dieser Literatur, fast in ebenso vielen Bearbeitungen als Exemplaren vorhanden waren, in denen das Häretische bald mehr, bald minder stark hervortrat. Auch in den katholischen Gemeinden fanden, bei der hohen Ehrfurcht gegen alles, was Geschichte und Lehre des Herrn und seiner Apostel betraf, umgestaltende Bearbeitungen solcher, manches ächt Traditionelle enthaltenden Evangelien Eingang, und es befremdet daher um so weniger, ihrer oft ehrenvoll bei den Kirchenlehrern gedacht zu finden. So sind sie in jüngerer Zeit, seit dem fünften Jahrhundert, die Quelle geworden, aus welcher eine ganz neue Literatur apocrypher Evangelien hervorgegangen ist. Einzelne derselben haben sich noch in denjenigen sogenannten Evangelien erhalten, welche die Jugendgeschichte des Herrn betreffen; denn diese vorzüglich hatte, bei den spärlichen Mittheilungen der canonischen Evangelien über die ersten dreißig Jahre Jesu, das Interesse in Anspruch genommen. Während die bisher gedachten Evangelien für christliche Leser bestimmt waren, sind dagegen jene Nachrichten, welche sich auf die Hinrichtung Jesu, auf seinen Tod und seine Verherrlichung beziehen, auf die draußen Stehenden, auf Heiden und Juden berechnet, welche gleichmäßig in diesem Theile der evangelischen Geschichte so vielen Anstoß, so mannigfachen Stoff zu Verunglimpfungen oder im bessern Falle zu Zweifeln an der Göttlichkeit des Erlösers fanden. Es entstanden schon vor der Blütezeit der christlichen Apologetik actenmäßige Darstellungen, in denen der römische Landpfleger und der Imperator selbst als Apologeten der Unschuld Jesu und der Wahrheit der Nachrichten über den Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn auftreten. Sie sind zwar verloren gegangen, haben aber später wieder andere Acta Pilati und mehrere Stücke

ähnlicher Art veranlaßt. Man sehe darüber die literarischen Nachweisungen im folgenden Artikel. Wesentlich dieselbe Bewandtniß hat es mit den apocryphen Apostelgeschichten. Die ältern sind ebenso wie die alten apocryphen Evangelien im häretischen Interesse geschrieben, und sie bilden die Grundlage oder doch die Quelle der spätern, zum Theile noch vorhandenen. Auch hier läßt die Häresie den ersten der Apostel, Petrus, als die am meisten anerkannte Auctorität, nach ihrer Weise und zu ihren Zwecken vorweg vor allen andern Aposteln in untergeschobenen Schriften lehren. Denn die älteste aller apocryphen Apostelgeschichten ist die Praedicatio Petri, aus welcher sich in stets neuen Regenerationen eine endlose Menge anderer Apocryphen, von den pseudo-clementinischen Schriften an bis auf den späten Abdias, entwickelten. Später erst kommt Paulus an die Reihe und dann, als beide Namen schon verbraucht waren, die übrigen Apostel in untergeordneter Stellung. In der Form unterschied sich die alte apocryphe Apostelgeschichte von der canonischen durch ihren vorwiegend didaktisch-dogmatischen Gehalt, welcher sich an die Nachrichten von den apostolischen Bekehrungsreisen anschloß und — wieder ein Merkmal der Apocryphik — in der täuschenden Form von authentischen Missionsberichten gehalten war. Die späteren Nachbildungen haben diese Form mehr verwischt und im Geiste der damaligen Zeit Paränesen, Legenden und Martyrergeschichten vorwalten lassen. Am spärlichsten ist die neutestamentliche Apocryphik in pseudo-apostolischen Briefen vertreten; denn so viele Evangelien, Acten aller Art und Apocalypsen dazu in Nachahmung der neutestamentlichen Bücher schon von den ältern Kirchenlehrern auch genannt werden, so kommt unseres Wissens bei ihnen keine Erwähnung einer apocryphen brieflichen Lehrschrift eines der ersten Apostel nach Art der apostolischen Sendschreiben des N. T. vor, und diejenigen, welche erst später erwähnt werden und sämmtlich noch vorhanden sind, tragen auch deutlich den Stempel einer sehr späten Zeit. Was endlich die apocryphen Apocalypsen des N. T. angeht, so waren auch sie schon frühzeitig in ansehnlicher Zahl vorhanden; indessen ist keine der älteren vollständig mehr erhalten, so daß sich ihr Verhältniß zu den oben charakterisirten alttestamentlichen Apocryphen und zu der johanneischen Apocalypse nicht näher bestimmen läßt. Ecstase, Engelerscheinungen, Wanderungen durch die sieben Himmel, Ankündigungen des Weltendes haben sie mit den alttestamentlichen gemeinsam; aber welchen dogmatischen Zweck, der gewiß in den ältern die Hauptsache war, und wie sie denselben verfolgten, das läßt sich selbst in den noch vorhandenen alttestamentlichen Apocalypsen christlichen Ursprunges nicht mehr mit Sicherheit nachweisen, da die häretischen Hindeutungen durch die Hand rechtgläubiger Leser mit jeder spätern Abschrift mehr und mehr verwischt worden sind. — Im Hinblicke auf eine so üppig wuchernde Literatur, deren Producte nach Epiphanius bei den Gnostikern zu Tausenden angewachsen waren (haer. 26), und die schon Irenäus bei einer Secte als inenarrabilis multitudo apocryphorum et perperam scripturarum bezeichnet (Adv. haer. 1, 20), waren die Vorsteher der christlichen Kirche mit gerechtem Eifer darauf bedacht, die häretischen und abergläubischen Machwerke aus den Händen der Gläubigen zu entfernen, während sie in Beziehung auf die dogmatisch unverfänglichen Producte nachsichtiger verfuhren, ja in älterer Zeit, wo im Judenthume sowie im Christenthume die Grenzlinie zwischen canonischen und nichtcanonischen Schriften noch nicht überall scharf gezogen war, manche derselben von den canonischen Schriften kaum unterschieden. Die nächste Veranlassung, den Kreis der alttestamentlichen Schriften und so auch der Apocryphen näher zu bezeichnen, ging von polemischen Berührungen mit dem Judenthume aus, dessen Canon seit dem Untergange der jüdischen Selbständigkeit eine festere Haltung angenommen und unsere sogen. deuterocanonischen Bücher schon ausgeschieden hatte. [(Movers) Kaulen.]

Apocryphen-Literatur, Uebersicht über die wichtigeren apocryphen Schriften nebst Mittheilungen über die Ausgaben derselben. Hier sind zuerst die Sammelwerke zu nennen, auf welche im Verlauf des Folgenden verwiesen werden muß. Die erste Sammlung apocrypher Schriften des Alten Testamentes rührt von dem durch seltene Gelehrsamkeit und großen Sammelfleiß berühmten Literator Joh. Alb. Fabricius her und führt den Titel: Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus, zuerst Hamburg 1713 herausgegeben, dann 1722 wieder aufgelegt und mit einer besonders gedruckten Beigabe versehen, welche den Titel führt: Codicis Pseudepigraphi Veteris Testamenti Vol. II. Accedit Josephi veteris Christiani Hypomnesticon nunc primum in lucem editum cum versione ac notis, Hamb. 1723. Der erste Theil dieses Werkes enthält 1. apocryphe Nachrichten über alttestamentliche Personen von Adam an bis auf die makkabäische Zeit herab, welche jedoch ungleichmäßig aus apocryphen Schriften und aus anderen Quellen (auch jüdischen sehr unvollständig) gesammelt sind. Daneben umfaßt es 2. die Fragmente der alttestamentlichen Apocryphen von jüdischer und christlicher Hand, nebst den betreffenden Quellenangaben. Dieser Theil der Schrift läßt in Beziehung auf Vollständigkeit nur Weniges vermissen, während dagegen 3. die ebenfalls chronologisch in der Mitte des übrigen Materials eingereihten apocryphen Schriften nicht in derjenigen Vollständigkeit aufgenommen sind, welche schon damals zu erreichen möglich war. Der zweite Band enthält in der ersten Hälfte Nachträge, in der andern das Hypomnesticon des Joseph, eine nicht in diese Sammlung gehörende werthlose Schrift aus sehr später Zeit. Fabricius' ver-

dienstvolle Sammlung ist die erste und letzte dieser Art, so daß bei der Unvollständigkeit derselben und dem reichen Zuwachs, den die Literatur der alttestamentlichen Apocryphen seitdem erhalten hat, eine neue Sammlung sehr wünschenswerth erscheint. Einstweilen kann die Schrift von Gfrörer: Prophetae veteres pseudepigraphi... latine versi, Stuttgard. 1840, als ein (übrigens unkritisch angelegtes) Supplement dazu angesehen werden, welches die lateinischen Uebersetzungen der von Lawrence zugleich edirten äthiopischen Texte des Buches Henoch, des 4. B. Esdras und des Anabaticon des Isaias, daneben aber auch ganz junge Machwerke ohne allen wissenschaftlichen Werth enthält. Nur zum Theil (wegen protestantischer Auffassung des Begriffes „apocryph") gehören hierher: Fritzsche, Libri apocr. Vet. Test. graece, Lips. 1871, Lagarde, Libri Vet. Test. apocr. syriace, Lips. 1861; Bissell, The Apocrypha of the Old Testament, New York 1880. — Mehr Fleiß ist auf die Sammlung und Herausgabe der Apocryphen des Neuen Testamentes verwandt worden. Die erste Sammlung veranstaltete M. Neander unter dem Titel: Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi etc. als Anhang zur Catech. parva Mart. Luth. gr.-lat., Basil. 1564 et 1567. An Vollständigkeit steht ihr nach die später (Hamburg 1614) erschienene Sammlung von N. Glaser: Apocrypha, paraenetica, philologica etc. Reichhaltiger sind schon die von Joh. Herold (Orthodoxographa, Basil. 1555), von Jac. Grynäus (Monumenta s. Patrum orthodoxographa, Basil. 1569) und von Laur. de la Barre (Historia Christiana veterum Patrum, Paris. 1583) veranstalteten Sammlungen, sie stehen aber sämmtlich weit zurück hinter dem von Joh. Alb. Fabricius edirten Codex Apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversionibus illustratus, Hamb. 1703, 2 Thle. in 1 Bd., welche 1719 in neuer Auflage und mit einem zweiten Bande vermehrt erschienen. Der erste Theil umfaßt die apocryphen Evangelien, der zweite die Apostelgeschichten, Briefe und Apocalypsen, theilweise in berichtigten Abdrücken, ohne jedoch dem bisher Bekannten etwas wesentlich Neues hinzuzufügen. Die vorhandenen Fragmente und die Nachrichten, welche über apocryphe Werke sich bei den kirchlichen Schriftstellern vorfinden, sind dagegen mit großer Vollständigkeit zusammengestellt und mit des Herausgebers eigenen schätzbaren bibliographischen und kritischen Bemerkungen oder mit Erörterungen von der Hand anderer Gelehrten versehen. Der zweite Band liefert außer Supplementen die Liturgien, welche das Alterthum auf den Namen der Apostel setzte, und die Schrift des Hermas in einem berichtigten Abdruck. Nächstdem verdient das in drei Bänden erschienene Werk von Jer. Jones: A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament, Oxf. 1798, Erwähnung, welches im ersten Bande Einleitendes, im zweiten die Texte, aber nur die bekannten, ohne kritische Revision liefert. A. Birchs Auctarium codicis apocryphi Novi Testamenti Fabriciani, continens plura inedita, alia ad fidem cod. emendatius expressa, Havniae 1804, enthält dagegen mehrere früher nicht herausgegebene, oben näher bezeichnete Stücke, aber in sehr fehlerhaften Abdrücken. Weniger bedeutend ist C. C. L. Schmidii Corpus omn. vett. apocr. extra Biblia I, Hadamari 1804. Eine kritische Ausgabe der neutestamentlichen Apocryphen hatte J. K. Thilo sich zur Lebensaufgabe gemacht. Der erste Band ist unter dem Titel: Codex apocryphus Nov. Testamenti Fabriciani, e libris editis et mss. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus, im J. 1832 zu Leipzig erschienen und enthält die apocryphen Evangelien. Die Texte sind mit Sorgfalt nach Handschriften revidirt, mit einem reichhaltigen bibliographischen und literarischen Apparate und zugleich mit kritischen Einleitungen und Erörterungen versehen, so daß nichts zu wünschen übrig geblieben wäre, wenn die Herausgabe nicht durch den Tod des Herausgebers unterbrochen worden wäre. Hieran schließt sich: D. Giles, Cod. apocr. Novi Test. The uncanonical Gospels and other writings referring to the first ages of Christianity in the original language, London 1852, 2 voll. Eine neue Sammlung der neutestamentlichen Apocryphen ist von Tischendorf mit gewohnter Sorgfalt in drei verschiedenen Werken veranstaltet worden: Evangelia apocrypha adhib. plurimis codd. graec. et lat. max. partem nunc primum consultis atque ineditorum copia insignibus coll. atque rec., Lips. 1853, ed. alt. recogn. et locupl. 1876; Acta Apostolorum apocr. ex triginta ant. codd. graec. ed. Lips. 1851; Apocalypses apocr. Mosis, Esdr., Pauli, Joh., item Mariae Dormitio, additis Evangeliorum et Act. Apost. Supplem. max. p. nunc pr. ed., Lips. 1866. Dazu kommt: Hilgenfeld, Novum Test. extra canonem receptum, fasc. I. IV, Lips. 1866; Wright, Contributions to the apocryphal Literature of the New Test., London and Edinb. 1865; Desselben Apocryphal Acts of the Apostles, ed. from Syriac Manuscr., 2 voll., London 1871. Sammlungen von Uebersetzungen sind: Migne, Dictionnaire des Apocryphes, ou collection de tous les livres apocr. relatifs à l'Anc. et au Nouv. Test., pour la plupart trad. en français pour la première fois sur les textes originaux, enrichi de préface, dissertations, notes, (Paris) Petit Mont-Rouge 1858, 2 voll.; Borberg, Bibliothek der neutestamentl. Apocr., 1. Bd. Stuttg. 1841; Brunet, Les Evangiles apocr., trad. et ann., Paris 1845; Cowper, The apocryphal Gospels and other docum. relat. to the hist. of Christ, 4° ed. Lond. 1874. Von zusammenfassenden Behandlungen der Apocryphen können verzeichnet werden: (theilweise) O. F. Fritzsche und C. L. W.

Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des A. T., 6 Thle., Leipzig 1851—1860; Dillmann und Hofmann, Art. „Pseudepigraphen" in Herzogs Real-Encykl., 1. Aufl., XII, 300 ff.; G. Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apocr. des A. T., 1.—3. Bd., Tüb. und Leipz. 1860—1867; Tischendorf, De Evang. apocryphorum origine et usu, Hagae Com. 1851, 2 voll.; Pons, Recherches sur les apocr. du Nouv. Test., Montauban 1850; Hofmann, Leben Jesu nach den Apocryphen, Leipzig 1851; Hilgenfeld, Messias Judaeorum libris eorum paulo ante et paulo post Chr. n. conscriptis illustr., Lips. 1869; Lipsius, Die Quellen der Petrussage, Kiel 1872; R. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur, Halle 1879. Die ältere Literatur s. bei Reuß, Gesch. der hl. Schriften Neuen Testaments, 5. Ausg., Braunschw. 1874, 251. Vgl. auch das Decretum Gelasii im Corp. J. C. can. 3, Dist. XV, sowie die alten Apocryphen-Verzeichnisse bei Montfaucon, Bibl. Coislin. 194; Tischendorf, Anecdota sacra et profana, Lips. 1860, 230.

Die einzelnen Schriften werden am besten ihrem Inhalte nach gruppirt. I. Alttestamentliche Apocryphen. A. Solche, deren Text sich erhalten hat. 1. Das sogenannte dritte Buch Esdras, auch der griechische Esdras (in den Handschriften der LXX meistens das erste Buch oder, da die Bücher Esdras ὁ ἱερεύς, der Priester, heißen, ὁ ἱερεύς d) genannt, enthält eine Uebersetzung der beiden letzten Kapitel der Bücher der Chronik (2 Par. 35 u. 36), des ersten canonischen Buches Esdras (nur zwei Verse, 1 Esdr. 5, 55; 7, 6, fehlen), einen Theil des zweiten Buches (7, 37 bis 8, 13) und außerdem einen eigenthümlichen Abschnitt, wonach Darius, auf Veranlassung eines von Zorobabel gedeuteten Traumes, die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft entlassen haben soll. Es ist außer im Original noch in einer uralten lateinischen (der Vulgata angehängten), einer syrischen (Lagarde l. c. 138), einer äthiopischen und einer armenischen (Bibelausgabe von Venedig 1860, 415) Uebersetzung vorhanden. Diese Schrift wird hier zuerst erwähnt, weil sie unter allen Apocryphen die ehrenvollste Stelle einnimmt. Josephus (wahrscheinlich auch Philo) kannte das erste Buch Esdras nur in dieser Bearbeitung (s. Antt. 10, 4, 5; 11, 2, 1 und vgl. Movers, Loci quidam historiae canonis V. T. illustr., Vratisl. 1842, 30); die älteren lateinischen Kirchenväter, die griechischen bis auf die Chronographen des Mittelalters (vgl. Sync. 475; Niceph. 785, edit. Bonn.) stellen es den canonischen Büchern des A. T. ausdrücklich gleich. Es muß ein Bruchstück eines größeren Werkes gewesen sein, welches in seinem ersten Theile die Bücher Paralipomenon umfaßte, weßwegen auch Philo (De confus. lingg. I, 427) das Buch Esdras Bücher der Könige nennen kann. Bei dem compilatorischen Charakter desselben hat es vorzüglich für die Geschichte des hebräischen Textes Wichtigkeit (vgl. darüber Tuchelenburg, Ueber den apocryphen Esra, bei Eichhorn, Allg. Bibl. d. bibl. Lit. I, 180 ff. und darnach abgedruckt in Eichhorns Einl. in die apocr. Schr. des A. T. 335—377; Dähne, Geschichtl. Darst. der jüd.-alex. Religions-Phil. II, Halle 1834, 115 ff.; Treuenfels, Ueber das erste Buch Esra, in Fürsts Literaturbl. des Orients, 1850, Nr. 15, 231; Derf., Entstehung des E. A. (Orient 1851, Nr. 7, 103); Pohlmann, Ueber das Verhältniß des apocr. dritten Buches Esra, Theol. Qu.-Schr. 1859, 257 ff.). — 2. Das vierte Buch Esdras ist nicht mehr in der griechischen Originalschrift, sondern nur in Uebersetzungen vorhanden: in einer lateinischen, welche mit dem dritten Buch Esdras den älteren Ausgaben der Vulgata angehängt ist; in einer syrischen aus der Ambros. Bibl., welche Ceriani zuerst (Monum. sacra et prof. I, 2, p. 99, Mediol. 1866) in lateinischer Uebertragung, später (ib. V, 1, p. 9 ib. 1868) im syrischen Text herausgegeben hat; in einer arabischen der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford, herausgeg. von Ewald, Das 4. Esrabuch, Göttingen 1863, in's Lateinische übersetzt von Whiston (Primitive Christianity IV, London 1711); in einer armenischen, gedr. in der Bibelausg. von Zohrab, Venedig 1805, und in einer äthiopischen, welche Lawrence (Primi Esrae libri qui ap. Vulg. quartus appellatur, vers. aeth. Oxon. 1820) mit einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben hat. Die Uebersetzung Lawrence's findet sich mit den Varianten der beiden anderen Uebersetzungen auch in Gfrörers Prophetae vett. pseudepigr., 68—142. Die lateinische Uebersetzung hat zu Anfang des Buches (c. 1. 2) und am Schluß (Kap. 15. 16) Zusätze, die sich in den anderen Texten nicht finden; sie dagegen schalten Kap. 7, 35 einen größeren Abschnitt ein. Das Buch beginnt in seinem ersten Theile (in Nachahmung von Dan. 9 u. 2 Esr. 1) mit Klagen über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, welche 30 Jahre nachher der Prophet Esdras in den Trümmern der heiligen Stadt ausgesprochen haben soll. Esdras erhält nun in einer Reihe von Visionen, die den Gesichten Ezechiels und Daniels nachgebildet sind, Aufschlüsse über die Vorzeichen des nahen Gerichtes, die Erscheinung des Messias, den Untergang des römischen Staates, die Gründung des messianischen Reichs und das Weltende. Am Schlusse wird (zur Empfehlung des Apocryphs!) erzählt, wie Esdras außer den 24 mit dem ersten Tempel verbrannten heiligen Büchern noch die 70 Geheimbücher, welche die Weisen Israels bewahrt, aufgeschrieben habe. — Sein Zeitalter hat der Verfasser deutlich genug bezeichnet theils durch die Berechnung der Reihenfolge der römischen Imperatoren, welche mit Domitian abläuft (12, 14 ff.), theils indem er, daß er in unverkennbarer Weise die Verhältnisse der esdranischen Zeit als Typus der seinigen darstellt. Das Buch ist demnach bald nach der

ten Zerstörung Jerusalems, vielleicht 30 Jahre nachher, abgefaßt (vgl. jedoch die theilweise abweichenden Ansichten von Lawrence in seiner Ausgabe des äthiopischen Textes, bei Gfrörer a. a. O. 143 ff.; Lücke, Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh., Bonn 1832; Gfrörer, Gesch. des Urchristenth. I, 69 ff., Stuttg. 1838; van der Vlis, Disput. crit. de Ezrae libro apocr., Amstelod. 1839; Berlin. Jahrbb. für wissensch. Krit., Jahrg. 1841, Nr. 103—105; Volkmar, Das 4. Buch Esdras und apokal. Geheimnisse überhaupt, Zürich 1858; Hilgenfeld, Esra und Daniel, Halle 1863; Derf., Der Prophet Esra und seine neuesten Bearbeiter, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1863, 258; Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freib. 1866, 112). Das Buch hat von christlicher Hand einige Zusätze erhalten, welche zum Theile nur in der lateinischen Version sich finden. — 3. Hierzu kann man ein fünftes Buch Esdras zählen, welches einige Male von späteren christlichen Schriftstellern als ἀποκάλυψις Ἔσδρα citirt wird (vgl. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. I, 1162; desselben Cod. pseudepigr. N. T. I, 952 und 938), und welches in der Pariser Bibliothek in dem Cod. gr. Nr. 929 sich findet. Es ist von Tischendorf in den Apocall. apocr. p. XII und 24—33 veröffentlicht worden und erscheint als eine mangelhafte Nachahmung der vorhergenannten Schrift, nach Gfrörer (Urchristenth. I, 70) als ein späteres Machwerk. Der Anfang steht bei van der Vlis l. c.; eine arabische Uebersetzung in der vaticanischen Bibliothek erwähnt A. Mai (Scriptt. vett. nova collectio IV, 3). Ueber zwei andere mittelalterliche Bücher, welche den Namen Esdras tragen, siehe Tischendorf in den Theol. Studd. und Kritt. 1851, I, 423; Apoc. apocr. p. XIII. — 4. Eines der namhaftesten Apocryphen des A. T. ist das Buch Henoch, welches seine Berühmtheit zunächst einer Stelle im Briefe Judä (V. 14) verdankt, und welches häufig von den Kirchenvätern (von Tertullian sogar als heiliges Buch) citirt wird. Nachdem es früher nur noch aus diesen Citationen und aus einer Mittheilung über eine äthiopische Uebersetzung von dem berühmten Reisenden und Kenner der äthiopischen Sprache, Hiob Ludolf, bekannt war, hat der Engländer Bruce drei Exemplare der äthiopischen Uebersetzung nach Europa gebracht, aus welcher zuerst de Sacy einige Abschnitte (Kap. 1—3. 6—16. 22. 31) veröffentlichte (Magasin encyclopédique I, 382, Paris 1800), und welche später der um die apocryphe Literatur und die äthiopische Sprache gleich verdiente englische Gelehrte Lawrence zuerst in einer englischen Uebersetzung (1. Ausg. Oxf. 1821, 2. Ausg. 1833, und lat. übers. in Gfrörers Prophetae pseudepigr. 169 sqq.), dann im Originale (Oxf. 1839) vollständig bekannt gemacht hat. Vor dem Erscheinen des äthiopischen Textes hatte schon A. G. Hoffmann eine deutsche Uebersetzung der englischen von Lawrence mit einem (nur zu reichlichen) Commentar in zwei Bänden herausgegeben (Das Buch Henoch in vollst. Uebers. mit fortlauf. Commentare, ausführl. Einleit. u. erläut. Excursen, 2 Bde., Jena 1833, 1838). Einen kritisch genau hergestellten Text gab Dillmann (Das Buch Henoch, Leipz. 1851) und veröffentlichte (ebend. 1853) auch eine neue Uebersetzung in's Deutsche. Nach dem, was bereits oben gesagt worden ist, sei hier nur bemerkt, daß in diesem abenteuerlichen Buche (dessen Bedeutsamkeit für die Kenntniß der religiösen Zustände in der letztvorchristlichen Zeit übrigens nicht verkannt werden soll) angebliche Engeloffenbarungen enthalten sind über die Geheimnisse der Engel- und der Menschengeschichte, des Himmels und der Hölle, des Paradieses und der Erde, der Wunderbäume und der Wunderthiere, Alles in der buntesten Unordnung untereinander. Der griechische Text, welcher den Kirchenvätern vorlag, weicht in manchen Stücken von dem äthiopischen ab. Er enthält, bei sonst wörtlicher Uebereinstimmung, Zusätze, die im äthiopischen Texte fehlen, während auch hier manche Erweiterungen und viele heterogene Bestandtheile sich bemerklich machen, so daß man auf verschiedene Textgestaltungen schließen darf. Der äthiopische Text scheint eine Sammlung mehrerer apocrypher, unter Henochs Namen gehender Schriftstücke zu sein. Jedoch muß auch der griechische Text einen ungefähr gleichen Umfang gehabt haben, wie der äthiopische, weil Nicephorus (l. c. 787) denselben schon auf 2800 Stichen angibt, und weil die Citationen der kirchlichen Schriftsteller bis auf den 97. Abschnitt lauten. In Beziehung auf die Abfassungszeit steht aus äußeren Gründen fest, daß das Buch schon in der apostolischen Zeit allgemein in Palästina bekannt war; innere Gründe weisen auf das zweite vorchristliche Jahrhundert hin, in welchem es von einem frommen Juden zur Abwehr gegen das Vordringen heidnischer Anschauungen hebräisch verfaßt wurde. (Vgl. Ewald, Ueber das Buch Henoch, Göttingen 1854; Derf., Ueber des äthiop. Buches Henoch Entst., Sinn und Zusammens., Abhdlgn. der K. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Hist.-phil. Kl. VI, Göttingen 1856; Halévi, Rech. sur la langue de la redact. primit. du livre d'Enoch, Journal asiat. 1867, I, 352. Die übrige Literatur bei Langen a. a. O. 35 ff.) — 5. Nächst dem Buche Henoch nimmt unter den alttestamentlichen Apocryphen am meisten eine Schrift die Aufmerksamkeit in Anspruch, welche in jüngster Zeit ebenfalls aus dem an Apocryphen reichen Abessinien zu uns herübergekommen ist: das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis (ἰωβηλαῖοι, λεπτογένεσις, λεπτὴ γένεσις). Dieses Apocryphon war aus vielen Anführungen der Väter (s. dies. ges. bei Rönsch a. u. a. O. 252 ff.) und aus der Inhaltsangabe desselben bei dem Chronographen Cedrenus (p. 87) längst bekannt, ohne daß man sich über die Beschaffenheit desselben eine Vorstellung machen konnte. Im J. 1843 aber schickte der protestantische Missionar Krapf die Abschrift von einer äthiopischen Uebersetzung desselben nach

Tübingen, und hiernach lieferte Dillmann eine deutsche Uebersetzung nebst einer lehrreichen Abhandlung über dasselbe in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. II. III, 1849, 1850. Da aber die Abschrift des Textes sehr fehlerhaft war, so konnte er erst 1859, nachdem er eine zweite Handschrift aus Paris erhalten, den äthiopischen Text veröffentlichen (Kufalê sive Liber Jubilaeorum, qui idem a Graecis ἡ λεπτὴ γένεσις inscribitur, versione Graeca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus, nuper ex Abyssinia in Europam allatus, aethiopice ad duorum librorum Mss. fidem primum ed. Dr. Aug. Dillmann, Kiliae et Londini 1859). Bald nachher fand Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana einen großen Theil der uralten lateinischen Uebersetzung dieses Buches und veröffentlichte denselben in den Monum. sacra et profana I, 1, 9 sq., Mediol. 1861. Auf Grund dieser Veröffentlichungen ward das ganze Buch, soweit es in beiden Texten erhalten ist, von Rönsch neu herausgegeben und mit der an diesem Gelehrten bekannten Gediegenheit untersucht (Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, erläutert, untersucht und herausgegeben, Leipzig 1874). Nach den durchaus glaubwürdigen Feststellungen des Herausgebers ist das Apocryphon in Palästina 50 bis 60 n. Chr. von einem wissenschaftlich gebildeten Juden hebräisch verfaßt und hat den Zweck, seine Landsleute zu treuem Festhalten an dem starren jüdischen Ritualismus zu ermuntern. Zu diesem Ende wird die Treue in demselben als Hauptcharakteristik der Patriarchen dargestellt. Da hiernach der Inhalt der Genesis vorgeführt wird, und da das Ganze in die Chronologie von Jahrwochen, nach Jubeljahren gerechnet, eingekleidet ist, so erklären sich die beiden üblichen Namen. (Vgl. noch Langen a. a. O. 84 und die dort verzeichnete Literatur.) — Zu nennen ist 6. das christliche Adambuch des Morgenlandes. Unter diesem Titel hat Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. V, Gött. 1853, 1 ff. die deutsche Uebersetzung eines äthiopischen Manuscriptes der Tübinger Bibliothek gegeben, von welchem unter dem Namen Gadela Adam, „Kampf Adams (und Eva's)", schon Ewald (Zeitschr. für Kunde des Morgenl. V, Bonn 1844, 177) Nachricht gegeben hatte. Das Buch ist auch syrisch vorhanden und führt in dieser Gestalt den Titel Spelunca thesaurorum, „Schatzhöhle" (vermuthlich stellt dieser Text das Original dar [Assem. Bibl. orient. II, 498]). Es wird von spätern syrischen Schriftstellern dem hl. Ephrem zugeschrieben (Assem. III, 281. 563), stammt aber erst aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert. Im Abendlande war es nie bekannt, hat aber im Morgenlande die weiteste Verbreitung gefunden, wie dieß schon aus dem Umstande hervorgeht, daß der äthiopische Text aus dem Arabischen übersetzt ist. Das Buch enthält zuerst die Geschichte der ersten Eltern bis zu ihrem Tode in ausführlicher Darstellung, dann etwas kürzer die Geschichte der Menschheit bis zu Noe's Tode, endlich nur ganz compendiarisch die Geschichte des Alten Testamentes bis zu der eingehend dargestellten Geschichte Mariä und der Jugendgeschichte Jesu. Als Plan erscheint die Absicht, in der Neuwerdung Jesu die Verwirklichung des von Gott mit Adam geschlossenen Bundes nachzuweisen. Die biblischen Angaben treten hier ganz zurück vor einer Reihe zum Theil tiefsinniger Sagen, welche ein gelehrter Verfasser nicht ohne exegetischen Tact und speculatives Verständniß gesammelt hat. Das Buch ist demnach als eine wahre Fundgrube des biblischen Sagenschatzes, welchen das Morgenland besaß, anzusehen und hat, wie es scheint, auf die spätere christliche Literatur desselben einen bedeutenden Einfluß geübt. Eine Religionsschrift, betitelt: Buch Adams, besitzen auch die Zabier, Nazaräer oder Johannesschristen; diese hat zuerst Norberg in drei Bänden herausgegeben (Codex Nasoraeus, liber Adami appellatus, syriace transcriptus. Lond. 1815, 1816; spätere bessere Ausgabe: Thesaurus s. Liber magnus, vulgo Liber Adami appellatus, exscr. et ed. H. Petermann. Berolini 1867). Weil das Buch wesentlich heidnischen Charakters ist, mag hier seiner nur im Vorübergehen gedacht sein; vgl. Gesenius in der Jen. A. L. Z. 1817, Nr. 48—51. — Wichtiger ist 7. die sogenannte Himmelfahrt Mosis, ein Buch, welches von griechischen Schriftstellern bis in's vierzehnte Jahrhundert hinein genannt wird, dann aber verloren gegangen ist. Ein altlateinisches Fragment dieses Apocryphons hat Ceriani in Monum. sacr. et prof. I, 1, 55 veröffentlicht. Soviel hieraus zu ersehen ist, erhält Moses vor seinem Hingange den Verlauf der jüdischen Geschichte bis zur Erscheinung des Messias und dem Eintritt des Weltendes geoffenbart. Das Buch muß ursprünglich hebräisch geschrieben sein, obwohl der lateinische Text aus einer griechischen Uebertragung stammt; es ist wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems von einem Juden in Palästina verfaßt und soll mit der Aussicht auf den König-Messias für das damals eingetretene Elend trösten (vgl. Langen a. a. O. 102; vgl. jedoch die Bemerkungen von Hilgenfeld zu dessen neuem Abdruck des Bruchstücks, Nov. Test. extra can. rec. I, p. 95 sq.). — Hieran reiht sich 8. die Apocalypse Mosis. Aus einem Buche mit diesem Titel waren längst zwei Citate bekannt, deren eines offenbar den Ausspruch des hl. Paulus Gal. 6, 15 wiederholte (Syncell. 48. 49 bei Fabric. V. T. I, 338). Hiernach wurde das Buch häufig mit der kleinen Genesis verwechselt, bis Tischendorf in den Apocall. apocr. p. X u. 1—23 einen mangelhaften und lückenhaften Abdruck davon lieferte. Einen kritisch zuverlässigen Text gab erst Ceriani (Monumm. V, 1, 21—24). Den Inhalt derselben gibt die Ueberschrift an: Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ (καὶ Εὔας) ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῆ τῷ

θεράποντι αὐτοῦ, διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Die Schrift ist jedenfalls christlichen Ursprungs und wird aus dem zweiten Jahrhundert herrühren. — Von geringerer Bedeutung als die vorgenannten Apocryphen ist 9. die Himmelfahrt des Propheten Isaias (ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, Ascensio [besser Visio] Isaiae), ein judenchristliches Product mit vorwaltender kabbalistischer Färbung, und daher bei den gnostischen Secten Asiens (Epiphan. Adv. haer. 40, 2. 67, 3) und Spaniens (Hieronym. Comm. in Is. 17, 64), sowie auch später bei den Katharern (Moneta, Adv. Catharos et Waldenses, Rom. 1742, 218) beliebt. Es zerfällt in seiner jetzigen Gestalt in zwei Theile, von denen der erste (Kap. 1—6) den Tod des Isaias unter dem Könige Manasses mit einer sich anschließenden messianischen Weissagung enthält, der zweite aber, die eigentliche Ascensio (Kap. 7—11), wieder zwei Abtheilungen bildet. In der ersteren wird erzählt, wie der Seher in der Verzückung von einem Engel durch die sieben Himmel geführt, und wie die Geheimnisse derselben ihm kundgethan worden (Kap. 7—9); in der zweiten aber (Kap. 10—11) offenbart der Engel dem Propheten die Geheimnisse der Menschwerdung, der Lebensgeschichte und der Erhöhung Christi. Was das Alter des Buches angeht, so finden sich Spuren von dem Vorhandensein des ersten Theiles schon bei Justin (Dialog. adv. Tryph. 120) und Tertullian (De patientia c. 14), und Citate aus demselben bei Origenes (Ep. ad Jul. Afr. 8 sq.; Comm. in Matth. 10, 18; Opp. ed. de la Rue I, 19 sq.; III, 465). Der zweite Theil wird zuerst im fünften Jahrhundert als Ἀναβατικόν bei Epiphanius, und als Ascensio bei Hieronymus a. a. O. citirt. Das griechische Original ist nicht mehr vorhanden. Eine lateinische Uebersetzung erschien mit mehreren Schriften ähnlicher Art 1522 zu Venedig, war aber seitdem nur noch aus einer Anführung des Sixtus von Siena (Biblioth. sanct., Colon. 1626, 76) bekannt, bis durch die Herausgabe einer äthiopischen Uebersetzung unter dem Titel: „Himmelfahrt des Jesaja", von Lawrence, mit beigefügter lateinischer und englischer Version (Oxf. 1819), wieder die Aufmerksamkeit auf den alten Abdruck gerichtet wurde. Nun wurde er zuerst von Gieseler (Vetus translatio latina Visionis Isaiae, Gottingae 1832), dann von Gfrörer (Prophetae pseudepigr. 56—63) herausgegeben, und es zeigte sich, daß er nur den zweiten Theil des Buches, Kapitel 7—11, in abweichender Textgestalt enthielt. Schon früher (1828) hatte Angelo Mai aus einem vaticanischen Codex rescriptus Fragmente edirt in der Nova collectio scriptt. vett. III, 2, 238 sqq., welche sich über beide Theile erstrecken und ebenfalls von den andern Texten abweichen, wie denn derartige Erscheinungen in der apocryphen Literatur sehr gewöhnlich sind. Eine neue Ausgabe ist Ascensio Isaiae aethiop. et lat. ed. ab Aug. Dillmann, Lips. 1877. (Vgl. Lawrence, Abhandlung bei Gfrörer a. a. O. 32 ff.; Nitzsch in den Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann, Jahrg. 1830, H. 2; Lücke, Einleit. in die Offenb. Joh. 125 ff.; Gfrörer, Urchristenth. I, 65 ff.; Langen a. a. O. 157 ff.) — In dieselbe Klasse mit den nächstvorhergenannten Apocryphen gehören 10. die sog. Testamente der zwölf Patriarchen, αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα Πατριαρχῶν. Die zwölf Söhne Jacobs ertheilen vor ihrem Lebensende hier in ebenso vielen Büchern Ermahnungen und Belehrungen an ihre Kinder, entsprechend dem biblischen oder fingirten Charakter der Einzelnen und anknüpfend an die meistens legendenmäßig ausgeschmückten Verhältnisse ihres frühern Lebens. Die Belehrungen erstrecken sich theils auf die Geheimnisse der überirdischen Welt, theils auf die Zukunft und beschränken sich im letztern Falle auf das Leben, Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi und die Verwerfung des jüdischen Volkes. Der Verfasser war Judenchrist und scheint den Zweck gehabt zu haben, durch seine Schrift auf die Bekehrung des jüdischen Volkes hinzuwirken. Da schon Origenes (Homil. 15 in Jos.) und Tertullian (Adv. Marcion. 5, 1) die Schrift kennen, so ist sie nicht nach dem zweiten Jahrhundert abgefaßt. Da ferner darin von der Zerstörung Jerusalems als geschehen die Rede ist, den Juden aber die Rückkehr in ihre Heimat, welche durch Hadrian unmöglich wurde, noch in Aussicht gestellt wird, so fällt die Abfassung der Schrift zwischen 70 und 135 n. Chr. Sie ist ursprünglich griechisch geschrieben und zuletzt herausgegeben bei Migne, Patrol. Ser. gr. II, 1037, und von R. Sinker, Testamenta duodecim patriarcharum, Cambridge 1869, dazu Appendix ib. 1879 (vgl. Langen a. a. O. 140). Es gibt von diesem Buche eine alte lateinische und eine altarmenische Uebersetzung; eine deutsche ward schon 1539 zu Basel gedruckt (Sinker, App. 8. 23). — 11. In der Pariser und Londoner Polyglotte steht syrisch und lateinisch ein Brief Baruchs an die zehn Stämme Israels. Derselbe wurde bloß syrisch auch von Lagarde (l. c. 88 sq.), bloß lateinisch von Fabricius (Cod. ps. V. T. II, 145 ed. alt.), englisch von Whiston und Jolowicz, französisch von Migne (Dict. des Apocr. II, 161) herausgegeben. Er bildet aber nur den Schluß zu der 12. Apocalypse Baruchs, welche von Ceriani (Monum. sacra et prof. I, 2, 73—98, Mediol. 1866, in lateinischer Uebersetzung und V, 2, 113—180 in syrischem Text) herausgegeben worden ist. Sie steht ebenfalls lateinisch im Anhange von Fritzsche (LL. apocr. 654—699); außerdem existirt sie noch in altslavischer Uebersetzung (Schürer, Theol. Lit. Zeit. II, 1877, 658). Das Ganze ist ursprünglich griechisch verfaßt und in der Zeit zwischen Titus und Hadrian entstanden. Dem Propheten Baruch werden darin Offenbarungen über das assyrische und babylonische Exil gegeben; nach denselben soll eine neue Weltordnung und ein unvergängliches Jerusalem entstehen. Am Tage nach dieser Vision wird Jerusalem erstürmt,

allein die Engel legen selbst, um den Feinden keinen Ruhm zu lassen, die Mauern nieder und bergen die Tempelgefäße in der Erde. Während Jeremias den Juden nach Babylon folgt, bleibt Baruch klagend bei den Ruinen des Tempels und wird hier durch eine Stimme vom Himmel getröstet, welche ihm die baldige Ankunft des Messias verheißt. In einer Reihe von Visionen erhält Baruch dann Aufschluß über die Geschichte des römischen Reiches, das Weltende und die jüdische Geschichte von Adam an bis auf den Messias. Der angehängte Brief ist, wie der Verfasser desselben auch nicht verhehlt, in Nachahmung des canonischen Buchs Baruch geschrieben. Wie Baruch, der Schreiber des Jeremias, in dem ihm beigelegten Buch die Exulanten in Babylon nach der Zerstörung Jerusalems ermahnt und tröstet, so sucht der Verfasser dieses Apocryphs unter demselben Namen angeblich die zehn Stämme Israels, denen er die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels meldet, über dieses Ereigniß zu belehren und zu trösten. Dabei verkündet er die Nähe des Gerichts und mahnt daher zur Haltung des Gesetzes. Es ist ohne Zweifel dasselbe Apocryph, welches als solches einige Male von kirchlichen Schriftstellern citirt wird (Synopsis scriptt. ss. in Athanas. Opp. ed. Ben. II, 154; Niceph. 787); es darf bei denselben nicht mit dem canonischen Buche Baruch verwechselt werden, welches gemeinlich mit dem Buch Jeremias als ein Buch gezählt und von dem ganzen christlichen Alterthume als canonisch anerkannt wurde. (Vgl. Langen, Commentatio, qua Apocalypsis Baruch anno superiore primum edita illustratur, (Bonnae) Frib. 1867; Schürer, Lehrbuch der neutestam. Zeitgesch., Leipzig 1874, 572 ff.; Rénan, Journ. des Sav. 1877, 222 sv.) — Zu nennen ist 13. eine Nachbildung des vorher genannten Buches, welche Dillmann in seiner Chrestomathia Aethiopica, Lips. 1866, unter dem Titel Reliqua verborum Baruchi haud apocrypha, quae ad tempus, quo in Babylonia captivi erant, pertinent, bekannt gemacht worden ist. Das griechische Original dazu gab Ceriani in den Monum. V, 1, 9—18, nachdem es schon mit den griechischen Menäen der ambrosianischen Bibliothek zu Venedig 1609 u. ö. herausgegeben war. Es führt den Titel: τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου. Uebersetzungen gaben Prätorius, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1872, 230—247 und König, Theol. Studd. und Kritt. 1877, 318—338. Das Buch ist ein sonderbares Gemisch alter und neuer Fabeln, welche sich an die Person des Propheten Jeremias anknüpfen und die Gottheit Jesu Christi beweisen sollen. Es ist von einem Christen vielleicht des dritten Jahrhunderts verfaßt. (Vgl. zu diesem und dem vorhergehenden: Kneucker, Das Buch Baruch, Leipzig 1879, 190—198.) — Unter den apocryphen Büchern des A. T. erscheint bei den Kirchenvätern ferner 14. das dritte Buch der Machabäer, welches diesen Namen nur in Rücksicht auf seine gewöhnliche Stellung gleich nach den beiden andern Büchern der Machabäer führt. Es enthält eine Erzählung von einer Verfolgung, wodurch Ptolemäus Philopator sich an den alexandrinischen Juden gerächt haben soll, weil durch ein Wunder ihm der Eintritt in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem nicht verstattet worden sei. Das Buch scheint ein Bruchstück aus einem größern Geschichtswerk zu sein und ist für die Geschichte des alexandrinischen Judenthums nicht ohne Bedeutung. Die sog. Canones apostt. rechnen das Buch, bei merkwürdiger Ausschließung anderer deuterocanonischen Bücher, zu den canonischen (Patres apost. edit. Cotel. I, 448). In der griechischen Kirche wurde es von Einigen den beiden andern machabäischen Büchern gleichgestellt (Pseudoathan. a. der Synopse und Niceph. 787), von Andern aber ihnen nachgesetzt (Philostorg. Hist. eccles. 1, 1); jedenfalls war es weit verbreitet, so daß es in den meisten Exemplaren der griechischen Bibel vorkommt. Es ist auch in einer syrischen Uebersetzung vorhanden, gedruckt bei Lagarde l. c. 255, und in einer armenischen, Bibelausg. von Venedig 1860, 553. Den lateinischen Kirchenvätern ist es unbekannt geblieben. Ueber ein angeblich viertes Buch der Machabäer vgl. Eichhorn, Einl. in die apocr. Schriften des A. T. 278 ff.; Langen a. a. O. 74. — 15. Wenn der Werth der letzterwähnten Schriften nur als sehr untergeordnet bezeichnet werden kann, so darf dagegen ein früher ganz unbeachtet gebliebenes Buch für eine wahre Perle erklärt werden. Dieses sind die achtzehn Psalmen, welche ohne Schuld ihrer Verfasser Salomon beigelegt worden sind. Psalmen Salomons werden von Pseudo-Athanasius in der Synopse a. a. O. und von Nicephorus (S. 786) unter den alttestamentlichen Büchern der zweiten Klasse, einmal (in dem Verzeichnisse bei Montfaucon, Biblioth. Coislin. a. Séguier. 194; Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. II, 308) in dritter Ordnung unter den Apocryphen erwähnt. Einige Handschriften der LXX geben ihnen jedoch einen ehrenvollern Platz zwischen dem Buche der Weisheit und Sirach, und in dem Codex Alexandrinus standen sie ehemals gleich nach den neutestamentlichen Büchern (Cod. Alexandr. fideliter descript. cura et labore H. H. Baber, London 1816, p. V. prolegg.). In Europa sind sie zuerst bekannt geworden durch ein Manuscript, welches der Jesuit Andr. Schott im J. 1615 aus Constantinopel dem gelehrten Mitgliede seines Ordens J. L. de la Cerda übersandte. Der Letztere gab die kleine Sammlung zuerst heraus (Adversaria sacra. Lugd. 1626) und begleitete sie mit einer Einleitung und mit Anmerkungen (abgedruckt bei Fabricius l. c. I, 917 sqq.), in denen er die salomonische Abfassung zu vertheidigen suchte; dieß fand jedoch einen verdienten, aber wenig begründeten Widerspruch bei Huet (Demonstr. evang. IV, 397) und Neumann (De psalterio Salomonis, Wittenb. 1687). Jene Psalmen

sind — um hier kurz unsere Ansicht zusammenzufassen — aus dem Hebräischen übersetzt, wie es eine oberflächliche Ansicht schon zeigt und eine sorgfältige sprachliche Würdigung außer Zweifel setzt. Nur durch die Ueberschriften werden sie auf Salomon zurückgeführt, weil es nun einmal üblich war, anonyme Psalmen auf den Namen eines Verfassers zu setzen. Im Text selbst findet sich nicht die leiseste Spur, welche auf diesen König hindeutete; vielmehr nehmen sie nach ihrem Gesammtcharakter, sowie nach zahlreichen speciellen, nicht angekünstelten Beziehungen ganz andere Zeitverhältnisse in Anspruch. Im Allgemeinen bemerkt man eine oft überraschende Verwandtschaft mit denjenigen Psalmen, welche auf die Leiden Israels in der chaldäischen Periode bezogen werden. Geiger hat (Psalter Salomons, Augsb. 1871, 137) aufmerksam darauf gemacht, daß Ps. 11 ganz nach Baruch Kapp. 3. 4 gearbeitet ist. Bei genauerer Ansicht treten aber die deutlichsten Beziehungen auf die ähnlichen Zustände in der römischen Zeit seit Pompejus' Eroberung Jerusalems unverkennbar hervor. Denn wer z. B. Ps. 8 dieser Sammlung aufmerksam mit Josephus' Nachrichten vergleicht, dürfte nach unserem Dafürhalten nicht zweifeln, daß hier der Krieg des von Hyrcanus und Aretas gegen die sadducäische Partei herbeigerufenen Pompejus so geschildert wird, wie es eben damals von einem Anhänger des Erstern erwartet werden kann, und daß namentlich V. 16—19 durchaus keine andere Beziehungen gestatten. Besonders interessant ist die Betrachtung, welche Ps. 2 über das unglückliche Ende des Pompejus in Judäa's Nähe am Berge Casius (vgl. V. 30 mit Dio Cass. 42, 5) anstellt und es als Gottesgericht über den von ihm an Jerusalem und dem Tempel (V. 1. 2) begangenen Frevel ansieht. Das Merkwürdigste aber von allem, was die apocryphe Literatur bietet, ist Ps. 17; derselbe spricht mit der glühenden Sehnsucht nach dem Messias, welche diese Zeit charakterisirt, und mit der Bitte um das Kommen des göttlichen Reiches die tiefste Entrüstung darüber aus, daß nun auf Davids Thron ein Ausländer (V. 8. 9) sitze, der nach Herodes' bekannter Weise in der heiligen Stadt wie in heidnischen Städten schalte (V. 15. 16). Man kann demnach mit Sicherheit sagen, daß dieses Psalterium zwischen 63 und 48 v. Chr. von einem gläubigen, theokratischen Juden verfaßt worden ist. Bei einem solchen historischen Charakter sind diese Psalmen, die übrigens, nach ihrem Stile zu urtheilen, größtentheils von Einem Verfasser herrühren, für die Geschichte der nächstvorchristlichen Zeit von großem Werthe und lassen zum Theil einen tiefern Blick in die innern Verhältnisse des Judenthums jener Zeit thun, als die bei allem Detail doch einseitigen Darstellungen des Josephus. Zugleich bekunden sie die für die heilige Literaturgeschichte interessante Thatsache, daß die Psalmendichtung bis in die spätere Zeit des jüdischen Staates fortgedauert hat, und daß kleinere Sammlungen von Psalmen, wie sie unserem biblischen Psalterium zu Grunde liegen, bis dahin noch vorhanden waren. Eine ausführliche Arbeit über diese Liedersammlung ist: Der Psalter Salomo's, herausgeg. und erkl. von P. Ed. Ephr. Geiger, Augsburg 1871. (Der Text steht auch bei Hilgenfeld, Mess. Jud. 1; vgl. Langen a. a. O. 64.) — Wir erwähnen ferner 16. eine Anzahl apocrypher Zusätze in griechischen und lateinischen Handschriften und Ausgaben des A. T. a) Das Gebet des Königs Manasse, angeblich nach seiner Bekehrung in der Gefangenschaft gesprochen, ist auf Veranlassung der Stelle 2 Par. 33, 11 entstanden und scheint nach einer Stelle bei J. Africanus (vgl. J. Damascen. Opp. edit. Le Quien II, 463), die sich auch bei den Byzantinern findet (Sync. 404; Suid. v. Μανασσῆς), ein Fragment aus einem größern Apocryphon zu sein (vgl. Fabricius, Biblioth. gr. III, 732 sq.). Es ist ursprünglich griechisch geschrieben; der Vulgata ist die Itala-Uebersetzung desselben angehängt; armenische Uebersetzung in der Bibelausg. von Venedig 1860, 1215. — b) Ein Psalm Davids nach dem Siege über Goliath, im Anhange zu dem Psalterium der LXX, der 151. Psalm, führt gewöhnlich die Ueberschrift οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάδ; er findet sich außerdem in einigen Töchterversionen der LXX, der arabischen, armenischen (Bibelausgabe von Venedig 1860, 623), äthiopischen und syrischen, auch im mozarabischen Breviere (Migne PP. lat. LXXXVI, 844 sq.), fehlt jedoch in den meisten Handschriften der alten Itala und in einigen der LXX (vgl. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. I, 905 sqq.; Ewald, Die Dichter des A. B., I, Götting. 1866, 266). — c) Der (erste) Prolog zu Jesus Sirach findet sich nur in der Complutenser Bibel und ist wahrscheinlich aus der Synopse des Pseudo-Athanasius entlehnt, während ein Anhang zu diesem Buche in den Handschriften und (vorclementinischen) Ausgaben der Vulgata den ersten Theil des Gebetes Salomons bei Einweihung des Tempels enthält (vgl. Sixti Senens. Biblioth. sancta ed. Col. 1626, 36). — d) Der Anhang zum Buche Job in den LXX, welcher von den griechischen Vätern und von den lateinischen, die sich der altlateinischen Uebersetzung bedienten, angeführt wird, ist wahrscheinlich ein integrirender Theil der LXX; er war wenigstens schon dem Aristeas bekannt (vgl. Euseb. Praep. evang. 9, 25). — Mit Uebergehung der jüdischen und christlichen Apocryphen des Mittelalters möge hier noch 17. einiger alten Haggaden oder historisirender Erzählungen gedacht werden, welche sich an Josephs und Moses' Aufenthalt in Aegypten anlehnen. Die Lücke, welche die alttestamentliche Geschichtserzählung über den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten läßt, wurde schon in vorchristlicher Zeit von den geschäftigen Händen apocrypher Schriftsteller durch manche recht seltsame,

aber zum Theile auch wieder recht anmuthige Erzählungen ausgefüllt. Dahin gehört die Erzählung, wie Moses zu der kuschitischen Frau (Num. 12, 1) kam, die hier zu einer äthiopischen Prinzessin geworden ist (Jos. Antt. 2, 10). Aehnlich ist die in einer etwas abweichenden lateinischen und griechischen Bearbeitung noch vorhandene und von Fabricius mitgetheilte Geschichte der Aseneth, der Tochter des heliopolitanischen Priesters Putiphare und Gemahlin Josephs (Gen. 41, 45. 50). In einem von Abraham Ecchellensis (Rom 1653) bekannt gemachten Canon der Nestorianer wird sie unter anderen ähnlichen Schriften als Anhang zu den alttestamentlichen Büchern erwähnt; der syrische Text ist noch vorhanden (Catal. Codd. manuscr. qui in mus. Brit. asserv. I, Lond. 1838, 82).

B. Apocryphen, von welchen nur die Namen oder kleine Bruchstücke bekannt sind. Die vorerwähnten alttestamentlichen apocryphen Schriften, welche seither durch den Druck veröffentlicht worden sind, bilden nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil dieser Literatur. Manche mögen noch in dem Staube der Bibliotheken vergraben sein, und eine noch größere Anzahl derselben wird von den kirchlichen Schriftstellern namhaft gemacht, oder es werden Fragmente daraus mitgetheilt. Letztere sollen, damit hier nichts von Interesse übergangen werde, dem Leser möglichst vollständig vorgeführt werden und zwar nach der chronologischen Reihenfolge der biblischen Personen. 1. Wie der Stammvater des Menschengeschlechtes zu der Ehre eines Auctors gekommen ist, wurde schon oben erwähnt. Er gilt in dem Kreise der apocryphen Vorstellungen als der Inhaber aller Weisheit (vgl. Suidas v. Ἀδάμ), die ihm, nach einer jüdischen Sage, durch ein von dem Engel Raziel überbrachtes Buch zu Theil geworden sein soll (Eisenmenger, Entdecktes Judenth. I, 375 f.). Eine Apocalypse Adams wird bei den Gnostikern erwähnt (Epiph. Haer. 26, 8); die mohammedanische Sage weiß von zehn Büchern Adams (Compend. theol. Mohamm. ed. Reland. 73). Bruchstücke aus einem Leben Adams finden sich im Syncellus (p. 7 sq.). Bredow und Treuenfels halten es fälschlich für einen Theil der kleinen Genesis; vielmehr ergibt sich aus den theils abweichenden, theils übereinstimmenden Mittheilungen, daß das eine Apocryph von dem andern benutzt worden ist. Auch war das Leben Adams ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben, wie man aus der Berechnung der Lebensjahre der Patriarchen und der Rechnung nach ägyptischen Monaten sieht. Außerdem werden erwähnt: ein Liber poenitentiae Adae, auch Apocalypsis Adae, Testamentum Adae genannt, Assem. Bibl. Orient. III, 1, 282, syrisch herausgegeben von Renan (Journ. Asiat. 1853, II, 427); ferner ein Liber de filiabus Adae (beide vorhergehenden im Decret. Gelasii Corp. Jur. C., can. 3 Distinct. XV), eine Genealogia Adami oder Liber de filiis et filiabus Adae (Augustin. c. Faust. bei Sixtus Senens. l. c. 46: ich suche jedoch die Stelle bei Augustin umsonst und so scheint es auch Fabricius l. c. 11 c. gangen zu sein); dann Praecepta Adae ad filium Seth (arabisches Manuscript der vaticanischen Bibliothek, A. Mai, Collect. nova IV. 71). Alle diese Apocryphen müssen aber schon einen alten Vorgänger gehabt haben, da Apocalypsen oder Prophetien Adams schon von Josephus (Antt. 1, 2, 3; vgl. Sync. 18), Justin (Apol. I. 44, 52) und Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 135) angedeutet werden. — 2. Dem Machwerken steht würdig zur Seite ein Evangelium Eva's, εὐαγγέλιον Εὔας, welches Epiphanius (Haer. 26, 2) als eine gnostische Schrift erwähnt. Fast keiner der übrigen namhaften Patriarchen entging den Apocryphenschreibern. Reichlich ist 3. Adams Sohn Seth bedacht, in dessen vor der Sündflut errichteten Säulen, in denen er die von Adam ererbte Weisheit verzeichnet, schon seit Josephus so häufig die Rede ist (vgl. Movers, Phönizier I, 107; Bunsen, Aegypten I, 258 f.), und dem die von ihm benannte gnostische Secte der Sethianer nicht weniger als sieben Bücher unterschoben hat (Epiphan. Haer. 26, 8. 39, 5). Und so waren außer Henoch auch 4. Methusalem, dessen menschliche Weisheit von Eupolemus aus dem Unterricht bei den Engeln abgeleitet wird; ferner 5. Lamech, dessen Schrift unter andern Apocryphen in einem von Montfaucon (Bibliot. Coislin. 194) bekannt gemachten Verzeichniß von Apocryphen sich findet; ja auch 6. die Gattin Noahs, angeblich Noria genannt, welcher die Gnostiker eine Schrift beilegten (Epiphan. Haer. 26, 1), und sogar 7. Noahs Sohn Cham, wie wir oben schon nachgewiesen, trotz des väterlichen Fluches, endlich in der vorchristlichen Zeit 8. noch Cainan mit Büchern beehrt und zu Schriftstellern gestempelt. Den Letztern, welche nach biblischen Nachrichten vor der Flut lebten, lassen die Apocryphen sonderbarer Weise mehrere leben; wenigstens nennen sie diesen Cainan einen Sohn des Arphaxad, welcher die von Seth auf Säulen geschriebene Weisheit zuerst in Büchern aufgezeichnet (Joel, Chronograph. 3, edit. Bonn.), oder die von dem vorflutigen Geschlechte verborgenen Bücher wieder aufgefunden und bei sich verborgen haben soll (Sync. 150). Von da an sind es die israelitischen Patriarchen und später die Propheten, deren Namen in der apocryphen Literatur erscheinen, vor allen andern 9. Abraham (s. oben). In den kirchlichen Canones erscheint nebenbei eine Schrift als apocryph, die schlechtweg Ἀβραάμ genannt und deren Umfang auf 1300 Stichen angegeben wird (Niceph. 787; Constitut. apost. 6, 16; Pseudo-Athanasius in der Synopse Athan. Opp. ed. Bened., II, 154; vgl. über diese Stelle, wonach Sixtus Senensis S. 45 u. A. von einer Assumtio Abraham reden, Fabricius l. c. 402 Anmerk.). Nach Epiphanius (Haer. 39, 6) führte sie außerdem noch den Namen ἀναβατικός;

Ἀβραάμ, und war ein Product der gnostischen Secte der Sethianer. Auch der Koran weiß von mehreren Schriften Abrahams (Sura 53, 36 ff. 87, 16 ff.), und spätere Juden halten ihn für den Verfasser des Buches Jezira (Franck, la Kabbale, Paris 1843, 86). Von der Apocalypse Abrahams war unterschieden 10. eine ebenfalls nicht weiter bekannte Schrift der drei Patriarchen (vgl. Constitut. apost. l. c.). Von Jacob werden zwei Schriften erwähnt: 11. ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, ein ebionitisches Product (Epiphan. Haer. 30, 16), und 12. ein Liber, qui appellatur Testamentum Jacobi (st. Jobi, s. Corp. jur. can. Can. 3 Dist. XV). Näher bekannt ist 13. eine angebliche Schrift Josephs u. d. T. προσευχὴ Ἰωσήφ, Gebet Josephs, welche von Origenes mit Anerkennung erwähnt wird (Comm. in Gen., Opp. II, 15). Es war, wie außer Origenes noch Glycas (Annal. 321) meldet, in hebräischer Sprache geschrieben und scheint nach den a. a. O. mitgetheilten Proben ähnlichen Inhalts gewesen zu sein, wie die kleine Genesis, so daß der Name nur von einem Haupttheil des Buches entnommen wäre. Nicephorus a. a. O. gibt den Umfang auf 1100 Stiche an. (Vgl. noch Pseudo-Athanasius a. a. O.; Sixt. Senens. 96 sqq.; Fabricius I, 761 sqq.) Indem wir der prophetischen Zeit näher treten, haben wir zunächst über einige Apocryphen zu berichten, welche auf Veranlassung der mosaischen Geschichte entstanden sind, die, wie bereits oben angedeutet, schon frühzeitig zu apocryphen Schriften ausgebeutet wurde. So muß 14. die Schrift: Jamnes et Mambres liber (Origen. in Matth. tract. 35, Opp. III, 915) oder Historia de Jamne et Mambre resistentibus Moysi (l. c. tract. 23, ib. 848) zu den ältesten dieser Gattung gehört haben, da im Neuen Testamente (2 Tim. 3, 8), ferner bei christlichen, heidnischen und jüdischen Schriftstellern diese Namen gleich berufen waren, und da sich schon früh ein Sagenkreis an sie knüpft, welcher doch sicher eben nur auf diese Schrift zurückgeht. An der ersten Stelle sind es zwei ägyptische Zauberer, die ebenso hartnäckig als vergeblich in ihren magischen Künsten mit Moses zu wetteifern suchen. Dieser (nach Ex. 7, 11) sehr glücklich gewählte Stoff war nun, nach einer Andeutung bei dem Neuplatoniker Numenius (bei Euseb. Pr. Ev. 9, 8), so ausgeführt, daß beide, die für die berühmtesten Magier und Bilderschriftkenner in Aegyptenland galten und daher zum Wettstreite im Wunderwirken mit Moses von den Aegyptiern ausersehen waren, lediglich durch das Gebet Moses' mit ihren geheimen Künsten zu Schanden gemacht wurden. Wie alt aber dieses Apocryph war, sieht man daraus, daß schon im ersten Jahrhundert Spuren von einer weiten und zwar abweichenden Ausbildung dieses Stoffes vorkommen; denn Plinius meldet von jüdischen Magiern, die ihre Weisheit von „Moses, Jannes und Lotapeas" ableiteten (H. N. 30, 1), und auch Apulejus (De Magia 90, ed. Hildebr. II, 615) kennt den Jannes in ähnlicher Eigenschaft. Dieses setzt aber bestimmt voraus, daß angenommen wurde, die beiden Weisen hätten, durch Moses' Wunder überzeugt, sich dem Judenthume zugewandt und so ihre geheimen Künste auf jene jüdischen Theurgen und Magier fortgepflanzt. Nach der andern Auffassung aber, die schon 2 Tim. 3, 8 angedeutet ist und bei den Talmudisten ausführlicher vorkommt, blieben sie verstockt und kamen zur Strafe dafür im rothen Meere um (vgl. die Stellen bei Buxtorf, Lexicon Talmudic. 945; Fabricius l. c. 810 sqq.), während dagegen die erstere Sage 15. eine Schrift (Poenitentia Jamne et Mambrae, im Decretum Gelasii erwähnt) hervorgerufen hat. — Weniger bekannt ist 16. das Buch Eldad und Medad, welches im Pastor des Hermes (l. 1. vis. 2, 3) in der für alttestamentliche Citate üblichen Form: scriptum est, citirt wird und später bei Pseudo-Athanasius und Nicephorus a. a. O. unter den Apocryphen erscheint. Es enthielt, nach der ersten Stelle, Weissagungen an das israelitische Volk in der Wüste und ist auf Veranlassung von Num. 11, 26, wo die beiden Aeltesten Eldad und Medad als Propheten bezeichnet sind, entstanden. Wenn nun die Apocryphenschreiber auch die untergeordneten Persönlichkeiten des A. T. in Anspruch nahmen, so ist es nicht zu verwundern, daß sie vorzüglich Moses viele Schriften untergeschoben haben. Außer der oben 6. angeführten Schrift ist noch bekannt 17. ein Testament Mosis (διαθήκη Μωϋσέως), welches Pseudo-Athanasius, Nicephorus und ein von Montfaucon a. a. O. mitgetheiltes Fragment erwähnen; es ist nicht näher bekannt, als daß es 1100 Stiche umfaßte. Es scheint, in Nachahmung des Segens Moses (Deut. 33) und des Testamentes der Patriarchen, Ermahnungen an die zwölf Stämme Israels enthalten zu haben. — 18. Noch eine fünfte Schrift war unter Moses' Namen bekannt: Λόγοι μυστικοὶ Μωϋσέως (Acta Synod. Nicaen. II, 18, 28), Secreta Moysis (Augustin. Epist. 48 [259], n. 6; Opp. II, 731 edit. Bassan.). Auch sie handelte vom Tode und von der Auffahrt Moses', war aber nach der zuerst vorgeführten Stelle von der Himmelfahrt verschieden. — Dann knüpft sich an Salomon, den hochgefeierten Weisen, eine überaus reiche Literatur. Schon in uralten Lehrschriften nicht nur der Israeliten, sondern auch der benachbarten Völker, bei denen sein Name hochgefeiert war (1 Kön. 4, 31 ff.), erscheint der israelitische Weise, wie ähnlich im Buche Job die Weisen Edoms. Während außer andern Sprüchen und Liedern Salomons (3 Kön. 4, 32) auch auf ein altisraelitisches Lehrgedicht hingewiesen wird, in welchem Salomon die Weisen seiner Zeit siegreich überwand (3 Kön. 4, 31), hatten die Phönizier eine in ihren Annalen erwähnte, berühmte Schrift, in welcher ein phönizischer Weiser die Palme davontrug, nachdem der phönizische König selbst umsonst mit Salomon darum gestritten (Joseph. c. Apion. 1, 17). Damit vergleicht schon der Erz-

bischof Wilhelm von Tyrus (Hist. XIII, 1) ein mittelalterliches Buch, die Historia Marcolphi, bekannt unter dem Namen „Salomo und Morolf", womit 19. eine im Decretum Gelasianum als apocryph erwähnte, aber nicht näher bekannte Schrift: Contradictio Salomonis im Zusammenhange steht (Corp. Jur. Can., c. 3 Dist. XV; vgl. Deutsche Gedichte des Mittelalters, herausgegeben von J. H. v. d. Hagen und T. G. Büsching, I, 4 [Einleit. zu Sal. und Mor.]; J. Grimm in den Heidelb. Jahrb. für Literatur 1809, 249 ff.; Wackernagel, Gesch. der deutschen Lit., 2. Ausg. von Martin, I, 369, Basel 1879). Eine Menge anderer Schriften, die Salomon beigelegt wurden, und deren Titel Fabricius (l. c. 1050 sq.) gibt, können hier übergangen werden, weil sie nicht unter den kirchlichen Apocryphen erscheinen. Ueber das noch vorhandene Psalterium Salomonis s. o. — Weiter wird 20. unter dem Namen des Elias, welcher in späterer Zeit neben Moses als der zweite Prophet des Alten Bundes genannt wird, eine Apocalypse sehr häufig erwähnt, und namentlich werden zwei Stellen des Apostels Paulus (nämlich 1 Cor. 2, 9 [vgl. Origen. Tract. 35 in Matth. 27, 9, Opp. III, 916 u. A. bei Fabricius I, 1072] und Eph. 5, 4 [vgl. Epiph. Haer. 42, refut. 17]), jedoch unter dem Widerspruch des hl. Hieronymus (vgl. Fabricius a. a. O.) aus diesem Apocryph hergeleitet. Da schon Eupolemus eine Schrift über eine Prophetie des Elias abgefaßt hat, aus welcher Eusebius ein Bruchstück mittheilt (Pr. Ev. 9, 30), so mag auch diese Apocalypse jüdischer Herkunft sein. Sie erscheint noch in späterer Zeit in den oft angeführten Verzeichnissen, in der Synopse, bei Nicephorus und bei Montfaucon als Apocryph, ohne daß jedoch etwas Weiteres über sie bekannt wäre, als daß sie den bedeutenden Umfang von 3016 Stichen hatte. — Die übrigen, von den kirchlichen Schriftstellern erwähnten Apocryphen des A. T. schließen sich an die Namen der Propheten im biblischen Canon an. 21. Hinweisungen auf Weissagungen des Propheten Jeremias, die sich nicht im (christlichen) Canon finden, kommen schon in deuterocanonischen Büchern (2 Mach. 2) und bei Eupolemus vor (Euseb. Praep. evang. 9, 39). Die Secte der Nazaräer besaß eine in hebräischer Sprache abgefaßte Schrift, welche diesem Propheten beigelegt wurde, in welchem sich das im Buch Jeremias vermißte Citat bei Matth. 27, 9 vorfand. Hieronymus, welcher diese Schrift als apocryph bezeichnet, weiß indessen, obschon er sie gelesen, nichts weder gegen den Inhalt, noch gegen die Meinung der Nazaräer, die Stelle sei aus dieser jeremianischen Schrift, zu erinnern; er bemerkt in seinem Commentare zu der angeführten Stelle des Matthäus sehr bescheiden: sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumtum testimonium. Da nun der Kirchenvater sonst so wegwerfend über die Apocryphen und gegen die Annahme von Citationen der Schriften, die nicht im jüdischen Canon seiner Zeit standen, sich äußert, so scheint es in der That, daß Matthäus hier aus einer jeremianischen Schrift citirt habe, nicht aber, daß die Nazaräer dem Propheten Jeremias auf Veranlassung der Stelle im Matthäus eine Schrift untergeschoben haben, was dem hl. Hieronymus kaum entgangen wäre. Außerdem mögen folgende, in den drei schon wiederholt erwähnten Verzeichnissen bei Nicephorus, Pseudo-Athanasius und Montfaucon vorkommenden Apocrypha genannt werden: die Apocalypsen der Propheten 22. Daniel, 23. Ezechiel, 24. Habakuk und 25. Sophonias. Von diesen ist die erste griechisch geschriebene durch Tischendorf, Apocall. apocr. p. XXX theilweise veröffentlicht worden; sie enthält als ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ irdische Messiashoffnungen niedriger Art. Die letzte ist aus einem Citate bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 11, ed. Pott. 692) näher bekannt; hiernach war dieselbe dem Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου verwandt und beschrieb des Propheten Wanderung durch die sieben Himmel. Sie war (nach der Erwähnung des heiligen Geistes als Person zu schließen) christlichen Ursprungs und führt bei Montfaucon den Namen ἀποκάλυψις, bei Nicephorus προφητεία, so daß sich daraus ergibt, sie werde nach Analogie des isaianischen Apocryphs außer der Himmelfahrt noch eine Apocalypse oder Prophetie über Christus enthalten haben. Den Beschluß der alttestamentlichen Apocryphen macht 26. eine Apocalypse des Zacharias (bei Montfaucon l. c.), nicht des alttestamentlichen Propheten, sondern nach Nicephorus des Vaters Johannes' des Täufers. Veranlassung zur Abfassung war ohne Zweifel der prophetische Charakter des Zacharias bei Luc. 1, 67 und die Stelle bei Matth. 23, 25.

II. Neutestamentliche Apocryphen. Wir erwähnen A. die apocryphen Evangelien, welche nach dem oben näher bezeichneten Charakter, Inhalt und Alter in zwei Klassen zerfallen. a) Die ältern, ungleich wichtigern, welche frühzeitig durch die canonischen Evangelien verdrängt wurden, sind leider nur aus den Citationen der kirchlichen Schriftsteller und aus dürftigen Fragmenten bekannt, die sich nur noch in der Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte vorfinden. Dahin gehört 1. das Evangelium der zwölf Apostel. Die Kirchenlehrer nennen es gewöhnlich Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, Evangelium juxta Hebraeos (d. h. das im Sinne der Judenchristen, der Nazaräer und Ebioniten, abgefaßte und von ihnen gebrauchte Evangelium), während die Secte es von der Gesammtzahl ableitete (vgl. Hieron. Adv. Pelag. 3, 2. Prooem. in Comment. super Matth.) und demgemäß es „das Evangelium der Zwölf" benannte (τὸ ἐναγραφόμενον τῶν δώδεκα, Theophyl. ad Luc. 1, 1; Duodecim Apostolorum titulo.. inscriptum, sagt Beda, Ad Luc. 1, 1). Es war aramäisch in hebräischer Quadratschrift geschrieben. In der gewöhnlichen Ansicht, die aber nicht die

der Secte gewesen sein kann, galt es für die Urschrift des Matthäus (vgl. Hieron. ad Matth. 12, 13; Iren. adv. haer. 1, 26, 2. 3, 11, 7; Epiphan. Haer. 29, 9. 30, 3 u. a. St.). In der That weisen die erhaltenen Fragmente auf eine große Verwandtschaft mit dem canonischen Evangelium des Matthäus hin; daneben enthielt es jedoch manches, was nicht bei Matthäus sich findet, anderes, was bedeutend abweicht. Diese Zusätze und Abweichungen tragen theils den unhistorischen Charakter, welcher der apocryphen Literatur eigenthümlich ist, theils sind sie aus den Lehransichten der Secte hervorgegangen, da z. B. Christus mit alttestamentlichen Belegstellen den heiligen Geist seine Mutter (Hieron. ad Mich. 7, 6) nennt, und von ihm sein Sohn (Hieron. ad Is. 11, 1) genannt wird. Da jedoch auch Hieronymus nach vorgenommener Durchsicht und Uebersetzung des Hebräerevangeliums dasselbe für das Evangelium des Matthäus erklärt (De viris illustr. c. 3) und anderswo nur die vollkommene Uebereinstimmung bezweifeln läßt (Ad Matth. 12, 13 sagt er mißbilligend, unter Mittheilung einer nicht im Matthäus vorkommenden Stelle, vocatur a plerisque Matthaei authenticum): so ergibt sich daraus mit unzweifelhafter Gewißheit, daß es eine mit traditionellen und dogmatischen Erweiterungen und Umdeutungen versehene Bearbeitung des Matthäusevangeliums war, welches die Secte im Gegensatze gegen die bereits vorhandenen Evangelien einzelner Apostel auf den Namen aller zwölf setzte (vgl. Ambros. zu Luc. 1, 1), um so für ihre abweichenden Lehrsätze möglichst zahlreiche und angesehene Gewährsmänner stellen zu können. Uebrigens waren — eine Erscheinung, die sich bei allen Apocryphen wiederholt — verschiedene, zu dogmatischen Zwecken unternommene Bearbeitungen dieses Evangeliums bei den Judenchristen in Gebrauch. Der Text, welcher von Hieronymus übersetzt war, hatte z. B. die beiden ersten Kapitel des hl. Matthäus (Hieronym. De viris illustr. c. 3), welche Epiphanius in den von ihm gebrauchten Exemplaren nicht fand (Haer. 30, 13); beide Texte lassen den heiligen Geist bei der Taufe Jesu in je verschiedenen Bibelstellen aus dem A. T. reden (vgl. Epiphan. a. a. O. mit Hieron. zu Is. 11, 1). Die Abfassung fällt spätestens gegen das Ende des ersten Jahrhunderts; denn schon die ältesten kirchlichen Schriftsteller Papias (Eus. H. E. 3, 39), Ignatius (Ep. ad Smyrn. 3), Hieronymus (De vir. illustr. 16; Comm. in Is. 11, 1), Origenes (Hom. 1 in Luc., Opp. III, 933), Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 9), ferner Cerinth, Karpokrates, Hegesippus haben es zu verschiedenen Zwecken und, wenigstens die erstern, schon in einer griechischen Uebersetzung gebraucht. Die Fragmente sind von Fabricius (Cod. pseudepigr. N. T. I, 339—340. 346—349. 351—370) gesammelt; vgl. dazu Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 3 sq. — In Abhängigkeit von dem vorgenannten Evangelium oder von dessen Urschrift sind 2. das Evangelium des Cerinth und Karpokrates, wahrscheinlich eine griechische Uebersetzung des erstern, jedoch mit Weglassung (nach Epiph. Haer. 28, 3. 30, 14. 51, 7) mancher Stellen, welche der gnostischen Richtung dieser Häretiker nicht zusagte. — Für eine Uebersetzung oder Bearbeitung des Evangeliums der zwölf Apostel hält Theodoret (Haeret. fabb. 2, 2) auch 3. das von einem hellenischen Judenchristen abgefaßte Evangelium Petri (Euseb. H. E. 3, 3), dessen sich im zweiten Jahrhundert eine judenchristliche Gemeinde zu Rhossus in Cilicien zu ihrem Schaden bediente (Hier., De vir. illustr. 41). Es wird von Origenes (in Matth. 10, 17, Opp. III, 463) und von Eusebius (H. E. 6, 12) erwähnt, weil der Bischof Serapion die Irrthümer desselben aufdeckte. Wahrscheinlich liegt es den Citationen zu Grunde, welche (außer denen der canonischen Evangelien) bei Justinus M. und in den judenchristlichen Schriften vorkommen, die den Namen des römischen Clemens tragen (vgl. Hilgenfeld l. c. 39). — 4. Ein Evangelium der Aegyptier wurde schon von dem hl. Clemens von Rom (Ep. 2, 12) gebraucht und von seinem Namensgenossen in Alexandrien (Strom. 3, 9. 13), sowie von Origenes (Hom. 1 in Luc.) und Hieronymus (Prooem. in Matth.) citirt. Später wird es als eine apocryphe Schrift erwähnt, deren sich die Sabellianer bedienten (Epiph. Haer. 62, 2). (Vgl. Schneckenburger, Ueber das Evang. der Aegyptier, Bern 1834; Hilgenfeld l. c. 43.) — 5. Das sog. Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων des Enkratiten Tatian war, wie der Name ansagt und die weitern Mittheilungen der Kirchenväter nicht zweifeln lassen (vgl. Euseb. H. E. 4, 36; Theodor. Haer. fabb. 1, 20; Ambros. Prooem. in Luc.), eine Evangelienharmonie, welche die vier Evangelien zur Grundlage hatte, vielleicht mit Zusätzen aus dem Hebräerevangelium, wodurch sich erklären würde, daß Einige es für dieses letztere hielten (Epiph. Haer. 46, 1). Von den Grundsätzen, die der Verfasser hierbei befolgte, ist nur so viel bekannt, daß er im Geiste der von ihm ausgehenden Häresie außer den Genealogien bei Matth. 1 und Luc. 2 alles dasjenige wegließ, was auf die menschliche Abkunft des Herrn Beziehung hatte (Theodor. l. c.; vgl. Semisch, Tatiani diatesseron, Wratisl. 1856). Dazu kommt noch eine Reihe anderer häretischer Evangelien, von denen im Allgemeinen nur so viel bekannt ist, daß sie im zweiten und dritten Jahrhundert der christlichen Kirche abgefaßt und theils aus canonischen, theils aus apocryphen Evangelien zu verschiedenen Zwecken, im besten Falle unter dem Namen des Verfassers oder anonym, gewöhnlich aber als Pseudepigraphen oder unter dem Namen eines Apostels herausgegeben worden sind. Zu den ersten gehören, um sie hier kurz zu erwähnen, die Evangelien des Apelles, des Basilides, des Marcion, der Simoniten, der Valentinianer, der Manichäer, das lebendige Evangelium, das Evangelium der Voll-

[illegible] Matth. 16, 17, Opp. III. 463) außer Zweifel setzen. In der orientalischen Kirche fand die Schrift in hohem Ansehen und wurde daher nicht nur in den Homilien der griechischen Väter häufig benutzt, sondern auch an den Marienfesten in öffentlichen Vorlesungen gebraucht. Eine syrische, eine koptische und eine arabische Uebersetzung bekunden nicht minder, als der Name Protevangelium selbst, die hohe Achtung, deren die Schrift von Seiten der Orientalen sich erfreute, während jedoch Abmahnungen von Seiten der Kirchenlehrer und die Verbote, welche die Schrift in der lateinischen Kirche (Decret. Gelas. Corp. Jur. C. can. 3 Dist. XV; Innocent. I. Ep. ad Exup.) trafen, sie hier in älterer Zeit nicht aufkommen ließen, bis sie später, seit dem sechsten Jahrhunderte, mehr Eingang fand und im Mittelalter häufig zu homiletischen Zwecken gebraucht wurde (vgl. Thilo, Cod. apocr. N. T. 44 sqq. prolegg.). Sie ist in den oben Sp. 1050 angegebenen Sammlungen, zuletzt von Tischendorf (Evangg. apocr. 1—50) nach 18 Handschriften herausgegeben worden. Daselbst sind auch (p. XII) die Citate der griechischen Väter gesammelt. Den Abdruck der ältesten Handschrift lieferte besonders C. A. Suckow, Protevang. Jacobi, Vratisl. 1840. Die syrische Uebersetzung s. bei Wright, Contrib. p. 3, englisch ib. p. 17, bei Cowper p. 1. 448. Dieses griechische Apocryphon hat zu zwei lateinischen Evangelien ähnlichen Inhaltes Veranlassung gegeben. Das erstere davon war

[illegible] Liber [illegible] a beato Matthaeo Evangelista hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in latinum translatus. [illegible] als Verfasser bezeichnet wird. [illegible] Das Buch ist [illegible] im sechsten Jahrhundert [illegible] Dazu ist 3. das viel kürzere Evangelium de nativitate Mariae, das im Ganzen denselben Inhalt wie das vorige hat, aber nur bis zu Jesu Geburt geht. Es ist aus dem Protevangelium [illegible], dem Pseudo-Matthäusevangelium, sowie aus den canonischen Evangelien Matthäus' und Lucas' nicht unglücklich zusammengesetzt. Bischof Fulbert von Chartres (gest. 1029) ist der Erste, bei dem das Buch als bekannt vorausgesetzt wird. Es ist von Vincenz von Beauvais in sein Speculum historiale und von Jacob de Voragine in die Legenda aurea fast wörtlich aufgenommen. Gedruckt steht es in den Werken des hl. Hieronymus, dann bei Fabricius, Thilo, Giles, zuletzt bei Tischendorf (Evangg. apocr. 113—121), englisch bei Cowper (84 foll.). — 4. Auf der Leipziger Universitätsbibliothek ist ein von den vorhergehenden verschiedener Liber de nativitate Christi et obstetricibus a Josepho adductis, item de infantia ejus usque ad annum XII, s. L. J. Feller, Catal. codd. mss. biblioth. Paulinae in Acad. Lipsiensi 161, Lips. 1866. — 5. Noch ein anderes Legendarium von Mariä Geburt und Leben, sowie von Jesu Kindheit und Leiden ist nach einer Gießener Handschrift herausgegeben von O. Schade, Narrationes de vita et conversatione B. M. V. et de pueritia et adolescentia salvatoris, Halis Saxonum 1870. Ferner ist nur in einem einzigen Exemplar auf

der Göttinger Bibliothek erhalten die von Caxton in London 1475 gedruckte, dem Inhalt nach ganz selbständige Infantia Salvatoris (vgl. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien 13). — 6. Wie die vorgenannten Apocryphen der Verehrung der heiligen Jungfrau ihre Entstehung verdanken, so ist die nur noch in arabischer Sprache vorhandene Historia Josephi fabri lignarii zu Ehren des Nährvaters Jesu geschrieben. Die Lebensgeschichte desselben im ersten Theile ist einfach und schlicht, die andere, meist moralisirende und dogmatisirende Hälfte ist nach Inhalt arm, in der Darstellung überladen und widerlich breit. Das Schriftstück scheint eine Homilie oder ein Lesestück für das Fest des hl. Joseph zu sein, das in den ägyptischen Klöstern frühzeitig gefeiert wurde. Der arabische Text ist aus dem Koptischen übertragen und zuerst mit beigefügter lateinischer Uebersetzung von G. Wallin, Leipz. 1722, herausgegeben; er ist abgedruckt bei Thilo 1—61. Den lateinischen Text s. bei Tischendorf, Evangg. apocr. 122—139; das koptische Original ist in zwei Handschriften des Museo Borgiano und der vaticanischen Bibliothek bekannt (s. Assem., Bibl. orient. I, 618); es ist hier in memphitischem Dialect geschrieben. Bruchstücke in sahidischem Dialect gab aus einer anderen Handschrift Zoega, Catal. codd. copt. in Museo Borgiano, Romae 1810, n. CXXI, pag. 225, später Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de L. Barthélemy etc., Paris 1835, 23—29. Eine englische Uebersetzung gab Cowper 99. Das kleine Buch ist wahrscheinlich im vierten Jahrhundert entstanden, enthält die ganze Lebensgeschichte des hl. Joseph und beschreibt besonders seinen glückseligen Tod sehr ausführlich. — Es folgt 7. das Evangelium Thomae Israelitae; dieß ist zuerst erwähnt bei Origenes (Hom. 1 in Lucam, Opp. III, 933), dann bei Irenäus (Adv. haer. 1, 20), in den Philosophumena (101), bei Eusebius (H. E. 3, 25), Cyrillus von Jerusalem (Cat. 4, 36), Ambrosius (Ad Luc. 1, 1), Hieronymus (Praef. comment. super Matth.). Als Verfasser desselben gilt des Manes Schüler Thomas; sicher ist es in doketischem Interesse geschrieben und fand deßwegen unter den Manichäern und Gnostikern weite Verbreitung. Jedenfalls gehört es zu den ältesten, welche vorhanden sind. Es ist jedoch in keiner Handschrift vollständig erhalten, und die vorhandenen Texte zeigen mannigfache Ueberarbeitung. Ein Bruchstück des griechischen Textes hat zuerst Cotelier (Patr. apost. I, 348, Amst. 1724) abdrucken lassen; später gab Mingarelli in der Nuova Racoolta d'opusc. scient. e filol. XII, 73, Venezia 1764, den vollständigen Text. Zuletzt hat Tischendorf (l. c. 140—180) zwei griechische und einen lateinischen Text abdrucken lassen, und außerdem p. XLIV Mittheilungen über einen anderen lateinischen Text gemacht, welcher in einem Wiener Palimpsest des fünften Jahrhunderts enthalten ist. Ein syrisches Bruchstück steht bei Wright, Contrib. p. ⁊⁊, englisch ib. p. 6, Cowper p. 448; die obengenannten drei Texte englisch bei Cowper p. 128. — 8. Das arabisch erhaltene Evangelium infantiae Salvatoris ist in seinen 55 Kapiteln eine Compilation aus früher vorhandenen Apocryphen. Die ersten 9 Kapitel stammen aus dem Protevangelium Jacobi und den canonischen Evangelien, die letzten 18 aus dem Thomasevangelium; der mittlere Theil enthält eine Reihe von Erzählungen, in denen morgenländische Phantasie bis zur äußersten Abgeschmacktheit sich breit macht. Nach sprachlichen Kennzeichen ist der arabische Text aus dem Syrischen geflossen, und bei den Nestorianern in Syrien sowohl als in Persien und Aegypten stand es immer in hohem Ansehen. Es ist ohne alle sittliche und dogmatische Tendenz. Der arabische Text ward 1697 zu Utrecht herausgegeben: Evangelium Infantiae vel Liber apocryphus de infantia Salvatoris ex manuscripto edidit ac Latina versione et notis illustravit Henr. Sike; in's Englische übersetzt steht er bei Cowper 170. — Endlich wird hier am besten erwähnt 9. das schon im vierten Jahrhundert vorhandene Buch De dormitione Mariae, auch transitus Mariae (λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου), welches im griechischen Originaltext dem heiligen Apostel Johannes zugeschrieben wird. Es enthält die Erzählung von Mariä Tod und Aufnahme in den Himmel in anmuthiger, aber an Wundergeschichten etwas reicher Darstellung, aus der auch schon der Glaube an Mariä unbefleckte Empfängniß bestimmt hervorleuchtet. Es muß im Alterthum überaus beliebt gewesen sein, denn es gibt davon einen syrischen Text in mehreren Redactionen (Wright, Contrib. p. 8, Catal. of Syr. Manuscr. in the Brit. Mus. I, London 1870, 100), eine sahidisch-koptische (Zoega, Catal. mus. Borg. n. CXX, p. 223) und eine arabische Uebersetzung (M. Enger, Joannis Apostoli de Transitu beatae Mariae Virginis liber, Elberfeldae 1854), nebst verschiedenen altlateinischen Bearbeitungen, von denen eine Melito von Sardes als den vom hl. Johannes beauftragten Verfasser nennt. Das Buch ist im Mittelalter vielen Gedichten zu Grunde gelegt (Wackernagel, Gesch. der deutschen Lit. 204 f. 451 u. ö.). Den griechischen Text nebst zwei lateinischen Bearbeitungen gab zuerst Tischendorf, Apocall. apocr. 95—136; vgl. Berger, J. Joannis in dormitionem SS. Deiparae, bei Aretin, Beiträge XII, 1805. Das vorhandene Bruchstück der ersten und einfachsten syrischen Bearbeitung steht bei Wright, Contrib. p. ⁊⁊ and 18; eine sehr ausführliche syrische Redaction hat der nämliche Gelehrte im Journal of Sacred Literature 1865 Jan. and Apr. veröffentlicht; ein Bruchstück einer dritten steht in dessen Contrib. p. ⁊⁊ and 24. Den arabischen Text s. bei Enger l. c. — Hiervon verschieden ist 10. Obsequiae sanctae Virginis, in mehreren uralten Handschriften (aus dem fünften Jahrh.) syrisch von Wright aufgefunden, herausgeg. in dessen Contrib. p. ⁊⁊ and 42 (cf. p. 10). —

Wesentlich anderer Art sind β. die Apocryphen, welche die Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung des Herrn zum Gegenstande haben. Das wichtigste dieser Gattung ist 1. das sog. Evangelium des Nicodemus. Unter diesem Titel sind von jeher zwei ganz getrennte und selbständige Schriften, beide griechisch abgefaßt, vereinigt worden. Die erste davon führt den griechischen Titel: ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, lateinisch Acta oder Gesta Pilati; die zweite führt den lateinischen Titel: Descensus Christi ad inferos. In der Vorrede, welche nur zum ersten Theil gehört, meldet der Verfasser, welcher unter der Regierung des Theodosius gelebt haben will, daß er eine Schrift des Nicodemus über die Leidensgeschichte Jesu in hebräischer Sprache aufgefunden und in's Griechische übersetzt habe. Der erste Theil (Kap. 1—16) enthält einen actenmäßig gehaltenen Bericht über die Anklage Jesu vor Pilatus, über den Gang der gerichtlichen Verhandlungen, weiter über die Kreuzigung und Auferstehung, mit dem deutlich hervortretenden Zweck, die Unschuld Jesu und die Wahrheit der evangelischen Geschichte in authentischer Weise zu erhärten. Der zweite Theil (Kap. 17—28) enthält den Bericht von Simeons Söhnen Lucius und Carinus (die Namen sind aus einem älteren Apocryph übertragen, in denen Ein Lucius Carinus erscheint, s. w. u.), die beim Tode Jesu (vgl. Matth. 27, 52) auferstanden waren und von der Niederfahrt Jesu zur Vorhölle nun als Augenzeugen Meldung thun. Was den ersten Theil betrifft, so bekundet der Verfasser desselben sich deutlich als einen vom Judenthume bekehrten Christen. Schon Justin (Apolog. 1, 35. 48), Tertullian (Apolog. 21), Eusebius (H. E. 2, 2), Epiphanius (Haer. 50, 1) erwähnen ein Buch unter dem Namen Acta Pilati, und die Anführungen des Ersten finden sich in dem vorhandenen Apocryph wieder. Die Anführungen folgen sich bis in's sechste Jahrhundert, und da aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert schon Handschriften vorhanden sind, so läßt sich wohl annehmen, daß die Kirchenschriftsteller das nämliche Buch im Auge gehabt haben. Dasselbe ist freilich, wie diese ganze Literatur, in den einzelnen Exemplaren sehr willkürlich und frei behandelt; allein ein Apocryphum im engeren Sinne ist es kaum zu nennen, insofern nichts Unwahrscheinliches darin vorkommt, Alles den Verhältnissen angepaßt ist und nach dem römischen Verfahren gewiß Prozeßacten vorhanden waren, auf denen die Darstellung fußen konnte. Der zweite Theil ist sehr anziehend und ebenfalls den geschichtlichen Verhältnissen entsprechend erzählt, auch kaum viel jünger, aber doch unbedeutender, als der erste. Auch diese Schrift ist von einem Judenchristen nicht ohne Rücksicht auf die vorhandenen gnostischen Irrlehren verfaßt. Beide Schriften sind im zweiten Jahrhundert ursprünglich griechisch verfaßt, aber sehr bald in's Lateinische übertragen worden. Ihre Vereinigung schreibt sich aus dem Vorgange der lateinischen Handschriften her; die ältesten griechischen haben noch bloß die erste Schrift mit selbständigem Schlusse. Der Gesammtname Evangelium Nicodemi ist erst um 800 entstanden. Später ist das Ganze bei abendländischen Schriftstellern häufig erwähnt und war schon vor Erfindung der Buchdruckerkunst in mehreren Bearbeitungen, einer lateinischen, gälischen, angelsächsischen, deutschen und französischen, weit verbreitet (s. W. Wackernagel a. a. O. 125. 171. 207); eine schwedische aus dem 14. Jahrhundert (evangelium nicodemi aff wars herra pino) steht in Svenska medeltidens Bibel-arbeten II, Stockholm 1855, 371. Der griechische Text ist zuerst herausgegeben von Birch, dann von Thilo; zwei griechische und einen lateinischen Text der Acta, sowie einen griechischen und zwei lateinische Texte des Descensus gab Tischendorf a. a. O. 210—432; sie alle stehen englisch bei Cowper 227 foll. (vgl. Lipsius, Die Pilatus-Acten, krit. untersuch., Kiel 1871). — Eine Anzahl kleinerer Aufsätze, hervorgerufen durch die im christlichen Alterthume berufenen Acta Pilati, meist aus jüngerer Zeit, schließt sich diesem Evangelium an. Es sind folgende: 2. ein Briefwechsel zwischen Herodes und Pilatus, von denen der erstere durch die Strafgerichte in seiner Familie, der andere durch wunderbare Offenbarung zum Glauben an Jesum Christum gekommen sein soll; das Apocryph stammt aus dem vierten Jahrhundert und ist syrisch von Wright, Contrib. p. ιν, englisch ib. p. 12, Cowper p. 390 ff. veröffentlicht worden; 3. ein lateinischer Brief des Pilatus an den Kaiser Claudius (Tiberius) über die Hinrichtung Jesu, zuletzt lateinisch bei Tischendorf a. a. O. 413 bis 416, griechisch auch in den Acta Petri et Pauli, Tischendorf, Acta App. apocr. 16; 4. ein anderer ähnlichen Inhalts „von Pilatus an den Kaiser Tiberius" in lateinischer Sprache (Tischendorf, Evangg. apocr. 433); 5. ein Bericht des Pilatus an Tiberius über die Wunder, die Hinrichtung und die Auferstehung Jesu in griechischer Sprache unter dem Titel: Ἀναφορὰ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμόνος περὶ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πεμφθεῖσα Αὐγούστῳ Καίσαρι ἐν τῇ Ῥώμῃ hauptsächlich zu dem Zweck verfaßt, daß Pilatus von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt erscheine, in zwei griechischen Texten bei Tischendorf a. a. O. 435—449. Hieran schließt sich 6. die παράδοσις Πιλάτου, das Verhör des Pilatus vor dem Kaiser, sowie seine Verurtheilung und Hinrichtung wegen der Kreuzigung eines Unschuldigen, dann seine Reue und seine nebst seiner Gattin Rettung durch Christum, griechisch bei Tischendorf a. a. O. 449—455. Späterer Herkunft sind die lateinischen, im Mittelalter viel verbreiteten Schriften: 7. Mors Pilati, die Hauptquelle der mittelalterlichen Pilatussage; 8. die Narratio Josephi Arimathiensis über Jesu Leiden, Tod, Begräbniß und Erscheinung vor Nicodemus, sowie über die Einführung des reinen

Schächers in's Paradies; 9. Vindicta Salvatoris, verwandten Inhaltes wie die frühern, sämmtlich bei Tischendorf a. a. O. 456—486. Nr. 3—9 englisch bei Cowper 388 foll. Eine spät mittelalterliche Schrift ist 10. der lateinische Brief des Lentulus an den römischen Senat, welcher, unter Beifügung eines Bildnisses Christi, die Gestalt und die Persönlichkeit desselben charakterisirt; bei Fabricius I, 301 f., englisch bei Cowper 221 (vgl. Gabler, De authentia epist. Lentuli, 2 Ps., 1819. 1822. Zum Schluß mögen noch die lästerlichen Acta Pilati erwähnt werden, welche im Gegensatz zu den obengenannten während der maximinianischen Verfolgung von einem heidnischen Fanatiker angefertigt wurden, um Christi Andenken zu verunheiligen; sie sind insofern wichtig, als sie einen Beweis für das hohe Ansehen bilden, welches die christlichen Acta Pilati genossen (s. Eus. H. E. 1, 9. 11).

B. Die apocryphen Apostelgeschichten. a) Häretische Apocryphen aus älterer Zeit sind nur noch dem Namen oder einzelnen Fragmenten nach näher bekannt. 1. Schriften, welche, wenigstens dem Titel nach, die Geschichte der Apostel überhaupt enthielten, werden erwähnt bei den Ebioniten (Epiph. Haer. 30, 16), bei den Manichäern, abgefaßt von Lucius Carinus, auch Leucius genannt (Phot. Bibl., cod. CXIV; Augustin., De fide contra Manich. c. 38) und von den Secten der sog. Quartodecimaner (Theodoret., Haer. fab. 3, 4). — Andere gingen unter dem Namen eines der zwölf Apostel, von denen als die älteste anzusehen ist 2. die Praedicatio Petri, Κήρυγμα Πέτρου. Der Inhalt bestand in Berichten, welche der Apostel Petrus an Jacobus, den Bruder Jesu und ersten Bischof zu Jerusalem, über seine Wirksamkeit auf seinen apostolischen Bekehrungsreisen gesandt haben soll. Am Schlusse sind Nachrichten über die gemeinschaftliche Thätigkeit der Apostel Petrus und Paulus in Rom. So verschieden auch die Ansichten über die häretische Richtung sind, welcher der Verfasser dieser angeblich petrinischen Schrift, der Quelle für die pseudo-clementinische Literatur, angehörte, so ist doch die ungefähre Zeit der Abfassung nicht zweifelhaft, da schon Heraklеon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Praedicatio erwähnt; sie kann demnach mit Sicherheit einige Zeit vor das Jahr 150 n. Chr. gesetzt werden. Die Fragmente sind gesammelt von Grabe (Spicileg. Patr. I, 62 sqq.), Credner (Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I, 351 ff.), Hilgenfeld (N. T. extra can. rec. 74). (Vgl. Schliemann, Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, Hamburg 1844.) — 3. Von der Praedicatio Petri werden unterschieden (Eus. H. E. 3, 3; Hieron., De viris illustr. 1; Decret. Gelas. c. 3, Dist. XV) die Actus Petri, Πράξεις Πέτρου, ohne Zweifel nur eine jüngere Bearbeitung der Praedicatio. Sie waren namentlich bei den Manichäern im Gebrauch (Philastr. Haer. 87). — 4. Actus Pauli, Πράξεις Παύλου, schon von Origenes (De princ. 1, 3, Opp. I, 54) nicht mißliebig und später öfters erwähnt (Eus. H. E. 3, 3). — 5. Acta Pauli et Theclae gedenkt schon Tertullian (De baptism. c. 17); Hieronymus nennt sie Περιόδους Pauli et Theclae (De viris illustr. 5). — 6. Actus Andreae et Johannis werden bei den Enkratiten erwähnt (Epiph. Haer. 47, 1; August. Contra adversarios Legis et Prophett. 1, 20), wahrscheinlich dieselben, deren Andere als Actus Andreae bei den Origenisten (Epiph. 63, 2), Manichäern (Philastr. Haer. 88) und den Apostolikern (Epiph. Haer. 61, 1) gedenken, und die Eusebius, wohl mit vollständigerem Titel: Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις (H. E. 3, 25) nennt. — Ferner 7. erscheint unter den Aposteln auch Thomas als Verfasser einer Apostelgeschichte, deren sich die Enkratiten (Epiph. Haer. 47, 1), die Apostoliker (l. c. 61, 1) und die Manichäer (Augustin., C. Adim. 27, 2. 5; C. Faust. 22, 79) bedienten, und welche als Περίοδοι Θωμᾶ noch in der Synopse und bei Nicephorus (788) vorkommen. — 8. Auch der Apostel Matthias wird als Verfasser einer Schrift Παραδόσεις schon bei Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, p. 452; 7, 13, p. 882) bezeichnet. Sie stand bei mehreren gnostischen Secten in hohem Ansehen (l. c. 3, 4, p. 523; Eus. H. E. 3, 25). — Endlich 9. ist auch Philippus eine Apostelgeschichte untergeschoben worden (Decret. Gelas. l. c.; vgl. auch noch Tischendorf, Apocall. apocr. XLVII sq.). — b) Diese pseudo-apostolischen Schriften bilden die Grundlage anderer apocrypher Apostelgeschichten, die, in freier Bearbeitung und mit legendenmäßigen Zugaben, seit dem fünften Jahrhundert, besonders in der griechischen Kirche, zahlreich entstanden sind. Die wichtigsten derselben, sämmtlich griechisch verfaßt, machen wir nachstehend namhaft: 1. Die Apostelgeschichte des Petrus und Paulus, griechisch: Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου. Sie besteht aus drei Theilen, deren erster die Reise Pauli nach Rom, der zweite den Streit der Apostel mit dem Magier Simon und der dritte die Martyrergeschichte der Apostel Petrus und Paulus enthält. Der zweite Theil findet sich wieder in dem Liber Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et artibus (!) beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi (bei Fabricius II, 632—653), während der dritte Theil hier nur auszugsweise (l. c. 653), vollständiger aber in der dem römischen Bischof Linus untergeschobenen Schrift: De Passione Petri et Pauli (zuerst gedruckt Paris 1512, auch in der Bibl. Patrum I, 70, Coloniae 1618) in neuen apocryphen Gestaltungen wieder zum Vorschein kommt. Der griechische Text ist zuerst bekannt gemacht von Thilo, Acta SS. Apostolorum Petri et Pauli, Programm. Halensia 1837 et 1838, zuletzt von Tischendorf, Acta apost. apocr. 1—39. — 2. Acta Petri et Andreae, bruch-

[illegible] bei Tischendorf, Apocal. apocr. [illegible] — 3. [illegible] [illegible] dem h. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 1843 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Lips. 1856. 74. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] L. Eranos 1864. 75 [illegible] [illegible] (N. T. extra can. rec. [illegible]) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Das Apocryphon war [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] (Lagarde, Praef. XIV; vgl. Fabric. Cod. apocr. N. T. II. 802). — 4. Die [illegible] Acta Petri [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] — 5. Acta Pauli et Theclae, eine [illegible] eine Bearbeitung der [illegible] oben (a. 4) erwähnten Schrift, in griechischer Sprache, abgedruckt in Grabe Spicil. SS. Patr. I. 95—128. Oxon. 1724; bei Tischendorf, Acta apocr. 40—63; syrisch bei Wright, Apocr. acts. I. [illegible] danach in s. Englische übersetzt II. 116. (Vgl. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Thecla-legende, Leipzig 1877.) — 6. Die Acta Barnabae auctore Marco, griechisch περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, zuerst von Papebroch, Boll. Junii II. 431—436 herausgegeben und hoch geschätzt, zuletzt von Tischendorf edirt (l. c. 64—74). — 7. Die Acta Philippi, jetzt nur die zweite Hälfte des Werkes, schon im vierten Jahrhundert vorhanden, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 75—94; dazu Apocall. apocr. 141—156; vollständiger syrisch bei Wright, Apocr. acts. I, [illegible] in englischer Uebersetzung II, 69. — 8. Acta Philippi in Hellade, späteren Ursprungs als die vorhergehenden, offenbar unter Kenntniß der letzteren verfaßt, ebenfalls zuerst herausgegeben bei Tischendorf l. c. 95—104. — 9. Acta Andreae, ein ursprünglich manichäisches Product aus dem höchsten Alterthum, schon bei Eusebius (H. E. 3, 25), Epiphanius (Haer. 47, 1 u. ö.), Philastrius (Haer. 88), Augustinus (Contra adv. leg. et proph. 1, 20 u. A. erwähnt, identisch mit der von Woog (Lips. 1749) herausgegebenen Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae. Nach Augustinus (C. Felic. Manich. 2, 6) und Evodius (De fide c. Manich. 38) war Leucius der Verfasser, doch muß der vorliegende Text eine Bearbeitung im rechtgläubigen Sinne erfahren haben. Der Text steht bei Tischendorf l. c. 105—131 (vgl. d. Art. Andreas). — 10. Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum, ebenfalls manichäischen Ursprungs, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] „Andreas und Peter" [illegible] [illegible] [illegible] (Lips. 1849) [illegible] [illegible] [illegible] Thilo (Halle 1846), [illegible] Tischendorf l. c. 132—166; dazu Apocal. apocr. 139—141; syrisch bei Wright, Apocr. acts [illegible] [illegible] Uebers. II. 93. — 11. Acta [illegible] [illegible] Fortsetzung der [illegible] [illegible] Fortsetzung der beiden [illegible] [illegible] [illegible] zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 167—[illegible]. — 12. Acta Thomae, [illegible] [illegible] Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. [illegible] [illegible] Aug. C. Faust. 22, 79 [illegible] [illegible] [illegible] I, 20), [illegible] herausgegeben von Thilo (Lipsiae 1823; [illegible] Tischendorf l. c. 190—234; dazu Apocal. apocr. 156—161; syrisch bei Wright, Apocr. acts I. [illegible] englisch übersetzt II. 146. — 13. Consummatio Thomae, in einer [illegible] [illegible] des [illegible] Jahrhunderts [illegible] zuerst bei Tischendorf l. c. 235—242. — 14. Martyrium Bartholomaei, aus späterer [illegible] [illegible] zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 243—260. — 15. Acta Thaddaei, die [illegible] Sage von dem Briefwechsel dieses Apostels mit [illegible] Abgar von Edessa enthaltend [illegible] [illegible] [illegible] zuerst von Tischendorf herausgegeben (l. c. 261—265). — Hierher gehört auch 16. The doctrine of Addai the Apostle in the original Syriac with an English Translation. Lond. 1876. — 17. Acta Joannis, sehr alt, bei Eusebius und [illegible] anderen hoch angesehen (Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. 47, 1; August. C. advers. leg. et proph. I. 20 u. A.), von Innocenz I. (Ep. ad Exsup. 7) dem Leucius zugeschrieben, zuerst herausgegeben von Tischendorf l. c. 266—276; syrisch bei Wright, Apocr. acts I, [illegible] englisch übersetzt II. 3, neuerdings mit gelehrtem Commentar von Zahn, Erlangen 1880, vgl. Schürers Theol. Lit.-Zeit., 1881, Nr. 2, [illegible] dazu (unter russischem Titel): Reisen des heiligen Apostels Johannes nach der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, beschrieben von seinem Schüler Prochorus, herausgegeben von Archimandrit Amphilochios, Moskau 1879. — Die apocryphen Martyrologien über den Tod der Apostel, [illegible] man bei Fabricius und vollständiger bei den Bollandisten findet, übergehen wir und erwähnen nur noch die umfangreichste der apocryphen Apostelgeschichten, zwar die jüngste von allen, [illegible] schwerlich vor dem neunten Jahrhundert abgefaßt ist, aber doch darum von Wichtigkeit, weil sie [illegible] meisten der vorgenannten und andere uns unbekannte mit großem Fleiß ausgebeutet hat. Dieses ist die Historia certaminis Apostolorum, welche in zehn Büchern die Geschichte aller Apostel enthält, zuerst von Wolfgang Lazius aus einer Handschrift eines Klosters in Kärnthen, zu Basel 1552 und später öfters (bei Fabricius I. 402—742) wieder abgedruckt ist. Der angebliche Verfasser (Abdias) will für einen Zeitgenossen Christi und der Apostel gehalten sein, und [illegible]

t, daß die Apostel ihn zum Bischof von Baby-
n consecrirt haben. Die Urschrift, so lautet
e Fiction weiter, war in hebräischer Sprache
gefaßt und wurde von einem Schüler des Ab-
as, Namens Eutropius, in's Griechische über-
agen, welchen griechischen Text dann Julius
fricanus, der berühmte christliche Chronograph,
's Lateinische übersetzt und mit einer Vorrede
gleitet haben soll, in welcher er, in erster Per-
n redend, die Geschichte des Buchs mittheilt.
Der Herausgeber Lazius und der Pariser Theo-
g Faber nahmen die Aechtheit des Machwerks
Schutz, während es durch die Censur des Pap-
es Paul IV. und durch die Kritik der gelehrten
heologen Baronius, Bellarmin, Tillemont, Ale-
ander Natalis u. A. die verdiente Würdigung
hielt (vgl. Bellarm., De bonis opp. l. 2, c. 14;
'abric. l. c. 400 sq.; Vossius, De historicis
raecis, Lips. 1838, 243; s. d. Art. Abdias).

C. Apocryphe Briefe der Apostel sind
n Verhältnisse zu der großen Anzahl anderer
lpocryphen nur sehr wenige vorhanden. Es
nd folgende: 1. Ein Brief Pauli an die Lao-
icäer, veranlaßt durch Stelle Col. 4, 16, wird
uerst von Hieronymus (De viris illustr. 5) und
heodoret (Comment. ad Coloss. 4, 16) erwähnt
nd ist nur noch in einer lateinischen Uebersetzung
orhanden. Es ist eine des großen Apostels un-
würdige, unzusammenhängende Compilation aus
nderen Briefen Pauli, meistens aus denen an
ie Philipper, Colosser und Epheser, abgedruckt
ei Ranke, Codex Fuldensis, Marb. et Lips.
1868, 291 (vgl. die Commentare zu Col. 4, 16).
— 2. Ein Brief Pauli an die Corinther, mit
inem Briefe der Letztern an den Apostel, ist auf
Veranlassung eines im ersten Briefe an die Co-
inther (5, 9) gedachten paulinischen Schreibens
ntstanden; der apocryphe Charakter kann sowohl
nach inneren Gründen (der Brief paßt nicht zu
den 1 Cor. 5, 9 angenommenen Verhältnissen
nd hat kaum eine Spur paulinischen Geistes),
ls nach der Unbekanntschaft im christlichen Al-
erthum, nicht zweifelhaft sein. Beide apocryphe
Briefe sind nur noch in armenischer Sprache vor-
handen und einigen Handschriften des N. T. bei-
gefügt (vgl. W. F. Rink, Das Sendschreiben der
Korinther an den Apostel Paulus und das dritte
Sendschreiben des Apostels an die Korinther,
verdeutscht und mit einer Einleitung über die
Aechtheit begleitet, Heidelberg 1823; gegen die
vom Verfasser behauptete Aechtheit erschien:
C. Ullmann, Ueber den dritten Brief Pauli an
die Korinther, Heidelb. 1823; der Text steht in
der Venetianerbibel 1860, 1219). — 3. Der Brief-
wechsel des Apostels Paulus mit dem Philosophen
Seneca, bestehend in 13 kleinen Briefen, verdankt
seine Entstehung der Sage von den freundschaft-
lichen Verhältnissen, in denen Beide gestanden
haben sollen, war schon den hll. Hieronymus und
Augustinus bekannt (Hier., De vir. illustr. c. 12;
Augustin., Epist. 54 [al. 153] ad Macedon.)
und wurde herausgegeben in den älteren Ausgaben
des Seneca, von Faber Stapulensis sogar in seine
Ausgabe der Paulusbriefe (Paris 1512) aufge-
nommen. — 4. In den Clementinen sind drei
Briefe enthalten, von denen der erste wahrschein-
lich aus der Praedicatio Petri (s. o. B. a. 2)
entnommen ist. Dieser ist ein Schreiben des
Apostels Petrus an Jacobus den Jüngern, in
welchem er auf eine beigefügte Schrift, κηρύγματα
Πέτρου genannt, hinweist und deren Geheim-
haltung anempfiehlt. In dem zweiten Schreiben
bezeugt die Gemeinde zu Jerusalem den Empfang
der Schrift. Das dritte enthält einen Bericht des
Clemens an Jacobus, in welchem über den Mar-
tyrertod des Petrus und dessen letztwillige An-
ordnungen an Jacobus Mittheilungen gemacht
sind (bei Cotelerii Patr. apost. I, 597 sqq.;
Fabricius I, 907 sqq.). — In diese Klasse ge-
hören auch, außer den schon näher charakterisirten
Schreiben des Pilatus, Lentulus u. A., noch
5. die zwei kleineren Briefe, deren ersteren der
hl. Ignatius an die Jungfrau Maria, den zwei-
ten aber Maria an Ignatius geschrieben haben
soll. Ignatius wünscht von der Mutter des Herrn
Mittheilungen über Jesus, und sie verweist ihn,
mit einer kurzen Mahnung, standhaft im Glauben
zu beharren, auf seinen Lehrer, den Apostel Jo-
hannes. Diese Briefe sind in so einfacher, herz-
licher Weise geschrieben, daß es nicht befremdet,
wenn sie im Mittelalter und auch von Petrus
Canisius (De corruptelis verbi Dei 5, 1) für
ächt gehalten wurden. Baronius, Bellarmin,
Christophorus a Castro erklären sie jedoch mit
Recht für unterschoben. Sie werden zuerst vom
hl. Bernard (Serm. 7 in Ps. 99) erwähnt und
sind schon im J. 1495 zu Paris (später oft) ge-
druckt. Man findet sie in den älteren Samm-
lungen der apostolischen Väter unter den Brie-
fen des hl. Ignatius, bei Fabricius 841 ff. We-
niger unschuldig mögen die Briefe der Jungfrau
Maria an die Bewohner von Messina (Fabric.
l. c. 849 sqq.; desselben Bibl. gr. XIV, 276
sqq.), von Florenz (Fabricius 852), an den
Dominicanermönch Antonius de Villa Basilica
(Thilo, Acta S. Thomae p. LXXXVII) sein.
Eine Vertheidigung der Aechtheit des ersten Mach-
werks, welches der Jesuit Inchofer (Messina
1622) unternahm, wurde von der Congregation
des Index librorum prohibitorum gemißbilligt,
und der kühne Kritiker ward zu einer purificirten
Ausgabe seiner Schrift (Viterbo 1631) veran-
laßt. Ueber den Brief Christi an Abgarus s. d.
Art. Abgarus; über den Brief des Barnabas
s. d. Art. Barnabas.

D. Apocryphe Apocalypsen, sämmtlich
griechisch geschrieben. 1. Eine pseudo-petrinische
Schrift geht auch in dieser Klasse der neutesta-
mentlichen Apocryphen nach ihrem Alter und
nach ihrem Ansehen allen übrigen voran. Dieses
ist 1. die Apocalypse des Petrus. Sie er-
freute sich mit den übrigen diesem Apostel beige-
legten Schriften eines nicht geringen Ansehens.
Der älteste Lehrer aus der katholischen Kirche,
welcher ihrer gedenkt, ist Clemens von Alexan-
drien. Er stellt sie den Antilegomenen des

Neuen Testamentes, dem Briefe Judä und Barnabä, gleich (bei Euseb. H. E. 6, 14) und hat mehrere Fragmente daraus, die einzigen, welche wir besitzen, aufbewahrt (Prophetic. Eclogae 41. 48. 49, ed. Potter p. 1000). In der römischen Kirche stand sie um dieselbe Zeit, im dritten Jahrhundert, nicht minder hoch und diente in einzelnen Kirchen auch als Vorlesebuch (vgl. das muratorische Fragment bei Kaulen, Einl. 30). Dieselbe Ehre genoß sie auch im fünften Jahrhundert in einigen Gemeinden Palästina's, in denen sie, ungewiß aus welchem Grunde, am Tage vor dem Passahfeste vorgelesen wurde (Sozom. H. E. 7, 19). Was ihr Alter angeht, so muß sie mindestens in's zweite Jahrhundert gesetzt werden, da schon Theodotus, aus dessen Eclogen Clemens c. c. O. die Fragmente nahm, sie benutzt hat, und gehört wahrscheinlich demselben Zeitalter an, in welchem auch die übrigen alt-petrinischen Apocryphen entstanden sind. Aus den angeführten Fragmenten ist in Beziehung auf ihren Inhalt nur so viel einleuchtend, daß sie die Vorzeichen zum Gerichte und den Gerichtstag in den Kreis ihrer Visionen gezogen hatte. Obwohl sie aller Wahrscheinlichkeit nach judenchristlichen Ursprungs war, so war doch der häretische Charakter in ihr nicht scharf ausgeprägt; sie würde sonst kein so hohes Ansehen genossen haben und würde der Censur des strengen Epiphanius so wenig als der des Eusebius entgangen sein; Letzterer nennt sie unächt, aber nicht häretisch (H. E. 3, 25). (Vgl. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 74.) — Die sämmtlichen übrigen apocryphen Apocalypsen sind jüngeren Alters und auch nie zu einigem Ansehen in der Kirche gekommen. Dahin gehört 2. die Apocalypse Pauli. Unter diesem Namen sind im Alterthum zwei Schriften erwähnt. Von einer spricht Epiphanius (Haer. 38, 2) und nennt sie das ἀναβατικὸν Παύλου, das auch bei den Gnostikern gelesen werde. Von einer anderen sprechen Augustinus (in Joh. c. 16, tract. 98, 8), Sozomenus (H. E. 7, 19), das Decretum Gelasii, der Index apocryphorum bei Montfaucon, Bibl. Coisl. 194, Theophylakt und Oecumenius (Beide zu 2 Cor. 12, 4). Letztere ward 1843 von Tischendorf in Italien aufgefunden und im griechischen Text (Apocal. apocr. 34—69) veröffentlicht. Es gibt davon auch noch eine koptische (Du Pin I, 5), eine arabische und eine syrische Uebersetzung (Assem., Bibl. orient. III, 1, 282), die sämmtlich ungedruckt sind. Ein syrischer Text ward auch kürzlich zu Urumia gefunden und englisch herausgegeben: The Revelation of the bl. Apostle Paul, transl. from an ancient Syr. Manusc., by Rev. J. Perkins (erst in Journal of the Americ. Orient. Soc. VIII, 1864, dann in Cowper's Journal of Sacr. Liter. and Bibl. Record, 1865, 372). Das Buch vermißt sich, auf Veranlassung der Stelle 2 Cor. 12, 1 ff., den Apostel in den dritten Himmel und in's Paradies zu begleiten und jene Geheimnisse (ἄρρητα ῥήματα), deren der Apostel V. 4 gedenkt, zu enthüllen. — 3. Eine Apocalypse des Apostels Thomas und 4. des Protomartyrs Stephanus sind aus den oft erwähnten Decreten des Gelasius nur der Namen nach bekannt. — Dagegen besitzen wir 5. noch eine apocryphe Apocalypse des Johannes, welche zuerst Birch (1804) bekannt gemacht, und welche Tischendorf neu (l. c. 70—94) in kritisch verbessertem Text abgedruckt hat. Es ist eine unglückliche Nachbildung der johanneischen Apocalypse, welche durch die schlechte Sprache und ihren Inhalt ein spätes Zeitalter bekundet und auch im christlichen Alterthume unbekannt war. Ein späterer byzantinischer Grammatiker, Theodosius von Alexandrien, dessen Zeitalter aber nicht näher bekannt ist, thut ihrer Erwähnung (vgl. Fabricius l. c. I, 264 sq.; Bekker, Anecdota gr. III, 1165, Ber. 1821). — Ueber 6. eine arabische Apocalypse Petri, welche sich in mehreren Handschriften zu Rom befindet (Assemanni, Bibl. orient. III, 1, 282), — 7. die koptischen (sahidischen) Offenbarungen Bartholomäi, wovon kurze Fragmente auf der Pariser Staatsbibliothek liegen (Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy, traduit sur des textes Copte-thébains inédits, Paris 1835); — 8. eine griechische Apocalypse Mariä aus jüngerer Zeit berichtet Tischendorf in den Prolegg. zu dem Apocal. apocr. XIX sq. — (Vgl. überhaupt über die pseudo-apocalyptische Literatur: Lücke c. c. O. Kap. 2, S. 44 ff., und über die apocryphen Canones, Constitutionen und Liturgien der Apostel die betreffenden Artt. dieses Werkes.) [Mowers (Kaulen).]

Apokatastasis bedeutet etymologisch und in Sprachgebrauche der heiligen Schrift, welche freilich im N. T. das Substantiv nur einmal hat (Apg. 3, 21), Restitution oder Zurückversetzung einer Sache in einen ehemaligen besseren und vollkommeneren Zustand. In der Sprache der Väter bezeichnet es als terminus technicus die allgemeine und definitive Vollendung der Welt, speciell der materiellen Welt, am Ende der Zeiten, oder dasselbe, was Christus Matth. 19, 28 als die Palingenesie oder Wiedergeburt per exc. bezeichnet, und was der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 7 ff.) als die Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde schildert. Den Ausdruck selbst hat Petrus (Apg. 3, 21) in der nach der Heilung des Lahmgeborenen gehaltenen Rede gebraucht, indem er von Christus sagte, „der Himmel habe ihn aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (Vulg.: restitutionis omnium), von denen (vielleicht von deren Wiederherstellung) Gott durch den Mund der Propheten gesprochen". Ob in dieser im Contexte sehr schwierigen Stelle die im vorhergehenden Verse erwähnte Zeit der Erfrischung (tempora refrigerii, im Griech. καιροὶ ἀναψύξεως = Moment der Neubelebung) mit der Apokastasis parallel steht, mag dahingestellt bleiben. Offenbar besagt die „Wiederherstellung" des Alls etwas mehr als die Wieder- oder Neu-

geburt, resp. die Neuschaffung und überhaupt die Vollendung desselben, Ausdrücke, welche bloß eine Erhebung der Welt in einen gegenüber dem gegenwärtigen relativ höheren und besseren Zustand bezeichnen. Die Wiederherstellung charakterisirt diese Erhebung als eine Zurückführung der Welt in denjenigen Zustand, in welchen sie von Anfang an seit ihrer Erschaffung versetzt war und den dieselbe durch die Sünde verloren hat, ohne darum auszuschließen, im Gegentheil mit der Nebenbedeutung, daß dieser zweite Zustand gegenüber dem verlorenen ein unverlierbarer und so auch im Vergleich zu ihm ein relativ vollkommenerer sein werde. Diese Wiederherstellung kann aber nach katholischer Lehre nicht dahin zielen, in den geschaffenen Geistern die Sünde zu entfernen, weil dieß dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen würde. Sie kann nur die Bedeutung haben, daß in der materiellen Welt, die leibliche Seite des Menschen mit eingeschlossen, die Folgen der ersten Sünde, beim Menschen selbst also die Corruption seiner sinnlichen Natur, wie sie sich in der Begierlichkeit und der Sterblichkeit und der daraus folgenden effectiven Auflösung derselben offenbart, beseitigt werden sollen. In der That haben die Väter zu allen Zeiten die Apokatastasis des Alls in diesem Sinne verstanden. Bis auf die jüngste Zeit hat man freilich angenommen, Origenes habe derselben eine wesentlich andere Bedeutung gegeben, indem er gelehrt habe, die Apokatastasis bestehe hinsichtlich der materiellen Welt, welche nicht zum ursprünglichen Schöpfungsplan gehört habe, in der Vernichtung ihrer Substanz, dagegen bezüglich der geschaffenen Geister in der Beseitigung der Sünde und damit in einer endlichen allgemeinen Aussöhnung der Sünder mit Gott. Indeß hat Vincenzi im ersten Bande seiner Apologie des Origenes (In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, 4 voll., Romae, Morini 1864—1865) überzeugend nachgewiesen, daß Origenes ebensowenig, wie der hl. Gregor von Nyssa, welcher sich genau derselben Ausdrücke bedient, jene Irrlehren vorgetragen, sondern nur die katholische Lehre von der Apokatastasis in einer zuweilen allerdings etwas phantastisch ausgeschmückten, im Ganzen aber sehr treffenden und geistreichen Form dargestellt haben. „Die Auferstehung," sagt der Nyssener (De anima et resurr. ed. Migne PP. gr. XLVI, 148), „ist die Wiedereinsetzung (Apokatastasis) unserer Natur in den alten Stand, in welchem sie sich vor dem Eintritt der κακία befand, so daß unsere Natur nicht mehr mit den Mängeln und Leidenschaften zu kämpfen hat, welche im Gefolge der κακία stehen." Hiernach schließt die Apokatastasis des Menschen, statt der Vernichtung des Leibes, geradezu dessen Neugestaltung und -Belebung ein; und die κακία oder das Böse, welches durch dieselbe entfernt werden soll, ist nicht die moralische Bosheit des Geistes, sondern die physische Verderbniß der sinnlichen Natur, welche Gregor mit Origenes auch ἀθλιότης (Elend, Unseligkeit) nennt. Weil diese κακία der sinnlichen Natur des Menschen wie ein Rost dem Eisen anklebt, so stellen beide Lehrer sehr sinnreich die Beseitigung derselben als eine Wirkung des läuternden und verklärenden Feuers dar, wodurch nach dem hl. Petrus die Umgestaltung der materiellen Welt vollzogen werden soll. Die Beseitigung der κακία kann sich dann aber auch ebensogut auf die verdammten wie auf die gerechten Menschen erstrecken und zieht bei jenen so wenig eine Aenderung ihres bösen Willens nach sich, daß sie vielmehr in den Verdammten nicht minder die Bedingung ihres unwandelbaren Sünde- und Strafzustandes ist als in den Gerechten die Bedingung ihrer vollkommenen ewigen Seligkeit. Zuweilen indeß geben jene beiden Lehrer im Hinblick auf 1 Cor. 15, 24—27, wo der Apostel sagt, daß zuletzt, nach Unterwerfung des Todes als des letzten Feindes, Alles Gott unterworfen werde, der Apokatastasis die weitere Bedeutung, daß dadurch auch in der geistigen Welt die ursprünglich vor der Sünde bestandene friedenvolle Ordnung wiederhergestellt werde. Sie gehen dabei von dem an sich sehr schönen und wahren Gedanken aus, daß mit der dereinstigen vollkommenen Entfaltung der Herrschaft Gottes über seine Creatur die Sünde, wie in der κακία als verderbende und zerstörende Macht, so auch in der bösen Gesinnung als stolze und aufrührische Macht alle Kraft verlieren wird; ihre Zerstörungsmacht wie ihr Uebermuth wird vollständig gebrochen; unter der Hand Gottes gebeugt, vermag sie nicht den Frieden, durch die ihr zu Theil gewordene Vergeltung geordnet (wie Augustinus sich ausdrückt), vermag sie nicht mehr die Harmonie der Welt zu stören. In diesem Sinne ist dann die Welt nach dem Gerichte ebenso friedlich und harmonisch geordnet, wie in ihrem ersten Anfang, und Gott herrscht jetzt in seinem Reiche als Alles in Allem, wie in dem Augenblicke, wo es noch nichts Böses in der Welt gab. (Vgl. über die Lehre des Nysseners und des Origenes die ausführlichen Recensionen des Vincenzi'schen Werkes von Hergenröther [Bonner Literaturblatt 1866, Sp. 446 ff.] und Scheeben, Kath. 1866, II, 299 ff. Ueber die Apokatastasis überhaupt s. die treffliche Monographie von J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte, Regensburg 1850.) [Scheeben.]

Apollinaris Claudius, der hl., Bischof von Hierapolis in Phrygien und Apologet um das Jahr 160. Er war Nachfolger des bekannten Papias oder des Bischofs Aberkios auf dem Stuhle von Hierapolis, und ist bekannt als Verfasser einer Apologie für die Christen. Diese war an Kaiser Marcus Aurelius gerichtet, ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen (dieselben bei Gallandi Bibl. I. Proleg. c. 25, p. 680; Gottfr. Lumper, Histor. theol.-crit. III, 26 sq. und Migne, PP. gr. V, 1293 sq.; vgl. auch Otto, Corp. Apologetarum IX). Wie

stücksweise bei Tischendorf, Apocall. apocr. 161. — 3. Judicium Petri, „Entscheidung Petri", beim hl. Hieronymus (De viris ill. 1) als apocryphe Schrift erwähnt; dieselbe führt anderswo (Ruf. Expos. in symb. apost. 38) auch den Namen Duae viae. Vermuthlich ist es das nämliche Schriftstück, welches J. W. Bickell (Gesch. des Kirchenrechts, Gießen 1843, 1, 87) unter dem Titel Αἱ διαταγαὶ αἱ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων herausgegeben hat. Dasselbe steht auch bei Lagarde (Rell. juris eccles. antiq., Lips. 1856, 74), bei Pitra (Juris eccles. Graec. hist. et monumm. I, Romae 1864, 75 sq.) und bei Hilgenfeld (N. T. extra can. rec. 95). Es ist eine angebliche Verhandlung der Apostel, unter denen Cephas neben Petrus erscheint, über die Wege zum Heil und zum Verderben; dem hl. Petrus ist dabei die entscheidende Stimme zugewiesen. Das Apocryphon war schon Clemens von Alexandrien bekannt (Lagarde, Praef. XIV; vgl. Fabric. Cod. apocr. N. T. II, 802). — 4. Neu aufgefundene Acta Petri sind in der Ausgabe von Prof. Studemund zu Straßburg demnächst zu erwarten. — 5. Acta Pauli et Theclae, ohne Zweifel eine Bearbeitung der älteren oben (a. 4) erwähnten Schrift, in griechischer Sprache, abgedruckt in Grabii Spicil. SS. Patr. I, 95—128, Oxon. 1724; bei Tischendorf, Acta apocr. 40—63; syrisch bei Wright, Apocr. acts. I, ܦܥ, danach in's Englische übersetzt II, 116. (Vgl. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Theclalegende, Leipzig 1877.) — 6. Die Acta Barnabae auctore Marco, griechisch περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, zuerst von Papebroch, Boll. Junii II, 431—436 herausgegeben und hoch geschätzt, zuletzt von Tischendorf edirt (l. c. 64—74). — 7. Die Acta Philippi, jetzt nur die zweite Hälfte des Werkes, schon im vierten Jahrhundert vorhanden, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 75—94; dazu Apocall. apocr. 141—156; vollständiger syrisch bei Wright, Apocr. acts. I, ٢٠, in englischer Uebersetzung II, 69. — 8. Acta Philippi in Hellade, späteren Ursprungs als die vorhergehenden, offenbar unter Kenntniß der letzteren verfaßt, ebenfalls zuerst herausgegeben bei Tischendorf l. c. 95—104. — 9. Acta Andreae, ein ursprünglich manichäisches Product aus dem höchsten Alterthum, schon bei Eusebius (H. E. 3, 25), Epiphanius (Haer. 47, 1 u. ö.), Philastrius (Haer. 88), Augustinus (Contra adv. leg. et proph. 1, 20 u. A. erwähnt, identisch mit der von Woog (Lips. 1749) herausgegebenen Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae. Nach Augustinus (C. Felic. Manich. 2, 6) und Evodius (De fide c. Manich. 38) war Leucius der Verfasser, doch muß der vorliegende Text eine Bearbeitung im rechtgläubigen Sinne erfahren haben. Der Text steht bei Tischendorf l. c. 105—131 (vgl. d. Art. Andreas). — 10. Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum, ebenfalls manichäischen Ursprungs, aus Leucius' Schriften gearbeitet, in angelsächsischer Bearbeitung als „Andreas und Elene" von Jacob Grimm (Cassel 1840) veröffentlicht, zuerst herausgegeben von Thilo (Halis 1846), jetzt bei Tischendorf l. c. 132—166; dazu Apocall. apocr. 139—141; syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ٢٠, in engl. Uebers. II, 93. — 11. Acta martyrium Matthaei, Fortsetzung der vorigen Schrift unter Verwechslung der beiden Apostelnamen, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 167—189. — 12. Acta Thomae, höchst wahrscheinlich aus früher Zeit (Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. 47, 1. 61, 1 u. ö.; Aug. C. Faust. 22, 79; C. Adimant. 17; De serm. dom. 1, 20), zuerst herausgegeben von Thilo (Lipsiae 1823), jetzt bei Tischendorf l. c. 190—234; dazu Apocall. apocr. 156—161, syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ٢٠, englisch übersetzt II, 146. — 13. Consummatio Thomae, in einer einzigen Handschrift des zehnten Jahrhunderts erhalten, zuerst bei Tischendorf l. c. 235—242. — 14. Martyrium Bartholomaei, aus späterer Zeit stammend, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 243—260. — 15. Acta Thaddaei, die bekannte Sage von dem Verkehr dieses Apostels mit Abgar von Edessa enthaltend (s. d. A.), zuerst von Tischendorf herausgegeben (l. c. 261—265). — Hierher gehört auch 16. The doctrine of Addai the Apostle in the original Syriac with an English Translation, Lond. 1876. — 17. Acta Joannis, sehr alt, bei Gnostikern und Manichäern hoch angesehen (Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. 47, 1; August. C. advers. leg. et proph. 1, 20 u. A.), von Innocenz I. (Ep. ad Exsup. 7) dem Leucius zugeschrieben, zuerst herausgegeben von Tischendorf l. c. 266—276, syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ٢٠, englisch übersetzt II, 3, neuerdings mit gelehrtem Commentar von Zahn, Erlangen 1880, siehe Schürers Theol. Lit.-Zeit., 1881, Nr. 2; vgl. dazu (unter russischem Titel): Reisen des heiligen Apostels Johannes nach der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, beschrieben von seinem Schüler Prochorus, herausgegeben von Archimandrit Amphilochios, Moskau 1879. — Die apocryphen Martyrologien über den Tod der Apostel, die man bei Fabricius und vollständiger bei den Bollandisten findet, übergehen wir und erwähnen nur noch die umfangreichste der apocryphen Apostelgeschichten, zwar die jüngste von allen, da sie schwerlich vor dem neunten Jahrhundert abgefaßt ist, aber doch darum von Wichtigkeit, weil sie die meisten der vorgenannten und andere uns unbekannte mit großem Fleiß ausgebeutet hat. Dieses ist die Historia certaminis Apostolorum, welche in zehn Büchern die Geschichte aller Apostel enthält, zuerst von Wolfgang Lazius aus einer Handschrift eines Klosters in Kärnthen, zu Basel 1552 und später öfters (bei Fabricius I, 402—742) wieder abgedruckt ist. Der angebliche Verfasser (Abdias) will für einen Zeitgenossen Christi und der Apostel gehalten sein, und auch

ıet, daß die Apoſtel ihn zum Biſchof von Baby-
on conſecrirt haben. Die Urſchrift, ſo lautet
ie Fiction weiter, war in hebräiſcher Sprache
ıbgefaßt und wurde von einem Schüler des Ab-
ıias, Namens Eutropius, in's Griechiſche über-
ragen, welchen griechiſchen Text dann Julius
lfricanus, der berühmte chriſtliche Chronograph,
n's Lateiniſche überſetzt und mit einer Vorrede
ıegleitet haben ſoll, in welcher er, in erſter Per-
on redend, die Geſchichte des Buchs mittheilt.
Der Herausgeber Lazius und der Pariſer Theo-
og Faber nahmen die Aechtheit des Machwerks
n Schutz, während es durch die Cenſur des Pap-
ſtes Paul IV. und durch die Kritik der gelehrten
Theologen Baronius, Bellarmin, Tillemont, Ale-
ander Natalis u. A. die verdiente Würdigung
rhielt (vgl. Bellarm., De bonis opp. l. 2, c. 14;
Fabric. l. c. 400 sq.; Vossius, De historicis
graecis, Lips. 1838, 243; ſ. d. Art. Abdias).

C. Apocryphe Briefe der Apoſtel ſind im Verhältniſſe zu der großen Anzahl anderer Apocryphen nur ſehr wenige vorhanden. Es ſind folgende: 1. Ein Brief Pauli an die Laodicäer, veranlaßt durch Stelle Col. 4, 16, wird zuerſt von Hieronymus (De viris illustr. 5) und Theodoret (Comment. ad Coloss. 4, 16) erwähnt und iſt nur noch in einer lateiniſchen Ueberſetzung vorhanden. Es iſt eine des großen Apoſtels unwürdige, unzuſammenhängende Compilation aus anderen Briefen Pauli, meiſtens aus denen an die Philipper, Coloſſer und Epheſier, abgedruckt bei Ranke, Codex Fuldensis, Marb. et Lips. 1868, 291 (vgl. die Commentare zu Col. 4, 16). — 2. Ein Brief Pauli an die Corinther, mit einem Briefe der Letztern an den Apoſtel, iſt auf Veranlaſſung eines im erſten Briefe an die Corinther (5, 9) gedachten pauliniſchen Schreibens entſtanden; der apocryphe Charakter kann ſowohl nach inneren Gründen (der Brief paßt nicht zu den 1 Cor. 5, 9 angenommenen Verhältniſſen und hat kaum eine Spur pauliniſchen Geiſtes), als nach der Unbekanntſchaft im chriſtlichen Alterthum, nicht zweifelhaft ſein. Beide apocryphe Briefe ſind nur noch in armeniſcher Sprache vorhanden und einigen Handſchriften des N. T. beigefügt (vgl. W. F. Rink, Das Sendſchreiben der Korinther an den Apoſtel Paulus und das dritte Sendſchreiben des Apoſtels an die Korinther, verdeutſcht und mit einer Einleitung über die Aechtheit begleitet, Heidelberg 1823; gegen die vom Verfaſſer behauptete Aechtheit erſchien: C. Ullmann, Ueber den dritten Brief Pauli an die Korinther, Heidelb. 1823; der Text ſteht in der Venetianerbibel 1860, 1219). — 3. Der Briefwechſel des Apoſtels Paulus mit dem Philoſophen Seneca, beſtehend in 13 kleinen Briefen, verdankt ſeine Entſtehung der Sage von den freundſchaftlichen Verhältniſſen, in denen Beide geſtanden haben ſollen, war ſchon den hll. Hieronymus und Auguſtinus bekannt (Hier., De vir. illustr. c. 12; Augustin., Epist. 54 [al. 153] ad Macedon.) und wurde herausgegeben in den älteren Ausgaben des Seneca, von Faber Stapulenſis ſogar in ſeine Ausgabe der Paulusbriefe (Paris 1512) aufgenommen. — 4. In den Clementinen ſind drei Briefe enthalten, von denen der erſte wahrſcheinlich aus der Praedicatio Petri (ſ. o. B. a. 2) entnommen iſt. Dieſer iſt ein Schreiben des Apoſtels Petrus an Jacobus den Jüngern, in welchem er auf eine beigefügte Schrift, κηρύγματα Πέτρου genannt, hinweiſt und deren Geheimhaltung anempfiehlt. In dem zweiten Schreiben bezeugt die Gemeinde zu Jeruſalem den Empfang der Schrift. Das dritte enthält einen Bericht des Clemens an Jacobus, in welchem über den Martyrertod des Petrus und deſſen letztwillige Anordnungen an Jacobus Mittheilungen gemacht ſind (bei Cotelerii Patr. apost. I, 597 sqq.; Fabricius I, 907 sqq.). — In dieſe Klaſſe gehören auch, außer den ſchon näher charakteriſirten Schreiben des Pilatus, Lentulus u. A., noch 5. die zwei kleineren Briefe, deren erſteren der hl. Ignatius an die Jungfrau Maria, den zweiten aber Maria an Ignatius geſchrieben haben ſoll. Ignatius wünſcht von der Mutter des Herrn Mittheilungen über Jeſus, und ſie verweiſt ihn, mit einer kurzen Mahnung, ſtandhaft im Glauben zu beharren, auf ſeinen Lehrer, den Apoſtel Johannes. Dieſe Briefe ſind in ſo einfacher, herzlicher Weiſe geſchrieben, daß es nicht befremdet, wenn ſie im Mittelalter und auch von Petrus Caniſius (De corruptelis verbi Dei 5, 1) für ächt gehalten wurden. Baronius, Bellarmin, Chriſtophorus a Caſtro erklären ſie jedoch mit Recht für unterſchoben. Sie werden zuerſt vom hl. Bernard (Serm. 7 in Ps. 99) erwähnt und ſind ſchon im J. 1495 zu Paris (ſpäter oft) gedruckt. Man findet ſie in den älteren Sammlungen der apoſtoliſchen Väter unter den Briefen des hl. Ignatius, bei Fabricius 841 ff. Weniger unſchuldig mögen die Briefe der Jungfrau Maria an die Bewohner von Meſſina (Fabric. l. c. 849 sqq.; desſelben Bibl. gr. XIV, 276 sqq.), von Florenz (Fabricius 852), an den Dominicanermönch Antonius de Villa Baſilica (Thilo, Acta S. Thomae p. LXXXVII) ſein. Eine Vertheidigung der Aechtheit des erſten Machwerks, welches der Jeſuit Inchofer (Meſſina 1622) unternahm, wurde von der Congregation des Index librorum prohibitorum gemißbilligt, und der kühne Kritiker ward zu einer purificirten Ausgabe ſeiner Schrift (Viterbo 1631) veranlaßt. Ueber den Brief Chriſti an Abgarus ſ. d. Art. Abgarus; über den Brief des Barnabas ſ. d. Art. Barnabas.

D. Apocryphe Apocalypſen, ſämmtlich griechiſch geſchrieben. 1. Eine pſeudo-petriniſche Schrift geht auch in dieſer Klaſſe der neuteſtamentlichen Apocryphen nach ihrem Alter und nach ihrem Anſehen allen übrigen voran. Dieſes iſt 1. die Apocalypſe des Petrus. Sie erfreute ſich mit den übrigen dieſem Apoſtel beigelegten Schriften eines nicht geringen Anſehens. Der älteſte Lehrer aus der katholiſchen Kirche, welcher ihrer gedenkt, iſt Clemens von Alexandrien. Er ſtellt ſie den Antilegomenen des

Neuen Testamentes, dem Briefe Judä und Barnabä, gleich (bei Eus. H. E. 6, 14) und hat mehrere Fragmente daraus, die einzigen, welche wir besitzen, aufbewahrt (Propheticae Eclogae 41. 48. 49, ed. Potter p. 1000). In der römischen Kirche stand sie um dieselbe Zeit, im dritten Jahrhundert, nicht minder hoch und diente in einzelnen Kirchen auch als Vorlesebuch (vgl. das muratorische Fragment bei Kaulen, Einl. 30). Dieselbe Ehre genoß sie auch im fünften Jahrhundert in einigen Gemeinden Palästina's, in denen sie, ungewiß aus welchem Grunde, am Tage vor dem Passahfeste vorgelesen wurde (Sozom. H. E. 7, 19). Was ihr Alter angeht, so muß sie mindestens in's zweite Jahrhundert gesetzt werden, da schon Theodotus, aus dessen Eclogen Clemens a. a. O. die Fragmente nahm, sie benutzt hat, und gehört wahrscheinlich demselben Zeitalter an, in welchem auch die übrigen alt-petrinischen Apocryphen entstanden sind. Aus den angeführten Fragmenten ist in Beziehung auf ihren Inhalt nur so viel einleuchtend, daß sie die Vorzeichen zum Gerichte und den Gerichtstag in den Kreis ihrer Visionen gezogen hatte. Obwohl sie aller Wahrscheinlichkeit nach judenchristlichen Ursprungs war, so war doch der häretische Charakter in ihr nicht scharf ausgeprägt; sie würde sonst kein so hohes Ansehen genossen haben und würde der Censur des strengen Epiphanius so wenig als der des Eusebius entgangen sein; Letzterer nennt sie unächt, aber nicht häretisch (H. E. 3, 25). (Vgl. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 74.) — Die sämmtlichen übrigen apocryphen Apocalypsen sind jüngeren Alters und auch nie zu einigem Ansehen in der Kirche gekommen. Dahin gehört 2. die Apocalypse Pauli. Unter diesem Namen sind im Alterthum zwei Schriften erwähnt. Von einer spricht Epiphanius (Haer. 38, 2) und nennt sie das ἀναβατικὸν Παύλου, das auch bei den Gnostikern gelesen werde. Von einer anderen sprechen Augustinus (in Joh. c. 16, tract. 98, 8), Sozomenus (H. E. 7, 19), das Decretum Gelasii, der Index apocryphorum bei Montfaucon, Bibl. Coisl. 194, Theophylakt und Oecumenius (Beide zu 2 Cor. 12, 4). Letztere ward 1843 von Tischendorf in Italien aufgefunden und im griechischen Text (Apocal. apocr. 34—69) veröffentlicht. Es gibt davon auch noch eine koptische (Du Pin I, 5), eine arabische und eine syrische Uebersetzung (Assem., Bibl. orient. III, 1, 282), die sämmtlich ungedruckt sind. Ein syrischer Text ward auch kürzlich zu Urumia gefunden und englisch herausgegeben: The Revelation of the bl. Apostle Paul, transl. from an ancient Syr. Manuscr., by Rev. J. Perkins (erst in Journal of the Americ. Orient. Soc. VIII, 1864, dann in Cowper's Journal of Sacr. Liter. and Bibl. Record, 1865, 372). Das Buch vermißt sich, auf Veranlassung der Stelle 2 Cor. 12, 1 ff., den Apostel in den dritten Himmel und in's Paradies zu begleiten und jene Geheimnisse (ἄρρητα ῥήματα), deren der Apostel V. 4 gedenkt, zu enthüllen. — 3. Eine Apocalypse des Apostels Thomas und 4. die Protomartyrs Stephanus sind aus der oft erwähnten Decrete des Gelasius nur dem Namen nach bekannt. — Dagegen besitzen wir 5. noch eine apocryphe Apocalypse des Johannes, welche zuerst Birch (1804) bekannt gemacht, und welche Tischendorf von Neuem (l. c. 70—94) in kritisch verbessertem Text abgedruckt hat. Es ist eine unglückliche Nachbildung der johanneischen Apocalypse, welche durch ihr schlechte Sprache und ihren Inhalt ein spätes Zeitalter bekundet und auch im christlichen Alterthume unbekannt war. Ein späterer byzantinischer Grammatiker, Theodosius von Alexandrien, dessen Zeitalter aber nicht näher bekannt ist, thut ihrer Erwähnung (vgl. Fabricius l. c. I, 954 sq.; Bekker, Anecdota gr. III, 1165, Ber. 1821). — Ueber 6. eine arabische Apocalypse Petri, welche sich in mehreren Handschriften zu Rom befindet (Assemanni, Bibl. orient. III, 1, 282). — 7. die koptischen (sahidischen) Offenbarungen Bartholomäi, wovon uralte Fragmente auf der Pariser Staatsbibliothek liegen (Duborier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy, traduit sur des textes Copte-thébains inédits, Paris 1835); — 8. eine griechische Apocalypse Mariä aus jüngerer Zeit berichtet Tischendorf in den Prolegg. zu den Apocal. apocr. XIX sq. — (Vgl. überhaupt über die pseudo-apocalyptische Literatur Lücke a. a. O. Kap. 2, S. 44 ff., und über die apocryphen Canones, Constitutionen und Liturgien der Apostel die betreffenden Artt. dieses Werkes.) [Movers (Kaulen).]

Apokatastasis bedeutet etymologisch und im Sprachgebrauche der heiligen Schrift, welche sie endlich im N. T. das Substantiv nur einmal hat (Apg. 3, 21), Restitution oder Zurückversetzung einer Sache in einen ehemaligen besseren und vollkommneren Zustand. In der Sprache der Väter bezeichnet es als terminus technicus die allgemeine und definitive Vollendung der Welt, speciell der materiellen Welt, am Ende der Zeiten, oder dasselbe, was Christus Matth. 19, 28 als die Palingenesie oder Wiedergeburt per exc. bezeichnet, und was der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 7 ff.) als die Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde schildert. Den Ausdruck selbst hat Petrus (Apg. 3, 21) in der nach der Heilung des Lahmgeborenen gehaltenen Rede gebraucht, indem er von Christus sagte, „der Himmel habe ihn aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (Vulg.: restitutionis omnium), von denen (vielleicht nur deren Wiederherstellung) Gott durch den Mund der Propheten gesprochen". Ob in dieser im Contexte sehr schwierigen Stelle die im vorhergehenden Verse erwähnte Zeit der Erfrischung (tempora refrigerii, im Griech. καιροὶ ἀναψύξεως = Moment der Neubelebung) mit der Apokastasis parallel steht, mag dahingestellt bleiben. Offenbar besagt die „Wiederherstellung" des Alls etwas mehr als die Wieder- oder Neu-

geburt, resp. die Neuschaffung und überhaupt die Vollendung desselben, Ausdrücke, welche bloß eine Erhebung der Welt in einen gegenüber dem gegenwärtigen relativ höheren und besseren Zustand bezeichnen. Die Wiederherstellung charakterisirt diese Erhebung als eine Zurückführung der Welt in denjenigen Zustand, in welchen sie von Anfang an seit ihrer Erschaffung versetzt war und den dieselbe durch die Sünde verloren hat, ohne darum auszuschließen, im Gegentheil mit der Nebenbedeutung, daß dieser zweite Zustand gegenüber dem verlorenen ein unverlierbarer und so auch im Vergleich zu ihm ein relativ vollkommenerer sein werde. Diese Wiederherstellung kann aber nach katholischer Lehre nicht dahin zielen, in den geschaffenen Geistern die Sünde zu entfernen, weil dieß dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen würde. Sie kann nur die Bedeutung haben, daß in der materiellen Welt, die leibliche Seite des Menschen mit eingeschlossen, die Folgen der ersten Sünde, beim Menschen selbst also die Corruption einer sinnlichen Natur, wie sie sich in der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit und der daraus folgenden effectiven Auflösung derselben offenbart, beseitigt werden sollen. In der That haben die Väter zu allen Zeiten die Apokatastasis des Alls in diesem Sinne verstanden. Bis auf die jüngste Zeit hat man freilich angenommen, Origenes habe derselben eine wesentlich andere Bedeutung gegeben, indem er gelehrt habe, die Apokatastasis bestehe hinsichtlich der materiellen Welt, welche nicht zum ursprünglichen Schöpfungsplan gehört habe, in der Vernichtung ihrer Substanz, dagegen bezüglich der geschaffenen Geister in der Beseitigung der Sünde und damit in einer endlichen allgemeinen Aussöhnung der Sünder mit Gott. Indeß hat Vincenzi im ersten Bande seiner Apologie des Origenes (In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, 4 voll., Romae, Morini 1864—1865) überzeugend nachgewiesen, daß Origenes ebensowenig, wie der hl. Gregor von Nyssa, welcher sich genau derselben Ausdrücke bedient, jene Irrlehren vorgetragen, sondern nur die katholische Lehre von der Apokatastasis in einer zuweilen allerdings etwas phantastisch ausgeschmückten, im Ganzen aber sehr treffenden und geistreichen Form dargestellt haben. „Die Auferstehung," sagt der Nyssener (De anima et resurr. ed. Migne PP. gr. XLVI, 148), „ist die Wiedereinsetzung (Apokatastasis) unserer Natur in den alten Stand, in welchem sie sich vor dem Eintritt der κακία befand, so daß unsere Natur nicht mehr mit den Mängeln und Leidenschaften zu kämpfen hat, welche im Gefolge der κακία stehen." Hiernach schließt die Apokatastasis des Menschen, statt der Vernichtung des Leibes, geradezu dessen Neugestaltung und -Belebung ein; und die κακία oder das Böse, welches durch dieselbe entfernt werden soll, ist nicht die moralische Bosheit des Geistes, sondern die physische Verderbniß der sinnlichen Natur, welche Gregor mit Origenes auch ἀθλιότης (Elend, Unseligkeit) nennt. Weil diese κακία der sinnlichen Natur des Menschen wie ein Rost dem Eisen anklebt, so stellen beide Lehrer sehr sinnreich die Beseitigung derselben als eine Wirkung des läuternden und verklärenden Feuers dar, wodurch nach dem hl. Petrus die Umgestaltung der materiellen Welt vollzogen werden soll. Die Beseitigung der κακία kann sich dann aber auch ebensogut auf die verdammten wie auf die gerechten Menschen erstrecken und zieht bei jenen so wenig eine Aenderung ihres bösen Willens nach sich, daß sie vielmehr in den Verdammten nicht minder die Bedingung ihres unwandelbaren Sünde- und Strafzustandes ist als in den Gerechten die Bedingung ihrer vollkommenen ewigen Seligkeit. Zuweilen indeß geben jene beiden Lehrer im Hinblick auf 1 Cor. 15, 24—27, wo der Apostel sagt, daß zuletzt, nach Unterwerfung des Todes als des letzten Feindes, Alles Gott unterworfen werde, der Apokatastasis die weitere Bedeutung, daß dadurch auch in der geistigen Welt die ursprünglich vor der Sünde bestandene friedenvolle Ordnung wiederhergestellt werde. Sie gehen dabei von dem an sich sehr schönen und wahren Gedanken aus, daß mit der dereinstigen vollkommenen Entfaltung der Herrschaft Gottes über seine Creatur die Sünde, wie in der κακία als verderbende und zerstörende Macht, so auch in der bösen Gesinnung als stolze und aufrührische Macht alle Kraft verlieren wird; ihre Zerstörungsmacht wie ihr Uebermuth wird vollständig gebrochen; unter der Hand Gottes gebeugt, vermag sie nicht den Frieden, durch die ihr zu Theil gewordene Vergeltung geordnet (wie Augustinus sich ausdrückt), vermag sie nicht mehr die Harmonie der Welt zu stören. In diesem Sinne ist dann die Welt nach dem Gerichte ebenso friedlich und harmonisch geordnet, wie in ihrem ersten Anfang, und Gott herrscht jetzt in seinem Reiche als Alles in Allem, wie in dem Augenblicke, wo es noch nichts Böses in der Welt gab. (Vgl. über die Lehre des Nyssseners und des Origenes die ausführlichen Recensionen des Vincenzi'schen Werkes von Hergenröther [Bonner Literaturblatt 1866, Sp. 446 ff.] und Scheeben, Kath. 1866, II, 299 ff. Ueber die Apokatastasis überhaupt s. die treffliche Monographie von J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte, Regensburg 1850.) [Scheeben.]

Apollinaris Claudius, der hl., Bischof von Hierapolis in Phrygien und Apologet um das Jahr 160. Er war Nachfolger des bekannten Papias oder des Bischofs Aberkios auf dem Stuhle von Hierapolis, und ist bekannt als Verfasser einer Apologie für die Christen. Diese war an Kaiser Marcus Aurelius gerichtet, ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen (dieselben bei Gallandi Bibl. I. Proleg. c. 25, p. 680; Gottfr. Lumper, Histor. theol.-crit. III, 26 sq. und Migne, PP. gr. V, 1293 sq.; vgl. auch Otto, Corp. Apologetarum IX). Wie

Eusebius (H. E. 5, 7) ausdrücklich berichtet, hat Apollinaris auch über das bekannte Factum der Legio fulminatrix Erwähnung gemacht (vgl. Borghesi in Annali dell' Istituto di Corrispondenza Archeologica, Roma 1829 sq. XI, 159). Nach Eusebius (4, 34), Hieronymus (De vir. ill. 26) und Photius (Myriobiblion 14) schrieb Apollinaris außerdem fünf Bücher gegen die Heiden, zwei über die Wahrheit, zwei gegen die Juden und einige gegen die Enkratiten und Montanisten (vgl. Boll. Febr. II, 4 sq.). [Otto Schmid.]

Apollinaris der Jüngere, Bischof von Laodicea, Stifter der Apollinaristen, war seit 362 Bischof von Laodicea und starb nach 380. Sein gleichnamiger Vater war Priester an derselben Kirche; beide waren der Poesie und der Philosophie, wie den classischen Studien innig zugethan. Namentlich machte sich der Jüngere unter der Regierung Julians des Apostaten dadurch um die Bildung der christlichen Jugend verdient, daß er in classischer griechischer Sprache Themata aus den heiligen Büchern poetisch behandelte, um für die Lecture der heidnischen Auctoren, nachdem die heidnischen Gelehrtenschulen den Christen verschlossen worden waren, einen Ersatz zu bieten. Nach Sozomenus (H. E. 5, 18) soll er die Geschichte der Juden bis auf Saul in homerischen Versen besungen haben; aber die öfter gedruckte poetische Uebersetzung der Psalmen in griechischen Hexametern wird ihm wohl mit Unrecht beigelegt, weil die Alten von einer solchen Arbeit des Apollinaris nichts wissen. Unter seinen Schriften werden außerdem 30 Bücher gegen Porphyrius (cf. Vinc. Lir. Comm. 16) und eine Schrift „Von der Wahrheit" gegen Julian genannt. Einige sind in etwas späterer Zeit, nach seinem Abfalle von der Kirche, zur Vertheidigung seiner Irrlehre geschrieben. Nur wenige Ueberbleibsel derselben sind auf uns gekommen, darunter viele Citate in den Gegenschriften der Väter, namentlich im Antirrhetikus des hl. Gregor von Nyssa und bei Theodoret. Ob das im fünften Jahrhundert dem hl. Gregorius Thaumaturgos zugeschriebene größere Glaubensbekenntniß (ἡ κατὰ μέρος πίστις betitelt, griechisch gedruckt bei Ang. Mai, Nova Coll. VII, 170—176 und lateinisch bei Vossius, Greg. Thaum. opp., Mogunt. 1604) von Apollinaris herrühre oder von Anhängern desselben zu Alexandrien im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts zusammengestellt und dem hl. Gregorius untergeschoben sei, läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Unter den Alten legte der Patriarch Eulogius von Alexandrien (gest. 608) dasselbe Apollinaris bei (cf. Photius, Bibl. cod. 230, p. 845, ed. Hoesch.), und neuerdings hat Caspari (Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879) für dasselbe diesen Ursprung vornehmlich aus der Uebereinstimmung einiger Sätze des genannten Symbols mit Citaten aus einer Schrift des Apollinaris bei Theodoret (Opp. IV, 70. 170. 255, ed. Schultze et Pöss.) zu erweisen gesucht, obschon doch der Hinweis auf nestorianische Irrthümer in dem genannten Symbol (l. c. I. einen späteren Ursprung einzelner Bestandtheile anzudeuten scheint. Jedenfalls stammt es aus dem Kreise der Apollinaristen. Anfänglich war Apollinaris mit dem hl. Athanasius und dem hl. Epiphanius befreundet und ein Gegner des Arianismus. Aber beim Kampfe gegen die Irrlehre fiel er in das entgegengesetzte Extrem und wurde selbst ein Häretiker. Durch die platonische Lehre über die Bestandtheile der Menschennatur verleitet, wollte er sich darnach die Incarnation des Sohnes Gottes deuten, statt das Dogma umgekehrt dem Dogma als Leitstern auch bei der näheren Bestimmung der psychologischen Lehrsätze gefolgt wäre. Wenn nämlich die Arianer an dem Erlöser nur etwas Geschöpfliches anerkennen wollten und ihn für ein geschaffenes Mittelwesen zwischen Gott und den übrigen Geschöpfen ansahen, so verkürzte Apollinaris die menschliche Natur des Erlösers und legte der göttlichen Natur zu viel bei. Seine Schüler gingen noch weiter und ließen das, was von der menschlichen Natur noch anerkannt worden war, in das Göttliche verwandelt werden, so daß nur das Göttliche noch übrig blieb. Der hl. Epiphanius (Haer. 77) bemerkt von den Anhängern des Apollinaris, daß sie in ihrer Lehre über die Person Christi nicht in Allem übereinstimmten, und der hl. Augustin (De dono pers. 24) führt drei Zweige der Apollinaristen an, von denen der erste die vernünftige menschliche Seele (νοῦς) in Christo läugnete und durch den göttlichen Logos ersetzte, der andere die niedere sinnliche Seele (ψυχή) fallen ließ, und der dritte auch den menschlichen Leib Christi als einen himmlischen und göttlichen betrachtete. Apollinaris selbst hat die erste Ansicht vertreten (Greg. Antirr. c. 9; Leont. Byz. H. E. 2, 46). Aber die Integrität der menschlichen Natur des Herrn wurde von allen Anhängern der Secte fallen gelassen. Im Einzelnen läugneten sie also: 1. die menschliche Seele Jesu, und zwar entweder vollständig oder mit Zugrundelegung der platonischen Trichotomie die geistige vernünftige Seele (νοῦς), indem der göttliche Logos dieselbe vertreten haben soll. Vernehmlich wollten sie den freien menschlichen Willen Jesu nicht anerkennen, weil damit auch die Möglichkeit der Sünde gegeben sei, und das Werk der Erlösung unsicher geworden wäre (cf. Leontius, Adv. fraudes Apoll. 600; Ath. C. Apoll 1, 2). Allein diese Folgerungen ergeben sich keineswegs aus der Lehre, daß der Herr einen freien menschlichen Willen gehabt. Die Möglichkeit der Sünde ist mit dem freien Willen der geistigen Geschöpfe nur während der Prüfungszeit verbunden und wird im Himmel nicht mehr damit verbunden sein; sie war auch in Christo aufgehoben durch die hypostatische Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos. Andererseits mußte aber das Genugthuungsverdienst Christi ein freies sein oder mit freiem Willen erworben werden, weil außerhalb des Gebietes

es freien Willens von einem Verdienen nicht mehr ie Rede sein kann. Und diese Willensfreiheit des Herrn machte das Werk der Erlösung nicht unsicher, noch schloß sie die Möglichkeit der Wahl wischen Gut und Böse in sich. Apollinaris gab erner vor, daß zwei vollkommen in sich abgeschlossene Wesen nicht zu einer einheitlichen Person sich vereinigen könnten (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύνανται). Um daher die Einheit der Person in Christo festzuhalten, läugnete er die Vollständigkeit der menschlichen Natur (Ath. C. Apoll. I, 2; Greg. Nyss., Antirr. 6. 35. 39. 42). Hieraus erklärt sich das obengenannte apollinaristische Glaubensbekenntniß (ἡ κατὰ μέρος πίστις) sowohl gegen die Zweiheit der Naturen in Christo, als gegen die Zweiheit der Personen und arbeitete so dem Monophysitismus vor (Ang. Mai l. c. 174). Außerdem meinten die Apollinaristen das Erlösungswerk dadurch zu heben, daß sie den göttlichen Logos durch Vertretung der menschlichen Seele einen innigeren Antheil an dem Leiden und Sterben Christi nehmen ließen. Darin lag jedoch eine unwürdige Vorstellung von Gott, indem er in das Veränderliche herabgezogen wurde (Greg. Ant. c. 51). Freilich wollte Apollinaris diese Folgerung nicht zugeben und an der Unveränderlichkeit Gottes auch in der Fleischwerdung festhalten; dieß geht sowohl aus dem erwähnten Glaubenssymbol hervor, als aus anderen Stellen, welche Theodoret in seinem „Eranistes" aus den Schriften des Apollinaris bewahrt hat (Theod., Opp. IV, 70). Aber hinlänglich erklärt sich aus dem Gesagten, warum bei Apollinaris stets von einer Fleischwerdung (σάρκωσις), nicht auch von einer Menschwerdung des Logos die Rede ist, weil Christus als der τέλειος ἄνθρωπος geläugnet wird. — 2. Der erwähnte Irrthum hatte einen anderen über die Leiblichkeit Christi zur Folge, indem dieselbe für eine himmlische und göttliche erklärt wurde. Dadurch wurde zugleich die Gottesmutterschaft Mariä beeitigt und eine gnostische Auffassung über ein bloßes Hindurchgehen des Herrn durch den Schooß Mariä nahe gelegt. „Und wenn, wie Apollinaris sagt" — so der hl. Gregor von Nyssa a. a. O. — „die Incarnation nicht in der Jungfrau Maria ihren Anfang genommen, sondern schon vor Abraham und vor Erschaffung aller Dinge existirte, so mußte der Leib des Logos auch ein solcher gewesen sein, wie er den Jüngern erschien, fest, tastbar, aus Fleisch und Bein bestehend. Alles dieses hat also immer Existenz gehabt, und es fand nicht ein Herabsteigen Christi zu unserer Niedrigkeit statt, sondern dasjenige, was bis dahin verborgen und göttlicher Natur war, wurde zur Zeit der Incarnation Allen offenbar. Etwas derartiges hat nicht Arius, nicht der noch schlechtere Eunomius erdacht, um die Glorie des Eingeborenen zu vernichten." Diesen Consequenzen wollten freilich die Apollinaristen wieder entgehen und verhängten namentlich über den Satz von der Consubstantialität des Fleisches Christi mit dem Logos das Anathem; aber die Vermischung des Leibes mit dem Logos zu einer Natur behaupteten sie doch ausdrücklich. Aus allem dem erklärt sich eine gewisse Verwandtschaft des Apollinarismus mit der ursprünglichen Rechtfertigungslehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Vorliebe einzelner protestantischer Theologen (Baur, die Lehre v. d. Dreiein. I, 585 ff.) für denselben. Soll nämlich den Letzteren zufolge der Mensch seinerseits zur Rechtfertigung keine andere Vorbereitung zu leisten haben, als daß er passiv den Act des Fiducialglaubens durch die Gnade Christi faßt: so steht damit die Vorstellung des Apollinaris in Harmonie, daß Gott allein auch in Christo die Erlösung ausgeführt habe ohne jegliche Mitbetheiligung von Seiten eines menschlichen freien Willens. Gegen den Apollinarismus erklärte sich schon die irenische Synode von Alexandrien (362), indem dieselbe definirte, daß der Logos nicht einen leblosen Leib oder einen Leib ohne Empfindung oder ohne vernünftige Seele (οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον) angenommen habe. Ebenso erklärten sich mehrere römische Synoden (374, 376, 380) und das zweite allgemeine Concil von Constantinopel gegen denselben. Das dritte allgemeine Concil von Ephesus (431) genehmigte den zweiten Brief des hl. Cyrill von Alexandrien an Nestorius als eine correcte Darstellung des Incarnationsdogma's: „Wir sagen nicht, daß die Natur des Logos durch Verwandlung Fleisch geworden, noch auch, daß sie in den ganzen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen umgewandelt sei, sondern vielmehr, daß der Logos einen von einer vernünftigen Seele beseelten Leib hypostatisch mit sich vereinigt habe" (σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ). — Apollinaris trat erst 375 aus der Kirchengemeinschaft und bildete eine besondere Secte; bald nach seinem Tode löste sich letztere in zwei Parteien, in die der Timotheaner und Valentinianer, auf; später verschmolzen beide mit dem Monophysitismus. Unter den Vätern, welche den Apollinarismus bekämpften, sind zuerst Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret, dann der hl. Athanasius, die drei Kappadocier, namentlich der hl. Gregor von Nyssa, und der hl. Epiphanius (Haer. 77) zu nennen. Sie erweisen die Integrität der menschlichen Natur Christi nach Seele und Leib aus den Aussprüchen der heiligen Schrift und widerlegen die Einwendungen der Apollinaristen, indem sie die Möglichkeit der Vereinigung zweier vollständiger Naturen zu Einer Person und die Sündenlosigkeit Christi aus der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos als dem beherrschenden Principe darthun. Sie weisen darauf hin, daß die vernünftige Seele den wesentlichsten Bestandtheil der Menschennatur ausmache und deßhalb zuerst vom Logos angenommen werden mußte, wenn er zu unserer Erlösung uns gleichförmig und gleichwesentlich werden wollte. Das, was am Menschen zu erlösen und zu erneuern war, mußte vor allem Anderen vom Erlöser angenommen und in seiner Person wieder-

hergestellt werden: dieß war aber die vernünftige Seele mit dem freien Willen, an welchem die Sünde haftete. Sodann bedurfte das Menschengeschlecht eines stellvertretenden Genugthuungsverdienstes zur Austilgung der Schuld, zur Erwerbung eines Verdienstes ist aber der freie menschliche Wille eine ganz unerläßliche Vorbedingung; so mußte Christus als Erlöser auch ein vollständiger Mensch sein. Der Apollinarismus dagegen macht das Leiden und Sterben, wie auch die Auferstehung des Herrn zu Erscheinungen, die ganz unerklärlich werden, indem er ein Zurücktreten des Logos von seinem menschlichen Leibe im Tode und eine Wiedervereinigung desselben mit dem Leichname in der Auferstehung voraussetzen muß — Erscheinungen, die für den göttlichen Logos ganz incongruent und für das Menschengeschlecht ganz bedeutungslos werden. Das Hinabsteigen zur Vorhölle müßte nach dem Apollinarismus als ein dem Logos ausschließlich beizulegendes aufgefaßt werden, und der heilige Leichnam würde während des Triduums nicht mehr anbetungswürdig gewesen sein. Ueberhaupt verliert die Incarnation des Sohnes Gottes durch die Deutung der Apollinaristen den für die Menschen erhebenden Inhalt und alle Bedeutung für die Erlösung und Vergöttlichung der Menschennatur; ja sie wird zu einer uns fremden und unerklärlichen Thatsache herabgedrückt und mit einer Hypothese über die Menschennatur, der Trichotomie, in Verbindung gebracht, die der Schriftlehre widerspricht. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie III; Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit 358 ff.; Dorner, Entw.-Gesch. der Lehre von der Person Christi, I, 75 ff.; Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879, 65 ff.) [Schwane.]

Apollinaris, der hl., Martyrer und erster Bischof von Ravenna. Er war von Geburt wahrscheinlich ein Antiochener und gehörte unter die Schüler des heiligen Apostels Petrus. Nachdem er mit demselben nach Rom gekommen war, erhielt er die Mission, in Ravenna, dem Hauptankerplatz der römischen Flotte am adriatischen Meere, das Evangelium zu verkünden. Durch Wunderheilungen an dem blinden Sohne seines Gastwirthes, sowie an der Gattin eines einflußreichen Centurio, gewann Apollinaris bald mehrere Familien für das Christenthum. Als die Gemeinde durch seine treue Hirtensorge allmählich so anwuchs, daß er sich Priester und Diacone als Gehülfen bestellen mußte, ward ein Volkstumult gegen ihn erregt, in welchem er grausam geschlagen und für todt auf der Straße liegen gelassen wurde. Noch mehrmals erlitt er, wie der hl. Petrus Chrysologus, der selbst von 433—449 Bischof von Ravenna war, in Sermo 128 berichtet, ähnliche Todesgefahren, bis er nach 29jährigem Episcopate am 23. Juli 75 (nach andern im J. 78) starb. Er fand seine Ruhestätte zu Classe bei Ravenna. Julian Argentarius erbaute daselbst eine prachtvolle dreischiffige Basilica, die 549 durch Bischof Maximin eingeweiht wurde. Den Dienst an derselben übernahmen Benedictinermönche. Die Ueberlieferung der Kölnischen Kirche behauptet, daß Erzbischof Rainald von Köln gleichzeitig mit den Leibern der heiligen Dreikönige im J. 1164 auch die Gebeine des hl. Apollinaris in Mailand erhalten und nach Deutschland gebracht habe. Als aber das Gut mit den Reliquienschätzen in die Gegend von Remagen gelangt sei, habe eine unsichtbare Gewalt dasselbe plötzlich in seinem Laufe gehemmt bis Rainald die Reliquien des hl. Apollinaris an's Land brachte und in einer 1121 von Erzbischof Friedrich erbauten Kirche des hl. Martin auf einem Hügel bei Remagen feierlich beisetzte, dann erst habe die Fahrt nach Köln vollendet werden können. Dieser Bericht erscheint zuerst bei Theodorich Pauli, Vicedecan zu Gorkum, in einer bei Quentel zu Köln 1526 gedruckten Schrift. Derselbe beruft sich auf Urkunden, die mit dem Siegel Johannes von Arkel, Bischof von Maastricht (gest. 1378) versehen seien. Auszüge aus jener Schrift gab der Jesuit Cramer (Hist. Trium Magorum, Colon. 1654, 663 sq.) und suchte die in der Erzählung liegenden historischen Schwierigkeiten zu beseitigen. Die Bollandisten dagegen (Julii V, 330 sq.) weisen überzeugend nach, daß der Leib des hl. Apollinaris nie nach Mailand übertragen wurde, sondern in der die Kirche St. Apollinare in Classe sich in dessen unanfechtbarem Besitze befinde. Bei Einweihung der obengenannten Basilica wurden 549 die Reliquien aus der bisherigen Grabstätte erhoben und in die neue Kirche übertragen, woselbst Gregor d. Gr. 595 ihr Vorhandensein bezeugt (Ep. 5, 33). Im J. 648 versetzte Bischof Maximin den Sarkophag in die Mitte der Kirche und legte drei silberne Platten mit der Geschichte der bisherigen Erhebungen in denselben. Als nun unter Alexander III. im J. 1173, also zu einer Zeit, in welcher die Gebeine schon in Deutschland sich befunden haben sollen, das Grab neuerdings geöffnet wurde, fand man die Reliquien samt den Silberplatten, und Cardinallegat Hildebrand verhängte Anathema über jeden, der einen andern Aufbewahrungsort, als die Kirche in Classe behaupte (Boll. l. c. 331). Die Congregation der Riten publicirte am 10. Mai 1655 ein neues Decret über ihre Authenticität. Namentlich befinden sich das Haupt, auf welches Remagen Anspruch macht, und die Armknochen, von welchen Gorkum einen besitzen will, in Classe (G. Fabri, Le sacre memorie di Ravenna, Venet. 1664, 96). Andererseits ist nun gewiß, daß gegen Ende des zwölften Jahrhunderts die Marienkirche bei Remagen sich im Besitze berühmter Reliquien befand, daß 1383 Herzog Wilhelm von Jülich Reliquien eines hl. Apollinaris von Remagen nach Düsseldorf brachte, daß andere Theile nach Siegburg, Köln, Aachen, Gorkum und Rom vergabt wurden, daß seit Jahrhunderten zu diesen Orten das Volk in großen Zügen pilgert, und daß bis heute zahlreiche Wunder durch Berührung mit diesen Reliquien geschehen (Cron-

nach 665; Floß, Aachener Heiligthümer, Bonn 855, 184 f.). Es ist nie in Zweifel gezogen worden, daß diese Heiligthümer die Reliquien eines wirklichen Heiligen seien; der diesem beigegebene Name Apollinaris mag auf richtiger Tradition beruhen, jedenfalls aber muß dieser hl. Apollinaris von dem Bischofe von Ravenna unterschieden werden. Die Entstehung der unrichtigen Legende erklärt sich aus dem Wunsche, die Geschichte eines durch seine Wunder berühmten Heiligen kennen zu lernen; der Name wies auf den bekannten Bischof von Ravenna hin, und so das Fest (23. Juli) mit dem Tage zusammenfällt, an welchem die Reliquien der hl. Dreikönige in Köln eintrafen (Floß, Dreikönigenbuch, Köln 1864, 34 u. 86), so bildete sich vermuthlich die Sage der Ueberbringung durch Erzbischof Rainald. — Die Lebensbeschreibungen des heiligen Bischofs von Ravenna basiren auf der von einem Unbekannten verfaßten, sehr alten Passio (Boll. Julii V, 344; Surius VII, 275) und einer kürzern Vita bei Agnellus, Vitae Pontiff. Ravenn. (Boll. 350; Mon. Germ. SS. Langob. 280 sq.; mit Noten Bacchini's bei Migne, PP. lat. CVI, 475 sq.); Leben, Leyden und Sterben des Bischofs und Martyrers A., Patron der Statt Remagen, Coeln 1716; Virlo, Leben und Wirken des hl. A., nebst Beschreibung der neuen Apollinariskirche in Remagen, Bonn 1857; Farabulini, Storia della vita e del culto di S. A., Roma 1874. [Streber.]

Apollinaris, der hl., Bischof von Valence in der Dauphiné, gehörte mit seinem Bruder, dem hl. Avitus von Vienne (s. d. Art.) zu den bedeutendsten Bischöfen des burgundischen Reiches in der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. Sie waren Söhne des Senators Isichius von Vienne, der später Bischof dieser Stadt wurde und wie seine Söhne unter die Heiligen gezählt zu werden verdiente. Apollinaris erhielt um das Jahr 486 das lang verwaiste Bisthum Valence, in welchem Arianismus und andere Häresien (s. d. Art. Burgunder) große Verwüstung angerichtet hatten. Doch gelang es seiner unermüdeten Hirtensorge allenthalben das kirchliche Leben in Aufnahme zu bringen, die Irrlehre zurückzudrängen und der Auctorität des päpstlichen Stuhles Geltung zu verschaffen. Mit Avitus nahm er im Jahre 517 Antheil an der Reformsynode von Epaon (Canton Wallis), auf welcher der königliche Schatzmeister Stephanus wegen incestuöser Ehe mit dem Bann belegt wurde. König Sigismund gerieth über diese That der Bischöfe in heftigen Zorn und exilirte sie. Auf einer neuen Synode zu Lyon hielten die Bischöfe ihren früheren Beschluß aufrecht, gaben aber doch dem Könige zugleich eine Gelegenheit, ihnen die Rückkehr zu ihren Kirchen zu gestatten (Hefele, Conc.-Gesch. II, 687 f.). Nur Apollinaris blieb über ein Jahr in der Verbannung, bis er den König aus schwerer Krankheit wunderbar errettete und ehrenvoll zurückgerufen wurde. Bald darauf schied er zu Valence aus diesem Leben (vor dem Jahre 520). Sein Fest wird am 5. October gefeiert. Die von einem Zeitgenossen, vielleicht von seinem Diacon Eladius verfaßte Biographie findet sich bei Boll. Oct. III, 58 sq.; einige Briefe bei Migne, PP. lat. LIX, 231—273. [Streber.]

Apollinaris Sollius Sidonius, siehe Sidonius.

Apollo (Ἀπολλώς), ein Jude aus Alexandrien, nach Apg. 18, 24—26 durch Kenntniß der heiligen Schrift und große Gelehrsamkeit ausgezeichnet. Er war in der Lehre des Herrn unterrichtet und lehrte mit glühender Beredsamkeit von Jesu, obschon er nur die Taufe des Johannes kannte. Im J. 55 kam er nach Ephesus und begann dort freimüthig in der Synagoge das Christenthum zu lehren. Da ihn Aquilas und Priscilla gehört, nahmen sie ihn zu sich und setzten ihm noch genauer die Lehre Gottes auseinander; vermuthlich empfing er durch ihre Vermittelung auch bald die christliche Taufe. „Da er nun nach Achaja ziehen wollte, ermahnten die Brüder in einem Schreiben die Jünger, ihn aufzunehmen. Und als er angekommen, nutzte er den Gläubigen viel durch die Gnade, denn nachdrücklich widerlegte er die Juden öffentlich, indem er darthat durch die Schrift, daß Jesus der Messias sei (Apg. 18, 27—28)." Besonders in Corinth, wo er sich längere Zeit aufhielt, setzte er das Werk des Apostels Paulus fort und begoß, was Paulus gepflanzt hatte (1 Cor. 3, 6). Er gewann daselbst solches Ansehen und solche Bedeutung, daß sich auch nach seinem Namen eine der Corinthischen Parteien nannte (1 Cor. 1, 12), obgleich er und Paulus dieses Parteiwesen mißbilligten (1 Cor. 4, 6). Im J. 57 erscheint er wieder in Ephesus, wo sich eben Paulus aufhielt. Dieser ermunterte ihn nun mehrfach, wieder nach Corinth zu gehen, wahrscheinlich um durch sein Erscheinen das Parteiwesen daselbst zu unterdrücken; allein wie Paulus den Corinthern schreibt (1 Cor. 16, 12), konnte er ihn nur zu dem Versprechen bringen, später wieder zu gelegener Zeit zu ihnen zu kommen. Zum letzten Male im N. T. begegnet uns Apollo Tit. 3, 13, wo Paulus den hl. Titus ermahnt, dem Apollo und Zenas (die vielleicht Ueberbringer des Briefes an Titus waren) zu ihrer Weiterreise das Geleite und die nöthigen Mittel zu geben. Nach Hieronymus in seiner Erklärung zu Tit. 3, 13 ging diese Reise des Apollo nach Corinth, in welcher Stadt er nach der Angabe des heiligen Lehrers Bischof ward. Andere Nachrichten indeß machten ihn theils zum Bischof von Dyrrhachium (Menolog. Canis. II, 929), theils zum Bischof von Colossä in Asien (Menaea 134). (Vgl. Calmet, Diction. biblicum I, 103.) [Klotz.]

Apollonia, die hl., Martyrin des dritten Jahrhunderts, stand schon in der alten Kirche in hohen Ehren. Dionysius der Große von Alexandrien beschrieb die Geschichte ihres Martyrthums, und Eusebius nahm diesen Brief in seine

Kirchengeschichte (6, 41) auf (Ruinart, Acta martt. ed. Ratisb. 172). Während der genannte Dionysius die Kirche von Alexandrien leitete, entstand im J. 249 eine blutige, vom Pöbel ausgegangene Christenverfolgung zu Alexandrien (nicht Antiochien, wie anderwärts angegeben wird). Auch die fromme Jungfrau Apollonia wurde ergriffen und von einem Heiden so heftig in's Gesicht geschlagen, daß ihr alle Zähne zerbrachen. Dieß gab Veranlassung, daß die an Zahnschmerzen Leidenden gerade die hl. Apollonia um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten pflegen. Doch jene erste Mißhandlung genügte den Wütherichen nicht, und sie drohten mit dem Feuertode, wenn Apollonia Christum nicht lästere. Die Jungfrau schien sich bedenken zu wollen, ergriff aber den ersten Augenblick, wo ihre Verfolger weniger auf sie achteten und stürzte sich selbst in die Flammen, wo sie ihren Tod fand. Ihre That wurde schon von einigen Alten als Beweis angeführt, daß es erlaubt sei, der Verfolgung oder der Entehrung durch freiwilligen Tod zu entgehen. Aber die größten kirchlichen Auctoritäten erklärten selbst in einem solchen Falle den Selbstmord für unerlaubt, und suchten, wie Augustin, den heroischen Schritt der hl. Apollonia durch die Annahme zu rechtfertigen, sie habe hier in Folge besonderer göttlicher Eingebung gehandelt, und wem solcher specieller Befehl Gottes fehle, dürfe ihrem Beispiele nicht nachahmen. [v. Hefele.]

Apollonia, eine Stadt in der macedonischen Provinz Mygdonia, daher auch Ἀπολλωνία Μυγδονίας genannt, zum Unterschied von andern Orten gleichen Namens, lag ungefähr in der Mitte zwischen Amphipolis und Thessalonich, war eine Colonie der Corinther und Corcyräer und wurde auch vom Apostel Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich besucht (Apg. 17, 1).

Apollonius, 1. ein sehr beredter Kirchenschriftsteller und Gegner der Montanisten. Er schrieb gegen diese (um das Jahr 200) eine ausführliche Widerlegung; dieselbe ist aber bis auf die wenigen Notizen, welche Eusebius daraus gibt, verloren gegangen. Er entkräftete darin die Lehren und angeblichen Prophetien des Montanus, der Maximilla und der Priscilla und deckte den anstößigen Lebenswandel sämmtlicher Häupter der Secte, besonders die Habsucht des Montanus und die Putz- und Spielsucht der Maximilla und Priscilla auf. Seine Schrift machte so großes Aufsehen, daß es Tertullian für nöthig hielt, die Angegriffenen in einem eigenen Buche zu rechtfertigen (Eus. H. E. 5, 21; Hieron. de vir. ill. 40).

2. Ein römischer Senator und berühmter Martyrer unter Kaiser Commodus (180—192). Er stand bei den Gläubigen wegen seiner hohen Stellung, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in hohem Ansehen, wurde aber von seinem Sklaven als Christ vor Gericht angegeben. Bei dem Verhöre bemühte sich der Richter Perennius vergeblich, ihn im Glauben wankend zu machen; schließlich verlangte er, Apollonius solle sich wegen seines Glaubens vor dem Senate verantworten. Dieser verfaßte hierauf eine gelehrte Schutzschrift und trug sie in Gegenwart aller versammelten Senatoren öffentlich vor. Gleichwohl wurde er durch Senatsbeschluß zum Tode verurtheilt und ward enthauptet nach dem Edicte Trajans, demgemäß ein jeder Christ, der einmal vor Gericht angeklagt, Christum nicht verläugnete, hingerichtet werden sollte. Sein Todestag ist der 18. April. Das Verhör und die Vertheidigungsrede schien Eusebius so wichtig, daß er sie in seine Sammlung der Martyrien aufnahm, die leider aber nicht auf uns gekommen ist. (Eus. l. c. 24; Hieron. l. c. 42; Boll. Apr. II, 539; die Literatur bei Chevalier. Repertoire 151 sq.) [R.

Apollonius von Tyana, ein neupythagoräischer Philosoph und Magier im ersten Jahrhundert nach Christus, zubenannt nach seiner Geburtsstadt Tyana in Cappadocien. Die ganze Persönlichkeit dieses angeblichen Wunderthäters ist in einen Nebel gehüllt, aus dem sich schwerlich jemals das ächt Historische wird enthüllen lassen. Denn die erste schriftliche Darstellung seines Lebens durch den griechisch-heidnischen Schriftsteller Flavius Philostratus, der um 200 n. Chr. schrieb, ist eben nur eine Verherrlichung desselben durch Zusammenhäufung von lauter Wunderbarem und Außerordentlichem, so daß ihm alle Weisheit der Welt und die Fülle übernatürlicher Kräfte beigelegt wird. Philostratus unternahm dieses Werk auf Veranlassung der Kaiserin Julia Domna, der zweiten Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, und dehnte es zu acht Büchern aus; er benutzte dabei die bereits von der Kaiserin gesammelten Aufzeichnungen, sowie angebliche Briefe und Schriften des Apollonius und meinte hin ermittelte Sagen aus den Orten, wo er sich aufgehalten. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß Dichtung und phantasiereiche Ausschmückung Theil daran nahmen. Es bleibt aber auch unscheinlich, daß durch das Werk tendenziös den Glauben der Christen an die Wunder Jesu ein Gegengebilde aufgestellt werden sollte, wenn diese Absicht auch nicht ausdrücklich hervortritt. Der christenfeindliche Statthalter von Bithynien, Hierokles, schrieb zur Zeit Diocletians geradezu Reden an die Christen, um sie durch die Wundergeschichte des Apollonius vom Glauben an Christus abwendig zu machen, so daß der Bischof Eusebius von Cäsarea es für gerathen hielt, eine Gegenschrift zu verfassen. Fanden sich ja in den Lebensbildern des Apollonius mancherlei directe Parallelen zu dem Leben Christi, wie die wunderbare Geburt, die Neugestaltung der Welt, die Menge der Wunderverrichtungen, Dämonenvertreibungen, Himmelfahrt u. s. w. In wie weit bei der ganzen Erscheinung des Apollonius etwa Dämonisches im Spiel gewesen, kann bei der historischen Unsicherheit des Einzelnen kaum zur Frage gebracht werden. Dagegen hat es nicht

legen, bei seiner bis auf Philostratus langsam im Stillen herangewachsenen Sagengeschichte an Simon Magus zu denken, der mit dem Apostel Petrus in Berührung kam und frühzeitig in alten Legenden seinen Platz gefunden hatte. Apollonius soll ungefähr gleichzeitig mit Christus geboren sein; er habe große Reisen im Morgenland und Abendland gemacht, sich lange in Indien und dann in Kleinasien aufgehalten, sich in die neupythagoräische Philosophie vertieft, einen streng sittlichen Lebenswandel geführt und gepredigt, sei wiederholt nach Rom gekommen, namentlich unter Nero und später unter Domitian; bei letzterem habe er sich Gefängnißstrafe zugezogen, sei aber plötzlich verschwunden und schon desselben Tages seinen Jüngern in Puteoli erschienen. Auch den Tod des Domitian soll er von Ephesus aus an demselben Tage im Geiste gesehen haben, als derselbe starb. Ueber seinen eigenen Tod gab es verschiedene Sagen; seine Schüler sagten, daß er gar nicht gestorben, sondern lebend in den Himmel eingegangen sei (στεῖχε εἰς οὐρανόν). Kaiser Septimius Severus verehrte den Apollonius unter seinen Hausgöttern, sein Nachfolger Caracalla versetzte ihn förmlich unter die Götter und weihte ihm einen Tempel, wie Dio Cassius berichtet (l. 67, 18). Seine angeblichen Briefe (s. Fabricius, Bibl. graeca V, Hamb. 1796, 561) finden sich in Opp. Philostrati, ed. Olearii, Lips. 1709, 375 sq.; daselbst ist (XXXI sq.) eine Diss. praelim. de Apollonio. Deutsche Uebersetzungen der Lebensbeschreibung gaben Jacobs, Stuttg. 1828, Christian, eb. 1854. (Vgl. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoräismus zum Christenthum, Tüb. 1832; J. Rieckher in den Studien der evang. Geistl. Würtembergs XIX, 1 ff., wo der Nachweis versucht ist, daß das Werk des Philostratus ausdrücklich gegen das Christenthum gerichtet und auf Veranlassung der Kaiserin Julia und ihrer gelehrten Umgebung verfaßt sei; Henry Newman, Life of Apollonius Tyanaeus, Lond. 1853; Chassang, Apollone de Tyane, Paris 1862.) [Bone.]

Apologetik besagt zunächst die Wissenschaft von der Apologie, wie Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen; sie ist demnach die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums durch Darlegung seiner Gründe, kurz, die Wissenschaft der Vertheidigung. Hiermit ist ihr Unterschied gegeben von der Apologie. Apologie (ἀπολογία) ist die Vertheidigung gegen einen Angriff; weil Alles in der katholischen Religion angegriffen wird oder angegriffen werden kann, so ist auch Alles darin Gegenstand der Apologie (1 Petr. 3, 15: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν; vgl. Apg. 22, 1; 24, 16. 1 Cor. 11, 13. 2 Cor. 4, 11. Phil. 1, 7. 17. 2 Tim. 4, 16). Deßwegen verhält sich jedoch die Apologetik zur Apologie nicht wie Theorie zur Praxis (Sack, Christliche Apologetik, 2. Aufl., Hamb. 1841, 20); noch weniger ist sie eine bloße Methodenlehre für die Apologie, etwa wie Homiletik, als Anweisung für den praktischen Theologen zur Vertheidigung des Christenthums, so daß ihr eine Stellung in der praktischen Theologie anzuweisen wäre (Tholuck, Literar. Anzeiger f. christl. Theologie 1831, N. 68; 1839, N. 62; Delitzsch, System d. christl. Apologetik, Leipzig 1869, 32; Kienlen in den Theol. Studd. u. Krit., 1846, 893). Die Apologetik ist vielmehr selbst eine Vertheidigung. Aber sie betrachtet die Angriffe auf die christliche und katholische Wahrheit nicht in ihrer Vereinzelung, sondern nach ihren gemeinsamen Voraussetzungen und principiellen Gedanken, von denen sie ausgehen, dem wissenschaftlichen Standpunkte, auf dem sie stehen; die Darstellung und Widerlegung des principiellen, gemeinsamen, dem Christenthume und der Kirche gegenüberstehenden Irrthumes kann eben nur eine wissenschaftliche, aus den Principien begriffene sein. Hierzu kommt, daß der Zweck der Vertheidigung die Apologetik von der Bekämpfung der Antithesis hinweist zu dem weiteren und wesentlichen Theile ihrer Aufgabe, der wissenschaftlichen Entwickelung ihrer Thesis, der christlichen Grundthatsachen und Grundwahrheiten. Während daher jede Lehre und Institution des Christenthums eine Apologie zuläßt und das Leben der Christen selbst (Tert., Apolog. c. 9. 39; Chrysost., Ad vid. junior. c. 2), das Blut der Martyrer, die Opfer der Liebe in den Werken der christlichen Barmherzigkeit eine lautredende Apologie bilden, hat die Apologetik die Aufgabe der wissenschaftlichen Begründung des Christenthums aus seinen höchsten Principien und tiefsten Fundamenten, und zwar nach seinem universalen, alle Zeiten, Völker und Bedürfnisse umfassenden Charakter. So gewinnt die Apologetik ihre besondere Stellung in dem Organismus der theologischen Wissenschaften. Wohl hat jede theologische Disciplin die Aufgabe und das Bedürfniß, in der Darlegung ihrer Lehrsätze zugleich auch die Angriffe abzuweisen; aber die Apologetik ist die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), da sie den christlichen Glauben in seinem allgemeinen Grunde darstellt, in der Auctorität des offenbarenden Gottes als Motiv (objectum fidei formale) und in seinem geoffenbarten Wort als Object (objectum fidei materiale), der Basis des Glaubens-Actes und -Inhaltes. Sie wird auch bezeichnet als allgemeine Dogmatik (dogmatica generalis) gegenüber der speciellen, nicht als fände hier ein eigentliches Verhältniß des Generellen zum Speciellen statt, sondern insofern der Glaube an die Thatsachen der göttlichen Offenbarung und deren auctoritative Beglaubigung durch die Kirche das Grunddogma bildet, das alle einzelnen Dogmen zur Voraussetzung haben, und die Apologetik als principielles und constitutives Element der Darstellung der einzelnen Dogmen vorausgeht. In der Lehre von der Offenbarung untersucht sie den gemeinsamen Grund, auf dem alle Dogmen ruhen; in der Lehre von Schrift und Tradition die Quellen, aus denen die Dogmatik ihre Glaubenssätze schöpft; in der Lehre von der Kirche die

authentische Beglaubigung ihres göttlichen Inhalts und deren katholische, d. h. für das Gesammtbewußtsein der Gläubigen gültige Fassung. Die Fragen über Wesen und Analysis des Glaubens, die Glaubensregel, die Entwickelung des Glaubensinhaltes und der Glaubenswissenschaft in der Kirche, über die Mitwirkung der menschlichen Thätigkeit in der Begründung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft — Glauben und Wissen —, welche der Apologetik als theologischer Grundwissenschaft zufallen, bilden die nothwendigen Prolegomena zur Dogmatik. Deßwegen wurde sie auch von Einigen Einleitung in die Dogmatik, theologische Erkenntnißlehre genannt (Kuhn, Kath. Dogmatik, 2. Aufl. 1859, 4 ff.; Scheeben, Dogmatik 6 ff.; Heinrich, Dogmatik 131 ff.). Fassen wir das Gesagte zusammen, so stellt sich uns in der katholischen Apologetik jene katholische Disciplin dar, welche den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums führt als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion, die in der katholischen, allein wahren Kirche erscheint, verkündet, bewahrt und dem gesammten Geschlechte vermittelt wird. Die katholische Apologetik kann nämlich Christenthum und Kirche im Begriffe trennen, aber nicht real scheiden; die Kirche ist die von Gott gewollte, mit und durch Christus gesetzte wesentliche Erscheinungsform des Christenthums (Eph. 1, 23. 1 Cor. 12, 12). Gegenstand der Apologetik kann daher nicht bloß die Vertheidigung „des gemeinsamen Grundes und Bodens sein, auf welchem alle Kirchen stehen“ (Delitzsch, Apologetik 13), sondern ganz besonders der Kirche als des festen Fundamentes, das den ganzen Bau des Christenthums trägt (1 Tim. 3, 15. Eph. 4, 14. Matth. 28, 18. Joh. 10, 26) und die Heilswahrheit in unantastbarer Hinterlage bewahrt, ohne welche das Christenthum in zahllose Secten zersplittert, sich selbst entfremdet und in sein Gegentheil verkehrt würde.

Das Christenthum hat seinen Grund in der göttlichen Offenbarung, die mit Adam beginnt, in Christus sich vollendet und auf dem Wege historischer Forschung erkannt wird. Weil absolute Religion, hat es die religiöse Idee vollkommen realisirt, die zugleich vor dem denkenden Geiste sich bewährt. So ist die Aufgabe der Apologetik eine philosophische und eine historische. In ersterer Beziehung fällt sie nicht zusammen mit der Religionsphilosophie, aber sie knüpft an die Ergebnisse derselben an. Sie geht nicht von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge aus, um eben dadurch den Glauben zu begründen; aber dort, wo jene an einer Grenze angekommen ist, die sie nicht überschreiten kann, nimmt sie ihre Fragen auf und weist auf die göttliche Antwort hin. Ist Religion das letzte Wort der philosophischen Forschung, so wird sie in der Apologetik das erste Wort und der Grund, dessen tieferen Sinn und reicheren Inhalt sie aufschließt, weil von Gott selbst den Menschen verkündet. Das Christenthum ist aber Thatsache, nicht bloßer Gedanke, göttliche Position, nicht menschliche Speculation; darum ist der Schwerpunkt der Apologetik in dem Nachweise seines göttlichen Ursprunges auf geschichtlichem Wege, in der Darstellung [illegible] Vorbereitung, Begründung und Ausbreitung in der Menschheit. Alle Gegensätze gegen die katholische Religion lassen sich auf drei Grundirrthümer zurückführen: a) Läugnung der Kirche als der gottgesetzten Heilsanstalt — Protestantismus; b) Läugnung des Christenthums als der in Gott geoffenbarten absoluten Religion — Judenthum, Islam, Heidenthum; c) Läugnung jeder Religion und Offenbarung — Atheismus, Pantheismus, Naturalismus, Materialismus. Ohne Religion und Offenbarung kein Christenthum, ohne Christenthum keine Kirche. Der Irrthum ist den umgekehrten Weg gegangen; die Läugnung der Kirche trieb zur Entstellung und Läugnung des Christenthums, die Läugnung des Christenthums zur Läugnung der Offenbarung und Religion überhaupt. So kann dem apologetischen Momente das polemische nicht fremd bleiben, wenn gleich nach Verschiedenheit des Zweckes der Darstellung bald das eine, bald das andere vorwiegt. Doch der Streit soll nicht sein um des Streites willen, wohl aber, um durch die Darstellung des Gegensatzes in seiner ganzen Schärfe und allen Consequenzen die Versöhnung zu ermöglichen. So wird die Apologetik der mannigfachen Stufe des Irrthums gegenüber religiöse, christliche, katholische Principienlehre, zunächst durch positive Begründung und Entwickelung der fundamentalen Thatsachen und Lehren der christkatholischen Religion, zugleich als Kritik der entgegenstehenden Irrthümer — Polemik —, im Hinblick auf religiöse Einigung — Irenik. Hieraus ergibt sich die Methode für die Apologetik. Da sie alle Gegensätze gegen die christkatholische Religion principiell zu widerlegen hat, so muß sie diese in ihrer letzten Wurzel erfassen und ihren Grundstein legen in die Tiefe des Menschengeistes, seine religiöse Anlage. Daher ist ihre Methode progressiv-synthetisch, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitend. Die Apologetik geht dem Glauben voraus (praeambula fidei), um auf Grund philosophisch-historischer Forschung ein wissenschaftliches Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung (motiva credibilitatis) zu begründen (vgl. S. Thom. 2, q. 1, a. 4: Nemo crederet, nisi videret, esse credendum. Matth. 11, 5. Joh. 2, 11; 10, 37; vgl. Luc. 18, 31. Marc. 2, 10. Joh. 15, 24; 2, 19; 12, 32; 14, 29. 1 Petr. 3, 15; Decr. Indic. d. 11. Jan. 1855, prop. 3; Pius IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846; Conc. Vatic. De fid. cathol. cap. 3, can. 3: Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ... anathema sit; Aug. de vera relig. c. 21: Ratio auctoritatem non deserit, cum consideratur, cui sit credendum). So ist der Glaube keine blinde, willkürliche Annahme, sondern motivirt durch Vernunftgründe nach vorhergegangener Kritik der Offenbarung

Examen fundamentale et externum; vgl. Hugo, De fide disp. 1, 6—8; Suarez, De fide disp. 4 per tot.; Viva, Damnat. thes. Rutin. theolog. P. 2, 188 sq. 215 sq. 219 sq.; L. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus, München 1862, 250 ff.; Clemens, Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860, 100 ff.). Die Apologetik hat jedoch weder die Aufgabe, noch die Möglichkeit, durch wissenschaftliche Beweisführung zur gläubigen Zustimmung zu nöthigen (S. Thom. in 3 Sent. dist. 24, a. 2, ad 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de eis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt; cf. Conc. Vatican. l. c. cap. 3, can. 5). Wohl ist die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident, nicht aber deren Thatsache und Inhalt; wird daher derselben gläubige Zustimmung geleistet, so geschieht dieß in freiwilliger Hingabe an die göttliche Auctorität unter dem Beistande der Gnade (gegen Hermes, Dogmatik III, § 282 ff.; Günther, Janusköpfe, Wien 1833, II, 272). Ist die Apologetik die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), so ergibt sich ihre Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften von selbst. Durch Begründung der Offenbarung wird sie zugleich grundlegend für Dogmatik und Moral, wie für Kirchenrecht und Pastoral, deren Principien theils unmittelbar, theils mittelbar in der Offenbarung gegeben und durch die Kirchenlehre normirt sind. Die historische Theologie setzt die Idee und Gründung der katholischen Kirche als der von Christus gewollten Heilsanstalt voraus, wie sie andererseits selbst wieder der Apologetik Beweismomente liefert. Mit der theologischen Encyclopädie fällt aber die Apologetik keineswegs zusammen; denn diese hat nur den Begriff und die Aufgabe der Theologie zu entwickeln und den systematischen Grundriß der ihr zugehörigen Disciplinen zu entwerfen. Inhalt und Gliederung der Apologetik ergibt sich aus deren Aufgabe. Sie zerfällt in zwei Haupttheile: die wissenschaftliche Begründung 1. des Christenthums (demonstratio christiana), 2. der Kirche (demonstratio catholica). Die in der Geschichte auftretenden Religionen kündigen sich an als positive, geoffenbarte; das Christenthum aber erscheint mit dem Anspruch der höchsten und letzten Offenbarung, welche die falschen Offenbarungen stürzt und die wahren, in der Geschichte ihr vorausgegangenen vollendet. So zerfällt der erste Theil in drei Abschnitte: die Lehre von der Religion und Offenbarung; die Lehre von der christlichen Religion und Offenbarung; die Lehre von den außerchristlichen Religionen. In der wissenschaftlichen Begründung der katholischen Religion hat die Apologetik zunächst das Wesen der katholischen Kirche darzustellen, sodann die Principien zu entwickeln, auf denen der katholische Glaube ruht (regula fidei); endlich das Wesen des katholischen Glaubens festzustellen und dessen Verhältniß zur Vernunft zu bestimmen. (Vgl. v. Drey, Apologetik, 2. Aufl., Mainz 1844, Einleit.; Lechler, Ueber den Begriff der Apologetik [Theolog. Studien und Kritiken, 1839, 595 ff.]; Hagemann, Die Aufgabe der Apologetik [Tüb. Qu.-Schr., 1857, 359 ff.]; Hänell, Die Apologetik als Wissenschaft [Studien u. Kritiken, 1843, 567]; Kienlen, Die Stellung der Apologetik [ebendas. 1846, 893]; A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus 249 ff.)

Die Apologetik als selbständige theologische Disciplin gehört der neueren Zeit an, nicht so die Apologie. Diese ist so alt als das Christenthum. Die ersten Angriffe gegen dieses gingen vom Judenthum aus; Justinus M., Tertullian und Cyprian stellten den Gegensatz zwischen dem in fleischlicher Gesinnung erstarrten Judenthum und dem christlichen Geiste dar. Eine größere Gefahr drohte jedoch von der römischen Religion und Politik. Den vielfachen Verdächtigungen gegenüber entstanden die ältesten Apologien (Quadratus, Miltiades, der Brief an Diognet, Aristides, Claudius, Apollinaris, Justinus M., Athenagoras, Tertullian; s. hierüber die betr. Artt.); eine vergleichende Darstellung zwischen Heidenthum und Christenthum gaben Tatian, Theophilus, Hermias, Tertullian, Cyprian (s. d. Artt.). Was das Heidenthum an Wahrheitsgehalt besitzt, was im Judenthum in unvollkommener Gestalt sich darstellt, ist im Christenthum vollendet erschienen. Letzteres ist darum die älteste, allein wahre, des Menschen würdige Religion. Dieß bildet den Grundgedanken ihrer Darstellungen. Für die weitere Entwickelung und Vertiefung der apologetischen Literatur war die Gründung christlicher Schulen zu Alexandrien und Antiochien (s. d. Artt.), sowie die veränderte Lage des Christenthums und römischen Reiches seit Constantin d. Gr. von Bedeutung. Die früheren rohen Verleumdungen traten mehr zurück; dagegen wandten die Philosophen größere Aufmerksamkeit dem Christenthum zu. Des Celsus „Λόγος ἀληθής“ fand in Origenes einen nicht minder gelehrten, ja überlegenen Gegner (Contra Celsum; vgl. Kellner, Hellenismus u. Christenthum, Köln 1865, 33—89). Athanasius d. Gr. gab in den Schriften „Adversus gentes“ und „De incarnatione Verbi“ die erste systematische Darstellung der Apologetik von dem Mittelpunkt des Christenthums, der Erlösung durch das menschgewordene Wort, aus; neben ihm arbeiten unter den Griechen Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Alexandrien, Theodoret; unter den Lateinern Arnobius und besonders Lactantius (s. d. Artt.). Den Schluß dieser Periode bildet des Augustinus großartig concipirtes und umfassendes Werk „De civitate Dei contra paganos“ in 22 Büchern; es faßt das Ergebniß aller bisherigen Apologien in einen einzigen großen Gedanken zusammen; als Geschichte des Reiches Gottes wird sein Buch zugleich Apologetik, Dogmatik und Geschichtsphilosophie.

Tübingen, und hiernach lieferte Dillmann eine deutsche Uebersetzung nebst einer lehrreichen Abhandlung über dasselbe in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. II. III, 1849, 1850. Da aber die Abschrift des Textes sehr fehlerhaft war, so konnte er erst 1859, nachdem er eine zweite Handschrift aus Paris erhalten, den äthiopischen Text veröffentlichen (Kufalê sive Liber Jubilaeorum, qui idem a Graecis ἡ λεπτὴ γένεσις inscribitur, versione Graeca deperdita nunc nonnisi in Geez lingua conservatus, nuper ex Abyssinia in Europam allatus, aethiopice ad duorum librorum Mss. fidem primum ed. Dr. Aug. Dillmann, Kiliae et Londini 1859). Bald nachher fand Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana einen großen Theil der uralten lateinischen Uebersetzung dieses Buches und veröffentlichte denselben in den Monum. sacra et profana I, 1, 9 sq., Mediol. 1861. Auf Grund dieser Veröffentlichungen ward das ganze Buch, soweit es in beiden Texten erhalten ist, von Rönsch neu herausgegeben und mit der an diesem Gelehrten bekannten Gediegenheit untersucht (Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis, erläutert, untersucht und herausgegeben, Leipzig 1874). Nach den durchaus glaubwürdigen Feststellungen des Herausgebers ist das Apocryphon in Palästina 50 bis 60 n. Chr. von einem wissenschaftlich gebildeten Juden hebräisch verfaßt und hat den Zweck, seine Landsleute zu treuem Festhalten an dem starren jüdischen Ritualismus zu ermuntern. Zu diesem Ende wird die Treue in demselben als Hauptcharakteristik der Patriarchen dargestellt. Da hiernach der Inhalt der Genesis vorgeführt wird, und da das Ganze in die Chronologie von Jahrwochen, nach Jubeljahren gerechnet, eingekleidet ist, so erklären sich die beiden üblichen Namen. (Vgl. noch Langen a. a. O. 84 und die dort verzeichnete Literatur.) — Zu nennen ist 6. das christliche Adambuch des Morgenlandes. Unter diesem Titel hat Dillmann in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissensch. V, Gött. 1853, 1 ff. die deutsche Uebersetzung eines äthiopischen Manuscriptes der Tübinger Bibliothek gegeben, von welchem unter dem Namen Gadela Adam, „Kampf Adams (und Eva's)", schon Ewald (Zeitschr. für Kunde des Morgenl. V, Bonn 1844, 177) Nachricht gegeben hatte. Das Buch ist auch syrisch vorhanden und führt in dieser Gestalt den Titel Spelunca thesaurorum, „Schatzhöhle" (vermuthlich stellt dieser Text das Original dar [Assem. Bibl. orient. II, 498]). Es wird von spätern syrischen Schriftstellern dem hl. Ephrem zugeschrieben (Assem. III, 281. 563), stammt aber erst aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert. Im Abendlande war es nie bekannt, hat aber im Morgenlande die weiteste Verbreitung gefunden, wie dieß schon aus dem Umstande hervorgeht, daß der äthiopische Text aus dem Arabischen übersetzt ist. Das Buch enthält zuerst die Geschichte der ersten Eltern bis zu ihrem Tode in ausführlicher Darstellung, dann etwas kürzer die Geschichte der Menschheit bis zu Noe's Tode, endlich nur ganz compendiarisch die Geschichte des Alten Testamentes bis zu der eingehend dargestellten Geschichte Mariä und der Jugendgeschichte Jesu. Als Plan erscheint die Absicht, in der Menschwerdung Jesu die Verwirklichung des von Gott mit Adam geschlossenen Bundes nachzuweisen. Die biblischen Angaben treten hier ganz zurück vor einer Reihe zum Theil tiefsinniger Sagen, welche ein gelehrter Verfasser nicht ohne exegetischen Tact und speculatives Verständniß gesammelt hat. Das Buch ist demnach als eine wichtige Fundgrube des biblischen Sagenschatzes, welcher das Morgenland besaß, anzusehen und ist, wie es scheint, auf die spätere christliche Literatur desselben einen bedeutenden Einfluß geübt. Eine Religionsschrift, betitelt: Buch Adami, besitzen auch die Zabier, Nazaräer oder Johanneschristen; diese hat zuerst Norberg in drei Bänden herausgegeben (Codex Nasoraeus, liber Adami appellatus, syriace transcriptus, Lond. 1815, 1816; spätere bessere Ausgabe: Thesaurus s. Liber magnus, vulgo Liber Adami appellatus, exscr. et ed. H. Petermann. Berolini 1867). Weil das Buch wesentlich heidnischen Charakters ist, mag hier seiner nur im Vorübergehen gedacht sein; vgl. Gesenius: der Jen. A. L. Z. 1817, Nr. 48—51. — Wichtiger ist 7. die sogenannte Himmelfahrt Mosis, ein Buch, welches von griechischen Schriftstellern bis in's vierzehnte Jahrhundert hinein genannt wird, dann aber verloren gegangen ist. Ein altlateinisches Fragment dieses Apocryphons hat Ceriani in Monum. sacr. et prof. I, 1, 55 veröffentlicht. Soviel hieraus zu ersehen ist, erhält Moses vor seinem Hingang den Verlauf der jüdischen Geschichte bis zur Erscheinung des Messias und dem Eintritt des Weltendes geoffenbart. Das Buch muß ursprünglich hebräisch geschrieben sein, obwohl der lateinische Text aus einer griechischen Uebertragung stammt; es ist wahrscheinlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems von einem Juden in Palästina verfaßt und soll mit der Aussicht auf den König-Messias für das damals eingetretene Elend trösten (vgl. Langen a. a. O. 102; vgl. jedoch die Bemerkungen von Hilgenfeld zu dessen neuem Abdruck des Bruchstücks, Nov. Test. extra can. rec. I, p. 95 sq.). — Hieran reiht sich 8. die Apocalypse Mosis. Aus einem Buche mit diesem Titel waren längst zwei Citate bekannt, deren eines offenbar den Ausspruch des hl. Paulus Gal. 6, 15 wiederholte (Syncell. 48. 49 bei Fabric. V. T. I, 338). Hiernach wurde das Buch häufig mit der kleinen Genesis verwechselt, bis Tischendorf in den Apocall. apocr. p. X u. 1—23 einen mangelhaften und lückenhaften Abdruck davon lieferte. Einen kritisch zuverlässigen Text gab erst Ceriani (Monumm. V, 1, 21—24). Den Inhalt derselben gibt die Ueberschrift an: Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ (καὶ Εὔας) ἀποκαλυφθεῖσα παρὰ θεοῦ Μωσῆ τῷ

διερμήνευτι αὐτοῦ, διδαχθεῖσα παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαήλ. Die Schrift ist jedenfalls christlichen Ursprungs und wird aus dem zweiten Jahrhundert herrühren. — Von geringerer Bedeutung als die vorgenannten Apocryphen ist 9. die Himmelfahrt des Propheten Isaias (ἀναβατικὸν Ἡσαΐου, Ascensio [besser Visio] Isaiae), ein judenchristliches Product mit vorwaltender kabbalistischer Färbung, und daher bei den gnostischen Secten Asiens (Epiphan. Adv. haer. 40, 2. 67, 3) und Spaniens (Hieronym. Comm. in Is. 17, 64), sowie auch später bei den Katharern (Moneta, Adv. Catharos et Waldenses, Rom. 1742, 218) beliebt. Es zerfällt in seiner jetzigen Gestalt in zwei Theile, von denen der erste (Kap. 1—6) den Tod des Isaias unter dem Könige Manasses mit einer sich anschließenden messianischen Weissagung enthält, der zweite aber, die eigentliche Ascensio (Kap. 7—11), wieder zwei Abtheilungen bildet. In der ersteren wird erzählt, wie der Seher in der Verzückung von einem Engel durch die sieben Himmel geführt, und wie die Geheimnisse derselben ihm kundgethan worden (Kap. 7—9); in der zweiten aber (Kap. 10—11) offenbart der Engel dem Propheten die Geheimnisse der Menschwerdung, der Lebensgeschichte und der Erhöhung Christi. Was das Alter des Buches angeht, so finden sich Spuren von dem Vorhandensein des ersten Theiles schon bei Justin (Dialog. adv. Tryph. 120) und Tertullian (De patientia c. 14), und Citate aus demselben bei Origenes (Ep. ad Jul. Afr. 8 sq.; Comm. in Matth. 10, 18; Opp. ed. de la Rue I, 19 sq.; III, 465). Der zweite Theil wird zuerst im fünften Jahrhundert als Ἀναβατικόν bei Epiphanius, und als Ascensio bei Hieronymus a. a. O. citirt. Das griechische Original ist nicht mehr vorhanden. Eine lateinische Uebersetzung erschien mit mehreren Schriften ähnlicher Art 1522 zu Venedig, war aber seitdem nur noch aus einer Anführung des Sixtus von Siena (Biblioth. sanct., Colon. 1626, 76) bekannt, bis durch die Herausgabe einer äthiopischen Uebersetzung unter dem Titel: „Himmelfahrt des Jesaja", von Lawrence, mit beigefügter lateinischer und englischer Version (Oxf. 1819), wieder die Aufmerksamkeit auf den alten Abdruck gerichtet wurde. Nun wurde er zuerst von Gieseler (Vetus translatio latina Visionis Isaiae, Gottingae 1832), dann von Gfrörer (Prophetae pseudepigr. 56—63) herausgegeben, und es zeigte sich, daß er nur den zweiten Theil des Buches, Kapitel 7—11, in abweichender Textgestalt enthielt. Schon früher (1828) hatte Angelo Mai aus einem vaticanischen Codex rescriptus Fragmente edirt in der Nova collectio scriptt. vett. III, 2, 238 sqq., welche sich über beide Theile erstrecken und ebenfalls von den andern Texten abweichen, wie denn derartige Erscheinungen in der apocryphen Literatur sehr gewöhnlich sind. Eine neue Ausgabe ist Ascensio Isaiae aethiop. et lat. ed. ab Aug. Dillmann, Lips. 1877. (Vgl. Lawrence, Abhandlung bei Gfrörer a. a. O. 32 ff.; Nitzsch in den Studien und Kritiken von Umbreit und Ullmann, Jahrg. 1830, H. 2; Lücke, Einleit. in die Offenb. Joh. 125 ff.; Gfrörer, Urchristenth. I, 65 ff.; Langen a. a. O. 157 ff.) — In dieselbe Klasse mit den nächstvorhergenannten Apocryphen gehören 10. die sog. Testamente der zwölf Patriarchen, αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν. Die zwölf Söhne Jacobs ertheilen vor ihrem Lebensende hier in ebenso vielen Büchern Ermahnungen und Belehrungen an ihre Kinder, entsprechend dem biblischen oder fingirten Charakter der Einzelnen und anknüpfend an die meistens legendenmäßig ausgeschmückten Verhältnisse ihres frühern Lebens. Die Belehrungen erstrecken sich theils auf die Geheimnisse der überirdischen Welt, theils auf die Zukunft und beschränken sich im letztern Falle auf das Leben, Leiden, den Tod und die Auferstehung Christi und die Verwerfung des jüdischen Volkes. Der Verfasser war Judenchrist und scheint den Zweck gehabt zu haben, durch seine Schrift auf die Bekehrung des jüdischen Volkes hinzuwirken. Da schon Origenes (Homil. 15 in Jos.) und Tertullian (Adv. Marcion. 5, 1) die Schrift kennen, so ist sie nicht nach dem zweiten Jahrhundert abgefaßt. Da ferner darin von der Zerstörung Jerusalems als geschehen die Rede ist, den Juden aber die Rückkehr in ihre Heimat, welche durch Hadrian unmöglich wurde, noch in Aussicht gestellt wird, so fällt die Abfassung der Schrift zwischen 70 und 135 n. Chr. Sie ist ursprünglich griechisch geschrieben und zuletzt herausgegeben bei Migne, Patrol. Ser. gr. II, 1037, und von R. Sinker, Testamenta duodecim patriarcharum, Cambridge 1869, dazu Appendix ib. 1879 (vgl. Langen a. a. O. 140). Es gibt von diesem Buche eine alte lateinische und eine altarmenische Uebersetzung; eine deutsche ward schon 1539 zu Basel gedruckt (Sinker, App. 8. 23). — 11. In der Pariser und Londoner Polyglotte steht syrisch und lateinisch ein Brief Baruchs an die zehn Stämme Israels. Derselbe wurde bloß syrisch auch von Lagarde (l. c. 88 sq.), bloß lateinisch von Fabricius (Cod. ps. V. T. II, 145 ed. alt.), englisch von Whiston und Jolowicz, französisch von Migne (Dict. des Apocr. II, 161) herausgegeben. Er bildet aber nur den Schluß zu der 12. Apocalypse Baruchs, welche von Ceriani (Monum. sacra et prof. I, 2, 73—98, Mediol. 1866, in lateinischer Uebersetzung und V, 2, 113—180 in syrischem Text) herausgegeben worden ist. Sie steht ebenfalls lateinisch im Anhange von Fritzsche (LL. apocr. 654—699); außerdem existirt sie noch in altslavischer Uebersetzung (Schürer, Theol. Lit. Zeit. II, 1877, 658). Das Ganze ist ursprünglich griechisch verfaßt und in der Zeit zwischen Titus und Hadrian entstanden. Dem Propheten Baruch werden darin Offenbarungen über das assyrische und babylonische Exil gegeben; nach demselben soll eine neue Weltordnung und ein unvergängliches Jerusalem entstehen. Am Tage nach dieser Vision wird Jerusalem erstürmt.

allein die Engel legen selbst, um den Feinden keinen Ruhm zu lassen, die Mauern nieder und bergen die Tempelgefäße in der Erde. Während Jeremias den Juden nach Babylon folgt, bleibt Baruch klagend bei den Ruinen des Tempels und wird hier durch eine Stimme vom Himmel getröstet, welche ihm die baldige Ankunft des Messias verheißt. In einer Reihe von Visionen erhält Baruch dann Aufschluß über die Geschichte des römischen Reiches, das Weltende und die jüdische Geschichte von Adam an bis auf den Messias. Der angehängte Brief ist, wie der Verfasser desselben auch nicht verhehlt, in Nachahmung des canonischen Buchs Baruch geschrieben. Wie Baruch, der Schreiber des Jeremias, in dem ihm beigelegten Buch die Exulanten in Babylon nach der Zerstörung Jerusalems ermahnt und tröstet, so sucht der Verfasser dieses Apocryphs unter demselben Namen angeblich die zehn Stämme Israels, denen er die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels meldet, über dieses Ereigniß zu belehren und zu trösten. Dabei verkündet er die Nähe des Gerichts und mahnt daher zur Haltung des Gesetzes. Es ist ohne Zweifel dasselbe Apocryph, welches als solches einige Male von kirchlichen Schriftstellern citirt wird (Synopsis scriptt. ss. in Athanas. Opp. ed. Ben. II, 154; Niceph. 787); es darf bei denselben nicht mit dem canonischen Buche Baruch verwechselt werden, welches gemeinlich mit dem Buch Jeremias als ein Buch gezählt und von dem ganzen christlichen Alterthume als canonisch anerkannt wurde. (Vgl. Langen, Commentatio, qua Apocalypsis Baruch anno superiore primum edita illustratur, (Bonnae) Frib. 1867; Schürer, Lehrbuch der neutestam. Zeitgesch., Leipzig 1874, 572 ff.; Rénan, Journ. des Sav. 1877, 222 sv.) — Zu nennen ist 13. eine Nachbildung des vorher genannten Buches, welche Dillmann in seiner Chrestomathia Aethiopica, Lips. 1866, unter dem Titel Reliqua verborum Baruchi haud apocrypha, quae ad tempus, quo in Babylonia captivi erant, pertinent, bekannt gemacht worden ist. Das griechische Original dazu gab Ceriani in den Monum. V, 1, 9—18, nachdem es schon mit den griechischen Menäen der ambrosianischen Bibliothek zu Venedig 1609 u. ö. herausgegeben war. Es führt den Titel: τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου. Uebersetzungen gaben Prätorius, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1872, 230—247 und König, Theol. Studd. und Kritt. 1877, 318—338. Das Buch ist ein sonderbares Gemisch alter und neuer Fabeln, welche sich an die Person des Propheten Jeremias anknüpfen und die Gottheit Jesu Christi beweisen sollen. Es ist von einem Christen vielleicht des dritten Jahrhunderts verfaßt. (Vgl. zu diesem und dem vorhergehenden: Kneucker, Das Buch Baruch, Leipzig 1879, 190—198.) — Unter den apocryphen Büchern des A. T. erscheint bei den Kirchenvätern ferner 14. das dritte Buch der Machabäer, welches diesen Namen nur in Rücksicht auf seine gewöhnliche Stellung gleich nach den beiden andern Büchern der Machabäer führt. Es enthält eine Erzählung von einer Verfolgung, wodurch Ptolemäus Philopator sich an den alexandrinischen Juden gerächt haben soll, weil durch ein Wunder ihm der Eintritt in das Allerheiligste des Tempels zu Jerusalem nicht verstattet worden sei. Das Buch scheint ein Bruchstück aus einem größern Geschichtswerk zu sein und ist für die Geschichte des alexandrinischen Judenthums nicht ohne Bedeutung. Die sog. Canones apostt. rechnen das Buch, bei unwürdiger Ausschließung anderer deuterocanonischen Bücher, zu den canonischen (Patres apost. edit. Cotel. I, 448). In der griechischen Kirche wurde es von Einigen den beiden andern machabäischen Büchern gleichgestellt (Pseudoathan. in der Synopse und Niceph. 787), von Andern aber ihnen nachgesetzt (Philostorg. Hist. eccles. 1, 1); jedenfalls war es weit verbreitet, so daß es in den meisten Exemplaren der griechischen Bibel vorkommt. Es ist auch in einer syrischen Uebersetzung vorhanden, gedruckt bei Lagarde l. c. 255, und in einer armenischen, Bibelausg. von Venedig 1860, 553. Den lateinischen Kirchenvätern ist es unbekannt geblieben. Ueber ein angeblich viertes Buch der Machabäer vgl. Eichhorn, Einl. in die apocr. Schriften des A. T. 278 ff.; Langen a. a. O. 74. — 15. Wenn der Werth der letzterwähnten Schriften nur als ein untergeordnet bezeichnet werden kann, so darf dagegen ein früher ganz unbeachtet gebliebenes Buch für eine wahre Perle erklärt werden. Dieses sind die achtzehn Psalmen, welche ohne Schuld ihrer Verfasser Salomon beigelegt worden sind. Psalmen Salomons werden von Pseudo-Athanasius in der Synopse a. a. O. und von Nicephorus (S. 786) unter den alttestamentlichen Büchern der zweiten Klasse, einmal (in dem Verzeichnisse bei Montfaucon, Biblioth. Coislin. s. Seguier. 194; Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. II, 308) in dritter Ordnung unter den Apocryphen erwähnt. Einige Handschriften der LXX geben ihnen jedoch einen ehrenvollern Platz zwischen dem Buche der Weisheit und Sirach, und in dem Codex Alexandrinus standen sie ehemals gleich nach den neutestamentlichen Büchern (Cod. Alexandr. fideliter descript. cura et labore H. H. Baber, London 1816, p. V. prolegg.). In Europa sind sie zuerst bekannt geworden durch ein Manuscript, welches der Jesuit Andr. Schott im J. 1615 aus Constantinopel dem gelehrten Mitgliede seines Ordens J. L. de la Cerda übersandte. Der Letztere gab die kleine Sammlung zuerst heraus (Adversaria sacra, Lugd. 1626) und begleitete sie mit einer Einleitung und mit Anmerkungen (abgedruckt bei Fabricius l. c. I, 917 sqq.), in denen er die salomonische Abfassung zu vertheidigen suchte; dieß fand jedoch einen verdienten, aber wenig begründeten Widerspruch bei Huet (Demonstr. evang. IV, 397) und Neumann (De psalterio Salomonis, Wittenb. 1687). Jene Psalmen

ind — um hier kurz unsere Ansicht zusammen-
ufassen — aus dem Hebräischen übersetzt, wie es
ine oberflächliche Ansicht schon zeigt und eine
orgfältige sprachliche Würdigung außer Zweifel
etzt. Nur durch die Ueberschriften werden sie
uf Salomon zurückgeführt, weil es nun einmal
iblich war, anonyme Psalmen auf den Namen
ines Verfassers zu setzen. Im Text selbst findet
ich nicht die leiseste Spur, welche auf diesen
önig hindeutete; vielmehr nehmen sie nach ihrem
Gesammtcharakter, sowie nach zahlreichen speciel-
en, nicht angekünstelten Beziehungen ganz an-
ere Zeitverhältnisse in Anspruch. Im Allge-
neinen bemerkt man eine oft überraschende Ver-
andtschaft mit denjenigen Psalmen, welche auf
ie Leiden Israels in der chaldäischen Periode
ezogen werden. Geiger hat (Psalter Salomons,
Augsb. 1871, 137) aufmerksam darauf gemacht,
aß Ps. 11 ganz nach Baruch Kapp. 3. 4 gearbeitet
st. Bei genauerer Ansicht treten aber die deutlich-
ten Beziehungen auf die ähnlichen Zustände in der
römischen Zeit seit Pompejus' Eroberung Jeru-
alems unverkennbar hervor. Denn wer z. B.
Ps. 8 dieser Sammlung aufmerksam mit Jose-
phus' Nachrichten vergleicht, dürfte nach unserem
Dafürhalten nicht zweifeln, daß hier der Krieg
des von Hyrcanus und Aretas gegen die sadduc-
äische Partei herbeigerufenen Pompejus so ge-
childert wird, wie es eben damals von einem
Anhänger des Erstern erwartet werden kann, und
daß namentlich V. 16—19 durchaus keine an-
dere Beziehungen gestatten. Besonders interessant
ist die Betrachtung, welche Ps. 2 über das un-
glückliche Ende des Pompejus in Judäa's Nähe
am Berge Casius (vgl. V. 30 mit Dio Cass.
42, 5) anstellt und es als Gottesgericht über den
von ihm an Jerusalem und dem Tempel (V. 1. 2)
begangenen Frevel ansieht. Das Merkwürdigste
aber von allem, was die apocryphe Literatur
bietet, ist Ps. 17; derselbe spricht mit der glühen-
den Sehnsucht nach dem Messias, welche diese Zeit
charakterisirt, und mit der Bitte um das Kommen
des göttlichen Reiches die tiefste Entrüstung da-
rüber aus, daß nun auf Davids Thron ein
Ausländer (V. 8. 9) sitze, der nach Herodes' be-
kannter Weise in der heiligen Stadt wie in
heidnischen Städten schalte (V. 15. 16). Man
kann demnach mit Sicherheit sagen, daß dieses
Psalterium zwischen 63 und 48 v. Chr. von
einem gläubigen, theokratischen Juden verfaßt
worden ist. Bei einem solchen historischen Cha-
rakter sind diese Psalmen, die übrigens, nach
ihrem Stile zu urtheilen, größtentheils von
Einem Verfasser herrühren, für die Geschichte der
nächstvorchristlichen Zeit von großem Werthe und
lassen zum Theil einen tiefern Blick in die innern
Verhältnisse des Judenthums jener Zeit thun,
als die bei allem Detail doch einseitigen Dar-
stellungen des Josephus. Zugleich bekunden sie
die für die heilige Literaturgeschichte interessante
Thatsache, daß die Psalmendichtung bis in die spä-
tere Zeit des jüdischen Staates fortgedauert hat,
und daß kleinere Sammlungen von Psalmen,
wie sie unserem biblischen Psalterium zu Grunde
liegen, bis dahin noch vorhanden waren. Eine
ausführliche Arbeit über diese Liedersammlung
ist: Der Psalter Salomo's, herausgeg. und erkl.
von P. Ed. Ephr. Geiger, Augsburg 1871.
(Der Text steht auch bei Hilgenfeld, Mess.
Jud. 1; vgl. Langen a. a. O. 64.) — Wir erwäh-
nen ferner 16. eine Anzahl apocrypher Zu-
sätze in griechischen und lateinischen Handschrif-
ten und Ausgaben des A. T. a) Das Gebet
des Königs Manasse, angeblich nach seiner
Bekehrung in der Gefangenschaft gesprochen, ist
auf Veranlassung der Stelle 2 Par. 33, 11
entstanden und scheint nach einer Stelle bei
J. Africanus (vgl. J. Damascen. Opp. edit.
Le Quien II, 463), die sich auch bei den Byzan-
tinern findet (Sync. 404; Suid. v. Μανασσῆς),
ein Fragment aus einem größern Apocryphon zu
sein (vgl. Fabricius, Biblioth. gr. III, 732 sq.).
Es ist ursprünglich griechisch geschrieben; der Vul-
gata ist die Itala-Uebersetzung desselben ange-
hängt; armenische Uebersetzung in der Bibelausg.
von Venedig 1860, 1215. — b) Ein Psalm
Davids nach dem Siege über Goliath,
im Anhange zu dem Psalterium der LXX, der
151. Psalm, führt gewöhnlich die Ueberschrift
οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν
τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε τῷ Γολιάδ; er
findet sich außerdem in einigen Töchterversionen
der LXX, der arabischen, armenischen (Bibel-
ausgabe von Venedig 1860, 623), äthiopischen
und syrischen, auch im mozarabischen Breviere
(Migne PP. lat. LXXXVI, 844 sq.), fehlt
jedoch in den meisten Handschriften der alten
Itala und in einigen der LXX (vgl. Fabricius,
Cod. pseudepigr. V. T. I, 905 sqq.; Ewald, Die
Dichter des A. B., I, Götting. 1866, 266). —
c) Der (erste) Prolog zu Jesus Sirach
findet sich nur in der Complutenser Bibel und ist
wahrscheinlich aus der Synopse des Pseudo-
Athanasius entlehnt, während ein Anhang zu
diesem Buche in den Handschriften und (vor-
clementinischen) Ausgaben der Vulgata den
ersten Theil des Gebetes Salomons bei Ein-
weihung des Tempels enthält (vgl. Sixti Se-
nens. Biblioth. sancta ed. Col. 1626, 36).
— d) Der Anhang zum Buche Job in
den LXX, welcher von den griechischen Vätern
und von den lateinischen, die sich der alt-
lateinischen Uebersetzung bedienten, angeführt
wird, ist wahrscheinlich ein integrirender Theil der
LXX; er war wenigstens schon dem Aristeas
bekannt (vgl. Euseb. Praep. evang. 9, 25).
— Mit Uebergehung der jüdischen und christ-
lichen Apocryphen des Mittelalters möge hier
noch 17. einiger alten Haggaden oder histori-
sirender Erzählungen gedacht werden, welche sich
an Josephs und Moses' Aufenthalt in Aegypten
anlehnen. Die Lücke, welche die alttestamentliche
Geschichtserzählung über den Aufenthalt der
Israeliten in Aegypten läßt, wurde schon in vor-
christlicher Zeit von den geschäftigen Händen apo-
crypher Schriftsteller durch manche recht seltsame,

aber zum Theile auch wieder recht anmuthige Erzählungen ausgefüllt. Dahin gehört die Erzählung, wie Moses zu der kuschitischen Frau (Num. 12, 1) kam, die hier zu einer äthiopischen Prinzessin geworden ist (Jos. Antt. 2, 10). Aehnlich ist die in einer etwas abweichenden lateinischen und griechischen Bearbeitung noch vorhandene und von Fabricius mitgetheilte Geschichte der Aseneth, der Tochter des heliopolitanischen Priesters Putiphare und Gemahlin Josephs (Gen. 41, 45. 50). In einem von Abraham Ecchellensis (Rom 1653) bekannt gemachten Canon der Nestorianer wird sie unter anderen ähnlichen Schriften als Anhang zu den alttestamentlichen Büchern erwähnt; der syrische Text ist noch vorhanden (Catal. Codd. manuscr. qui in mus. Brit. asserv. I, Lond. 1838, 82).

B. Apocryphen, von welchen nur die Namen oder kleine Bruchstücke bekannt sind. Die vorerwähnten alttestamentlichen apocryphen Schriften, welche seither durch den Druck veröffentlicht worden sind, bilden nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil dieser Literatur. Manche mögen noch in dem Staube der Bibliotheken vergraben sein, und eine noch größere Anzahl derselben wird von den kirchlichen Schriftstellern namhaft gemacht, oder es werden Fragmente daraus mitgetheilt. Letztere sollen, damit hier nichts von Interesse übergangen werde, dem Leser möglichst vollständig vorgeführt werden und zwar nach der chronologischen Reihenfolge der biblischen Personen. 1. Wie der Stammvater des Menschengeschlechtes zu der Ehre eines Auctors gekommen ist, wurde schon oben erwähnt. Er gilt in dem Kreise der apocryphen Vorstellungen als der Inhaber aller Weisheit (vgl. Suidas v. Ἀδάμ), die ihm, nach einer jüdischen Sage, durch ein von dem Engel Raziel überbrachtes Buch zu Theil geworden sein soll (Eisenmenger, Entdecktes Judenth. I, 375 f.). Eine Apocalypse Adams wird bei den Gnostikern erwähnt (Epiph. Haer. 26, 8); die mohammedanische Sage weiß von zehn Büchern Adams (Compend. theol. Mohamm. ed. Reland. 73). Bruchstücke aus einem Leben Adams finden sich im Syncellus (p. 7 sq.). Bredow und Treuenfels halten es fälschlich für einen Theil der kleinen Genesis; vielmehr ergibt sich aus den theils abweichenden, theils übereinstimmenden Mittheilungen, daß das eine Apocryph von dem andern benutzt worden ist. Auch war das Leben Adams ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben, wie man aus der Berechnung der Lebensjahre der Patriarchen und der Rechnung nach ägyptischen Monaten sieht. Außerdem werden erwähnt: ein Liber poenitentiae Adae, auch Apocalypsis Adae, Testamentum Adae genannt, Assem. Bibl. Orient. III, 1, 282, syrisch herausgegeben von Renan (Journ. Asiat. 1853, II, 427); ferner ein Liber de filiabus Adae (beide vorhergehenden im Decret. Gelasii Corp. Jur. C., can. 3 Distinct. XV), eine Genealogia Adami oder Liber de filiis et filiabus Adae (Augustin. c. Faust. bei Sixtus Senens. l. c. 45 ich suche jedoch die Stelle bei Augustin vergeblich, und so scheint es auch Fabricius l. c. 11 ergangen zu sein); dann Praecepta Adae ad filium Seth (arabisches Manuscript der vaticanischen Bibliothek, A. Mai, Collect. nova IV, 77). Alle diese Apocryphen müssen aber schon einen alten Vorgänger gehabt haben, da Apocalypsen oder Prophetien Adams schon von Josephus (Antt. 1, 2, 3; vgl. Sync. 18), Justin (Apol. I. 44, 52) und Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 21, 135) angedeutet werden. — 2. Diese Machwerken steht würdig zur Seite ein Evangelium Eva's, εὐαγγέλιον Εὔας, welches Epiphanius (Haer. 26, 2) als eine gnostische Schrift erwähnt. Fast keiner der übrigen namhaften Patriarchen entging den Apocryphenschreibern. Reichlich ist 3. Adams Sohn Seth bedacht, an dessen vor der Sündflut errichteten Säulen, auf denen er die von Adam ererbte Weisheit verzeichnet, schon seit Josephus so häufig die Rede ist (vgl. Movers, Phönizier I, 107; Bunsen, Aegypten I, 258 f.), und dem die von ihm benannte gnostische Secte der Sethianer nicht weniger als sieben Bücher unterschoben hat (Epiphan. Haer. 26, 8. 39, 5). Und so waren außer Henoch auch 4. Methusalem, dessen mensliche Weisheit Eupolemus aus dem Unterricht bei den Engeln abgeleitet wird; ferner 5. Lamech, dessen Schrift unter andern Apocryphen in einem von Montfaucon (Bibliotheca Coislin. 194) bekannt gemachten Verzeichniß von Apocryphen sich findet; ja auch 6. die Gattin Noahs, angeblich Noria genannt, welcher die Gnostiker eine Schrift beilegten (Epiphan. Haer. 26, 1), und sogar 7. Noahs Sohn Cham, wie wir oben schon nachgewiesen, trotz des väterlichen Fluches, endlich in der vorhebräischen Zeit 8. noch Cainan mit Büchern beehrt und zu Schriftstellern gestempelt. Den Letztern, welcher nach biblischen Nachrichten vor der Flut lebte, lassen die Apocryphen sonderbarer Weise nachher leben; wenigstens nennen sie diesen Cainan einen Sohn des Arphaxad, welcher die von Seth auf Säulen geschriebene Weisheit zuerst in Büchern aufgezeichnet (Joel, Chronograph. 3, edit. Bonn.), oder die von dem vorflutigen Geschlechte verborgenen Bücher wieder aufgefunden und da sich verborgen haben soll (Sync. 150). Von da an sind es die israelitischen Patriarchen und später die Propheten, deren Namen in der apocryphen Literatur erscheinen, vor allen andern 9. Abraham (s. oben). In den kirchlichen Canones erscheint nebenbei eine Schrift als apocryph, die schlechtweg Ἀβραάμ genannt und deren Umfang auf 1300 Stichen angegeben wird (Nicephor. 787; Constitut. apost. 6, 16; Pseudo-Athanasius in der Synopse Athan. Opp. ed. Bened., II, 154; vgl. über diese Stelle, wonach Sixtus Senensis S. 45 u. A. von einer Assumtio Abraham reden, Fabricius l. c. 402 Anmerk.). Nach Epiphanius (Haer. 39, 4) führte sie außerdem noch den Namen ἀποκάλυψις

Αβραάμ, und war ein Product der gnostischen Secte der Sethianer. Auch der Koran weiß von mehreren Schriften Abrahams (Sura 53, 36 ff. 87, 16 ff.), und spätere Juden halten ihn für den Verfasser des Buches Jezira (Franck, la Kabbale, Paris 1843, 86). Von der Apocalypse Abrahams war unterschieden 10. eine ebenfalls nicht weiter bekannte Schrift der drei Patriarchen (vgl. Constitut. apost. l. c.). Von Jacob werden zwei Schriften erwähnt: 11. ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, ein ebionitisches Product (Epiphan. Haer. 30, 16), und 12. ein Liber, qui appellatur Testamentum Jacobi (st. Jobi, s. Corp. jur. can. Can. 3 Dist. XV). Näher bekannt ist 13. eine angebliche Schrift Josephs u. d. T. προσευχὴ Ἰωσήφ, Gebet Josephs, welche von Origenes mit Anerkennung erwähnt wird (Comm. in Gen., Opp. II, 15). Es war, wie außer Origenes noch Glycas (Annal. 321) meldet, in hebräischer Sprache geschrieben und scheint nach den a. a. O. mitgetheilten Proben ähnlichen Inhalts gewesen zu sein, wie die kleine Genesis, so daß der Name nur von einem Haupttheil des Buches entnommen wäre. Nicephorus a. a. O. gibt den Umfang auf 1100 Stiche an. (Vgl. noch Pseudo-Athanasius a. a. O.; Sixt. Senens. 96 sqq.; Fabricius I, 761 sqq.) Indem wir der prophetischen Zeit näher treten, haben wir zunächst über einige Apocryphen zu berichten, welche auf Veranlassung der mosaischen Geschichte entstanden sind, die, wie bereits oben angedeutet, schon frühzeitig zu apocryphen Schriften ausgebeutet wurde. So muß 14. die Schrift: Jamnes et Mambres liber (Origen. in Matth. tract. 35, Opp. III, 915) oder Historia de Jamne et Mambre resistentibus Moysi (l. c. tract. 23, ib. 848) zu den ältesten dieser Gattung gehört haben, da im Neuen Testamente (2 Tim. 3, 8), ferner bei christlichen, heidnischen und jüdischen Schriftstellern diese Namen gleich berufen waren, und da sich schon früh ein Sagenkreis an sie knüpft, welcher doch sicher eben nur auf diese Schrift zurückgeht. An der ersten Stelle sind es zwei ägyptische Zauberer, die ebenso hartnäckig als vergeblich in ihren magischen Künsten mit Moses zu wetteifern suchen. Dieser (nach Ex. 7, 11) sehr glücklich gewählte Stoff war nun, nach einer Andeutung bei dem Neuplatoniker Numenius (bei Euseb. Pr. Ev. 9, 8), so ausgeführt, daß beide, die für die berühmtesten Magier und Bilderschriftkenner in Aegyptenland galten und daher zum Wettstreite im Wunderwirken mit Moses von den Aegyptiern ausersehen waren, lediglich durch das Gebet Moses' mit ihren geheimen Künsten zu Schanden gemacht wurden. Wie alt aber dieses Apocryph war, sieht man daraus, daß schon im ersten Jahrhundert Spuren von einer weiten und zwar abweichenden Ausbildung dieses Stoffes vorkommen; denn Plinius meldet von jüdischen Magiern, die ihre Weisheit von „Moses, Jannes und Lotapeas" ableiteten (H. N. 30, 1), und auch Apulejus (De Magia 90, ed. Hildebr. II, 615) kennt den Jannes in ähnlicher Eigenschaft. Dieses setzt aber bestimmt voraus, daß angenommen wurde, die beiden Weisen hätten, durch Moses' Wunder überzeugt, sich dem Judenthume zugewandt und so ihre geheimen Künste auf jene jüdischen Theurgen und Magier fortgepflanzt. Nach der andern Auffassung aber, die schon 2 Tim. 3, 8 angedeutet ist und bei den Talmudisten ausführlicher vorkommt, blieben sie verstockt und kamen zur Strafe dafür im rothen Meere um (vgl. die Stellen bei Buxtorf, Lexicon Talmudic. 945; Fabricius l. c. 810 sqq.), während dagegen die erstere Sage 15. eine Schrift (Poenitentia Jamne et Mambrae, im Decretum Gelasii erwähnt) hervorgerufen hat. — Weniger bekannt ist 16. das Buch Eldad und Medad, welches im Pastor des Hermes (l. 1. vis. 2, 3) in der für alttestamentliche Citate üblichen Form: scriptum est, citirt wird und später bei Pseudo-Athanasius und Nicephorus a. a. O. unter den Apocryphen erscheint. Es enthielt, nach der ersten Stelle, Weissagungen an das israelitische Volk in der Wüste und ist auf Veranlassung von Num. 11, 26, wo die beiden Aeltesten Eldad und Medad als Propheten bezeichnet sind, entstanden. Wenn nun die Apocryphenschreiber auch die untergeordneten Persönlichkeiten des A. T. in Anspruch nahmen, so ist es nicht zu verwundern, daß sie vorzüglich Moses viele Schriften untergeschoben haben. Außer der oben 6. angeführten Schrift ist noch bekannt 17. ein Testament Mosis (διαθήκη Μωϋσέως), welches Pseudo-Athanasius, Nicephorus und ein von Montfaucon a. a. O. mitgetheiltes Fragment erwähnen; es ist nicht näher bekannt, als daß es 1100 Stiche umfaßte. Es scheint, in Nachahmung des Segens Moses (Deut. 33) und des Testamentes der Patriarchen, Ermahnungen an die zwölf Stämme Israels enthalten zu haben. — 18. Noch eine fünfte Schrift war unter Moses' Namen bekannt: Λόγοι μυστικοὶ Μωϋσέως (Acta Synod. Nicaen. II, 18, 28), Secreta Moysis (Augustin. Epist. 48 [259], n. 6; Opp. II, 731 edit. Bassan.). Auch sie handelte vom Tode und von der Auffahrt Moses', war aber nach der zuerst vorgeführten Stelle von der Himmelfahrt verschieden. — Dann knüpft sich an Salomon, den hochgefeierten Weisen, eine überaus reiche Literatur. Schon in uralten Lehrschriften nicht nur der Israeliten, sondern auch der benachbarten Völker, bei denen sein Name hochgefeiert war (1 Kön. 4, 31 ff.), erscheint der israelitische Weise, wie ähnlich im Buche Job die Weisen Edoms. Während außer andern Sprüchen und Liedern Salomons (3 Kön. 4, 32) auch auf ein altisraelitisches Lehrgedicht hingewiesen wird, in welchem Salomon die Weisen seiner Zeit siegreich überwand (3 Kön. 4, 31), hatten die Phönizier eine in ihren Annalen erwähnte, berühmte Schrift, in welcher ein phönizischer Weiser die Palme davontrug, nachdem der phönizische König selbst umsonst mit Salomon darum gestritten (Joseph. c. Apion. 1, 17). Damit vergleicht schon der Erz-

bischof Wilhelm von Tyrus (Hist. XIII, 1) ein mittelalterliches Buch, die Historia Marcolphi, bekannt unter dem Namen „Salomo und Morolf", womit 19. eine im Decretum Gelasianum als apocryph erwähnte, aber nicht näher bekannte Schrift: Contradictio Salomonis im Zusammenhange steht (Corp. Jur. Can., c. 3 Dist. XV; vgl. Deutsche Gedichte des Mittelalters, herausgegeben von J. H. v. d. Hagen und T. G. Büsching, I, 4 [Einleit. zu Sal. und Mor.]; J. Grimm in den Heidelb. Jahrb. für Literatur 1809, 249 ff.; Wackernagel, Gesch. der deutschen Lit., 2. Ausg. von Martin, I, 369, Basel 1879). Eine Menge anderer Schriften, die Salomon beigelegt wurden, und deren Titel Fabricius (l. c. 1050 sq.) gibt, können hier übergangen werden, weil sie nicht unter den kirchlichen Apocryphen erscheinen. Ueber das noch vorhandene Psalterium Salomonis s. o. — Weiter wird 20. unter dem Namen des Elias, welcher in späterer Zeit neben Moses als der zweite Prophet des Alten Bundes genannt wird, eine Apocalypse sehr häufig erwähnt, und namentlich werden zwei Stellen des Apostels Paulus (nämlich 1 Cor. 2, 9 [vgl. Origen. Tract. 35 in Matth. 27, 9, Opp. III, 916 u. A. bei Fabricius I, 1072] und Eph. 5, 4 [vgl. Epiph. Haer. 42, refut. 17]), jedoch unter dem Widerspruch des hl. Hieronymus (vgl. Fabricius a. a. O.) aus diesem Apocryph hergeleitet. Da schon Eupolemus eine Schrift über eine Prophetie des Elias abgefaßt hat, aus welcher Eusebius ein Bruchstück mittheilt (Pr. Ev. 9, 30), so mag auch diese Apocalypse jüdischer Herkunft sein. Sie erscheint noch in späterer Zeit in den oft angeführten Verzeichnissen, in der Synopse, bei Nicephorus und bei Montfaucon als Apocryph, ohne daß jedoch etwas Weiteres über sie bekannt wäre, als daß sie den bedeutenden Umfang von 3016 Stichen hatte. — Die übrigen, von den kirchlichen Schriftstellern erwähnten Apocryphen des A. T. schließen sich an die Namen der Propheten im biblischen Canon an. 21. Hinweisungen auf Weissagungen des Propheten Jeremias, die sich nicht im (christlichen) Canon finden, kommen schon in deuterocanonischen Büchern (2 Mach. 2) und bei Eupolemus vor (Euseb. Praep. evang. 9, 39). Die Secte der Nazaräer besaß eine in hebräischer Sprache abgefaßte Schrift, welche diesem Propheten beigelegt wurde, in welchem sich das im Buch Jeremias vermißte Citat bei Matth. 27, 9 vorfand. Hieronymus, welcher diese Schrift als apocryph bezeichnet, weiß indessen, obschon er sie gelesen, nichts weder gegen den Inhalt, noch gegen die Meinung der Nazaräer, die Stelle sei aus dieser jeremianischen Schrift, zu erinnern; er bemerkt in seinem Commentare zu der angeführten Stelle des Matthäus sehr bescheiden: sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumtum testimonium. Da nun der Kirchenvater sonst so wegwerfend über die Apocryphen und gegen die Annahme von Citationen der Schriften, die nicht im jüdischen Canon seiner Zeit standen, sich äußert, so scheint es in der That, daß Matthäus hier aus einer jeremianischen Schrift citirt habe, und aber, daß die Nazaräer dem Propheten Jeremias auf Veranlassung der Stelle im Matthäus eine Schrift untergeschoben haben, was dem hl. Hieronymus kaum entgangen wäre. Außer diesen mögen folgende, in den drei schon wiederholt erwähnten Verzeichnissen bei Nicephorus, Pseudo-Athanasius und Montfaucon vorkommende Apocrypha genannt werden: die Apocalypse der Propheten 22. Daniel, 23. Ezechiel, 24. Habakuk und 25. Sophonias. Von diesen ist die erste griechisch geschriebene bei Tischendorf, Apocall. apocr. p. XXX theilweise veröffentlicht worden; sie enthält die ἐσχάτη ὅρασις τοῦ Δανιήλ jüdische Messiasbestimmungen niedriger Art. Die letzte ist aus einem Citate bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5 11, ed. Pott. 692) näher bekannt; hiernach war dieselbe dem Ἀναβατικόν Isaias' verwandt und beschrieb des Propheten Wanderung durch die sieben Himmel. Sie war (nach der Erwähnung des heiligen Geistes als Person zu schließen) christlichen Ursprungs und führt bei Montfaucon den Namen ἀποκάλυψις, bei Nicephorus προφητεία, so daß sich daraus ergibt, sie werde nach Analogie des isaianischen Apocryphon außer der Himmelfahrt noch eine Apocalypse oder Prophetie über Christus enthalten haben. Den Beschluß der alttestamentlichen Apocrypha macht 26. eine Apocalypse des Zacharias (bei Montfaucon l. c.), nicht des alttestamentlichen Propheten, sondern nach Nicephorus des Vaters Johannes' des Täufers. Veranlassung zur Abfassung war ohne Zweifel der prophetische Charakter des Zacharias bei Luc. 1, 67 und die Stelle bei Matth. 23, 25.

II. Neutestamentliche Apocrypha. Wir erwähnen A. die apocryphen Evangelien, welche nach dem oben näher bezeichneten Charakter, Inhalt und Alter in zwei Klassen zerfallen. a) Die ältern, ungleich wichtigern, welche frühzeitig durch die canonischen Evangelien verdrängt wurden, sind leider nur aus den Citationen der kirchlichen Schriftsteller und aus dürftigen Fragmenten bekannt, die sich nur noch in der Literatur der ersten christlichen Jahrhunderte vorfinden. Dahin gehört 1. das Evangelium der zwölf Apostel. Die Kirchenlehrer nennen es gewöhnlich Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, Evangelium juxta Hebraeos (d. h. das im Sinne der Judenchristen, der Nazaräer und Ebioniten, abgefaßte und von ihnen gebrauchte Evangelium), während die Secte es von der Gesammtzahl ableitete (vgl. Hieron. Adv. Pelag. 3, 2. Prooem. in Comment. super Matth.) und demgemäß es „das Evangelium der Zwölf" benannte (τὸ ἐγγραφόμενον τῶν δώδεκα, Theophyl. ad Luc. 1, 1; Duodecim Apostolorum titulo.. inscriptum, sagt Beda, Ad Luc. 1, 1). Es war aramäisch in hebräischer Quadratschrift geschrieben. In der gewöhnlichen Ansicht, die aber nicht be-

er Secte gewesen sein kann, galt es für die Urschrift des Matthäus (vgl. Hieron. ad Matth. 2, 13; Iren. adv. haer. 1, 26, 2. 3, 11, 7; Epiphan. Haer. 29, 9. 30, 3 u. a. St.). In der That weisen die erhaltenen Fragmente auf eine große Verwandtschaft mit dem canonischen Evangelium des Matthäus hin; daneben enthielt es jedoch manches, was nicht bei Matthäus sich findet, anderes, was bedeutend abweicht. Diese Zusätze und Abweichungen tragen theils den unhistorischen Charakter, welcher der apocryphen Literatur eigenthümlich ist, theils sind sie aus den Lehransichten der Secte hervorgegangen, da z. B. Christus mit alttestamentlichen Belegstellen den heiligen Geist seine Mutter (Hieron. ad Mich. 7, 6) nennt, und von ihm sein Sohn (Hieron. ad Is. 11, 1) genannt wird. Da jedoch auch Hieronymus nach vorgenommener Durchsicht und Uebersetzung des Hebräerevangeliums dasselbe für das Evangelium des Matthäus erklärt (De viris illustr. c. 3) und anderswo nur die vollkommene Uebereinstimmung bezweifeln läßt (Ad Matth. 12, 13 sagt er mißbilligend, unter Mittheilung einer nicht im Matthäus vorkommenden Stelle, vocatur a plerisque Matthaei authenticum): so ergibt sich daraus mit unzweifelhafter Gewißheit, daß es eine mit traditionellen und dogmatischen Erweiterungen und Umdeutungen versehene Bearbeitung des Matthäusevangeliums war, welches die Secte im Gegensatze gegen die bereits vorhandenen Evangelien einzelner Apostel auf den Namen aller zwölf setzte (vgl. Ambros. zu Luc. 1, 1), um so für ihre abweichenden Lehrsätze möglichst zahlreiche und angesehene Gewährsmänner stellen zu können. Uebrigens waren — eine Erscheinung, die sich bei allen Apocryphen wiederholt — verschiedene, zu dogmatischen Zwecken unternommene Bearbeitungen dieses Evangeliums bei den Judenchristen in Gebrauch. Der Text, welcher von Hieronymus übersetzt war, hatte z. B. die beiden ersten Kapitel des hl. Matthäus (Hieronym. De viris illustr. c. 3), welche Epiphanius in den von ihm gebrauchten Exemplaren nicht fand (Haer. 30, 13); beide Texte lassen den heiligen Geist bei der Taufe Jesu in je verschiedenen Bibelstellen aus dem A. T. reden (vgl. Epiphan. a. a. O. mit Hieron. zu Is. 11, 1). Die Abfassung fällt spätestens gegen das Ende des ersten Jahrhunderts; denn schon die ältesten kirchlichen Schriftsteller Papias (Eus. H. E. 3, 39), Ignatius (Ep. ad Smyrn. 3), Hieronymus (De vir. illustr. 16; Comm. in Is. 11, 1), Origenes (Hom. 1 in Luc., Opp. III, 933), Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 9), ferner Cerinth, Karpokrates, Hegesippus haben es zu verschiedenen Zwecken und, wenigstens die erstern, schon in einer griechischen Uebersetzung gebraucht. Die Fragmente sind von Fabricius (Cod. pseudepigr. N. T. I, 339—340. 346—349. 351—370) gesammelt; vgl. dazu Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 3 sq. — In Abhängigkeit von dem vorgenannten Evangelium oder von dessen Urschrift sind 2. das Evangelium des Cerinth und Karpokrates, wahrscheinlich eine griechische Uebersetzung des erstern, jedoch mit Weglassung (nach Epiph. Haer. 28, 3. 30, 14. 51, 7) mancher Stellen, welche der gnostischen Richtung dieser Häretiker nicht zusagte. — Für eine Uebersetzung oder Bearbeitung des Evangeliums der zwölf Apostel hält Theodoret (Haeret. fabb. 2, 2) auch 3. das von einem hellenischen Judenchristen abgefaßte Evangelium Petri (Euseb. H. E. 3, 3), dessen sich im zweiten Jahrhundert eine judenchristliche Gemeinde zu Rhossus in Cilicien zu ihrem Schaden bediente (Hier., De vir. illustr. 41). Es wird von Origenes (in Matth. 10, 17, Opp. III, 463) und von Eusebius (H. E. 6, 12) erwähnt, weil der Bischof Serapion die Irrthümer desselben aufdeckte. Wahrscheinlich liegt es den Citationen zu Grunde, welche (außer denen der canonischen Evangelien) bei Justinus M. und in den judenchristlichen Schriften vorkommen, die den Namen des römischen Clemens tragen (vgl. Hilgenfeld l. c. 39). — 4. Ein Evangelium der Aegyptier wurde schon von dem hl. Clemens von Rom (Ep. 2, 12) gebraucht und von seinem Namensgenossen in Alexandrien (Strom. 3, 9. 13), sowie von Origenes (Hom. 1 in Luc.) und Hieronymus (Prooem. in Matth.) citirt. Später wird es als eine apocryphe Schrift erwähnt, deren sich die Sabellianer bedienten (Epiph. Haer. 62, 2). (Vgl. Schneckenburger, Ueber das Evang. der Aegyptier, Bern 1834; Hilgenfeld l. c. 43.) — 5. Das sog. Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων des Enkratiten Tatian war, wie der Name ansagt und die weitern Mittheilungen der Kirchenväter nicht zweifeln lassen (vgl. Euseb. H. E. 4, 36; Theodor. Haer. fabb. 1, 20; Ambros. Prooem. in Luc.), eine Evangelienharmonie, welche die vier Evangelien zur Grundlage hatte, vielleicht mit Zusätzen aus dem Hebräerevangelium, wodurch sich erklären würde, daß Einige es für dieses letztere hielten (Epiph. Haer. 46, 1). Von den Grundsätzen, die der Verfasser hierbei befolgte, ist nur so viel bekannt, daß er im Geiste der von ihm ausgehenden Häresie außer den Genealogien bei Matth. 1 und Luc. 2 alles dasjenige wegließ, was auf die menschliche Abkunft des Herrn Beziehung hatte (Theodor. l. c.; vgl. Semisch, Tatiani diatesseron, Wratisl. 1856). Dazu kommt noch eine Reihe anderer häretischer Evangelien, von denen im Allgemeinen nur so viel bekannt ist, daß sie im zweiten und dritten Jahrhundert der christlichen Kirche abgefaßt und theils aus canonischen, theils aus apocryphen Evangelien zu verschiedenen Zwecken, im besten Falle unter dem Namen des Verfassers oder anonym, gewöhnlich aber als Pseudepigraphen oder unter dem Namen eines Apostels herausgegeben worden sind. Zu den ersten gehören, um sie hier kurz zu erwähnen, die Evangelien des Apelles, des Basilides, des Marcion, der Simoniten, der Valentinianer, der Manichäer, das lebendige Evangelium, das Evangelium der Voll-

kommenheit, lauter Producte der an Apocryphen aller Art so reichen häretischen Gnosis. Als Pseudepigraphen aber werden von Origenes, Hieronymus und andern Kirchenvätern erwähnt: Evangelien von Johannes, Andreas, Barnabas, Philippus, Thaddäus, Thomas, Matthias und sogar von Judas Iscariot! (Vgl. Fabricius a. a. O. I, 335—386; Hilgenfeld l. c. 50.)

b) Von der zweiten Klasse der apocryphen Evangelien, den jüngern, welche nicht die ganze evangelische Geschichte behandeln, sondern sich entweder auf die Jugendgeschichte oder auf die letzten Lebenstage des Herrn beziehen, sind noch zehn an der Zahl vorhanden. α) Ueber die Jugendgeschichte Jesu besitzen wir nicht weniger als sieben, nämlich folgende: 1. Das griechisch geschriebene „Protevangelium des jüngern Jacobus", des Bruders des Herrn, unter dem Titel: Γέννησις Μαρίας τῆς ἁγίας θεοτόκου καὶ ὑπερευλόγου μητρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der größere Theil des Buches (Kap. 1—20) ist der Verherrlichung der Mutter des Herrn bestimmt und enthält die Geschichte von Mariä Geburt, Jugend und Erwählung zur Mutter des Erlösers, sowie die Geburt zu Bethlehem; ein Anhang Kap. 21 bis 22 erzählt nach Anleitung der canonischen Evangelien die Geschichte der Weisen aus Morgenland. Die Darstellung unterscheidet sich durch ihre Einfachheit und Würde noch sehr von den übrigen Schriften dieser Gattung und bekundet so die frühere Abfassung, welche die Zeugnisse der älteren Kirchenlehrer (vgl. namentlich Orig. in Matth. 10, 17, Opp. III, 463) außer Zweifel setzen. In der orientalischen Kirche stand die Schrift in hohem Ansehen und wurde daher nicht nur in den Homilien der griechischen Väter häufig benutzt, sondern auch an den Marienfesten zu öffentlichen Vorlesungen gebraucht. Eine syrische, eine koptische und eine arabische Uebersetzung bekunden nicht minder, als der Name Protevangelium selbst, die hohe Achtung, deren die Schrift von Seiten der Orientalen sich erfreute, während jedoch Abmahnungen von Seiten der Kirchenlehrer und die Verbote, welche die Schrift in der lateinischen Kirche (Decret. Gelas. Corp. Jur. C. can. 3 Dist. XV; Innocent. I. Ep. ad Exup.) trafen, sie hier in älterer Zeit nicht aufkommen ließen, bis sie später, seit dem sechsten Jahrhunderte, mehr Eingang fand und im Mittelalter häufig zu homiletischen Zwecken gebraucht wurde (vgl. Thilo, Cod. apocr. N. T. 44 sqq. prolegg.). Sie ist in den oben Sp. 1050 angegebenen Sammlungen, zuletzt von Tischendorf (Evangg. apocr. 1—50) nach 18 Handschriften herausgegeben worden. Daselbst sind auch (p. XII) die Citate der griechischen Väter gesammelt. Den Abdruck der ältesten Handschrift lieferte besonders C. A. Suckow, Protevang. Jacobi, Vratisl. 1840. Die syrische Uebersetzung s. bei Wright, Contrib. p. a., englisch ib. p. 17, bei Cowper p. 1. 448. Dieses griechische Aroxrurbon hat zu zwei lateinischen Evangelien ähnlichen Inhaltes Veranlassung gegeben. Das erstere davon war theilweise schon von Thilo 339—400 unter dem Titel: Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris herausgegeben; vollständig steht es erst in Tischendorfs Evangg. apocr. 51—112, englisch übersetzt bei Cowper 27, unter dem jetzt üblich gewordenen Titel: 2. Das Pseudo-Matthäusevangelium als Liber de ortu beatae Mariae virginis et infantia Salvatoris. Es enthält, offenbar mit Benutzung des später zu nennenden Thomasevangeliums, die Legenden von Joachim und Anna, der Geburt Mariä, ihrer Vermählung mit Joseph, der Geburt und der Jugendgeschichte Jesu so, wie sie durch die mittelbeutschen Marienleben bekannt geworden sind. Der Titel Evangelium Pseudo-Matthaei beruht auf einem Irthum, der in der alten Kirche hinsichtlich seines Verfassers bestand; das älteste Manuscript trägt die Aufschrift: Liber... a beato Matthaeo Evangelista hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in latinum translatus. In dieser Handschrift gehen dem Text zwei unächte Briefe des Chromatius und Heliodorus an den hl. Hieronymus nebst der Antwort des Letzteren voraus, in welchen Schriftstücken Matthäus, nicht der von anderen Handschriften genannte Jacobus s. Joseph als Verfasser bezeichnet wird. Als Entstehungszeit muß wohl die Mitte des fünften Jahrhunderts angenommen werden. Das Buch ist jedenfalls von einem Häretiker verfaßt. Um die darin enthaltenen ketzerischen Ansichten zu widerlegen, ist vermuthlich im sechsten Jahrhundert das zweite der obengenannten secundären Evangelien verfaßt worden. Dieß ist 3. das viel kürzere Evangelium de nativitate Mariae, das im Ganzen denselben Inhalt wie das vorige hat, aber nur bis zu Jesu Geburt geht. Es ist aus dem Protevangelium Matthäi, dem Pseudo-Matthäus-evangelium, sowie aus den canonischen Evangelien Matthäus' und Lucas' nicht unglücklich zusammengesetzt. Bischof Fulbert von Chartres (gest. 1029) ist der Erste, bei dem das Buch als bekannt vorausgesetzt wird. Es ist von Vincenz von Beauvais in sein Speculum historiale und von Jacob de Voragine in die Legenda aurea fast wörtlich aufgenommen. Gedruckt steht es in den Werken des hl. Hieronymus, dann bei Fabricius, Thilo, Giles, zuletzt bei Tischendorf (Evangg. apocr. 113—121), englisch bei Cowper (84 foll.). — 4. Auf der Leipziger Universitätsbibliothek ist ein von den vorhergehenden verschiedener Liber de nativitate Christi et obstetricibus a Josepho adductis, item de infantia ejus usque ad annum XII, s. L. J. Feller, Catal. codd. mss. biblioth. Paulinae in Acad. Lipsiensi 161, Lips. 1866. — 5. Noch ein anderes Legendarium von Mariä Geburt und Leben, sowie von Jesu Kindheit und Leiden ist nach einer Gießener Handschrift herausgegeben von O. Schade, Narrationes de vita et conversatione B. M. V. et de puericia et adolescentia salvatoris, Halis Saxonum 1870. Ferner ist nur in einem einzigen Exemplar auf

er Göttinger Bibliothek erhalten die von Caxton n London 1475 gedruckte, dem Inhalt nach anz selbständige Infantia Salvatoris (vgl. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien 13). — 6. Wie ie vorgenannten Apocryphen der Verehrung der eiligen Jungfrau ihre Entstehung verdanken, o ist die nur noch in arabischer Sprache vorhanene Historia Josephi fabri lignarii zu Ehren es Nährvaters Jesu geschrieben. Die Lebensgeschichte desselben im ersten Theile ist einfach nd schlicht, die andere, meist moralisirende und ogmatisirende Hälfte ist nach Inhalt arm, in der Darstellung überladen und widerlich breit. Das Schriftstück scheint eine Homilie oder ein Lesestück für das Fest des hl. Joseph zu sein, das in den ägyptischen Klöstern frühzeitig gefeiert wurde. Der arabische Text ist aus dem Koptischen übertragen und zuerst mit beigefügter lateinischer Uebersetzung von G. Wallin, Leipz. 1722, herausgegeben; er ist abgedruckt bei Thilo 1—61. Den lateinischen Text s. bei Tischendorf, Evangg. apocr. 122—139; das koptische Original ist in zwei Handschriften des Museo Borgiano und der vaticanischen Bibliothek bekannt (s. Assem., Bibl. orient. I, 618); es ist hier in memphitischem Dialect geschrieben. Bruchstücke in sahidischem Dialect gab aus einer anderen Handschrift Zoega, Catal. codd. copt. in Museo Borgiano, Romae 1810, n. CXXI, pag. 225, später Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de L. Barthélemy etc., Paris 1835, 23—29. Eine englische Uebersetzung gab Cowper 99. Das kleine Buch ist wahrscheinlich im vierten Jahrhundert entstanden, enthält die ganze Lebensgeschichte des hl. Joseph und beschreibt besonders seinen glückseligen Tod sehr ausführlich. — Es folgt 7. das Evangelium Thomae Israelitae; dieß ist zuerst erwähnt bei Origenes (Hom. 1 in Lucam, Opp. III, 933), dann bei Irenäus (Adv. haer. 1, 20), in den Philosophumena (101), bei Eusebius (H. E. 3, 25), Cyrillus von Jerusalem (Cat. 4, 36), Ambrosius (Ad Luc. 1, 1), Hieronymus (Praef. comment. super Matth.). Als Verfasser desselben gilt des Manes Schüler Thomas; sicher ist es in doketischem Interesse geschrieben und fand deßwegen unter den Manichäern und Gnostikern weite Verbreitung. Jedenfalls gehört es zu den ältesten, welche vorhanden sind. Es ist jedoch in keiner Handschrift vollständig erhalten, und die vorhandenen Texte zeigen mannigfache Ueberarbeitung. Ein Bruchstück des griechischen Textes hat zuerst Cotelier (Patr. apost. I, 348, Amst. 1724) abdrucken lassen; später gab Mingarelli in der Nuova Raccolta d'opusc. scient. e filol. XII, 73, Venezia 1764, den vollständigen Text. Zuletzt hat Tischendorf (l. c. 140—180) zwei griechische und einen lateinischen Text abdrucken lassen, und außerdem p. XLIV Mittheilungen über einen anderen lateinischen Text gemacht, welcher in einem Wiener Palimpsest des fünften Jahrhunderts enthalten ist. Ein syrisches Bruchstück steht bei Wright, Contrib. p. ו, englisch ib. p. 6, Cowper p. 448; die obengenannten drei Texte englisch bei Cowper p. 128. — 8. Das arabisch erhaltene Evangelium infantiae Salvatoris ist in seinen 55 Kapiteln eine Compilation aus früher vorhandenen Apocryphen. Die ersten 9 Kapitel stammen aus dem Protevangelium Jacobi und den canonischen Evangelien, die letzten 18 aus dem Thomasevangelium; der mittlere Theil enthält eine Reihe von Erzählungen, in denen morgenländische Phantasie bis zur äußersten Abgeschmacktheit sich breit macht. Nach sprachlichen Kennzeichen ist der arabische Text aus dem Syrischen geflossen, und bei den Nestorianern in Syrien sowohl als in Persien und Aegypten stand es immer in hohem Ansehen. Es ist ohne alle sittliche und dogmatische Tendenz. Der arabische Text ward 1697 zu Utrecht herausgegeben: Evangelium Infantiae vel Liber apocryphus de infantia Salvatoris ex manuscripto edidit ac Latina versione et notis illustravit Henr. Sike; in's Englische übersetzt steht er bei Cowper 170. — Endlich wird hier am besten erwähnt 9. das schon im vierten Jahrhundert vorhandene Buch De dormitione Mariae, auch transitus Mariae (λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου), welches im griechischen Originaltext dem heiligen Apostel Johannes zugeschrieben wird. Es enthält die Erzählung von Mariä Tod und Aufnahme in den Himmel in anmuthiger, aber an Wundergeschichten etwas reicher Darstellung, aus der auch schon der Glaube an Mariä unbefleckte Empfängniß bestimmt hervorleuchtet. Es muß im Alterthum überaus beliebt gewesen sein, denn es gibt davon einen syrischen Text in mehreren Redactionen (Wright, Contrib. p. 8, Catal. of Syr. Manuscr. in the Brit. Mus. I, London 1870, 100), eine sahidisch-koptische (Zoega, Catal. mus. Borg. n. CXX, p. 223) und eine arabische Uebersetzung (M. Enger, Joannis Apostoli de Transitu beatae Mariae Virginis liber, Elberfeldae 1854), nebst verschiedenen altlateinischen Bearbeitungen, von denen eine Melito von Sardes als den vom hl. Johannes beauftragten Verfasser nennt. Das Buch ist im Mittelalter vielen Gedichten zu Grunde gelegt (Wackernagel, Gesch. der deutschen Lit. 204 f. 451 u. ö.). Den griechischen Text nebst zwei lateinischen Bearbeitungen gab zuerst Tischendorf, Apocall. apocr. 95—136; vgl. Berger, J. Joannis in dormitionem SS. Deiparae, bei Aretin, Beiträge XII, 1805. Das vorhandene Bruchstück der ersten und einfachsten syrischen Bearbeitung steht bei Wright, Contrib. p. נב and 18; eine sehr ausführliche syrische Redaction hat der nämliche Gelehrte im Journal of Sacred Literature 1865 Jan. and Apr. veröffentlicht; ein Bruchstück einer dritten steht in dessen Contrib. p. אב and 24. Den arabischen Text s. bei Enger l. c. — Hiervon verschieden ist 10. Obsequiae sanctae Virginis, in mehreren uralten Handschriften (aus dem fünften Jahrh.) syrisch von Wright aufgefunden, herausgeg. in dessen Contrib. p. נב and 42 (cf. p. 10). —

Wesentlich anderer Art sind β. die Apocryphen, welche die Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung des Herrn zum Gegenstande haben. Das wichtigste dieser Gattung ist 1. das sog. Evangelium des Nicodemus. Unter diesem Titel sind von jeher zwei ganz getrennte und selbständige Schriften, beide griechisch abgefaßt, vereinigt worden. Die erste davon führt den griechischen Titel: ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, lateinisch Acta oder Gesta Pilati; die zweite führt den lateinischen Titel: Descensus Christi ad inferos. In der Vorrede, welche nur zum ersten Theil gehört, meldet der Verfasser, welcher unter der Regierung des Theodosius gelebt haben will, daß er eine Schrift des Nicodemus über die Leidensgeschichte Jesu in hebräischer Sprache aufgefunden und in's Griechische übersetzt habe. Der erste Theil (Kap. 1—16) enthält einen actenmäßig gehaltenen Bericht über die Anklage Jesu vor Pilatus, über den Gang der gerichtlichen Verhandlungen, weiter über die Kreuzigung und Auferstehung, mit dem deutlich hervortretenden Zweck, die Unschuld Jesu und die Wahrheit der evangelischen Geschichte in authentischer Weise zu erhärten. Der zweite Theil (Kap. 17—28) enthält den Bericht von Simeons Söhnen Lucius und Carinus (die Namen sind aus einem älteren Apocryph übertragen, in denen Ein Lucius Carinus erscheint, s. w. u.), die beim Tode Jesu (vgl. Matth. 27, 52) auferstanden waren und von der Niederfahrt Jesu zur Vorhölle nun als Augenzeugen Meldung thun. Was den ersten Theil betrifft, so bekundet der Verfasser desselben sich deutlich als einen vom Judenthume bekehrten Christen. Schon Justin (Apolog. 1, 35. 48), Tertullian (Apolog. 21), Eusebius (H. E. 2, 2), Epiphanius (Haer. 50, 1) erwähnen ein Buch unter dem Namen Acta Pilati, und die Anführungen des Ersten finden sich in dem vorhandenen Apocryph wieder. Die Anführungen folgen sich bis in's sechste Jahrhundert, und da aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert schon Handschriften vorhanden sind, so läßt sich wohl annehmen, daß die Kirchenschriftsteller das nämliche Buch im Auge gehabt haben. Dasselbe ist freilich, wie diese ganze Literatur, in den einzelnen Exemplaren sehr willkürlich und frei behandelt; allein ein Apocryphum im engeren Sinne ist es kaum zu nennen, insofern nichts Unwahrscheinliches darin vorkommt, Alles den Verhältnissen angepaßt ist und nach dem römischen Verfahren gewiß Prozeßacten vorhanden waren, auf denen die Darstellung fußen konnte. Der zweite Theil ist sehr anziehend und ebenfalls den geschichtlichen Verhältnissen entsprechend erzählt, auch kaum viel jünger, aber doch unbedeutender, als der erste. Auch diese Schrift ist von einem Judenchristen nicht ohne Rücksicht auf die vorhandenen gnostischen Irrlehren verfaßt. Beide Schriften sind im zweiten Jahrhundert ursprünglich griechisch verfaßt, aber sehr bald in's Lateinische übertragen worden. Ihre Vereinigung schreibt sich aus dem Vorgange der lateinischen Handschriften her; [illegible] ältesten griechischen haben noch bloß [illegible] Schrift mit selbständigem Schlusse. Der [illegible] sammtname Evangelium Nicodemi ist [illegible] 800 entstanden. Später ist das Ganze bei [illegible] ländischen Schriftstellern häufig [illegible] wähnt und war schon vor Erfindung der [illegible] druckerkunst in mehreren Bearbeitungen, [illegible] lateinischen, gälischen, angelsächsischen, [illegible] und französischen, weit verbreitet (s. W. [illegible] nagel a. a. O. 125. 171. 207); eine [illegible] aus dem 14. Jahrhundert (evangelium [illegible] demi aff wars herra pino) steht in Svenska medeltidens Bibel-arbeten II, Stockholm 1855, 371. Der griechische Text ist zuerst herausgegeben von Birch, dann von Thilo, zwei griechische und einen lateinischen Text der Acta, sowie einen griechischen und zwei lateinische Texte des Descensus gab Tischendorf a. a. O. 210—432; sie alle stehen englisch bei Cowper 227 foll. (vgl. Lipsius, Die Pilatus-Acten, krit. unters., Kiel 1871). — Eine Anzahl kleinerer Aufsätze, hervorgerufen durch die im christlichen Alterthume berufenen Acta Pilati, meist aus jüngerer Zeit, schließt sich diesem Evangelium an. Es sind folgende: 2. ein Briefwechsel zwischen Herodes und Pilatus, von denen der erstere durch die Strafgerichte in seiner Familie, der andere durch wunderbare Offenbarung zum Glauben an Jesum Christum gekommen sein soll; das Apocryph stammt aus dem vierten Jahrhundert und ist syrisch von Wright, Contrib. p. [illegible], englisch ib. p. 12, Cowper p. 390 [illegible] öffentlicht worden; 3. ein lateinischer Brief des Pilatus an den Kaiser Claudius (Tiberius über die Hinrichtung Jesu, zuletzt lateinisch bei Tischendorf a. a. O. 413 bis 416, griechisch auch in den Acta Petri et Pauli, Tischendorf, Acta App. apocr. 16; 4. ein anderer ähnlichen Inhalts „von Pilatus an den Kaiser Tiberius" in lateinischer Sprache (Tischendorf, Evangg. apocr. 433); 5. ein Bericht des Pilatus an Tiberius über die Wunder, die Hinrichtung und die Auferstehung Jesu in griechischer Sprache unter dem Titel: Ἀναφορὰ Ποντίου Πιλάτου ἡγεμόνος περὶ τοῦ δεσπότου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πεμφθεῖσα Αὐγούστῳ Καίσαρι ἐν τῇ Ῥώμῃ ganz sächlich zu dem Zweck verfaßt, daß Pilatus von der Göttlichkeit des Christenthums überzeugt erscheine, in zwei griechischen Texten bei Tischendorf a. a. O. 435—449. Hieran schließt sich 6. die παράδοσις Πιλάτου, das Verhör des Pilatus vor dem Kaiser, sowie seine Verurtheilung und Hinrichtung wegen der Kreuzigung eines Unschuldigen, dann seine Reue und seine nebst seiner Gattin Rettung durch Christum, griechisch bei Tischendorf a. a. O. 449—455. Späterer Herkunft sind die lateinischen, im Mittelalter weit verbreiteten Schriften: 7. Mors Pilati, die Hauptquelle der mittelalterlichen Pilatussage; 8. die Narratio Josephi Arimathiensis über Jesu Leiden, Tod, Begräbniß und Erscheinung des Nicodemus, sowie über die Einführung des reinen

schächers in's Paradies; 9. Vindicta Salvatoris, verwandten Inhaltes wie die frühern, sämmtlich bei Tischendorf a. a. O. 456—486. Nr. 3—9 englisch bei Cowper 388 foll. Eine spät mittelalterliche Schrift ist 10. der lateinische Brief des Lentulus an den römischen Senat, welcher, unter Beifügung eines Bildnisses Christi, die Gestalt und die Persönlichkeit desselben charakterisirt; bei Fabricius I, 301 f., englisch bei Cowper 221 (vgl. Gabler, De authentia epist. Lentuli, 2 Ps., 1819. 1822. Zum Schluß mögen noch die lästerlichen Acta Pilati erwähnt werden, welche im Gegensatz zu den obengenannten während der maximinianischen Verfolgung von einem heidnischen Fanatiker angefertigt wurden, um Christi Andenken zu verunheiligen; sie sind insofern wichtig, als sie einen Beweis für das hohe Ansehen bilden, welches die christlichen Acta Pilati genossen (s. Eus. H. E. 1, 9. 11).

B. Die apocryphen Apostelgeschichten. a) Häretische Apocryphen aus älterer Zeit sind nur noch dem Namen oder einzelnen Fragmenten nach näher bekannt. 1. Schriften, welche, wenigstens dem Titel nach, die Geschichte der Apostel überhaupt enthielten, werden erwähnt bei den Ebioniten (Epiph. Haer. 30, 16), bei den Manichäern, abgefaßt von Lucius Carinus, auch Leucius genannt (Phot. Bibl., cod. CXIV; Augustin., De fide contra Manich. c. 38) und von den Secten der sog. Quartodecimaner (Theodoret., Haer. fab. 3, 4). — Andere gingen unter dem Namen eines der zwölf Apostel, von denen als die älteste anzusehen ist 2. die Praedicatio Petri, Κήρυγμα Πέτρου. Der Inhalt bestand in Berichten, welche der Apostel Petrus an Jacobus, den Bruder Jesu und ersten Bischof zu Jerusalem, über seine Wirksamkeit auf seinen apostolischen Bekehrungsreisen gesandt haben soll. Am Schlusse sind Nachrichten über die gemeinschaftliche Thätigkeit der Apostel Petrus und Paulus in Rom. So verschieden auch die Ansichten über die häretische Richtung sind, welcher der Verfasser dieser angeblich petrinischen Schrift, der Quelle für die pseudo-clementinische Literatur, angehörte, so ist doch die ungefähre Zeit der Abfassung nicht zweifelhaft, da schon Heracleon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Praedicatio erwähnt; sie kann demnach mit Sicherheit einige Zeit vor das Jahr 150 n. Chr. gesetzt werden. Die Fragmente sind gesammelt von Grabe (Spicileg. Patr. I, 62 sqq.), Credner (Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I, 351 ff.), Hilgenfeld (N. T. extra can. rec. 74). (Vgl. Schliemann, Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, Hamburg 1844.) — 3. Von der Praedicatio Petri werden unterschieden (Eus. H. E. 3, 3; Hieron., De viris illustr. 1; Decret. Gelas. c. 3, Dist. XV) die Actus Petri, Πράξεις Πέτρου, ohne Zweifel nur eine jüngere Bearbeitung der Praedicatio. Sie waren namentlich bei den Manichäern im Gebrauch (Philastr. Haer. 87). — 4. Actus Pauli, Πράξεις Παύλου, schon von Origenes (De princ. 1, 3, Opp. I, 54) nicht mißliebig und später öfters erwähnt (Eus. H. E. 3, 3). — 5. Acta Pauli et Theclae gedenkt schon Tertullian (De baptism. c. 17); Hieronymus nennt sie Περιόδους Pauli et Theclae (De viris illustr. 5). — 6. Actus Andreae et Johannis werden bei den Enkratiten erwähnt (Epiph. Haer. 47, 1; August. Contra adversarios Legis et Prophett. 1, 20), wahrscheinlich dieselben, deren Andere als Actus Andreae bei den Origenisten (Epiph. 63, 2), Manichäern (Philastr. Haer. 88) und den Apostolikern (Epiph. Haer. 61, 1) gedenken, und die Eusebius, wohl mit vollständigerem Titel: Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις (H. E. 3, 25) nennt. — Ferner 7. erscheint unter den Aposteln auch Thomas als Verfasser einer Apostelgeschichte, deren sich die Enkratiten (Epiph. Haer. 47, 1), die Apostoliker (l. c. 61, 1) und die Manichäer (Augustin., C. Adim. 27, 2. 5; C. Faust. 22, 79) bedienten, und welche als Περίοδοι Θωμᾶ noch in der Synopse und bei Nicephorus (788) vorkommen. — 8. Auch der Apostel Matthias wird als Verfasser einer Schrift Παραδόσεις schon bei Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, p. 452; 7, 13, p. 882) bezeichnet. Sie stand bei mehreren gnostischen Secten in hohem Ansehen (l. c. 3, 4, p. 523; Eus. H. E. 3, 25). — Endlich 9. ist auch Philippus eine Apostelgeschichte untergeschoben worden (Decret. Gelas. l. c.; vgl. auch noch Tischendorf, Apocall. apocr. XLVII sq.). — b) Diese pseudo-apostolischen Schriften bilden die Grundlage anderer apocrypher Apostelgeschichten, die, in freier Bearbeitung und mit legendenmäßigen Zugaben, seit dem fünften Jahrhundert, besonders in der griechischen Kirche, zahlreich entstanden sind. Die wichtigsten derselben, sämmtlich griechisch verfaßt, machen wir nachstehend namhaft: 1. Die Apostelgeschichte des Petrus und Paulus, griechisch: Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου. Sie besteht aus drei Theilen, deren erster die Reise Pauli nach Rom, der zweite den Streit der Apostel mit dem Magier Simon und der dritte die Martyrergeschichte der Apostel Petrus und Paulus enthält. Der zweite Theil findet sich wieder in dem Liber Marcelli, quem discipulum Petri apostoli ferunt, de mirificis rebus et artibus (!) beatorum Petri et Pauli et de magicis artibus Simonis magi (bei Fabricius II, 632—653), während der dritte Theil hier nur auszugsweise (l. c. 653), vollständiger aber in der dem römischen Bischof Linus untergeschobenen Schrift: De Passione Petri et Pauli (zuerst gedruckt Paris 1512, auch in der Bibl. Patrum I, 70, Coloniae 1618) in neuen apocryphen Gestaltungen wieder zum Vorschein kommt. Der griechische Text ist zuerst bekannt gemacht von Thilo, Acta SS. Apostolorum Petri et Pauli, Programm. Halensia 1837 et 1838, zuletzt von Tischendorf, Acta apost. apocr. 1—39. — 2. Acta Petri et Andreae, bruch-

stücksweise bei Tischendorf, Apocall. apocr. 161. — 3. Judicium Petri, „Entscheidung Petri", beim hl. Hieronymus (De viris ill. 1) als apocryphe Schrift erwähnt; dieselbe führt anderswo (Ruf. Expos. in symb. apost. 38) auch den Namen Duae viae. Vermuthlich ist es das nämliche Schriftstück, welches J. W. Bickell (Gesch. des Kirchenrechts, Gießen 1843, 1, 87) unter dem Titel Αἱ διαταγαὶ αἱ Κλήμεντος καὶ κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων herausgegeben hat. Dasselbe steht auch bei Lagarde (Rell. juris eccles. antiq., Lips. 1856, 74), bei Pitra (Juris eccles. Graec. hist. et monumm. I, Romae 1864, 75 sq.) und bei Hilgenfeld (N. T. extra can. rec. 95). Es ist eine angebliche Verhandlung der Apostel, unter denen Cephas neben Petrus erscheint, über die Wege zum Heil und zum Verderben; dem hl. Petrus ist dabei die entscheidende Stimme zugewiesen. Das Apocryphon war schon Clemens von Alexandrien bekannt (Lagarde, Praef. XIV; vgl. Fabric. Cod. apocr. N. T. II, 802). — 4. Neu aufgefundene Acta Petri sind in der Ausgabe von Prof. Studemund zu Straßburg demnächst zu erwarten. — 5. Acta Pauli et Theclae, ohne Zweifel eine Bearbeitung der älteren oben (a. 4) erwähnten Schrift, in griechischer Sprache, abgedruckt in Grabii Spicil. SS. Patr. I, 95—128, Oxon. 1724; bei Tischendorf, Acta apocr. 40—63; syrisch bei Wright, Apocr. acts. I, ܦܩܐ, danach in's Englische übersetzt II, 116. (Vgl. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Theclalegende, Leipzig 1877.) — 6. Die Acta Barnabae auctore Marco, griechisch περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ ἀποστόλου, zuerst von Papebroch, Boll. Junii II, 431—436 herausgegeben und hoch geschätzt, zuletzt von Tischendorf edirt (l. c. 64—74). — 7. Die Acta Philippi, jetzt nur die zweite Hälfte des Werkes, schon im vierten Jahrhundert vorhanden, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 75—94; dazu Apocall. apocr. 141—156; vollständiger syrisch bei Wright, Apocr. acts. I, ܦ, in englischer Uebersetzung II, 69. — 8. Acta Philippi in Hellade, späteren Ursprungs als die vorhergehenden, offenbar unter Kenntniß der letzteren verfaßt, ebenfalls zuerst herausgegeben bei Tischendorf l. c. 95—104. — 9. Acta Andreae, ein ursprünglich manichäisches Product aus dem höchsten Alterthum, schon bei Eusebius (H. E. 3, 25), Epiphanius (Haer. 47, 1 u. ö.), Philastrius (Haer. 88), Augustinus (Contra adv. leg. et proph. 1, 20 u. A. erwähnt, identisch mit der von Woog (Lips. 1749) herausgegebenen Epistola encyclica presbyterorum et diaconorum Achajae de martyrio Andreae. Nach Augustinus (C. Felic. Manich. 2, 6) und Evodius (De fide c. Manich. 38) war Leucius der Verfasser, doch muß der vorliegende Text eine Bearbeitung im rechtgläubigen Sinne erfahren haben. Der Text steht bei Tischendorf l. c. 105—131 (vgl. d. Art. Andreas). — 10. Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum, ebenfalls manichäischen Ursprungs, aus Leucius' Schriften gearbeitet, in angelsächsischer Bearbeitung als „Andreas und Elene" von Jacob Grimm (Cassel 1840) veröffentlicht, zuerst herausgegeben von Thilo (Halis 1846), zuletzt bei Tischendorf l. c. 132—166; dazu Apocall. apocr. 139—141; syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ܐܦ, in engl. Uebers. II, 93. — 11. Acta martyrium Matthaei, Fortsetzung der vorigen Schrift unter Verwechslung der beiden Apostelnamen, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 167—189. — 12. Acta Thomae, häretisch, aus früher Zeit (Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. 47, 1. 61, 1 u. ö.; Aug. C. Faust. 22, 79; C. Adimant. 17; De serm. dom. 1, 20), zuerst herausgegeben von Thilo (Lipsiae 1823), zuletzt bei Tischendorf l. c. 190—234; dazu Apocall. apocr. 156—161, syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ܬܡܐ, englisch übersetzt II, 146. — 13. Consummatio Thomae, in einer einzigen Handschrift des zehnten Jahrhunderts erhalten, zuerst bei Tischendorf l. c. 235—242. — 14. Martyrium Bartholomaei, aus späterer Zeit stammend, zuerst gedruckt bei Tischendorf l. c. 243—260. — 15. Acta Thaddaei, die bekannte Sage von dem Verkehr dieses Apostels mit Abgar von Edessa enthaltend (s. d. A.), zuerst von Tischendorf herausgegeben (l. c. 261—265). — Hierher gehört auch 16. The doctrine of Addai the Apostle in the original Syriac with an English Translation, Lond. 1876. — 17. Acta Joannis, sehr alt, bei Gnostikern und Manichäern hoch angesehen (Eus. H. E. 3, 25; Epiph. Haer. 47, 1; August. C. advers. leg. et proph. 1, 20 u. A.), von Innocenz I. (Ep. ad Exsup. 7) dem Leucius zugeschrieben, zuerst herausgegeben von Tischendorf l. c. 266—276, syrisch bei Wright, Apocr. acts I, ٦, englisch übersetzt II, 3, neuerdings mit gelehrtem Commentar von Zahn, Erlangen 1880, siehe Schürers Theol. Lit.-Zeit., 1881, Nr. 2; vgl. dazu (unter russischem Titel): Reisen des heiligen Apostels Johannes nach der Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi, beschrieben von seinem Schüler Prochorus, herausgegeben von Archimandrit Amphilochios, Moskau 1879. — Die apocryphen Martyrologien über den Tod der Apostel, die man bei Fabricius und vollständiger bei den Bollandisten findet, übergehen wir und erwähnen nur noch die umfangreichste der apocryphen Apostelgeschichten, zwar die jüngste von allen, da sie schwerlich vor dem neunten Jahrhundert abgefaßt ist, aber doch darum von Wichtigkeit, weil sie die meisten der vorgenannten und andere uns unbekannte mit großem Fleiß ausgebeutet hat. Dieses ist die Historia certaminis Apostolorum, welche in zehn Büchern die Geschichte aller Apostel enthält, zuerst von Wolfgang Lazius aus einer Handschrift eines Klosters in Kärnthen, zu Basel 1552 und später öfters (bei Fabricius I, 402—742) wieder abgedruckt ist. Der angebliche Verfasser (Abdias) will für einen Zeitgenossen Christi und der Apostel gehalten sein, und wo-

t, daß die Apostel ihn zum Bischof von Baby-
n consecrirt haben. Die Urschrift, so lautet
: Fiction weiter, war in hebräischer Sprache
gefaßt und wurde von einem Schüler des Ab-
as, Namens Eutropius, in's Griechische über-
agen, welchen griechischen Text dann Julius
fricanus, der berühmte christliche Chronograph,
's Lateinische übersetzt und mit einer Vorrede
gleitet haben soll, in welcher er, in erster Per-
n redend, die Geschichte des Buchs mittheilt.
er Herausgeber Lazius und der Pariser Theo-
g Faber nahmen die Aechtheit des Machwerks
i Schutz, während es durch die Censur des Pap-
es Paul IV. und durch die Kritik der gelehrten
heologen Baronius, Bellarmin, Tillemont, Ale-
ander Natalis u. A. die verdiente Würdigung
rhielt (vgl. Bellarm., De bonis opp. l. 2, c. 14;
'abric. l. c. 400 sq.; Vossius, De historicis
raecis, Lips. 1838, 243; s. d. Art. Abdias).

C. Apocryphe Briefe der Apostel sind
m Verhältnisse zu der großen Anzahl anderer
Apocryphen nur sehr wenige vorhanden. Es
ind folgende: 1. Ein Brief Pauli an die Lao-
icäer, veranlaßt durch Stelle Col. 4, 16, wird
uerst von Hieronymus (De viris illustr. 5) und
Theodoret (Comment. ad Coloss. 4, 16) erwähnt
nd ist nur noch in einer lateinischen Uebersetzung
orhanden. Es ist eine des großen Apostels un-
würdige, unzusammenhängende Compilation aus
anderen Briefen Pauli, meistens aus denen an
die Philipper, Colosser und Epheser, abgedruckt
bei Ranke, Codex Fuldensis, Marb. et Lips.
1868, 291 (vgl. die Commentare zu Col. 4, 16).
— 2. Ein Brief Pauli an die Corinther, mit
einem Briefe der Letztern an den Apostel, ist auf
Veranlassung eines im ersten Briefe an die Co-
rinther (5, 9) gedachten paulinischen Schreibens
entstanden; der apocryphe Charakter kann sowohl
nach inneren Gründen (der Brief paßt nicht zu
den 1 Cor. 5, 9 angenommenen Verhältnissen
und hat kaum eine Spur paulinischen Geistes),
als nach der Unbekanntschaft im christlichen Al-
terthum, nicht zweifelhaft sein. Beide apocryphe
Briefe sind nur noch in armenischer Sprache vor-
handen und einigen Handschriften des N. T. bei-
gefügt (vgl. W. F. Rink, Das Sendschreiben der
Korinther an den Apostel Paulus und das dritte
Sendschreiben des Apostels an die Korinther,
verdeutscht und mit einer Einleitung über die
Aechtheit begleitet, Heidelberg 1823; gegen die
vom Verfasser behauptete Aechtheit erschien:
C. Ullmann, Ueber den dritten Brief Pauli an
die Korinther, Heidelb. 1823; der Text steht in
der Venetianerbibel 1860, 1219). — 3. Der Brief-
wechsel des Apostels Paulus mit dem Philosophen
Seneca, bestehend in 13 kleinen Briefen, verdankt
seine Entstehung der Sage von den freundschaft-
lichen Verhältnissen, in denen Beide gestanden
haben sollen, war schon den hll. Hieronymus und
Augustinus bekannt (Hier., De vir. illustr. c. 12;
Augustin., Epist. 54 [al. 153] ad Macedon.)
und wurde herausgegeben in den älteren Ausgaben
des Seneca, von Faber Stapulensis sogar in seine
Ausgabe der Paulusbriefe (Paris 1512) aufge-
nommen. — 4. In den Clementinen sind drei
Briefe enthalten, von denen der erste wahrschein-
lich aus der Praedicatio Petri (s. o. B. a. 2)
entnommen ist. Dieser ist ein Schreiben des
Apostels Petrus an Jacobus den Jüngern, in
welchem er auf eine beigefügte Schrift, κηρύγματα
Πέτρου genannt, hinweist und deren Geheim-
haltung anempfiehlt. In dem zweiten Schreiben
bezeugt die Gemeinde zu Jerusalem den Empfang
der Schrift. Das dritte enthält einen Bericht des
Clemens an Jacobus, in welchem über den Mar-
tyrertod des Petrus und dessen letztwillige An-
ordnungen an Jacobus Mittheilungen gemacht
sind (bei Cotelerii Patr. apost. I, 597 sqq.;
Fabricius I, 907 sqq.). — In diese Klasse ge-
hören auch, außer den schon näher charakterisirten
Schreiben des Pilatus, Lentulus u. A., noch
5. die zwei kleineren Briefe, deren ersteren der
hl. Ignatius an die Jungfrau Maria, den zwei-
ten aber Maria an Ignatius geschrieben haben
soll. Ignatius wünscht von der Mutter des Herrn
Mittheilungen über Jesus, und sie verweist ihn,
mit einer kurzen Mahnung, standhaft im Glauben
zu beharren, auf seinen Lehrer, den Apostel Jo-
hannes. Diese Briefe sind in so einfacher, herz-
licher Weise geschrieben, daß es nicht befremdet,
wenn sie im Mittelalter und auch von Petrus
Canisius (De corruptelis verbi Dei 5, 1) für
ächt gehalten wurden. Baronius, Bellarmin,
Christophorus a Castro erklären sie jedoch mit
Recht für unterschoben. Sie werden zuerst vom
hl. Bernard (Serm. 7 in Ps. 99) erwähnt und
sind schon im J. 1495 zu Paris (später oft) ge-
druckt. Man findet sie in den älteren Samm-
lungen der apostolischen Väter unter den Brie-
fen des hl. Ignatius, bei Fabricius 841 ff. We-
niger unschuldig mögen die Briefe der Jungfrau
Maria an die Bewohner von Messina (Fabric.
l. c. 849 sqq.; desselben Bibl. gr. XIV, 276
sqq.), von Florenz (Fabricius 852), an den
Dominicanermönch Antonius de Villa Basilica
(Thilo, Acta S. Thomae p. LXXXVII) sein.
Eine Vertheidigung der Aechtheit des ersten Mach-
werks, welches der Jesuit Inchofer (Messina
1622) unternahm, wurde von der Congregation
des Index librorum prohibitorum gemißbilligt,
und der kühne Kritiker ward zu einer purificirten
Ausgabe seiner Schrift (Viterbo 1631) veran-
laßt. Ueber den Brief Christi an Abgarus s. d.
Art. Abgarus; über den Brief des Barnabas
s. d. Art. Barnabas.

D. Apocryphe Apocalypsen, sämmtlich
griechisch geschrieben. 1. Eine pseudo-petrinische
Schrift geht auch in dieser Klasse der neutesta-
mentlichen Apocryphen nach ihrem Alter und
nach ihrem Ansehen allen übrigen voran. Dieses
ist 1. die Apocalypse des Petrus. Sie er-
freute sich mit den übrigen diesem Apostel beige-
legten Schriften eines nicht geringen Ansehens.
Der älteste Lehrer aus der katholischen Kirche,
welcher ihrer gedenkt, ist Clemens von Alexan-
drien. Er stellt sie den Antilegomenen des

[illegible] und Bar- [illegible] und hat [illegible] welche [illegible] Eclogae [illegible] der [illegible] in dritten [illegible] in [illegible] das [illegible] 1843 [illegible] und [illegible] eine koptische (Un Pin I [illegible]), eine [illegible] und eine syrische Uebersetzung (Assem. [illegible] orient. III, 1, 282), die sämmtlich [illegible] Ein syrischer Text ward auch [illegible] zu [illegible] gefunden und englisch herausgegeben: The Revelation of the bl. Apostle Paul trans. from [illegible] Syr. Manuscr., by Rev. J. Perkins [illegible] in Journal of the Americ. Orient. Soc. [illegible] in Cowper's Journal of Sacr. [illegible] Record, 1865, 372). Das [illegible] auf Veranlassung der Stelle [illegible] Apostel in den dritten Him- [illegible] zu begleiten und jene Ge- [illegible] deren der Apostel [illegible] Eine Apoca-

lypse des Apostels Thomas und 4. des Protomartyrs Stephanus sind aus dem oft erwähnten Decrete des Gelasius nur dem Namen nach bekannt. — Dagegen besitzen wir 5. noch eine apocryphe Apocalypse des Johannes, welche zuerst Birch (1804) bekannt gemacht, und welche Tischendorf von Neuem (l. c. 70—94) in kritisch verbessertem Text abgedruckt hat. Es ist eine unglückliche Nachbildung der johanneischen Apocalypse, welche durch ihre schlechte Sprache und ihren Inhalt ein spätes Zeitalter bekundet und auch im christlichen Alterthume unbekannt war. Ein späterer byzantinischer Grammatiker, Theodosius von Alexandrien, dessen Zeitalter aber nicht näher bekannt ist, thut ihrer Erwähnung (vgl. Fabricius l. c. I, 954 sq.; Bekker, Anecdota gr. III, 1165, Ber. 1821). — Ueber 6. eine arabische Apocalypse Petri, welche sich in mehreren Handschriften zu Rom befindet (Assemanni, Bibl. orient. III, 1, 282). — 7. die koptischen (sahidischen) Offenbarungen Bartholomäi, wovon uralte Fragmente auf der Pariser Staatsbibliothek liegen (Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy, traduit sur des textes Copte-thébains inédits, Paris 1835); — 8. eine [illegible] Apocalypse Mariä aus jüngerer Zeit berichtet Tischendorf in den Prolegg. zu [illegible] apocal. apocr. XIX sq. — (Vgl. überhaupt über die pseudo-apocalyptische Literatur [illegible] Kap. 2, S. 44 ff., und über die apocryphen Canones, Constitutionen und Liturgien der Apostel die betreffenden Artt. dieses [illegible]) [Movers (Kaulen).]

Apokatastasis bedeutet etymologisch und im [illegible] der heiligen Schrift, welche [illegible] das Substantiv nur einmal hat [illegible] Restitution oder Zurückversetzung [illegible] in einen ehemaligen besseren und vollkommenen Zustand. In der Sprache der Väter [illegible] terminus technicus die allgemeine und definitive Vollendung der Welt, [illegible] der [illegible] Welt, am Ende der Zeiten, [illegible] was Christus Matth. 19, 28 als die Wiedergeburt per exc. bezeichnet, und was der Apostel Petrus (2 Petr. [illegible]) als die Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde schildert. Den Ausdruck [illegible] Petrus (Apg. 3, 21) in der nach der [illegible] des Wiedergeborenen gehaltenen Rede [illegible], indem er von Christus sagte, „der Himmel habe ihn aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (Vulg.: restitutionis omnium), von denen (vielleicht von deren Wiederherstellung) Gott durch den Mund der Propheten gesprochen". Ob in dieser im Contexte sehr schwierigen Stelle die im vorhergehenden Verse erwähnte Zeit der Erfrischung (tempora refrigerii, im Griech. καιροὶ ἀναψύξεως = Moment der Neubelebung) mit der Apokatastasis parallel steht, mag dahingestellt bleiben. Offenbar besagt die „Wiederherstellung" des Alls etwas mehr als die Wieder- oder Neu-

burt, resp. die Neuschaffung und überhaupt die ollendung desselben, Ausdrücke, welche bloß ne Erhebung der Welt in einen gegenüber dem genwärtigen relativ höheren und besseren Zu- nd bezeichnen. Die Wiederherstellung charak- isirt diese Erhebung als eine Zurückführung r Welt in denjenigen Zustand, in welchen sie n Anfang an seit ihrer Erschaffung versetzt ar und den dieselbe durch die Sünde verloren t, ohne darum auszuschließen, im Gegentheil t der Nebenbedeutung, daß dieser zweite Zu- and gegenüber dem verlorenen ein unverlier- arer und so auch im Vergleich zu ihm ein rela- o vollkommenerer sein werde. Diese Wieder- rstellung kann aber nach katholischer Lehre nicht hin zielen, in den geschaffenen Geistern die ünde zu entfernen, weil dieß dem Dogma von r Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen ürde. Sie kann nur die Bedeutung haben, daß der materiellen Welt, die leibliche Seite des Menschen mit eingeschlossen, die Folgen der ersten ünde, beim Menschen selbst also die Corruption iner sinnlichen Natur, wie sie sich in der Be- ierlichkeit und der Sterblichkeit und der daraus olgenden effectiven Auflösung derselben offen- art, beseitigt werden sollen. In der That haben ie Väter zu allen Zeiten die Apokatastasis des Alls in diesem Sinne verstanden. Bis auf die jüngste Zeit hat man freilich angenommen, Ori- genes habe derselben eine wesentlich andere Be- deutung gegeben, indem er gelehrt habe, die Apokatastasis bestehe hinsichtlich der materiellen Welt, welche nicht zum ursprünglichen Schö- pfungsplan gehört habe, in der Vernichtung ihrer Substanz, dagegen bezüglich der geschaffenen Geister in der Beseitigung der Sünde und da- mit in einer endlichen allgemeinen Aussöhnung der Sünder mit Gott. Indeß hat Vincenzi im ersten Bande seiner Apologie des Origenes (In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, 4 voll., Romae, Morini 1864—1865) überzeugend nachgewiesen, daß Origenes ebensowenig, wie der hl. Gregor von Nyssa, welcher sich genau derselben Aus- drücke bedient, jene Irrlehren vorgetragen, son- dern nur die katholische Lehre von der Apokata- stasis in einer zuweilen allerdings etwas phan- tastisch ausgeschmückten, im Ganzen aber sehr treffenden und geistreichen Form dargestellt ha- ben. „Die Auferstehung," sagt der Nyssener (De anima et resurr. ed. Migne PP. gr. XLVI, 148), „ist die Wiedereinsetzung (Apokatastasis) unserer Natur in den alten Stand, in welchem sie sich vor dem Eintritt der κακία befand, so daß unsere Natur nicht mehr mit den Mängeln und Leiden- schaften zu kämpfen hat, welche im Gefolge der κακία stehen." Hiernach schließt die Apokatastasis des Menschen, statt der Vernichtung des Leibes, geradezu dessen Neugestaltung und -Belebung ein; und die κακία oder das Böse, welches durch die- selbe entfernt werden soll, ist nicht die moralische Bosheit des Geistes, sondern die physische Ver- derbniß der sinnlichen Natur, welche Gregor mit Origenes auch ἀθλιότης (Elend, Unseligkeit) nennt. Weil diese κακία der sinnlichen Natur des Menschen wie ein Rost dem Eisen anklebt, so stellen beide Lehrer sehr sinnreich die Besei- tigung derselben als eine Wirkung des läutern- den und verklärenden Feuers dar, wodurch nach dem hl. Petrus die Umgestaltung der materiellen Welt vollzogen werden soll. Die Beseitigung der κακία kann sich dann aber auch ebensogut auf die verdammten wie auf die gerechten Men- schen erstrecken und zieht bei jenen so wenig eine Aenderung ihres bösen Willens nach sich, daß sie vielmehr in den Verdammten nicht minder die Bedingung ihres unwandelbaren Sünde- und Strafzustandes ist als in den Gerechten die Be- dingung ihrer vollkommenen ewigen Seligkeit. Zuweilen indeß geben jene beiden Lehrer im Hinblick auf 1 Cor. 15, 24—27, wo der Apostel sagt, daß zuletzt, nach Unterwerfung des Todes als des letzten Feindes, Alles Gott unterworfen werde, der Apokatastasis die weitere Bedeutung, daß dadurch auch in der geistigen Welt die ur- sprünglich vor der Sünde bestandene friedenvolle Ordnung wiederhergestellt werde. Sie gehen da- bei von dem an sich sehr schönen und wahren Gedanken aus, daß mit der dereinstigen voll- kommenen Entfaltung der Herrschaft Gottes über seine Creatur die Sünde, wie in der κακία als verderbende und zerstörende Macht, so auch in der bösen Gesinnung als stolze und aufrühe- rische Macht alle Kraft verlieren wird; ihre Zer- störungsmacht wie ihr Uebermuth wird vollstän- dig gebrochen; unter der Hand Gottes gebeugt, vermag sie nicht den Frieden, durch die ihr zu Theil gewordene Vergeltung geordnet (wie Au- gustinus sich ausdrückt), vermag sie nicht mehr die Harmonie der Welt zu stören. In diesem Sinne ist dann die Welt nach dem Gerichte ebenso friedlich und harmonisch geordnet, wie in ihrem ersten Anfang, und Gott herrscht jetzt in seinem Reiche als Alles in Allem, wie in dem Augenblicke, wo es noch nichts Böses in der Welt gab. (Vgl. über die Lehre des Nyssseners und des Origenes die ausführlichen Recensionen des Vincenzi'schen Werkes von Hergenröther [Bonner Literaturblatt 1866, Sp. 446 ff.] und Scheeben, Kath. 1866, II, 299 ff. Ueber die Apokatastasis überhaupt s. die treffliche Monographie von J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte, Regens- burg 1850.) [Scheeben.]

Apollinaris Claudius, der hl., Bischof von Hierapolis in Phrygien und Apologet um das Jahr 160. Er war Nachfolger des bekannten Papias oder des Bischofs Abercios auf dem Stuhle von Hierapolis, und ist bekannt als Verfasser einer Apologie für die Christen. Diese war an Kaiser Marcus Aurelius gerichtet, ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen (die- selben bei Gallandi Bibl. I. Proleg. c. 25, p. 680; Gottfr. Lumper, Histor. theol.-crit. III, 26 sq. und Migne, PP. gr. V, 1293 sq.; vgl. auch Otto, Corp. Apologetarum IX). Wie

Neuen Testamentes, dem Briefe Judä und Barnabä, gleich (bei Eus. H. E. 6, 14) und hat mehrere Fragmente daraus, die einzigen, welche wir besitzen, aufbewahrt (Propheticae Eclogae 41. 48. 49, ed. Potter p. 1000). In der römischen Kirche stand sie um dieselbe Zeit, im dritten Jahrhundert, nicht minder hoch und diente in einzelnen Kirchen auch als Vorlesebuch (vgl. das muratorische Fragment bei Kaulen, Einl. 30). Dieselbe Ehre genoß sie auch im fünften Jahrhundert in einigen Gemeinden Palästina's, in denen sie, ungewiß aus welchem Grunde, am Tage vor dem Passahfeste vorgelesen wurde (Sozom. H. E. 7, 19). Was ihr Alter angeht, so muß sie mindestens in's zweite Jahrhundert gesetzt werden, da schon Theodotus, aus dessen Eclogen Clemens a. a. O. die Fragmente nahm, sie benutzt hat, und gehört wahrscheinlich demselben Zeitalter an, in welchem auch die übrigen alt-petrinischen Apocryphen entstanden sind. Aus den angeführten Fragmenten ist in Beziehung auf ihren Inhalt nur so viel einleuchtend, daß sie die Vorzeichen zum Gerichte und den Gerichtstag in den Kreis ihrer Visionen gezogen hatte. Obwohl sie aller Wahrscheinlichkeit nach judenchristlichen Ursprungs war, so war doch der häretische Charakter in ihr nicht scharf ausgeprägt; sie würde sonst kein so hohes Ansehen genossen haben und würde der Censur des strengen Epiphanius so wenig als der des Eusebius entgangen sein; Letzterer nennt sie unächt, aber nicht häretisch (H. E. 3, 25). (Vgl. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 74.) — Die sämmtlichen übrigen apocryphen Apocalypsen sind jüngeren Alters und auch nie zu einigem Ansehen in der Kirche gekommen. Dahin gehört 2. die Apocalypse Pauli. Unter diesem Namen sind im Alterthum zwei Schriften erwähnt. Von einer spricht Epiphanius (Haer. 38, 2) und nennt sie das ἀναβατικὸν Παύλου, das auch bei den Gnostikern gelesen werde. Von einer anderen sprechen Augustinus (in Joh. c. 16, tract. 98, 8), Sozomenus (H. E. 7, 19), das Decretum Gelasii, der Index apocryphorum bei Montfaucon, Bibl. Coisl. 194, Theophylakt und Oecumenius (Beide zu 2 Cor. 12, 4). Letztere ward 1843 von Tischendorf in Italien aufgefunden und im griechischen Text (Apocal. apocr. 34—69) veröffentlicht. Es gibt davon auch noch eine koptische (Du Pin I, 5), eine arabische und eine syrische Uebersetzung (Assem., Bibl. orient. III, 1, 282), die sämmtlich ungedruckt sind. Ein syrischer Text ward auch kürzlich zu Urumia gefunden und englisch herausgegeben: The Revelation of the bl. Apostle Paul, transl. from an ancient Syr. Manuscr., by Rev. J. Perkins (erst in Journal of the Americ. Orient. Soc. VIII, 1864, dann in Cowper's Journal of Sacr. Liter. and Bibl. Record, 1865, 372). Das Buch vermißt sich, auf Veranlassung der Stelle 2 Cor. 12, 1 ff., den Apostel in den dritten Himmel und in's Paradies zu begleiten und jene Geheimnisse (ἄρρητα ῥήματα), deren der Apostel V. 4 gedenkt, zu enthüllen. — 3. Eine Apocalypse des Apostels Thomas und 4. des Protomartyrs Stephanus sind aus den oft erwähnten Decrete des Gelasius nur dem Namen nach bekannt. — Dagegen besitzen wir 5. noch eine apocryphe Apocalypse des Johannes, welche zuerst Birch (1804) bekannt gemacht, und welche Tischendorf von Neuem (l. c. 70—94) in kritisch verbessertem Text abgedruckt hat. Es ist eine unglückliche Nachbildung der johanneischen Apocalypse, welche durch ihre schlechte Sprache und ihren Inhalt ein spätes Zeitalter bekundet und auch im christlichen Alterthume unbekannt war. Ein späterer byzantinischer Grammatiker, Theodosius von Alexandria, dessen Zeitalter aber nicht näher bekannt ist, thut ihrer Erwähnung (vgl. Fabricius l. c. I, 954 sq.; Bekker, Anecdota gr. III, 1165, Ber. 1821). — Ueber 6. eine arabische Apocalypse Petri, welche sich in mehreren Handschriften zu Rom befindet (Assemanni, Bibl. orient. III, 1, 282); — 7. die koptischen (sahidischen) Offenbarungen Bartholomäi, wovon uralte Fragmente auf der Pariser Staatsbibliothek liegen (Dulaurier, Fragment des révélations apocryphes de S. Barthélemy, traduit sur des textes Copte-thébains inédits, Paris 1835); — 8. eine griechische Apocalypse Mariä aus jüngerer Zeit berichtet Tischendorf in den Prolegg. zu den Apocal. apocr. XIX sq. — (Vgl. überhaupt über die pseudo-apocalyptische Literatur Lücke a. a. O. Kap. 2, S. 44 ff., und über die apocryphen Canones, Constitutionen und Liturgien der Apostel die betreffenden Artt. dieses Werkes.) [Movers (Kaulen).]

Apokatastasis bedeutet etymologisch und im Sprachgebrauche der heiligen Schrift, welche freilich im N. T. das Substantiv nur einmal hat (Apg. 3, 21), Restitution oder Zurückversetzung einer Sache in einen ehemaligen besseren und vollkommneren Zustand. In der Sprache der Väter bezeichnet es als terminus technicus die allgemeine und definitive Vollendung der Welt, speciell der materiellen Welt, am Ende der Zeiten, oder dasselbe, was Christus Matth. 19, 28 als die Palingenesie oder Wiedergeburt per exc. bezeichnet, und was der Apostel Petrus (2 Petr. 3, 7 ff.) als die Herstellung eines neuen Himmels und einer neuen Erde schildert. Den Ausdruck selbst hat Petrus (Apg. 3, 21) in der nach der Heilung des Lahmgeborenen gehaltenen Rede gebraucht, indem er von Christus sagte, „der Himmel habe ihn aufgenommen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (Vulg.: restitutionis omnium), von denen (vielleicht von deren Wiederherstellung) Gott durch den Mund der Propheten gesprochen". Ob in dieser im Contexte sehr schwierigen Stelle die im vorhergehenden Verse erwähnte Zeit der Erfrischung (tempora refrigerii, im Griech. καιροὶ ἀναψύξεως = Moment der Neubelebung) mit der Apokastasis parallel steht, mag dahingestellt bleiben. Offenbar besagt die „Wiederherstellung" des Alls etwas mehr als die Wieder- oder Neu-

geburt, resp. die Neuschaffung und überhaupt die Vollendung desselben, Ausdrücke, welche bloß eine Erhebung der Welt in einen gegenüber dem gegenwärtigen relativ höheren und besseren Zustand bezeichnen. Die Wiederherstellung charakterisirt diese Erhebung als eine Zurückführung der Welt in denjenigen Zustand, in welchen sie von Anfang an seit ihrer Erschaffung versetzt war und den dieselbe durch die Sünde verloren hat, ohne darum auszuschließen, im Gegentheil mit der Nebenbedeutung, daß dieser zweite Zustand gegenüber dem verlorenen ein unverlierbarer und so auch im Vergleich zu ihm ein relativ vollkommenerer sein werde. Diese Wiederherstellung kann aber nach katholischer Lehre nicht dahin zielen, in den geschaffenen Geistern die Sünde zu entfernen, weil dieß dem Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen widersprechen würde. Sie kann nur die Bedeutung haben, daß in der materiellen Welt, die leibliche Seite des Menschen mit eingeschlossen, die Folgen der ersten Sünde, beim Menschen selbst also die Corruption einer sinnlichen Natur, wie sie sich in der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit und der daraus folgenden effectiven Auflösung derselben offenbart, beseitigt werden sollen. In der That haben die Väter zu allen Zeiten die Apokatastasis des Alls in diesem Sinne verstanden. Bis auf die jüngste Zeit hat man freilich angenommen, Origenes habe derselben eine wesentlich andere Bedeutung gegeben, indem er gelehrt habe, die Apokatastasis bestehe hinsichtlich der materiellen Welt, welche nicht zum ursprünglichen Schöpfungsplan gehört habe, in der Vernichtung ihrer Substanz, dagegen bezüglich der geschaffenen Geister in der Beseitigung der Sünde und damit in einer endlichen allgemeinen Aussöhnung der Sünder mit Gott. Indeß hat Vincenzi im 1sten Bande seiner Apologie des Origenes (In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, 4 voll., Romae, Florini 1864—1865) überzeugend nachgewiesen, daß Origenes ebensowenig, wie der hl. Gregor von Nyssa, welcher sich genau derselben Ausdrücke bedient, jene Irrlehren vorgetragen, sondern nur die katholische Lehre von der Apokatastasis in einer zuweilen allerdings etwas phantastisch ausgeschmückten, im Ganzen aber sehr treffenden und geistreichen Form dargestellt haben. „Die Auferstehung," sagt der Nyssener (De anima et resurr. ed. Migne PP. gr. XLVI, 148), ist die Wiedereinsetzung (Apokatastasis) unserer Natur in den alten Stand, in welchem sie sich vor dem Eintritt der κακία befand, so daß unsere Natur nicht mehr mit den Mängeln und Leidenschaften zu kämpfen hat, welche im Gefolge der κακία stehen." Hiernach schließt die Apokatastasis des Menschen, statt der Vernichtung des Leibes, geradezu dessen Neugestaltung und -Belebung ein; und die κακία oder das Böse, welches durch dieselbe entfernt werden soll, ist nicht die moralische Bosheit des Geistes, sondern die physische Verderbniß der sinnlichen Natur, welche Gregor mit Origenes auch ἀθλιότης (Elend, Unseligkeit) nennt. Weil diese κακία der sinnlichen Natur des Menschen wie ein Rost dem Eisen anklebt, so stellen beide Lehrer sehr sinnreich die Beseitigung derselben als eine Wirkung des läuternden und verklärenden Feuers dar, wodurch nach dem hl. Petrus die Umgestaltung der materiellen Welt vollzogen werden soll. Die Beseitigung der κακία kann sich dann aber auch ebensogut auf die verdammten wie auf die gerechten Menschen erstrecken und zieht bei jenen so wenig eine Aenderung ihres bösen Willens nach sich, daß sie vielmehr in den Verdammten nicht minder die Bedingung ihres unwandelbaren Sünde- und Strafzustandes ist als in den Gerechten die Bedingung ihrer vollkommenen ewigen Seligkeit. Zuweilen indeß geben jene beiden Lehrer im Hinblick auf 1 Cor. 15, 24—27, wo der Apostel sagt, daß zuletzt, nach Unterwerfung des Todes als des letzten Feindes, Alles Gott unterworfen werde, der Apokatastasis die weitere Bedeutung, daß dadurch auch in der geistigen Welt die ursprünglich vor der Sünde bestandene friedenvolle Ordnung wiederhergestellt werde. Sie gehen dabei von dem an sich sehr schönen und wahren Gedanken aus, daß mit der dereinstigen vollkommenen Entfaltung der Herrschaft Gottes über seine Creatur die Sünde, wie in der κακία als verderbende und zerstörende Macht, so auch in der bösen Gesinnung als stolze und aufrührische Macht alle Kraft verlieren wird; ihre Zerstörungsmacht wie ihr Uebermuth wird vollständig gebrochen; unter der Hand Gottes gebeugt, vermag sie nicht den Frieden, durch die ihr zu Theil gewordene Vergeltung geordnet (wie Augustinus sich ausdrückt), vermag sie nicht mehr die Harmonie der Welt zu stören. In diesem Sinne ist dann die Welt nach dem Gerichte ebenso friedlich und harmonisch geordnet, wie in ihrem ersten Anfang, und Gott herrscht jetzt in seinem Reiche als Alles in Allem, wie in dem Augenblicke, wo es noch nichts Böses in der Welt gab. (Vgl. über die Lehre des Nyssener und des Origenes die ausführlichen Recensionen des Vincenzi'schen Werkes von Hergenröther [Bonner Literaturblatt 1866, Sp. 446 ff.] und Scheeben, Kath. 1866, II, 299 ff. Ueber die Apokatastasis überhaupt s. die treffliche Monographie von J. B. Kraus, Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte, Regensburg 1850.) [Scheeben.]

Apollinaris Claudius, der hl., Bischof von Hierapolis in Phrygien und Apologet um das Jahr 160. Er war Nachfolger des bekannten Papias oder des Bischofs Aberkios auf dem Stuhle von Hierapolis, und ist bekannt als Verfasser einer Apologie für die Christen. Diese war an Kaiser Marcus Aurelius gerichtet, ist aber bis auf wenige Fragmente verloren gegangen (dieselben bei Gallandi Bibl. I. Proleg. c. 25, p. 680; Gottfr. Lumper, Histor. theol.-crit. III, 26 sq. und Migne, PP. gr. V, 1293 sq.; vgl. auch Otto, Corp. Apologetarum IX). Wie

Eusebius (H. E. 5, 7) ausdrücklich berichtet, hat Apollinaris auch über das bekannte Factum der Legio fulminatrix Erwähnung gemacht (vgl. Borghesi in Annali dell' Istituto di Corrispondenza Archeologica, Roma 1829 sq. XI, 159). Nach Eusebius (4, 34), Hieronymus (De vir. ill. 26) und Photius (Myriobiblion 14) schrieb Apollinaris außerdem fünf Bücher gegen die Heiden, zwei über die Wahrheit, zwei gegen die Juden und einige gegen die Enkratiten und Montanisten (vgl. Boll. Febr. II, 4 sq.). [Otto Schmid.]

Apollinaris der Jüngere, Bischof von Laodicea, Stifter der Apollinaristen, war seit 362 Bischof von Laodicea und starb nach 380. Sein gleichnamiger Vater war Priester an derselben Kirche; beide waren der Poesie und der Philosophie, wie den classischen Studien innig zugethan. Namentlich machte sich der Jüngere unter der Regierung Julians des Apostaten dadurch um die Bildung der christlichen Jugend verdient, daß er in classischer griechischer Sprache Themata aus den heiligen Büchern poetisch behandelte, um für die Lecture der heidnischen Auctoren, nachdem die heidnischen Gelehrtenschulen den Christen verschlossen worden waren, einen Ersatz zu bieten. Nach Sozomenus (H. E. 5, 18) soll er die Geschichte der Juden bis auf Saul in homerischen Versen besungen haben; aber die öfter gedruckte poetische Uebersetzung der Psalmen in griechischen Hexametern wird ihm wohl mit Unrecht beigelegt, weil die Alten von einer solchen Arbeit des Apollinaris nichts wissen. Unter seinen Schriften werden außerdem 30 Bücher gegen Porphyrius (cf. Vinc. Lir. Comm. 16) und eine Schrift „Von der Wahrheit" gegen Julian genannt. Einige sind in etwas späterer Zeit, nach seinem Abfalle von der Kirche, zur Vertheidigung seiner Irrlehre geschrieben. Nur wenige Ueberbleibsel derselben sind auf uns gekommen, darunter viele Citate in den Gegenschriften der Väter, namentlich im Antirrhetikus des hl. Gregor von Nyssa und bei Theodoret. Ob das im fünften Jahrhundert dem hl. Gregorius Thaumaturgos zugeschriebene größere Glaubensbekenntniß (ἡ κατὰ μέρος πίστις betitelt, griechisch gedruckt bei Ang. Mai, Nova Coll. VII, 170—176 und lateinisch bei Vossius, Greg. Thaum. opp., Mogunt. 1604) von Apollinaris herrühre oder von Anhängern desselben zu Alexandrien im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts zusammengestellt und dem hl. Gregorius untergeschoben sei, läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Unter den Alten legte der Patriarch Eulogius von Alexandrien (gest. 608) dasselbe Apollinaris bei (cf. Photius, Bibl. cod. 230, p. 845, ed. Hoesch.), und neuerdings hat Caspari (Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879) für dasselbe diesen Ursprung vornehmlich aus der Uebereinstimmung einiger Sätze des genannten Symbols mit Citaten aus einer Schrift des Apollinaris bei Theodoret (Opp. IV, 70. 170. 255, ed. Schultze et Pöss.) zu erweisen gesucht, obschon doch der Hinweis auf nestorianische Irrthümer in dem genannten Symbol (l. c. 174) einen späteren Ursprung einzelner Bestandtheile anzudeuten scheint. Jedenfalls stammt es aus dem Kreise der Apollinaristen. Anfänglich war Apollinaris mit dem hl. Athanasius und dem hl. Epiphanius befreundet und ein Gegner des Arianismus. Aber beim Kampfe gegen diese Irrlehre fiel er in das entgegengesetzte Extrem und wurde selbst ein Häretiker. Durch die platonische Lehre über die Bestandtheile der Menschennatur verleitet, wollte er sich darnach die Incarnation des Sohnes Gottes deuten, statt daß er umgekehrt dem Dogma als Leitstern auch bei der näheren Bestimmung der psychologischen Verhältnisse gefolgt wäre. Wenn nämlich die Arianer an dem Erlöser nur etwas Geschöpfliches anerkennen wollten und ihn für ein geschaffenes Mittelwesen zwischen Gott und den übrigen Geschöpfen ansahen, so verkürzte Apollinaris die menschliche Natur des Erlösers und legte der göttlichen Natur zu viel bei. Seine Schüler gingen noch weiter und ließen das, was von der menschlichen Natur noch anerkannt worden war, in das Göttliche verwandelt werden, so daß nur das Göttliche noch übrig blieb. Der hl. Epiphanius (Haer. 77) bemerkt von den Anhängern des Apollinaris, daß sie in ihrer Lehre über die Person Christi nicht in Allem übereinstimmten, und der hl. Augustin (De dono pers. 24) führt drei Arten der Apollinaristen an, von denen der erste die vernünftige menschliche Seele (νοῦς) in Christo läugnete und durch den göttlichen Logos ersetzte, der andere die niedere sinnliche Seele (ψυχή) fallen ließ, und der dritte auch den menschlichen Leib Christi als einen himmlischen mit göttlichen betrachtete. Apollinaris selbst hat die erste Ansicht vertreten (Greg. Antirr. o. 9; Socrat. H. E. 2, 46). Aber die Integrität der menschlichen Natur des Herrn wurde von allen Anhängern der Secte fallen gelassen. Im Einzelnen läugneten sie also: 1. die menschliche Seele Jesu, und zwar entweder vollständig oder mit Zugrundelegung der platonischen Trichotomie die geistige vernünftige Seele (νοῦς), indem der göttliche Logos dieselbe vertreten haben soll. Vornehmlich wollten sie den freien menschlichen Willen Jesu nicht anerkennen, weil damit auch die Möglichkeit der Sünde gegeben sei, und das Werk der Erlösung unsicher geworden wäre (cf. Leontius, Adv. fraudes Apoll. 600; Ath. C. Apoll. 1, 2). Allein diese Folgerungen ergeben sich keineswegs aus der Lehre, daß der Herr einen freien menschlichen Willen gehabt. Die Möglichkeit der Sünde ist mit dem freien Willen der geistigen Geschöpfe nur während der Prüfungszeit verbunden und wird im Himmel nicht mehr damit verbunden sein; sie war auch in Christo aufgehoben durch die hypostatische Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos. Andererseits mußte aber das Genugthuungsverdienst Christi ein freies sein oder mit freiem Willen erworben werden, weil außerhalb des Gebiets

des freien Willens von einem Verdienen nicht mehr die Rede sein kann. Und diese Willensfreiheit des Herrn machte das Werk der Erlösung nicht unsicher, noch schloß sie die Möglichkeit der Wahl zwischen Gut und Böse in sich. Apollinaris gab ferner vor, daß zwei vollkommen in sich abgeschlossene Wesen nicht zu einer einheitlichen Person sich vereinigen könnten (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύνανται). Um daher die Einheit der Person in Christo festzuhalten, läugnete er die Vollständigkeit der menschlichen Natur (Ath. C. Apoll. I, 2; Greg. Nyss., Antirr. 6. 35. 39. 42). Hieraus erklärt sich das obengenannte apollinaristische Glaubensbekenntniß (ἡ κατὰ μέρος πίστις) sowohl gegen die Zweiheit der Naturen in Christo, als gegen die Zweiheit der Personen und arbeitete so dem Monophysitismus vor (Ang. Mai l. c. 174). Außerdem meinten die Apollinaristen das Erlösungswerk dadurch zu heben, daß sie den göttlichen Logos durch Vertretung der menschlichen Seele einen innigeren Antheil an dem Leiden und Sterben Christi nehmen ließen. Darin lag jedoch eine unwürdige Vorstellung von Gott, indem er in das Veränderliche herabgezogen wurde (Greg. Ant. c. 51). Freilich wollte Apollinaris diese Folgerung nicht zugeben und an der Unveränderlichkeit Gottes auch in der Fleischwerdung festhalten; dieß geht sowohl aus dem erwähnten Glaubenssymbol hervor, als aus anderen Stellen, welche Theodoret in seinem „Eranistes“ aus den Schriften des Apollinaris bewahrt hat (Theod., Opp. IV, 70). Aber hinlänglich erklärt sich aus dem Gesagten, warum bei Apollinaris stets von einer Fleischwerdung (σάρκωσις), nicht auch von einer Menschwerdung des Logos die Rede ist, weil Christus als der τέλειος ἄνθρωπος geläugnet wird. — 2. Der erwähnte Irrthum hatte einen anderen über die Leiblichkeit Christi zur Folge, indem dieselbe für eine himmlische und göttliche erklärt wurde. Dadurch wurde zugleich die Gottesmutterschaft Mariä beeinträchtigt und eine gnostische Auffassung über ein bloßes Hindurchgehen des Herrn durch den Schooß Mariä nahe gelegt. „Und wenn, wie Apollinaris sagt“ — so der hl. Gregor von Nyssa a. a. O. — „die Incarnation nicht in der Jungfrau Maria ihren Anfang genommen, sondern schon vor Abraham und vor Erschaffung aller Dinge existirte, so mußte der Leib des Logos auch ein solcher gewesen sein, wie er den Jüngern erschien, fest, faßbar, aus Fleisch und Bein bestehend. Alles dieses hat also immer Existenz gehabt, und es fand nicht ein Herabsteigen Christi zu unserer Niedrigkeit statt, sondern dasjenige, was bis dahin verborgen und göttlicher Natur war, wurde zur Zeit der Incarnation Allen offenbar. Etwas derartiges hat nicht Arius, nicht der noch schlechtere Eunomius erdacht, um die Glorie des Eingeborenen zu vernichten.“ Diesen Consequenzen wollten freilich die Apollinaristen wieder entgehen und verhängten namentlich über den Satz von der Consubstantialität des Fleisches Christi mit dem Logos das Anathem; aber die Vermischung des Leibes mit dem Logos zu einer Natur behaupteten sie doch ausdrücklich. Aus allem dem erklärt sich eine gewisse Verwandtschaft des Apollinarismus mit der ursprünglichen Rechtfertigungslehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Vorliebe einzelner protestantischer Theologen (Baur, die Lehre v. d. Dreiein. I, 585 ff.) für denselben. Soll nämlich den Letzteren zufolge der Mensch seinerseits zur Rechtfertigung keine andere Vorbereitung zu leisten haben, als daß er passiv den Act des Fiducialglaubens durch die Gnade Christi faßt: so steht damit die Vorstellung des Apollinaris in Harmonie, daß Gott allein auch in Christo die Erlösung ausgeführt habe ohne jegliche Mitbetheiligung von Seiten eines menschlichen freien Willens. Gegen den Apollinarismus erklärte sich schon die irenische Synode von Alexandrien (362), indem dieselbe definirte, daß der Logos nicht einen lebloſen Leib oder einen Leib ohne Empfindung oder ohne vernünftige Seele (οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον) angenommen habe. Ebenso erklärten sich mehrere römische Synoden (374, 376, 380) und das zweite allgemeine Concil von Constantinopel gegen denselben. Das dritte allgemeine Concil von Ephesus (431) genehmigte den zweiten Brief des hl. Cyrill von Alexandrien an Nestorius als eine correcte Darstellung des Incarnationsdogma's: „Wir sagen nicht, daß die Natur des Logos durch Verwandlung Fleisch geworden, noch auch, daß sie in den ganzen, aus Seele und Leib bestehenden Menschen umgewandelt sei, sondern vielmehr, daß der Logos einen von einer vernünftigen Seele beseelten Leib hypostatisch mit sich vereinigt habe“ (σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ). — Apollinaris trat erst 375 aus der Kirchengemeinschaft und bildete eine besondere Secte; bald nach seinem Tode löste sich letztere in zwei Parteien, in die der Timotheaner und Valentinianer, auf; später verschmolzen beide mit dem Monophysitismus. Unter den Vätern, welche den Apollinarismus bekämpften, sind zuerst Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia und Theodoret, dann der hl. Athanasius, die drei Kappadocier, namentlich der hl. Gregor von Nyssa, und der hl. Epiphanius (Haer. 77) zu nennen. Sie erweisen die Integrität der menschlichen Natur Christi nach Seele und Leib aus den Aussprüchen der heiligen Schrift und widerlegen die Einwendungen der Apollinaristen, indem sie die Möglichkeit der Vereinigung zweier vollständiger Naturen zu Einer Person und die Sündenlosigkeit Christi aus der hypostatischen Union der menschlichen Natur mit dem göttlichen Logos als dem beherrschenden Principe darthun. Sie weisen darauf hin, daß die vernünftige Seele den wesentlichsten Bestandtheil der Menschennatur ausmache und deßhalb zuerst vom Logos angenommen werden mußte, wenn er zu unserer Erlösung uns gleichförmig und gleichwesentlich werden wollte. Das, was am Menschen zu erlösen und zu erneuern war, mußte vor allem Anderen vom Erlöser angenommen und in seiner Person wieder-

hergestellt werden: dieß war aber die vernünftige Seele mit dem freien Willen, an welchem die Sünde haftete. Sodann bedurfte das Menschengeschlecht eines stellvertretenden Genugthuungsverdienstes zur Austilgung der Schuld, zur Erwerbung eines Verdienstes ist aber der freie menschliche Wille eine ganz unerläßliche Vorbedingung; so mußte Christus als Erlöser auch ein vollständiger Mensch sein. Der Apollinarismus dagegen macht das Leiden und Sterben, wie auch die Auferstehung des Herrn zu Erscheinungen, die ganz unerklärlich werden, indem er ein Zurücktreten des Logos von seinem menschlichen Leibe im Tode und eine Wiedervereinigung desselben mit dem Leichname in der Auferstehung voraussetzen muß — Erscheinungen, die für den göttlichen Logos ganz incongruent und für das Menschengeschlecht ganz bedeutungslos werden. Das Hinabsteigen zur Vorhölle müßte nach dem Apollinarismus als ein dem Logos ausschließlich beizulegendes aufgefaßt werden, und der heilige Leichnam würde während des Triduums nicht mehr anbetungswürdig gewesen sein. Ueberhaupt verliert die Incarnation des Sohnes Gottes durch die Deutung der Apollinaristen den für die Menschen erhebenden Inhalt und alle Bedeutung für die Erlösung und Vergöttlichung der Menschennatur; ja sie wird zu einer uns fremden und unerklärlichen Thatsache herabgedrückt und mit einer Hypothese über die Menschennatur, der Trichotomie, in Verbindung gebracht, die der Schriftlehre widerspricht. (Vgl. Walch, Ketzerhistorie III; Schwane, Dogmengesch. der patrist. Zeit 358 ff.; Dorner, Entw.-Gesch. der Lehre von der Person Christi, I, 75 ff.; Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols, Christiania 1879, 65 ff.) [Schwane.]

Apollinaris, der hl., Martyrer und erster Bischof von Ravenna. Er war von Geburt wahrscheinlich ein Antiochener und gehörte unter die Schüler des heiligen Apostels Petrus. Nachdem er mit demselben nach Rom gekommen war, erhielt er die Mission, in Ravenna, dem Hauptankerplatz der römischen Flotte am adriatischen Meere, das Evangelium zu verkünden. Durch Wunderheilungen an dem blinden Sohne seines Gastwirthes, sowie an der Gattin eines einflußreichen Centurio, gewann Apollinaris bald mehrere Familien für das Christenthum. Als die Gemeinde durch seine treue Hirtensorge allmählich so anwuchs, daß er sich Priester und Diacone als Gehülfen bestellen mußte, ward ein Volkstumult gegen ihn erregt, in welchem er grausam geschlagen und für todt auf der Straße liegen gelassen wurde. Noch mehrmals erlitt er, wie der hl. Petrus Chrysologus, der selbst von 433—449 Bischof von Ravenna war, in Sermo 128 berichtet, ähnliche Todesgefahren, bis er nach 29jährigem Episcopate am 23. Juli 75 (nach andern im J. 78) starb. Er fand seine Ruhestätte zu Classe bei Ravenna. Julian Argentarius erbaute daselbst eine prachtvolle dreischiffige Basilica, die 549 durch Bischof Maximin eingeweiht wurde. Den Dienst an derselben übernahmen Benedictinermönche. Die Ueberlieferung der Kölnischen Kirche behauptet, daß Erzbischof Rainald von Köln gleichzeitig mit den Leibern der heiligen Dreikönige im J. 1164 auch die Gebeine des hl. Apollinaris in Mailand erhalten und nach Deutschland gebracht habe. Als aber das Schiff mit den Reliquienschätzen in die Gegend von Remagen gelangt sei, habe eine unsichtbare Gewalt dasselbe plötzlich in seinem Laufe gehemmt, bis Rainald die Reliquien des hl. Apollinaris an's Land brachte und in einer 1121 von Erzbischof Friedrich erbauten Kirche des hl. Mauritius auf einem Hügel bei Remagen feierlich beisetzte; dann erst habe die Fahrt nach Köln vollendet werden können. Dieser Bericht erscheint zuerst bei Theodorich Pauli, Vicedecan zu Gorkum, in einer bei Quentel zu Köln 1526 gedruckten Schrift. Derselbe beruft sich auf Urkunden, die mit dem Siegel Johannes von Arkel, Bischofs von Maastricht (gest. 1378) versehen seien. Auszüge aus jener Schrift gab der Jesuit Cruse (Hist. Trium Magorum, Colon. 1654, 663 sq.) und suchte die in der Erzählung liegenden historischen Schwierigkeiten zu beseitigen. Die Bollandisten dagegen (Julii V, 330 sq.) weisen überzeugend nach, daß der Leib des hl. Apollinaris nie nach Mailand übertragen wurde, sondern daß die Kirche St. Apollinare in Classe sich in dem unanfechtbarem Besitze befinde. Bei Einweihung der obengenannten Basilica wurden 549 die Reliquien aus der bisherigen Grabstätte erhoben und in die neue Kirche übertragen, woselbst Gregor d. Gr. 595 ihr Vorhandensein bezeugt (Ep. 5, 33). Im J. 648 versetzte Bischof Maximian den Sarkophag in die Mitte der Kirche und legte drei silberne Platten mit der Geschichte der bisherigen Erhebungen in denselben. Als nun unter Alexander III. im J. 1173, also zu einer Zeit, in welcher die Gebeine schon in Deutschland sich befunden haben sollen, das Grab neuerdings geöffnet wurde, fand man die Reliquien samt den Silberplatten, und Cardinallegat Hildebrand verhängte Anathema über jeden, der einen andern Aufbewahrungsort, als die Kirche in Classe behaupte (Boll. l. c. 331). Die Congregation der Riten publicirte am 10. Mai 1655 ein neues Decret über ihre Authenticität. Namentlich befinden sich das Haupt, auf welches Remagen Anspruch macht, und die Armknochen, von welchen Gorkum einen besitzen will, in Classe (G. Fabri, Le sacre memorie di Ravenna, Venet. 1664, 96). Andererseits ist nun gewiß, daß gegen Ende des zwölften Jahrhunderts die Martinskirche bei Remagen sich im Besitze berühmter Reliquien befand, daß 1383 Herzog Wilhelm von Jülich Reliquien eines hl. Apollinaris von Remagen nach Düsseldorf brachte, daß andere Theile nach Siegburg, Köln, Aachen, Gorkum und Rom vergabt wurden, daß seit Jahrhunderten zu diesen Orten das Volk in großen Zügen pilgert, und daß bis heute zahlreiche Wunder durch Berührung mit diesen Reliquien geschehen (Cru-

nach 665; Floß, Aachener Heiligthümer, Bonn 1855, 184 f.). Es ist nie in Zweifel gezogen worden, daß diese Heiligthümer die Reliquien eines wirklichen Heiligen seien; der diesem beigegebene Name Apollinaris mag auf richtiger Tradition beruhen, jedenfalls aber muß dieser hl. Apollinaris von dem Bischofe von Ravenna unterschieden werden. Die Entstehung der unrichtigen Legende erklärt sich aus dem Wunsche, die Geschichte eines durch seine Wunder berühmten Heiligen kennen zu lernen; der Name wies auf den bekannten Bischof von Ravenna hin, und da das Fest (23. Juli) mit dem Tage zusammenfällt, an welchem die Reliquien der hl. Dreikönige in Köln eintrafen (Floß, Dreikönigenbuch, Köln 1864, 34 u. 86), so bildete sich vermuthlich die Sage der Ueberbringung durch Erzbischof Rainald. — Die Lebensbeschreibungen des heiligen Bischofs von Ravenna basiren auf der von einem Unbekannten verfaßten, sehr alten Passio (Boll. Julii V, 344; Surius VII, 275) und einer kürzern Vita bei Agnellus, Vitae Pontiff. Ravenn. (Boll. 350; Mon. Germ. SS. Langob. 280 sq.; mit Noten Bacchini's bei Migne, PP. lat. CVI, 475 sq.); Leben, Leyden und Sterben des Bischofs und Martyrers A., Patron der Statt Remagen, Coeln 1716; Virlo, Leben und Wirken des hl. A., nebst Beschreibung der neuen Apollinariskirche in Remagen, Bonn 1857; Farabulini, Storia della vita e del culto di S. A., Roma 1874. [Streber.]

Apollinaris, der hl., Bischof von Valence in der Dauphiné, gehörte mit seinem Bruder, dem hl. Avitus von Vienne (s. d. Art.) zu den bedeutendsten Bischöfen des burgundischen Reiches in der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts. Sie waren Söhne des Senators Isichius von Vienne, der später Bischof dieser Stadt wurde und wie seine Söhne unter die Heiligen gezählt zu werden verdiente. Apollinaris erhielt um das Jahr 486 das lang verwaiste Bisthum Valence, in welchem Arianismus und andere Häresien (s. d. Art. Burgunder) große Verwüstung angerichtet hatten. Doch gelang es seiner unermüdeten Hirtensorge allenthalben das kirchliche Leben in Aufnahme zu bringen, die Irrlehre zurückzudrängen und der Auctorität des päpstlichen Stuhles Geltung zu verschaffen. Mit Avitus nahm er im Jahre 517 Antheil an der Reformsynode von Epaon (Canton Wallis), auf welcher der königliche Schatzmeister Stephanus wegen incestuöser Ehe mit dem Bann belegt wurde. König Sigismund gerieth über diese That der Bischöfe in heftigen Zorn und exilirte sie. Auf einer neuen Synode zu Lyon hielten die Bischöfe ihren früheren Beschluß aufrecht, gaben aber doch dem Könige zugleich eine Gelegenheit, ihnen die Rückkehr zu ihren Kirchen zu gestatten (Hefele, Conc.-Gesch. II, 687 f.). Nur Apollinaris blieb über ein Jahr in der Verbannung, bis er den König aus schwerer Krankheit wunderbar errettete und ehrenvoll zurückgerufen wurde. Bald darauf schied er zu Valence aus diesem Leben (vor dem Jahre 520). Sein Fest wird am 5. October gefeiert. Die von einem Zeitgenossen, vielleicht von seinem Diacon Eladius verfaßte Biographie findet sich bei Boll. Oct. III, 58 sq.; einige Briefe bei Migne, PP. lat. LIX, 231—273. [Streber.]

Apollinaris Sollius Sidonius, siehe Sidonius.

Apollo (Ἀπολλώς), ein Jude aus Alexandrien, nach Apg. 18, 24—26 durch Kenntniß der heiligen Schrift und große Gelehrsamkeit ausgezeichnet. Er war in der Lehre des Herrn unterrichtet und lehrte mit glühender Beredsamkeit von Jesu, obschon er nur die Taufe des Johannes kannte. Im J. 55 kam er nach Ephesus und begann dort freimüthig in der Synagoge das Christenthum zu lehren. Da ihn Aquilas und Priscilla gehört, nahmen sie ihn zu sich und setzten ihm noch genauer die Lehre Gottes auseinander; vermuthlich empfing er durch ihre Vermittelung auch bald die christliche Taufe. „Da er nun nach Achaja ziehen wollte, ermahnten die Brüder in einem Schreiben die Jünger, ihn aufzunehmen. Und als er angekommen, nutzte er den Gläubigen viel durch die Gnade, denn nachdrücklich widerlegte er die Juden öffentlich, indem er darthat durch die Schrift, daß Jesus der Messias sei (Apg. 18, 27—28)." Besonders in Corinth, wo er sich längere Zeit aufhielt, setzte er das Werk des Apostels Paulus fort und begoß, was Paulus gepflanzt hatte (1 Cor. 3, 6). Er gewann daselbst solches Ansehen und solche Bedeutung, daß sich auch nach seinem Namen eine der Corinthischen Parteien nannte (1 Cor. 1, 12), obgleich er und Paulus dieses Parteiwesen mißbilligten (1 Cor. 4, 6). Im J. 57 erscheint er wieder in Ephesus, wo sich eben Paulus aufhielt. Dieser ermunterte ihn nun mehrfach, wieder nach Corinth zu gehen, wahrscheinlich um durch sein Erscheinen das Parteiwesen daselbst zu unterdrücken; allein wie Paulus den Corinthern schreibt (1 Cor. 16, 12), konnte er ihn nur zu dem Versprechen bringen, später wieder zu gelegener Zeit zu ihnen zu kommen. Zum letzten Male im N. T. begegnet uns Apollo Tit. 3, 13, wo Paulus den hl. Titus ermahnt, dem Apollo und Zenas (die vielleicht Ueberbringer des Briefes an Titus waren) zu ihrer Weiterreise das Geleite und die nöthigen Mittel zu geben. Nach Hieronymus in seiner Erklärung zu Tit. 3, 13 ging diese Reise des Apollo nach Corinth, in welcher Stadt er nach der Angabe des heiligen Lehrers Bischof ward. Andere Nachrichten indeß machten ihn theils zum Bischof von Dyrrhachium (Menolog. Canis. II, 929), theils zum Bischof von Colossä in Asien (Menaea 134). (Vgl. Calmet, Diction. biblicum I, 103.) [Klotz.]

Apollonia, die hl., Martyrin des dritten Jahrhunderts, stand schon in der alten Kirche in hohen Ehren. Dionysius der Große von Alexandrien beschrieb die Geschichte ihres Martyrthums, und Eusebius nahm diesen Brief in seine

Kirchengeschichte (6, 41) auf (Ruinart, Acta martt. ed. Ratisb. 172). Während der genannte Dionysius die Kirche von Alexandrien leitete, entstand im J. 249 eine blutige, vom Pöbel ausgegangene Christenverfolgung zu Alexandrien (nicht Antiochien, wie anderwärts angegeben wird). Auch die fromme Jungfrau Apollonia wurde ergriffen und von einem Heiden so heftig in's Gesicht geschlagen, daß ihr alle Zähne zerbrachen. Dieß gab Veranlassung, daß die an Zahnschmerzen Leidenden gerade die hl. Apollonia um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten pflegen. Doch jene erste Mißhandlung genügte den Wütherichen nicht, und sie drohten mit dem Feuertode, wenn Apollonia Christum nicht lästere. Die Jungfrau schien sich bedenken zu wollen, ergriff aber den ersten Augenblick, wo ihre Verfolger weniger auf sie achteten und stürzte sich selbst in die Flammen, wo sie ihren Tod fand. Ihre That wurde schon von einigen Alten als Beweis angeführt, daß es erlaubt sei, der Verfolgung oder der Entehrung durch freiwilligen Tod zu entgehen. Aber die größten kirchlichen Auctoritäten erklärten selbst in einem solchen Falle den Selbstmord für unerlaubt, und suchten, wie Augustin, den heroischen Schritt der hl. Apollonia durch die Annahme zu rechtfertigen, sie habe hier in Folge besonderer göttlicher Eingebung gehandelt, und wem solcher specieller Befehl Gottes fehle, dürfe ihrem Beispiele nicht nachahmen. [v. Hefele.]

Apollonia, eine Stadt in der macedonischen Provinz Mygdonia, daher auch Ἀπολλωνία Μυγδονίας genannt, zum Unterschied von andern Orten gleichen Namens, lag ungefähr in der Mitte zwischen Amphipolis und Thessalonich, war eine Colonie der Corinther und Corcyräer und wurde auch vom Apostel Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich besucht (Apg. 17, 1).

Apollonius, 1. ein sehr beredter Kirchenschriftsteller und Gegner der Montanisten. Er schrieb gegen diese (um das Jahr 200) eine ausführliche Widerlegung; dieselbe ist aber bis auf die wenigen Notizen, welche Eusebius daraus gibt, verloren gegangen. Er entkräftete darin die Lehren und angeblichen Prophetien des Montanus, der Maximilla und der Priscilla und deckte den anstößigen Lebenswandel sämmtlicher Häupter der Secte, besonders die Habsucht des Montanus und die Putz- und Spielsucht der Maximilla und Priscilla auf. Seine Schrift machte so großes Aufsehen, daß es Tertullian für nöthig hielt, die Angegriffenen in einem eigenen Buche zu rechtfertigen (Eus. H. E. 5, 21; Hieron. de vir. ill. 40).

2. Ein römischer Senator und berühmter Martyrer unter Kaiser Commodus (180—192). Er stand bei den Gläubigen wegen seiner hohen Stellung, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in hohem Ansehen, wurde aber von seinem Sklaven als Christ vor Gericht angegeben. Bei dem Verhöre bemühte sich der Richter Perennius vergeblich, ihn im Glauben wankend zu machen; schließlich verlangte er, Apollonius solle sich wegen seines Glaubens vor dem Senate selbst verantworten. Dieser verfaßte hierauf eine gelehrte Schutzschrift und trug sie in Gegenwart aller versammelten Senatoren öffentlich vor. Gleichwohl wurde er durch Senatsbeschluß zum Tode verurtheilt und ward enthauptet nach dem Edicte Trajans, demgemäß ein jeder Christ, der einmal vor Gericht angeklagt, Christum nicht verläugnete, hingerichtet werden sollte. Sein Todestag ist der 18. April. Das Verhör und die Vertheidigungsrede schien Eusebius so wichtig, daß er sie in seine Sammlung der Martyreracten aufnahm, die leider aber nicht auf uns gekommen ist. (Eus. l. c. 24; Hieron. l. c. 42; Acta Apr. II, 539; die Literatur bei Chevalier, Repertoire 151 sq.) [R.]

Apollonius von Tyana, ein neupythagoräischer Philosoph und Magier im ersten Jahrhundert nach Christus, zubenannt nach seiner Geburtsstadt Tyana in Cappadocien. Die ganze Persönlichkeit dieses angeblichen Wunderthäters ist in einen Nebel gehüllt, aus dem sich schwerlich jemals das ächt Historische wird enthüllen lassen. Denn die erste schriftliche Darstellung seines Lebens durch den griechisch-heidnischen Schriftsteller Flavius Philostratus, der um 200 n. Chr. schrieb, ist eben nur eine Verherrlichung desselben durch Zusammenhäufung von lauter Wunderbarem und Außerordentlichem, so daß ihm alle Weisheit der Welt und die Fülle übernatürlicher Kräfte beigelegt wird. Philostratus unternahm dieses Werk auf Veranlassung der Kaiserin Julia Domna, der zweiten Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, und dehnte es zu acht Büchern aus; er benutzte dabei die bereits von der Kaiserin gesammelten Aufzeichnungen, sowie angebliche Briefe und Schriften des Apollonius und weiterhin ermittelte Sagen aus den Orten, wo er sich aufgehalten. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß Dichtung und phantasiereiche Ausschmückung Theil daran nahmen. Es bleibt aber auch unscheinlich, daß durch das Werk tendenziös der Glauben der Christen an die Wunder Jesu ein Gegengebilde aufgestellt werden sollte, wenn diese Absicht auch nicht ausdrücklich hervortritt. Der christenfeindliche Statthalter von Bithynien, Hierokles, schrieb zur Zeit Diocletians gerade gegen den an die Christen, um sie durch die Wundergeschichte des Apollonius vom Glauben an Christus abwendig zu machen, so daß der Bischof Eusebius von Cäsarea es für gerathen hielt, eine Gegenschrift zu verfassen. Fanden sich ja in den Lebensbildern des Apollonius mancherlei directe Parallelen zu dem Leben Christi, wie die wunderbare Geburt, die Neugestaltung der Welt, die Menge der Wunderverrichtungen, Dämonenvertreibungen, Himmelfahrt u. s. w. In wie weit bei der ganzen Erscheinung des Apollonius etwa Dämonisches im Spiel gewesen, kann bei der historischen Unsicherheit des Einzelnen kaum zur Frage gebracht werden. Dagegen hat es nicht

gelegen, bei seiner bis auf Philostratus langsam im Stillen herangewachsenen Sagengeschichte an Simon Magus zu denken, der mit dem Apostel Petrus in Berührung kam und frühzeitig in alten Legenden seinen Platz gefunden hatte. Apollonius soll ungefähr gleichzeitig mit Christus geboren sein; er habe große Reisen im Morgenland und Abendland gemacht, sich lange in Indien und dann in Kleinasien aufgehalten, sich in die neupythagoräische Philosophie vertieft, einen streng sittlichen Lebenswandel geführt und gepredigt, sei wiederholt nach Rom gekommen, namentlich unter Nero und später unter Domitian; bei letzterem habe er sich Gefängnißstrafe zugezogen, sei aber plötzlich verschwunden und schon desselben Tages seinen Jüngern in Puteoli erschienen. Auch den Tod des Domitian soll er von Ephesus aus an demselben Tage im Geiste gesehen haben, als derselbe starb. Ueber seinen eigenen Tod gab es verschiedene Sagen; seine Schüler sagten, daß er gar nicht gestorben, sondern lebend in den Himmel eingegangen sei (στείχει εἰς οὐρανόν). Kaiser Septimius Severus verehrte den Apollonius unter seinen Hausgöttern, sein Nachfolger Caracalla versetzte ihn förmlich unter die Götter und weihte ihm einen Tempel, wie Dio Cassius berichtet (l. 67, 18). Seine angeblichen Briefe (s. Fabricius, Bibl. graeca V, Hamb. 1796, 561) finden sich in Opp. Philostrati, ed. Olearii, Lips. 1709, 375 sq.; daselbst ist (XXXI sq.) eine Diss. praelim. de Apollonio. Deutsche Uebersetzungen der Lebensbeschreibung gaben Jacobs, Stuttg. 1828, Christian, eb. 1854. (Vgl. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoräismus zum Christenthum, Tüb. 1832; J. Rieckher in den Studien der evang. Geistl. Würtembergs XIX, 1 ff., wo der Nachweis versucht ist, daß das Werk des Philostratus ausdrücklich gegen das Christenthum gerichtet und auf Veranlassung der Kaiserin Julia und ihrer gelehrten Umgebung verfaßt sei; Henry Newman, Life of Apollonius Tyanaeus, Lond. 1853; Chassang, Apollone de Tyane, Paris 1862.) [Bone.]

Apologetik besagt zunächst die Wissenschaft von der Apologie, wie Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen; sie ist demnach die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums durch Darlegung seiner Gründe, kurz, die Wissenschaft der Vertheidigung. Hiermit ist ihr Unterschied gegeben von der Apologie. Apologie (ἀπολογία) ist die Vertheidigung gegen einen Angriff; weil Alles in der katholischen Religion angegriffen wird oder angegriffen werden kann, so ist auch Alles darin Gegenstand der Apologie (1 Petr. 3, 15: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν; vgl. Mpg. 22, 1; 24, 16. 1 Cor. 11, 13. 2 Cor. 4, 11. Phil. 1, 7. 17. 2 Tim. 4, 16). Deßwegen verhält sich jedoch die Apologetik zur Apologie nicht wie Theorie zur Praxis (Sack, Christliche Apologetik, 2. Aufl., Hamb. 1841, 20); noch weniger ist sie eine bloße Methodenlehre für die Apologie, etwa wie Homiletik, als Anweisung für den praktischen Theologen zur Vertheidigung des Christenthums, so daß ihr eine Stellung in der praktischen Theologie anzuweisen wäre (Tholuck, Literar. Anzeiger f. christl. Theologie 1831, N. 68; 1839, N. 62; Delitzsch, System d. christl. Apologetik, Leipzig 1869, 32; Kienlen in den Theol. Studd. u. Krit., 1846, 893). Die Apologetik ist vielmehr selbst eine Vertheidigung. Aber sie betrachtet die Angriffe auf die christliche und katholische Wahrheit nicht in ihrer Vereinzelung, sondern nach ihren gemeinsamen Voraussetzungen und principiellen Gedanken, von denen sie ausgehen, dem wissenschaftlichen Standpunkte, auf dem sie stehen; die Darstellung und Widerlegung des principiellen, gemeinsamen, dem Christenthume und der Kirche gegenüberstehenden Irrthumes kann eben nur eine wissenschaftliche, aus den Principien begriffene sein. Hierzu kommt, daß der Zweck der Vertheidigung die Apologetik von der Bekämpfung der Antithesis hinweist zu dem weiteren und wesentlichen Theile ihrer Aufgabe, der wissenschaftlichen Entwickelung ihrer Thesis, der christlichen Grundthatsachen und Grundwahrheiten. Während daher jede Lehre und Institution des Christenthums eine Apologie zuläßt und das Leben der Christen selbst (Tert., Apolog. c. 9. 39; Chrysost., Ad vid. junior. c. 2), das Blut der Martyrer, die Opfer der Liebe in den Werken der christlichen Barmherzigkeit eine lautredende Apologie bilden, hat die Apologetik die Aufgabe der wissenschaftlichen Begründung des Christenthums aus seinen höchsten Principien und tiefsten Fundamenten, und zwar nach seinem universalen, alle Zeiten, Völker und Bedürfnisse umfassenden Charakter. So gewinnt die Apologetik ihre besondere Stellung in dem Organismus der theologischen Wissenschaften. Wohl hat jede theologische Disciplin die Aufgabe und das Bedürfniß, in der Darlegung ihrer Lehrsätze zugleich auch die Angriffe abzuweisen; aber die Apologetik ist die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), da sie den christlichen Glauben in seinem allgemeinen Grunde darstellt, in der Auctorität des offenbarenden Gottes als Motiv (objectum fidei formale) und in seinem geoffenbarten Wort als Object (objectum fidei materiale), der Basis des Glaubens-Actes und -Inhaltes. Sie wird auch bezeichnet als allgemeine Dogmatik (dogmatica generalis) gegenüber der speciellen, nicht als fände hier ein eigentliches Verhältniß des Generellen zum Speciellen statt, sondern insofern der Glaube an die Thatsachen der göttlichen Offenbarung und deren auctoritative Beglaubigung durch die Kirche das Grunddogma bildet, das alle einzelnen Dogmen zur Voraussetzung haben, und die Apologetik als principielles und constitutives Element der Darstellung der einzelnen Dogmen vorausgeht. In der Lehre von der Offenbarung untersucht sie den gemeinsamen Grund, auf dem alle Dogmen ruhen; in der Lehre von Schrift und Tradition die Quellen, aus denen die Dogmatik ihre Glaubenssätze schöpft; in der Lehre von der Kirche die

authentische Beglaubigung ihres göttlichen Inhalts und deren katholische, d. h. für das Gesammtbewußtsein der Gläubigen gültige Fassung. Die Fragen über Wesen und Analysis des Glaubens, die Glaubensregel, die Entwickelung des Glaubensinhaltes und der Glaubenswissenschaft in der Kirche, über die Mitwirkung der menschlichen Thätigkeit in der Begründung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft — Glauben und Wissen —, welche der Apologetik als theologischer Grundwissenschaft zufallen, bilden die nothwendigen Prolegomena zur Dogmatik. Deßwegen wurde sie auch von Einigen Einleitung in die Dogmatik, theologische Erkenntnißlehre genannt (Kuhn, Kath. Dogmatik, 2. Aufl. 1859, 4 ff.; Scheeben, Dogmatik 6 ff.; Heinrich, Dogmatik 131 ff.). Fassen wir das Gesagte zusammen, so stellt sich uns in der katholischen Apologetik jene katholische Disciplin dar, welche den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums führt als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion, die in der katholischen, allein wahren Kirche erscheint, verkündet, bewahrt und dem gesammten Geschlechte vermittelt wird. Die katholische Apologetik kann nämlich Christenthum und Kirche im Begriffe trennen, aber nicht real scheiden; die Kirche ist die von Gott gewollte, mit und durch Christus gesetzte wesentliche Erscheinungsform des Christenthums (Eph. 1, 23. 1 Cor. 12, 12). Gegenstand der Apologetik kann daher nicht bloß die Vertheidigung „des gemeinsamen Grundes und Bodens sein, auf welchem alle Kirchen stehen" (Delitzsch, Apologetik 13), sondern ganz besonders der Kirche als des festen Fundamentes, das den ganzen Bau des Christenthums trägt (1 Tim. 3, 15. Eph. 4, 14. Matth. 28, 18. Joh. 10, 26) und die Heilswahrheit in unantastbarer Hinterlage bewahrt, ohne welche das Christenthum in zahllose Secten zersplittert, sich selbst entfremdet und in sein Gegentheil verkehrt würde.

Das Christenthum hat seinen Grund in der göttlichen Offenbarung, die mit Adam beginnt, in Christus sich vollendet und auf dem Wege historischer Forschung erkannt wird. Weil absolute Religion, hat es die religiöse Idee vollkommen realisirt, die zugleich vor dem denkenden Geiste sich bewährt. So ist die Aufgabe der Apologetik eine philosophische und eine historische. In ersterer Beziehung fällt sie nicht zusammen mit der Religionsphilosophie, aber sie knüpft an die Ergebnisse derselben an. Sie geht nicht von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge aus, um eben dadurch den Glauben zu begründen; aber dort, wo jene an einer Grenze angekommen ist, die sie nicht überschreiten kann, nimmt sie ihre Fragen auf und weist auf die göttliche Antwort hin. Ist Religion das letzte Wort der philosophischen Forschung, so wird sie in der Apologetik das erste Wort und der Grund, dessen tieferen Sinn und reicheren Inhalt sie aufschließt, weil von Gott selbst den Menschen verkündet. Das Christenthum ist aber Thatsache, nicht bloßer Gedanke, göttliche Position, nicht menschliche Speculation; darum ruht der Schwerpunkt der Apologetik in dem Nachweise seines göttlichen Ursprunges auf positiv geschichtlichem Wege, in der Darstellung seiner Vorbereitung, Begründung und Ausbreitung in der Menschheit. Alle Gegensätze gegen die katholische Religion lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: a) Läugnung der Kirche als der gottgesetzten Heilsanstalt — Protestantismus; b) Läugnung des Christenthums als der in Gott geoffenbarten absoluten Religion — Judenthum, Islam, Heidenthum; c) Läugnung der Religion und Offenbarung — Atheismus, Pantheismus, Naturalismus, Materialismus. Ohne Religion und Offenbarung kein Christenthum, ohne Christenthum keine Kirche. Der Abfall ist den umgekehrten Weg gegangen; die Läugnung der Kirche trieb zur Entstellung und Läugnung des Christenthums, die Läugnung des Christenthums zur Läugnung der Offenbarung und Religion überhaupt. So kann dem apologetischen Momente das polemische nicht fremd bleiben, wenn gleich nach Verschiedenheit des Zweckes der Darstellung bald das eine, bald das andere vorwiegt. Doch der Streit soll nicht um des Streites willen, wohl aber, um durch die Darstellung des Gegensatzes in seiner ganzen Schärfe und allen Consequenzen die Verführung zu ermöglichen. So wird die Apologetik der mannigfachen Stufe des Irrthums gegenüber religiös, christliche, katholische Principienlehre, zunächst durch positive Begründung und Entwickelung der fundamentalen Thatsachen und Lehren der wahren katholischen Religion, zugleich als Kritik der entgegenstehenden Irrthümer — Polemik —, im Hinblick auf religiöse Einigung — Irenik. Hiernach ergibt sich die Methode für die Apologetik. Da sie alle Gegensätze gegen die christkatholische Religion principiell zu widerlegen hat, so muß sie diese in ihrer letzten Wurzel erfassen und ihren Grundstein legen in die Tiefe des Menschengeistes, seine religiöse Anlage. Daher ist ihre Methode progressiv-synthetisch, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitend. Die Apologetik geht dem Glauben voraus (praeambula fidei), um auf Grund philosophisch-historischer Forschung ein wissenschaftliches Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung (motiva credibilitatis) zu begründen (vgl. S. Thom. 2. q. 1, a. 4: Nemo crederet, nisi videret, esse credendum. Matth. 11, 5. Joh. 2, 11; 10, 37; vgl. Luc. 18, 31. Marc. 2, 10. Joh. 15, 24; 2, 19; 12, 32; 14, 29. 1 Petr. 3, 15; Decr. Indic. d. 11. Jan. 1855, prop. 3; Pius IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846; Conc. Vatic. De fid. cathol. cap. 3, can. 3: Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ... anathema sit; Aug. de vera relig. c. 21: Ratio auctoritatem non deserit, cum consideratur, cui sit credendum). So ist der Glaube keine blinde, willkürliche Annahme, sondern motivirt durch Vernunftgründe nach vorhergegangener Kritik der Offenbarung

Examen fundamentale et externum; vgl. Hugo, De fide disp. 1, 6—8; Suarez, De fide disp. 4 per tot.; Viva, Damnat. thes. rutin. theolog. P. 2, 188 sq. 215 sq. 219 sq.; J. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus, München 1862, 250 ff.; Clemens, Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860, 100 ff.). Die Apologetik hat jedoch weder die Aufgabe, noch die Möglichkeit, durch wissenschaftliche Beweisführung zur gläubigen Zustimmung zu nöthigen (S. Thom. in 3 Sent. dist. 24, a. 2, ad 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de eis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt; cf. Conc. Vatican. l. c. cap. 3, can. 5). Wohl ist die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident, nicht aber deren Thatsache und Inhalt; wird daher derselben gläubige Zustimmung geleistet, so geschieht dieß in freiwilliger Hingabe an die göttliche Auctorität unter dem Beistande der Gnade (gegen Hermes, Dogmatik III, § 282 ff.; Günther, Janusköpfe, Wien 1833, II, 272). Ist die Apologetik die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), so ergibt sich ihre Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften von selbst. Durch Begründung der Offenbarung wird sie zugleich grundlegend für Dogmatik und Moral, wie für Kirchenrecht und Pastoral, deren Principien theils unmittelbar, theils mittelbar in der Offenbarung gegeben und durch die Kirchenlehre normirt sind. Die historische Theologie setzt die Idee und Gründung der katholischen Kirche als der von Christus gewollten Heilsanstalt voraus, wie sie andererseits selbst wieder der Apologetik Beweismomente liefert. Mit der theologischen Encyclopädie fällt aber die Apologetik keineswegs zusammen; denn diese hat nur den Begriff und die Aufgabe der Theologie zu entwickeln und den systematischen Grundriß der ihr zugehörigen Disciplinen zu entwerfen. Inhalt und Gliederung der Apologetik ergibt sich aus deren Aufgabe. Sie zerfällt in zwei Haupttheile: die wissenschaftliche Begründung 1. des Christenthums (demonstratio christiana), 2. der Kirche (demonstratio catholica). Die in der Geschichte auftretenden Religionen kündigen sich an als positive, geoffenbarte; das Christenthum aber erscheint mit dem Anspruch der höchsten und letzten Offenbarung, welche die falschen Offenbarungen stürzt und die wahren, in der Geschichte ihr vorausgegangenen vollendet. So zerfällt der erste Theil in drei Abschnitte: die Lehre von der Religion und Offenbarung; die Lehre von der christlichen Religion und Offenbarung; die Lehre von den außerchristlichen Religionen. In der wissenschaftlichen Begründung der katholischen Religion hat die Apologetik zunächst das Wesen der katholischen Kirche darzustellen, sodann die Principien zu entwickeln, auf denen der katholische Glaube ruht (regula fidei); endlich das Wesen des katholischen Glaubens festzustellen und dessen Verhältniß zur Vernunft zu bestimmen. (Vgl. v. Drey, Apologetik, 2. Aufl., Mainz 1844, Einleit.; Lechler, Ueber den Begriff der Apologetik [Theolog. Studien und Kritiken, 1839, 595 ff.]; Hagemann, Die Aufgabe der Apologetik [Tüb. Qu.-Schr., 1857, 359 ff.]; Hänell, Die Apologetik als Wissenschaft [Studien u. Kritiken, 1843, 567]; Kienlen, Die Stellung der Apologetik [ebendas. 1846, 893]; A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus 249 ff.)

Die Apologetik als selbständige theologische Disciplin gehört der neueren Zeit an, nicht so die Apologie. Diese ist so alt als das Christenthum. Die ersten Angriffe gegen dieses gingen vom Judenthum aus; Justinus M., Tertullian und Cyprian stellten den Gegensatz zwischen dem in fleischlicher Gesinnung erstarrten Judenthum und dem christlichen Geiste dar. Eine größere Gefahr drohte jedoch von der römischen Religion und Politik. Den vielfachen Verdächtigungen gegenüber entstanden die ältesten Apologien (Quadratus, Miltiades, der Brief an Diognet, Aristides, Claudius, Apollinaris, Justinus M., Athenagoras, Tertullian; s. hierüber die betr. Artt.); eine vergleichende Darstellung zwischen Heidenthum und Christenthum gaben Tatian, Theophilus, Hermias, Tertullian, Cyprian (s. d. Artt.). Was das Heidenthum an Wahrheitsgehalt besitzt, was im Judenthum in unvollkommener Gestalt sich darstellt, ist im Christenthum vollendet erschienen. Letzteres ist darum die älteste, allein wahre, des Menschen würdige Religion. Dieß bildet den Grundgedanken ihrer Darstellungen. Für die weitere Entwickelung und Vertiefung der apologetischen Literatur war die Gründung christlicher Schulen zu Alexandrien und Antiochien (s. d. Artt.), sowie die veränderte Lage des Christenthums und römischen Reiches seit Constantin d. Gr. von Bedeutung. Die früheren rohen Verleumdungen traten mehr zurück; dagegen wandten die Philosophen größere Aufmerksamkeit dem Christenthum zu. Des Celsus „Λόγος ἀληθής“ fand in Origenes einen nicht minder gelehrten, ja überlegenen Gegner (Contra Celsum; vgl. Kellner, Hellenismus u. Christenthum, Köln 1865, 33—89). Athanasius d. Gr. gab in den Schriften „Adversus gentes“ und „De incarnatione Verbi“ die erste systematische Darstellung der Apologetik von dem Mittelpunkt des Christenthums, der Erlösung durch das menschgewordene Wort, aus; neben ihm arbeiten unter den Griechen Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Alexandrien, Theodoret; unter den Lateinern Arnobius und besonders Lactantius (s. d. Artt.). Den Schluß dieser Periode bildet des Augustinus großartig concipirtes und umfassendes Werk „De civitate Dei contra paganos“ in 22 Büchern; es faßt das Ergebniß aller bisherigen Apologien in einen einzigen großen Gedanken zusammen; als Geschichte des Reiches Gottes wird sein Buch zugleich Apologetik, Dogmatik und Geschichtsphilosophie.

Kirchengeschichte (6, 41) auf (Ruinart, Acta martt. ed. Ratisb. 172). Während der genannte Dionysius die Kirche von Alexandrien leitete, entstand im J. 249 eine blutige, vom Pöbel ausgegangene Christenverfolgung zu Alexandrien (nicht Antiochien, wie anderwärts angegeben wird). Auch die fromme Jungfrau Apollonia wurde ergriffen und von einem Heiden so heftig in's Gesicht geschlagen, daß ihr alle Zähne zerbrachen. Dieß gab Veranlassung, daß die an Zahnschmerzen Leidenden gerade die hl. Apollonia um ihre Fürsprache bei Gott zu bitten pflegen. Doch jene erste Mißhandlung genügte den Wütherichen nicht, und sie drohten mit dem Feuertode, wenn Apollonia Christum nicht lästere. Die Jungfrau schien sich bedenken zu wollen, ergriff aber den ersten Augenblick, wo ihre Verfolger weniger auf sie achteten und stürzte sich selbst in die Flammen, wo sie ihren Tod fand. Ihre That wurde schon von einigen Alten als Beweis angeführt, daß es erlaubt sei, der Verfolgung oder der Entehrung durch freiwilligen Tod zu entgehen. Aber die größten kirchlichen Auctoritäten erklärten selbst in einem solchen Falle den Selbstmord für unerlaubt, und suchten, wie Augustin, den heroischen Schritt der hl. Apollonia durch die Annahme zu rechtfertigen, sie habe hier in Folge besonderer göttlicher Eingebung gehandelt, und wem solcher specieller Befehl Gottes fehle, dürfe ihrem Beispiele nicht nachahmen. [v. Hefele.]

Apollonia, eine Stadt in der macedonischen Provinz Mygdonia, daher auch Ἀπολλωνία Μυγδονίας genannt, zum Unterschied von andern Orten gleichen Namens, lag ungefähr in der Mitte zwischen Amphipolis und Thessalonich, war eine Colonie der Corinther und Corcyräer und wurde auch vom Apostel Paulus auf seiner Reise von Philippi nach Thessalonich besucht (Apg. 17, 1).

Apollonius, 1. ein sehr beredter Kirchenschriftsteller und Gegner der Montanisten. Er schrieb gegen diese (um das Jahr 200) eine ausführliche Widerlegung; dieselbe ist aber bis auf die wenigen Notizen, welche Eusebius daraus gibt, verloren gegangen. Er entkräftete darin die Lehren und angeblichen Prophetien des Montanus, der Maximilla und der Priscilla und deckte den anstößigen Lebenswandel sämmtlicher Häupter der Secte, besonders die Habsucht des Montanus und die Putz- und Spielsucht der Maximilla und Priscilla auf. Seine Schrift machte so großes Aufsehen, daß es Tertullian für nöthig hielt, die Angegriffenen in einem eigenen Buche zu rechtfertigen (Eus. H. E. 5, 21; Hieron. de vir. ill. 40).

2. Ein römischer Senator und berühmter Martyrer unter Kaiser Commodus (180—192). Er stand bei den Gläubigen wegen seiner hohen Stellung, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit in hohem Ansehen, wurde aber von seinem Sklaven als Christ vor Gericht angegeben. Bei dem Verhöre bemühte sich der Richter Perennius vergeblich, ihn im Glauben wankend zu machen; schließlich verlangte er, Apollonius solle sich wegen seines Glaubens vor dem Senate verantworten. Dieser verfaßte hierauf eine gelehrte Schutzschrift und trug sie in Gegenwart aller versammelten Senatoren öffentlich vor. Gleichwohl wurde er durch Senatsbeschluß zum Tode verurtheilt und ward enthauptet nach dem Edicte Trajans, demgemäß ein jeder Christ, der einmal vor Gericht angeklagt, Christum nicht verläugnete, hingerichtet werden sollte. Sein Todestag ist der 18. April. Das Verhör und die Vertheidigungsrede schien Eusebius so wichtig, daß er sie in seine Sammlung der Martyrer aufnahm, die leider aber nicht auf uns gekommen ist. (Eus. l. c. 24; Hieron. l. c. 42; Boll. Apr. II, 539; die Literatur bei Chevalier, Repertoire 151 sq.) [R.

Apollonius von Tyana, ein neupythagoräischer Philosoph und Magier im ersten Jahrhundert nach Christus, zubenannt nach seiner Geburtsstadt Tyana in Cappadocien. Die ganze Persönlichkeit dieses angeblichen Wunderthäters ist in einen Nebel gehüllt, aus dem sich schwerlich jemals das ächt Historische wird enthüllen lassen. Denn die erste schriftliche Darstellung seines Lebens durch den griechisch-heidnischen Schriftsteller Flavius Philostratus, der um 200 n. Chr. schrieb, ist eben nur eine Verherrlichung desselben durch Zusammenhäufung von lauter Wunderbarem und Außerordentlichem, so daß ihm alle Weisheit der Welt und die Fülle übernatürlicher Kräfte beigelegt wird. Philostratus unternahm dieses Werk auf Veranlassung der Kaiserin Julia Domna, der zweiten Gemahlin des Kaisers Septimius Severus, und dehnte es zu acht Bänden aus; er benutzte dabei die bereits von der Kaiserin gesammelten Aufzeichnungen, sowie angebliche Briefe und Schriften des Apollonius und was er hin ermittelte Sagen aus den Orten, wo er sich aufgehalten. Schon daraus läßt sich entnehmen, daß Dichtung und phantasiereiche Ausschmückung Theil daran nahmen. Es bleibt aber auch noch scheinlich, daß durch das Werk tendenziös den Glauben der Christen an die Wunder Jesu ein Gegengebilde aufgestellt werden sollte, wenn der Absicht auch nicht ausdrücklich hervortritt. Der christenfeindliche Statthalter von Bithynien, Hierokles, schrieb zur Zeit Diocletians geradezu gegen den an die Christen, um sie durch die Wundergeschichte des Apollonius vom Glauben an Christus abwendig zu machen, so daß der Bischof Eusebius von Cäsarea es für gerathen hielt, eine Gegenschrift zu verfassen. Fanden sich ja in den Lebensbildern des Apollonius mancherlei dem Parallelen zu dem Leben Christi, wie die wunderbare Geburt, die Neugestaltung der Welt, die Menge der Wunderverrichtungen, Dämonenvertreibungen, Himmelfahrt u. s. w. Ja es weit bei der ganzen Erscheinung des Apollonius etwa Dämonisches im Spiel gewesen, kann bei der historischen Unsicherheit des Einzelnen kaum zur Frage gebracht werden. Dagegen hat es auch

gelegen, bei seiner bis auf Philostratus langsam im Stillen herangewachsenen Sagengeschichte an Simon Magus zu denken, der mit dem Apostel Petrus in Berührung kam und frühzeitig in alten Legenden seinen Platz gefunden hatte. Apollonius soll ungefähr gleichzeitig mit Christus geboren sein; er habe große Reisen im Morgenland und Abendland gemacht, sich lange in Indien und dann in Kleinasien aufgehalten, sich in die neupythagoräische Philosophie vertieft, einen streng sittlichen Lebenswandel geführt und gepredigt, sei wiederholt nach Rom gekommen, namentlich unter Nero und später unter Domitian; bei letzterem habe er sich Gefängnißstrafe zugezogen, sei aber plötzlich verschwunden und schon desselben Tages seinen Jüngern in Puteoli erschienen. Auch den Tod des Domitian soll er von Ephesus aus an demselben Tage im Geiste gesehen haben, als derselbe starb. Ueber seinen eigenen Tod gab es verschiedene Sagen; seine Schüler sagten, daß er gar nicht gestorben, sondern lebend in den Himmel eingegangen sei (στεῖχαι εἰς οὐρανόν). Kaiser Septimius Severus verehrte den Apollonius unter seinen Hausgöttern, sein Nachfolger Caracalla versetzte ihn förmlich unter die Götter und weihte ihm einen Tempel, wie Dio Cassius berichtet (l. 67, 18). Seine angeblichen Briefe s. Fabricius, Bibl. graeca V, Hamb. 1796, 561) finden sich in Opp. Philostrati, ed. Olearii, Lips. 1709, 375 sq.; daselbst ist (XXXI sq.) eine Diss. praelim. de Apollonio. Deutsche Uebersetzungen der Lebensbeschreibung gaben Jacobs, Stuttg. 1828, Christian, eb. 1854. (Vgl. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoräismus zum Christenthum, Tüb. 1832; J. Rieckher in den Studien der evang. Geistl. Würtembergs XIX, 1 ff., wo der Nachweis versucht ist, daß das Werk des Philostratus ausdrücklich gegen das Christenthum gerichtet und auf Veranlassung der Kaiserin Julia und ihrer gelehrten Umgebung verfaßt sei; Henry Newman, Life of Apollonius Tyanaeus, Lond. 1853; Chassang, Apollone de Tyane, Paris 1862.) [Bone.]

Apologetik besagt zunächst die Wissenschaft von der Apologie, wie Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen; sie ist demnach die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums durch Darlegung seiner Gründe, kurz, die Wissenschaft der Vertheidigung. Hiermit ist ihr Unterschied gegeben von der Apologie. Apologie (ἀπολογία) ist die Vertheidigung gegen einen Angriff; weil Alles in der katholischen Religion angegriffen wird oder angegriffen werden kann, so ist auch Alles darin Gegenstand der Apologie (1 Petr. 3, 15: ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν; vgl. Apg. 22, 1; 24, 16. 1 Cor. 11, 13. 2 Cor. 4, 11. Phil. 1, 7. 17. 2 Tim. 4, 16). Deßwegen verhält sich jedoch die Apologetik zur Apologie nicht wie Theorie zur Praxis (Sack, Christliche Apologetik, 2. Aufl., Hamb. 1841, 20); noch weniger ist sie eine bloße Methodenlehre für die Apologie, etwa wie Homiletik, als Anweisung für den praktischen Theologen zur Vertheidigung des Christenthums, so daß ihr eine Stellung in der praktischen Theologie anzuweisen wäre (Tholuck, Literar. Anzeiger f. christl. Theologie 1831, N. 68; 1839, N. 62; Delitzsch, System d. christl. Apologetik, Leipzig 1869, 32; Kienlen in den Theol. Studd. u. Krit., 1846, 893). Die Apologetik ist vielmehr selbst eine Vertheidigung. Aber sie betrachtet die Angriffe auf die christliche und katholische Wahrheit nicht in ihrer Vereinzelung, sondern nach ihren gemeinsamen Voraussetzungen und principiellen Gedanken, von denen sie ausgehen, dem wissenschaftlichen Standpunkte, auf dem sie stehen; die Darstellung und Widerlegung des principiellen, gemeinsamen, dem Christenthume und der Kirche gegenüberstehenden Irrthumes kann eben nur eine wissenschaftliche, aus den Principien begriffene sein. Hierzu kommt, daß der Zweck der Vertheidigung die Apologetik von der Bekämpfung der Antithesis hinweist zu dem weiteren und wesentlichen Theile ihrer Aufgabe, der wissenschaftlichen Entwickelung ihrer Thesis, der christlichen Grundthatsachen und Grundwahrheiten. Während daher jede Lehre und Institution des Christenthums eine Apologie zuläßt und das Leben der Christen selbst (Tert., Apolog. c. 9. 39; Chrysost., Ad vid. junior. c. 2), das Blut der Martyrer, die Opfer der Liebe in den Werken der christlichen Barmherzigkeit eine lautredende Apologie bilden, hat die Apologetik die Aufgabe der wissenschaftlichen Begründung des Christenthums aus seinen höchsten Principien und tiefsten Fundamenten, und zwar nach seinem universalen, alle Zeiten, Völker und Bedürfnisse umfassenden Charakter. So gewinnt die Apologetik ihre besondere Stellung in dem Organismus der theologischen Wissenschaften. Wohl hat jede theologische Disciplin die Aufgabe und das Bedürfniß, in der Darlegung ihrer Lehrsätze zugleich auch die Angriffe abzuweisen; aber die Apologetik ist die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), da sie den christlichen Glauben in seinem allgemeinen Grunde darstellt, in der Auctorität des offenbarenden Gottes als Motiv (objectum fidei formale) und in seinem geoffenbarten Wort als Object (objectum fidei materiale), der Basis des Glaubens-Actes und -Inhaltes. Sie wird auch bezeichnet als allgemeine Dogmatik (dogmatica generalis) gegenüber der speciellen, nicht als fände hier ein eigentliches Verhältniß des Generellen zum Speciellen statt, sondern insofern der Glaube an die Thatsachen der göttlichen Offenbarung und deren auctoritative Beglaubigung durch die Kirche das Grunddogma bildet, das alle einzelnen Dogmen zur Voraussetzung haben, und die Apologetik als principielles und constitutives Element der Darstellung der einzelnen Dogmen vorausgeht. In der Lehre von der Offenbarung untersucht sie den gemeinsamen Grund, auf dem alle Dogmen ruhen; in der Lehre von Schrift und Tradition die Quellen, aus denen die Dogmatik ihre Glaubenssätze schöpft; in der Lehre von der Kirche die

authentische Beglaubigung ihres göttlichen Inhalts und deren katholische, d. h. für das Gesammtbewußtsein der Gläubigen gültige Fassung. Die Fragen über Wesen und Analysis des Glaubens, die Glaubensregel, die Entwickelung des Glaubensinhaltes und der Glaubenswissenschaft in der Kirche, über die Mitwirkung der menschlichen Thätigkeit in der Begründung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft — Glauben und Wissen —, welche der Apologetik als theologischer Grundwissenschaft zufallen, bilden die nothwendigen Prolegomena zur Dogmatik. Deßwegen wurde sie auch von Einigen Einleitung in die Dogmatik, theologische Erkenntnißlehre genannt (Kuhn, Kath. Dogmatik, 2. Aufl. 1859, 4 ff.; Scheeben, Dogmatik 6 ff.; Heinrich, Dogmatik 131 ff.). Fassen wir das Gesagte zusammen, so stellt sich uns in der katholischen Apologetik jene katholische Disciplin dar, welche den wissenschaftlichen Beweis des Christenthums führt als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion, die in der katholischen, allein wahren Kirche erscheint, verkündet, bewahrt und dem gesammten Geschlechte vermittelt wird. Die katholische Apologetik kann nämlich Christenthum und Kirche im Begriffe trennen, aber nicht real scheiden; die Kirche ist die von Gott gewollte, mit und durch Christus gesetzte wesentliche Erscheinungsform des Christenthums (Eph. 1, 23. 1 Cor. 12, 12). Gegenstand der Apologetik kann daher nicht bloß die Vertheidigung „des gemeinsamen Grundes und Bodens sein, auf welchem alle Kirchen stehen" (Delitzsch, Apologetik 13), sondern ganz besonders der Kirche als des festen Fundamentes, das den ganzen Bau des Christenthums trägt (1 Tim. 3, 15. Eph. 4, 14. Matth. 28, 18. Joh. 10, 26) und die Heilswahrheit in unantastbarer Hinterlage bewahrt, ohne welche das Christenthum in zahllose Secten zersplittert, sich selbst entfremdet und in sein Gegentheil verkehrt würde.

Das Christenthum hat seinen Grund in der göttlichen Offenbarung, die mit Adam beginnt, in Christus sich vollendet und auf dem Wege historischer Forschung erkannt wird. Weil absolute Religion, hat es die religiöse Idee vollkommen realisirt, die zugleich vor dem denkenden Geiste sich bewährt. So ist die Aufgabe der Apologetik eine philosophische und eine historische. In ersterer Beziehung fällt sie nicht zusammen mit der Religionsphilosophie, aber sie knüpft an die Ergebnisse derselben an. Sie geht nicht von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge aus, um eben dadurch den Glauben zu begründen; aber dort, wo jene an einer Grenze angekommen ist, die sie nicht überschreiten kann, nimmt sie ihre Fragen auf und weist auf die göttliche Antwort hin. Ist Religion das letzte Wort der philosophischen Forschung, so wird sie in der Apologetik das erste Wort und der Grund, dessen tieferen Sinn und reicheren Inhalt sie aufschließt, weil von Gott selbst den Menschen verkündet. Das Christenthum ist aber Thatsache, nicht bloßer Gedanke, göttliche Position, nicht menschliche Speculation; darum ist der Schwerpunkt der Apologetik in dem Nachweise seines göttlichen Ursprunges auf rein geschichtlichem Wege, in der Darstellung seiner Vorbereitung, Begründung und Ausbreitung: der Menschheit. Alle Gegensätze gegen die katholische Religion lassen sich auf drei Grundformen zurückführen: a) Läugnung der Kirche als der gottgesetzten Heilsanstalt — Protestantismus; b) Läugnung des Christenthums als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion — Judenthum, Islam, Heidenthum; c) Läugnung jeder Religion und Offenbarung — Atheismus, Deismus, Naturalismus, Materialismus. Da Religion und Offenbarung kein Christenthum ohne Christenthum keine Kirche. Der Jude ist den umgekehrten Weg gegangen; die Läugnung der Kirche trieb zur Entstellung und Läugnung des Christenthums, die Läugnung des Christenthums zur Läugnung der Offenbarung und Religion überhaupt. So kann dem apologetischen Momente das polemische nicht fremd bleiben, wenn gleich nach Verschiedenheit des Zweckes der Darstellung bald das eine, bald das andere vorwiegt. Doch der Streit soll nicht um des Streites willen, wohl aber, um durch die Darstellung des Gegensatzes in seiner ganzen Schärfe und allen Consequenzen die Verständigung zu ermöglichen. So wird die Apologetik der mannigfachen Stufe des Irrthums gegenüber religiös, christliche, katholische Principienlehre, zunächst durch positive Begründung und Entwickelung der fundamentalen Thatsachen und Lehren der wahren katholischen Religion, zugleich als Kritik der sie gegenstehenden Irrthümer — Polemik —, im Hinblick auf religiöse Einigung — Irenik. Hieraus ergibt sich die Methode für die Apologetik. Da sie alle Gegensätze gegen die christkatholische Religion principiell zu widerlegen hat, so muß sie diese in ihrer letzten Wurzel erfassen und ihren Grundstein legen in die Tiefe des Menschengeistes, seine religiöse Anlage. Daher ist die Methode progressiv-synthetisch, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitend. Die Apologetik geht dem Glauben voraus (praeambula fidei), um auf Grund philosophisch-historischer Forschung ein wissenschaftliches Urtheil über die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung (motiva credibilitatis) zu begründen (vgl. S. Thom. 2, 2 q. 1, a. 4: Nemo crederet, nisi videret, esse credendum. Matth. 11, 5. Joh. 2, 11; 10, 37; vgl. Luc. 18, 31. Marc. 2, 10. Joh. 15, 24; 2, 19; 12, 32; 14, 29. 1 Petr. 3, 15. Decr. Indic. d. 11. Jan. 1855, prop. 3; Pius IX. Encycl. d. 9. Nov. 1846; Conc. Vat. De fid. cathol. cap. 3, can. 3: Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ... anathema sit; Const. de vera relig. c. 21: Ratio auctoritatem non deserit, cum consideratur, cui sit credendum). So ist der Glaube keine blinde, willkürliche Annahme, sondern motivirt durch Vernunftgründe nach vorhergegangener Kritik der Offenbarung;

Examen fundamentale et externum; vgl. Lugo, De fide disp. 1, 6—8; Suarez, De ide disp. 4 per tot.; Viva, Damnat. thes. rutin. theolog. P. 2, 188 sq. 215 sq. 219 sq.; A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus, München 1862, 250 ff.; Clemens, Die Wahrheit in dem Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860, 100 ff.). Die Apologetik hat jedoch weder die Aufgabe, noch die Möglichkeit, durch wissenschaftliche Beweisführung zur gläubigen Zustimmung zu nöthigen (S. Thom. in 3 Sent. dist. 24, a. 2, ad 4: Argumenta, quae cogunt ad fidem, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem, et ideo de eis, quae fidei sunt, scientiam non faciunt; cf. Conc. Vatican. l. c. cap. 3, can. 5). Wohl ist die Glaubwürdigkeit der Offenbarung evident, nicht aber deren Thatsache und Inhalt; wird daher derselben gläubige Zustimmung geleistet, so geschieht dieß in freiwilliger Hingabe an die göttliche Auctorität unter dem Beistande der Gnade (gegen Hermes, Dogmatik III, § 282 ff.; Günther, Janusköpfe, Wien 1833, II, 272). Ist die Apologetik die theologische Grundwissenschaft (theologia fundamentalis), so ergibt sich ihre Stellung im Organismus der theologischen Wissenschaften von selbst. Durch Begründung der Offenbarung wird sie zugleich grundlegend für Dogmatik und Moral, wie für Kirchenrecht und Pastoral, deren Principien theils unmittelbar, theils mittelbar in der Offenbarung gegeben und durch die Kirchenlehre normirt sind. Die historische Theologie setzt die Idee und Gründung der katholischen Kirche als der von Christus gewollten Heilsanstalt voraus, wie sie andererseits selbst wieder der Apologetik Beweismomente liefert. Mit der theologischen Encyclopädie fällt aber die Apologetik keineswegs zusammen; denn diese hat nur den Begriff und die Aufgabe der Theologie zu entwickeln und den systematischen Grundriß der ihr zugehörigen Disciplinen zu entwerfen. Inhalt und Gliederung der Apologetik ergibt sich aus deren Aufgabe. Sie zerfällt in zwei Haupttheile: die wissenschaftliche Begründung 1. des Christenthums (demonstratio christiana), 2. der Kirche (demonstratio catholica). Die in der Geschichte auftretenden Religionen kündigen sich an als positive, geoffenbarte; das Christenthum aber erscheint mit dem Anspruch der höchsten und letzten Offenbarung, welche die falschen Offenbarungen stürzt und die wahren, in der Geschichte ihr vorausgegangenen vollendet. So zerfällt der erste Theil in drei Abschnitte: die Lehre von der Religion und Offenbarung; die Lehre von der christlichen Religion und Offenbarung; die Lehre von den außerchristlichen Religionen. In der wissenschaftlichen Begründung der katholischen Religion hat die Apologetik zunächst das Wesen der katholischen Kirche darzustellen, sodann die Principien zu entwickeln, auf denen der katholische Glaube ruht (regula fidei); endlich das Wesen des katholischen Glaubens festzustellen und dessen Verhältniß zur Vernunft zu bestimmen. (Vgl. v. Drey, Apologetik, 2. Aufl., Mainz 1844, Einleit.; Lechler, Ueber den Begriff der Apologetik [Theolog. Studien und Kritiken, 1839, 595 ff.]; Hagemann, Die Aufgabe der Apologetik [Tüb. Qu.-Schr., 1857, 359 ff.]; Hänell, Die Apologetik als Wissenschaft [Studien u. Kritiken, 1843, 567]; Kienlen, Die Stellung der Apologetik [ebendas. 1846, 893]; A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus 249 ff.)

Die Apologetik als selbständige theologische Disciplin gehört der neueren Zeit an, nicht so die Apologie. Diese ist so alt als das Christenthum. Die ersten Angriffe gegen dieses gingen vom Judenthum aus; Justinus M., Tertullian und Cyprian stellten den Gegensatz zwischen dem in fleischlicher Gesinnung erstarrten Judenthum und dem christlichen Geiste dar. Eine größere Gefahr drohte jedoch von der römischen Religion und Politik. Den vielfachen Verdächtigungen gegenüber entstanden die ältesten Apologien (Quadratus, Miltiades, der Brief an Diognet, Aristides, Claudius, Apollinaris, Justinus M., Athenagoras, Tertullian; s. hierüber die betr. Artt.); eine vergleichende Darstellung zwischen Heidenthum und Christenthum gaben Tatian, Theophilus, Hermias, Tertullian, Cyprian (s. d. Artt.). Was das Heidenthum an Wahrheitsgehalt besitzt, was im Judenthum in unvollkommener Gestalt sich darstellt, ist im Christenthum vollendet erschienen. Letzteres ist darum die älteste, allein wahre, des Menschen würdige Religion. Dieß bildet den Grundgedanken ihrer Darstellungen. Für die weitere Entwickelung und Vertiefung der apologetischen Literatur war die Gründung christlicher Schulen zu Alexandrien und Antiochien (s. d. Artt.), sowie die veränderte Lage des Christenthums und römischen Reiches seit Constantin d. Gr. von Bedeutung. Die früheren rohen Verleumdungen traten mehr zurück; dagegen wandten die Philosophen größere Aufmerksamkeit dem Christenthum zu. Des Celsus „Λόγος ἀληθής“ fand in Origenes einen nicht minder gelehrten, ja überlegenen Gegner (Contra Celsum; vgl. Kellner, Hellenismus u. Christenthum, Köln 1865, 33—89). Athanasius d. Gr. gab in den Schriften „Adversus gentes“ und „De incarnatione Verbi“ die erste systematische Darstellung der Apologetik von dem Mittelpunkt des Christenthums, der Erlösung durch das menschgewordene Wort, aus; neben ihm arbeiten unter den Griechen Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Alexandrien, Theodoret; unter den Lateinern Arnobius und besonders Lactantius (s. d. Artt.). Den Schluß dieser Periode bildet des Augustinus großartig concipirtes und umfassendes Werk „De civitate Dei contra paganos“ in 22 Büchern; es faßt das Ergebniß aller bisherigen Apologien in einen einzigen großen Gedanken zusammen; als Geschichte des Reiches Gottes wird sein Buch zugleich Apologetik, Dogmatik und Geschichtsphilosophie.

Mit Beginn des Mittelalters galt es, dem Judenthum und Mohammedanismus gegenüber die christliche Lehrform zur Geltung zu bringen. Gegen jene schrieb zuerst Isidor von Sevilla (De fide catholica adversus Judaeos), Agobard von Lyon (De judaicis superstitionibus), Rabanus Maurus Tractatus de divinis quaestionibus V. et N. Test. contra Judaeos), Petrus Damiani (Antilogus contra Judaeos u. Dialogus inter Judaeum et Christianum) u. A.; gegen die Mohammedaner trat Johannes von Damascus auf in seiner Disceptatio Saraceni et Christiani; ihm folgten sein Schüler Theodor Abukara und eine Reihe spanischer Schriftsteller, darunter Raimund Martini, dessen großes Werk „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos" einen bleibenden Werth behielt. Er war einer der ersten Zöglinge des von Raimund von Penneforte im J. 1250 gegründeten Instituts zur Heranbildung katholischer Apologeten gegen Juden und Mohammedaner. Begründer einer systematischen Apologetik ward der hl. Thomas von Aquin durch sein bahnbrechendes Werk: De veritate fidei catholicae contra Gentiles LL. IV. „Die Offenbarung auch der natürlichen Wahrheiten kommt den Bedürfnissen der Menschheit entgegen, die Annahme der übernatürlichen Dogmen wird durch die Motive der Glaubwürdigkeit begründet; da sie von Gott sind, können sie der Vernunft nicht widersprechen, diese soll vielmehr nach dem Verständnisse derselben streben, ohne sie jedoch je völlig begreifen zu wollen, da dieß keiner creatürlichen Intelligenz möglich ist." Hiermit sprach er die leitenden Grundgedanken jeder katholischen Apologetik aus.

Der mit dem 14. Jahrhundert aufkeimende Humanismus übte auch auf die Behandlung der Apologetik einen Rückschlag. Marsilius Ficinus (De religione christiana et fidei pietate, Venet. 1500), Picus von Mirandola (Heptaplus, Florent. c. 1496) suchten auf Grund platonischer Principien die Congruenz der christlichen Geheimnisse darzuthun; der Spanier Raimund von Sabunde gab in seiner „Theologia naturalis" eine populärisirte Scholastik; neben Nicolaus von Cusa erscheint besonders bedeutsam Ludwig Vives (De veritate fidei christianae LL. V, Basil. 1543). Die erste Apologie in der Landessprache schrieb der Protestant Philipp de Mornay (De la vérité de la religion chrétienne, Anvers 1579). Des Protestanten Labbadie „Traité de la vérité de la religion chrétienne", Rotterdam 1684, faßte die Ergebnisse dieser Periode in ziemlich erschöpfender Weise zusammen, weßwegen dieses Buch fast ein Jahrhundert lang in Geltung blieb. Blaise Pascals „Pensées sur la religion", Paris 1609, enthalten die Bruchstücke eines in großen Umrissen entworfenen Planes zu einer Apologie des Christenthums, die, wenn auch nicht in Allem correct, viel Anregendes enthalten. Der Deismus in England (s. d. Art.) rief eine Reihe von apologetischen Arbeiten hervor, besonders durch Clarke (Verity and certitude of natural and revealed religion. 1704), Locke, Burnet, Blair, Addison (Ueber d. christliche Religion, deutsch Lemgo 1749), Lardner (Collection of the ancient Jewish and Heathen testimonies to the truth of the Christian religion, 4 voll., Lond. 1764; The credibility of the Gospel history, 12 voll., Lond. 1741—1755), Paley (A view of the evidences of Christianity, deutsch Leipz. 1797), Jos. Butler. Doch ließ man sich von Seiten der Apologeten nicht selten zu einem Compromiß herbei, zur Preisgabe der Tiefen des Christenthums. Ein ewiges Denkmal hat sich aber die englische Nation dadurch gesetzt, daß ihre größten Geister Vertheidiger des Christenthums waren, wie Bacon (Le christianisme de Franç. Bacon, ou pensées et sentiments de ce grand homme sur la religion, Par. 1796), Newton (Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John, Lond. 1733), Richard Bentley (Remarks upon a late discourse of Freethinking by Philelentherius Lipsiensis, deutsch Halle 1745). In Frankreich erschien besonders Houtteville (La religion chrétienne prouvée par les faits, 3 voll., Paris 1722. Bergier (Traité historique et dogmatique de la vraie religion, 12 voll., Paris 1780), Frère de la Luzerne, G. de Pompignan (La religion vengée de l'incrédulité, Par. 1772). Den Uebergang zur Neuzeit bildet Chateaubriand's Buch Génie du Christianisme (Lond. 1802), das durch Hinweis auf die culturhistorische Bedeutung des Christenthums und dessen Einwirkung auf Kunst, Poesie und Vaterlandsliebe die Gemüther für den verlornen Glauben wieder gewinnen sollte. In Italien hatte sich das Bedürfniß der Apologetik noch nicht in dem Maße wie in den obengenannten Ländern geltend gemacht. Segneri (L'incredulo senza scusa, Venezia 1690), Gotti (Veritas religionis christianae, 2 voll., Venet. 1763), Balsecchi (Dei fondamenti della religione, Pad. 1765), Muzzarelli (Il buon uso della logica, 11 voll., Rom. 1821) erinnern zum Theil noch an die ältere Methode. Das 19. Jahrhundert ist besonders reich an Apologeten; wir heben hervor in England: Wiseman (Verhältniß der Wissenschaft zu den geoffenbarten Wahrheiten, deutsch, 3. Aufl., Regensb. 1863; Lehren u. Gebräuche der kathol. Kirche, deutsch eb. 1840), Thom. Butler (Die Wahrheit d. kath. Religion aus der hl. Schrift allein bewiesen, 2 Bde., deutsch Regensb. 1846), Lingard (A collection on several subjects connected with the civil and religious principle of Cath. Lond. 1820), Milner (Ziel und Ende rel. Controversen, deutsch Frankf. 1828) unter den Katholiken; unter den Protestanten besonders Erskine (Remarks on the internal evidence of the truth of revealed religion, deutsch Leipz. 1825) und die Bridgewater Bücher; in Frankreich: Frayssinous, Lacordaire, Rauzan und Felix durch die unter gewissen Bedingungen immer sehr fruchtbar wirkenden „Conférences"; in Spa-

ıien: Balmes (Vergleichung des Proteſtantis-
nus mit dem Katholicismus, deutſch, 3 Bde.,
Regensb. 1845), Donoſo Cortes (Catholicisme,
Libéralisme et Socialisme, Par. 1851); in
Italien: Perrone (Praelect. theol., 3. ed.
Vienn. 1842), Nardi (Verità della religione
rist. cattolica, Rom. 1868), Alberi (Il pro-
blema dell' umano destino, Firenze 1870),
Manzoni (Sulla morale cattol., Prato 1841),
Patti (Instit. apolog.-polem., 3 voll., Rom.
1866), Mazzella (De Religione et Ecclesia prae-
lectiones scholastico-dogmaticae, Rom. 1880).
In Deutſchland hatte ſich mit Ausgang des
vorigen Jahrhunderts als die nächſte Conſequenz
des Naturalismus der Rationalismus vielfach
der Geiſter bemächtigt. Das Gemeinſame der
verſchiedenen, als „rationaliſtiſch" bezeichneten
Syſteme war die Läugnung jeder unmittelbaren,
poſitiven, eigentlichen Offenbarung. Aus ihm
hatte ſich der bibliſch-kritiſche Rationalismus ent-
wickelt, dem die Aufgabe zufiel, den übernatür-
lichen Charakter der Offenbarungsgeſchichte, wie
dieſe in den Büchern des Alten und Neuen Bun-
des erſcheint, abzuſtreifen, und die Ereigniſſe und
Lehren der Offenbarung mittelſt der Kritik als rein
natürliche Vorgänge und Vernunftwahrheiten dar-
zuſtellen (Accommodationshypotheſe, natürliche
Schrifterklärung, Mythenhypotheſe, Tendenz-
ſchriften, abſichtliche Dichtung). Der Apologetik
war ſomit ein weites Feld der Thätigkeit auf-
gethan; durch Reichthum, Mannigfaltigkeit,
Gründlichkeit und wiſſenſchaftlichen Geiſt iſt die
apologetiſche Literatur Deutſchlands der aller
anderen Länder überlegen. Doch iſt gerade ſie
am wenigſten frei von ſubjectiven Anſchauungen,
was ihren Werth und ihre Wirkſamkeit nicht
wenig beeinträchtigt. [Dieß gilt wohl nicht von
des Verfaſſers Apologie des Chriſtenthums,
5. Aufl., 5 Bde., Freiburg 1875, ſowie von ſei-
nem Lehrb. der Fundamental-Theol. oder Apolo-
getik, 2 Theile, Freiburg 1879, dem die folgenden
Angaben zunächſt über die katholiſche Literatur ent-
ſtammen.] Die ſubjectiven Anſchauungen machen
ſich noch geltend bei Staudenmaier (Philoſophie
des Chriſtenthums, Gießen 1840), Drey (Apo-
logetik als wiſſenſchaftliche Nachweiſung der Gött-
lichkeit des Chriſtenthums in ſeiner Erſcheinung,
3 Bde., 2. Aufl., Mainz 1844—1847); an Drey
ſchließen ſich an: Ehrlich (Fundamentaltheologie,
Prag 1859); ähnlich Brenner (Fundamentirung
der katholiſchen ſpeculativen Theologie, Regensb.
1837); L. Schmidt (Conſtruction des kath. Be-
weiſes, Bamberg 1836). Zur früheren Methode
kehren zurück: Liebermann (Institutiones theo-
log., Mogunt. 1831, welche zwei Theile, Demon-
stratio religionis christianae und Dem. relig.
catholi., umfaſſen), Klee (Kath. Dogm., Mainz
1835), Dobmayer (Systema theologiae cathol.,
Salisb. 1807, II—IV), Ziegler (Prolegomena
theol. cath., 1821), Berlage (Apologetik der
Kirche, Münſter 1834), Reinerding als Schüler
Perrone's (Theologia fundament., Monast.
1864). Stark verbreitet ſind die Schriften der fol-
genden neuern Theologen: Schwetz (Theologia
fundamentalis seu generalis, 6. ed., Vienn.
1874), Albertus Knoll (Instit. theolog. dogma-
ticae generalis seu fundamentalis, Oenip.
1852), Hurter (Theologia generalis, Oenip.
1876), Voſen (Das Chriſtenthum und die Ein-
ſprüche ſeiner Gegner, Freiburg 1870, 4. Aufl.
bearbeitet von Rheinſtädter, ebend. 1881), Voſen
(Der Katholicismus und die Einſprüche ſeiner
Gegner, ebend. 1865), Hettinger (Apologie des
Chriſtenthums, 2 Bde. in 3 Abth., Freiburg
1863—1867, 5. Aufl. in 5 Abth., ebend. 1875
—1880), Albert M. Weiß, O. Pr. (Apologie des
Chriſtenthums vom Standpunkte der Sittenlehre,
4 Bde., wovon die beiden erſten Freiburg 1878
und 1879 erſchienen ſind), Denzinger (Vier
Bücher von der religiöſen Erkenntniß, 2 Bde.,
Würzburg 1857), Friedhoff (Grundriß der
katholiſchen Apologetik, Münſter 1854), M.
Hagel (Demonstratio relig. christianae, Aug.
Vind. 1831), Jungmann (Tractatus de vera
religione, Ratisb. 1874), Springl (Handbuch
der Fundamentaltheologie, Wien 1876), Pilgram
(Phyſiologie der Kirche, Mainz 1860), Hillen
(Apologetik, 1863), J. Stadler (Theolog. fun-
dament., Zagrabiae 1880), Wedewer (Grund-
riß der Apologetik, Freiburg 1880). Von prote-
ſtantiſcher Literatur iſt beſonders zu nennen:
Lilienthal (Die gute Sache der Offenbarung,
Königsberg 1750—1782, 16 Theile), A. v.
Haller (Briefe über die wichtigſten Wahrheiten
der Offenbarung, Bern 1772), Sack (Chriſtl.
Apologetik, Hamburg 1829), v. Zezſchwitz (Zur
Apologie des Chriſtenthums, Leipzig 1865), De-
litzſch (Syſtem der chriſtl. Apologetik, Leipzig
1869), Baumſtark (Chriſtl. Apologetik auf an-
thropologiſcher Grundlage, Frankfurt 1872),
Ebrard (Apologetik, 2 Bde., Erlangen 1874—
1876). Eine prot. Zeitſchr. für Apologetik er-
ſcheint unter dem Titel „Beweis des Glaubens"
zu Gütersloh ſeit 1864. Eine ausführliche Ge-
ſchichte der Apologetik ſeit den älteſten Zeiten
bietet Karl Werner (Geſchichte der apologetiſchen
u. polem. Literatur der chriſtlichen Theologie,
5 Bde., Schaffhauſen 1861—1867); überſicht-
lich behandeln denſelben Gegenſtand die Artikel
von A. Langhorſt (Zur Entwicklungsgeſchichte der
Apologetik) in den Stimmen aus Maria-Laach
XVIII—XX, während die apologetiſche Litera-
tur Deutſchlands während des 19. Jahrhunderts
ihre ausführliche Beſprechung findet im dritten
Buche von K. Werners Geſchichte der katholiſchen
Theologie ſeit dem Trienter Concil, München
1866. [Hettinger.]

Apologie der Augsburger Confeſſion, ſ. Augsburger Confeſſion und Symboliſche Bücher.

Apponius, ſ. Apponius.

Apoſtaſie, ſ. Abfall.

Apoſtel (ἀπόστολος, von ἀποστέλλειν, ſenden, ſchicken), Geſandte, Sendbote, wird in der heili-
gen Schrift vorzugsweiſe derjenige genannt, wel-
cher einen Auftrag Gottes an die Menſchen aus-
zuführen hat. Apoſtel in dieſem Sinne waren

Moses (Num. 16, 28) und die alttestamentlichen Propheten (Is. 6, 8). Im N. T. wird Apostel in diesem Sinne Christus selbst genannt (Hebr. 3, 1), und der Ausdruck wird in dieser weiteren Bedeutung unzweifelhaft noch gebraucht Röm. 16, 7. 1 Cor. 15, 7. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25. Hier kommt der Apostelname in specieller Bedeutung zur Sprache, als Name, den Jesus einzelnen Mitgliedern seines Jüngerkreises gegeben hat, und als Bezeichnung des den so benannten Jüngern übertragenen Amtes. In dieser Bedeutung ist der Ausdruck auch in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen. Unerläßliche Erfordernisse zum Apostolate in diesem engeren Sinne sind: Augenzeugenschaft von der messianischen Wirksamkeit Jesu, besonders von seiner Auferstehung (Apg. 1, 21. 22), und göttliche, unmittelbare Berufung durch Christus (Gal. 1, 1; vgl. Apg. 1, 24; 13, 2). Der Heiland hat zwölf Apostel berufen, von denen wir im N. T. vier Verzeichnisse haben: Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. Apg. 1, 13. Ihre Namen sind: Simon Petrus und dessen Bruder Andreas, Jacobus, Sohn des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder, Philippus, Bartholomäus (Nathanael bei Johannes), Thomas, Matthäus der Zöllner, Jacobus, Sohn des Alphäus, Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus (= Judas, des Jacobus Bruder, Luc. 6, 16), Simon der Zelote oder Canaaniter und Judas Iscariot. Bis auf den letzten waren wohl alle Galiläer. Die Zwölfzahl hat antitypische Bedeutung; wie das Israel κατὰ σάρκα von den zwölf Patriarchen abstammte, so sollten die zwölf Apostel die Patriarchen des Israel κατὰ πνεῦμα, die geistigen Stammväter der Kirche Christi werden. An die Stelle des Judas Iscariot trat später Matthias (Apg. 1, 23—26). Durch unmittelbar göttliche Berufung (Gal. 1, 1) wurde auch Paulus Apostel, und zwar, wie er sich selbst nennt, Apostel der Heiden (Röm. 11, 13. 1 Tim. 2, 7). Ueber die Streitfrage, ob auch Barnabas Apostel im eigentlichen Sinne sei, vgl. d. Art. Die Apostelwahl selbst berichten nur Marc. 3, 13—19 und Luc. 6, 12—16; Matth. 10, 1—4 setzt sie als geschehen voraus. Sie erfolgte unmittelbar vor der Bergpredigt auf einem Berge (Kurûn Hattin) in der Nähe von Capharnaum, nachdem Jesus die ganze Nacht zuvor zu diesem wichtigen Werke in einsamem Gebete sich vorbereitet hatte. Die Zwölfe waren vor ihrer Apostelberufung schon Jünger Jesu (Luc. 6, 13). Es setzt demnach der evangelische Bericht über die Apostelwahl eine vorhergehende Berufung zur Jüngerschaft unzweideutig voraus, und damit erweist sich die Behauptung von der Unvereinbarkeit der johanneischen und der synoptischen Berufungsberichte als völlig grundlos. Der historische Sachverhalt ist folgender: Johannes 1, 35—51 erzählt die Berufung von wahrscheinlich sechs Johannesjüngern zum gläubigen Anschlusse an Jesus; sie geschah am Jordan gleich nach der Rückkehr Jesu aus der Wüste. Nach einer sehr guten Lesart des griechischen Textes V. 42 (Vulg. V. 41) ist anzunehmen, daß unter den Berufenen auch Jacobus, des Johannes Bruder, sich befand. Die Synoptiker (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20; vgl. Luc. 5, 1—11) erzählen, wie Jesus gleich beim Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit am See Genezareth die Brüderpaare Simon Petrus und Andreas, Jacobus und Johannes zur Jüngerschaft im engeren Sinne berief. Diese verpflichtete zur beständigen Nachfolge und hatte das Verlassen der bisherigen Lebensverhältnisse zur Voraussetzung (Matth. 19, 27). Es bekunden somit die synoptischen Berichte gegenüber der johanneischen Erzählung einen Fortschritt in der evangelischen Geschichte: die früher zum gläubigen Anschlusse Berufenen werden jetzt aufgefordert zu ungetheilter, beständiger Nachfolge; im ständigen Verkehre mit ihrem Meister sollten die gläubig gewordenen Jünger zu Glaubensboten, zu Menschenfischern (Marc. 4, 19) herangebildet werden. Den Abschluß des dritte Stadium in der Berufungsgeschichte bildet die Apostelwahl. Den nächsten Zweck der Auserwählung gibt Marc. 3, 14 an: „und er (Jesus) bestellte die Zwölfe, damit sie bei ihm seien und damit er sie aussende, zu predigen". Die Apostel sollten in vertrautester Gemeinschaft mit ihrem Meister leben und sich an ihn wie Familienglieder an einen Hausvater anschließen (Matth. 10, 25), um herangebildet zu werden für den künftigen hohen Beruf, Stellvertreter und Nachfolger Christi in seiner göttlichen Sendung zu werden (Joh. 20, 21). Die Heranbildung der Apostel zu diesem weltumfassenden Berufe ließ sich der Herr zwei volle Jahre mit größter Sorgfalt angelegen sein, obwohl er viel zu kämpfen hatte mit der menschlichen Schwachheit und den nationalen Vorurtheilen derselben. Die Unterweisung erstreckte sich auf das ganze Gebiet des neuen Gottesreiches, doch bildete einen hervorragenden Gegenstand des Unterrichtes die Lehre vom Leben und der Entwickelung des Messiasreiches (Matth. 13) und die Wahrheit, daß die Gründung desselben durch Christi Tod und Auferstehung, wie die Mitgliedschaft an demselben durch Kreuztragen und Selbstverläugnung bedingt sei (Matth. 16, 21—26). Nachdem nun die Apostel durch einen längeren Lehrvortrag Jesu (Matth. 5—7) über die Grundzüge des Messiasreiches und insbesondere über sein Verhältniß zur alttestamentlichen Theokratie unterrichtet worden waren, und durch Jesu Heilswirken (Matth. 8 u. 9) ihr Glaube geläutert und befestigt war, erfolgte ihre erste Aussendung (Matth. 10). Sie war eine vorläufige Einführung der Apostel in ihren künftigen Beruf, das messianische Werk Jesu fortzusetzen. Auf diese künftige apostolische Thätigkeit nimmt die gelegentlich der ersten Aussendung gehaltene Instructionsrede (Matth. 10, 5—42) von V. 16 an schon Bezug. Ungeachtet dieser sorgfältigen Unterweisung blieben die Apostel vielfach hinter ihrer hohen Aufgabe zurück. Wiederholt mußte der Herr ihre Kleingläubigkeit

ügen (Matth. 8, 26; 14, 31), und besonders atte er zu kämpfen mit den nationalen Vorrtheilen und den irdischen Gesinnungen, wovon uch sie nur schwer sich loszumachen vermochten. Sogar unmittelbar vor der Himmelfahrt des Herrn ließen sie durch die Frage: „Herr, wirst u in dieser Zeit das Reich Israels (griechisch ür Israel) herstellen?“ noch ihre volksthümliche Erwartung eines irdisch glänzenden Reiches durchlicken. Damit ward auch das Erfassen der Lehre on der Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi sehr erschwert (Matth. 16, 21; 17, 22; 0, 18. Marc. 8, 31 bis 9, 1 u. s. w.). Eine ölzliche und gänzliche Umwandlung der Apostel, welche schon früher durch Petrus ihren festen Glauben an Jesu messianische Würde und Gottesohnschaft ausgesprochen hatten (Matth. 16, 16), rfolgte am Pfingstfeste (Apg. 2) durch die Mittheilung des heiligen Geistes, welchen der Heiland ihnen für die Erfüllung ihres Amtes schon rüher wiederholt versprochen hatte (Matth. 10, 0. Marc. 13, 11. Luc. 12, 12; 21, 15. Joh. 4, 16. Apg. 1, 8). Der geistigen Umwandlung er Glaubensboten entsprach auch die Erweiterung hres Arbeitsfeldes. Waren sie bei der ersten Aussendung auf das Haus Israel beschränkt, so wies ihnen der verklärte Heiland die ganze Welt als Arbeitsfeld an (Matth. 28, 18) und bezeichnete ihnen in seiner letzten Rede unmittelbar vor der Himmelfahrt (Apg. 1, 4—8) die Stadien, die sie in Ausführung ihrer Weltmission durchzumachen hatten. — Weil das Erdenleben Jesu für die Apostel eine Zeit der Vorbereitung auf ihren künftigen Beruf war, so erfolgte die wirkliche Sendung und Vollmachtertheilung erst unmittelbar vor Christi Himmelfahrt (Matth. 28, 18—20. Joh. 20, 21—23). Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben war, ertheilte seinen Aposteln dieselbe göttliche Sendung, die er selbst hatte, mit dem gleichen Umfange seines Berufes und seiner Gewalt in der ganzen Welt. Demnach erhielten sie die Macht und den Auftrag, alle Völker in die Kirche aufzunehmen, und es ward ihnen das Richteramt über die gesammte Menschheit übertragen. Alle Gewalt in der Kirche war ursprünglich im Apostolate eingeschlossen; zuerst trat daraus hervor der Diaconat (Apg. 6), dann der Presbyterat und zuletzt der Episcopat. Für ihre Amtsführung verhieß ihnen der Heiland seine stete wirksame Gegenwart bis zum Ende der Tage. Die Verheißung wies über die Lebenstage der Apostel hinaus und gilt demnach auch für ihre Erben und Nachfolger. Gleich ihrem Meister, dessen Stellvertreter sie waren, waren die Apostel ausgerüstet mit der Wundermacht, heilten Kranke und erweckten Todte (Apg. 2, 43; 5, 12; 9, 40; 20, 9. 10 u. s. w.). So waren denn die Apostel Botschafter an Christi Statt (2 Cor. 5, 20), Verwalter der göttlichen Geheimnisse (1 Cor. 4, 1), Mithelfer (2 Cor. 6, 4) und Zeugen Christi (Apg. 1, 8): sie waren vermöge ihres Amtes und ihrer Thätigkeit das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14). Versehen mit göttlicher Sendung und ausgerüstet mit Wunderkraft traten die Apostel seit dem Pfingstfeste auf als persönliche und unfehlbare Zeugen von Christi messianischem Wirken, besonders von seinem Tode und seiner Auferstehung. Von Jerusalem aus verpflanzten sie das Evangelium dem göttlichen Auftrage gemäß nach Judäa, Samaria und nach den Hauptorten der damals bekannten Welt, wie die Apostelgeschichte und die Briefe des neutestamentlichen Canons bekunden. Der Gottmensch Jesus Christus, das Wort des Lebens, war der Inhalt der apostolischen Predigt; das Zeugniß der Apostel war vollgültig, weil sie verkündeten, was sie gesehen und gehört hatten (1 Joh. 1, 1—3). Nur durch Gemeinschaft mit den Aposteln ermöglicht sich, und zwar ausschließlich, jedem folgenden Geschlechte die Gemeinschaft mit dem in Christo, seinem Sohne, sich offenbarenden Vater (1 Joh. 1, 3). Diese Gemeinschaft mit den Aposteln wird für alle folgenden Generationen vermittelt durch die Zusammengehörigkeit mit ihren ununterbrochenen Nachfolgern in der katholischen Kirche. So sind denn die Apostel die Grundfesten der Kirche, die Gläubigen hinaufgebaut auf die Grundlage der Apostel (Eph. 2, 19. 20), und die Kirche Christi ist somit nothwendig eine apostolische. (Vgl. Staudenmaier, Geist des Christenth., 4. Aufl., 2. Thl. 994 ff.; Döllinger, Christenthum und Kirche, 2. Aufl., 32 ff.) [Pölzl.]

Apostel, canonisches Gesetz derselben (ὅρος κανονικὸς τῶν ἀποστόλων), ein Titel, unter welchem Bickell sen. (Geschichte des Kirchenrechts, Gießen 1843, I, Beil. 2, 133—137) und nach ihm Lagarde (Reliquiae jur. eccl. gr., Vindob. et Lips. 1856, n. 5, p. 36. 37) nach einer Wiener Handschrift 18 Pönitentialcanones veröffentlichten, die erst dem vierten Jahrhundert angehören. Eine zweite Abtheilung von 25 Canones mit der Ueberschrift: SS. Apostolorum poenae pro lapsis gab Cardinal Pitra nach zwei vaticanischen Handschriften (Jur. eccl. Graec. hist. et monum., Romae 1864, I, 103—106); sie sind noch jünger als die ersten und darum noch weniger apostolisch. Vielfach mit den Bußregeln des hl. Basilius in Einklang, weisen sie durchaus auf die Bußdisciplin des vierten Jahrhunderts hin. [J. Card. Hergenröther.]

Apostelbrüder (fratres Apostolorum) oder Apostoliner, Congregation von Augustiner-Eremiten in Italien seit dem 15. Jahrhundert. Das Auftreten der häretischen Apostoliker und das Unheil, welches sie unter Segarelli und Fra Dolcino anrichteten, gab, wie es scheint, Anlaß, daß wohlgesinnte Männer (vermuthlich zuerst im Mailändischen) sich unter einem fast gleichen Namen zusammenschlossen, um das ächte apostolische Leben innerhalb der Kirche und in Unterordnung unter die kirchliche Auctorität zu pflegen. Sie legten keine bindenden Gelübde ab, wie sie auch keine gemeinsamen Obern hatten; sie empfingen keine höheren Weihen, trugen das Ere-

[illegible] Apostelbrüder vom armen Leben nennte, habe kürzlich in einer Schrift dargelegt, daß es an mehreren Orten Italiens Häuser der genannten Congregation gebe, deren Mitglieder Laien und Mendicanten seien, den von Papst Innocenz VIII. bewilligten Habit trügen, aber nur einfache zeitliche Gelübde machten, so daß jeder in die Welt zurücktreten könne, was manchen Schwächern zum Falle bringe. Der Papst verordnete, daß fernerhin feierliche Gelübde nach der Regel der Augustiner-Eremiten abgelegt werden sollten, deren Privilegien er den Apostolinern verlieh; sie hatten ihren eigenen Generalobern, der zu St. Rochus in Genua residirte. Seitdem zu den unstudirten Laien Männer von wissenschaftlicher Bildung eintraten, erwachte das Bestreben, den Anfang des Ordens in die ältesten Zeiten zurückzudatiren, und da keine Tradition einen Haltpunkt bot, so klammerte man sich an den Namen Apostelbrüder und deducirte daraus ätiologisch den apostolischen Ursprung. Der hl. Barnabas, „der Apostel von Mailand", so behauptete man, habe durch seine Predigten Viele vermocht, der Welt zu entsagen und unter seiner Leitung nach der Weise der Apostel ein gemeinsames Leben zu führen; nach seinem Tode hätten sie sich zerstreut [illegible] Ehrlichkeit; der hl. Ambrosius [illegible] apostolische Stütze; [illegible] Mailands gelegenen Kirche [illegible] s. Ambrosii ad nemus (in [illegible]). Ueber das nachfolgende Jahrhundert liegt nur ein fabelhaftes Sagengewebe; [illegible] 14. Jahrhundert findet sich [illegible] Sage der Laienbrüder; die Sage wurde aber [illegible] mehrfachen Schriftstellern (z. B. von dem Jesuiten Bucelin in seiner Germ. sacr. et relig. [illegible] Benedictiner in seinem Mare oceano di tutte le virtù [illegible]) gläubig angenommen und [illegible]. — Ueber ihre spätere Geschichte [illegible] Antoniner. Nr. 1. (Helyot, Hist. des ordr. rel. IV. 5.; Ferraris, Pr. Bibl. V. [illegible] [Sachs, O. S. B.]

Apostelconcil zu Antiochien und drei zu Carthago. Von ihnen gab zuerst Turrianus (in canonibus Apostolorum 1, 25) Nachricht und dieser und nur spärliche Handschriften der dritten Zeit enthalten (bei Bickell, Gesch. der Kirchenv. I. Bd. 3. S. 138—143; Lagarde, Reliq. jur. eccl. gr. n. III. 18—20; Pitra, Jur. eccl. gr. hist. I. 91—93). Sie verordnen, daß Christen Christen, nicht Galiläer zu nennen, die Sammlungen und Geschlechter in die Kirche zu annehmen, den Genuß von Blut und Erstickten [illegible] der Excommunicirten zu meiden. Diese Canones sind unzweifelhaft apocryph und eine blasse Compilation aus Angaben der Apostelgeschichte und anderer Schriftbücher. Die erste sichere Spur [illegible] in den Briefen Innocenz' I. über die Conventus Apostolorum celeberrimus apud Antiochiam (Mansi, Conc. III, 1055), sondern in dem ferneren allgemeinen Concil 787 (ib. XII. 1015) zu suchen. [J. Card. Hergenröther.]

Apostelconcil in Jerusalem, s. Jerusalem Synoden.

Apostelgeschichte des hl. Lucas, canonisches Buch des N. T. Die Benennung Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, Acta Apostolorum, welche das auf die Evangelien in unserem Canon folgende biblische Buch seit Alters in der Kirche führt, könnte als weniger geeignet, weil mit dem Inhalte sich nicht ganz deckend, erachtet werden. Denn wir haben in demselben nicht eine vollständige Darstellung der Lebensereignisse oder auch nur der evangelischen Thätigkeit aller Apostel, sondern es wird nur die apostolische Thätigkeit der Apostel Petrus und Paulus nach der Auffahrt des Herrn, und auch diese nur mit Lücken und ohne Abschluß, erzählt. Aber dennoch hat der Name seine Berechtigung; denn während das Evangelium die Darstellung enthält von „allem, was Jesus zu thun und zu lehren anfing bis auf den Tag, da er aufgenommen ward" (Apg. 1, 1. 2) soll dieses Buch, welches jenem, dem πρῶτος λόγος, als δεύτερος λόγος inhaltlich entgegengestellt und angefügt wird, erzählen, was die Apostel seit der Himmelfahrt zur Ausbreitung des Evangeliums gethan haben. Es ist daher immerhin ideell eine Geschichte der Apostel, so-

ürlich in dem engeren durch die Natur der Sache
eforderten Sinne. Die Idee ist aber auch ver-
irklicht, insofern in den ersten Kapiteln die ge-
einsame Thätigkeit aller Apostel (mit Aus-
ahme des noch nicht berufenen Paulus) darge-
tellt wird. Hierbei verlangt die Wahrheit der
rzählung, daß die durch Wort und That und
Stellung hervorragenden Personen auch in her-
orragender Weise genannt werden: so mußte sich
aturgemäß der erste Theil der Apostelgeschichte
u einer Geschichte des Fürsten der Apostel ge-
talten. Späterhin trat aber die großartige Wirk-
amkeit des „Heidenapostels" vor der der übrigen
o auffallend hervor, daß, wie Petrus unter den
uden, so Paulus unter den Heiden als
epräsentant der apostolischen Wirksamkeit gilt.
omit kann Beider Geschichte nach dem Grund-
atze a potiori fit denominatio als Apostelge-
chichte bezeichnet werden. Wie dem auch sei, so ist
ebenfalls der Wunsch der ersten Christen, eine
Geschichte der Apostel zu besitzen, Veranlassung
ewesen, den zweiten Theil von der Schrift des
l. Lucas mit diesem Titel zu versehen. Ist durch
orstehende Bemerkungen der Name unseres
uches hinreichend erklärt, so noch nicht vollstän-
ig die Lückenhaftigkeit selbst. Dieselbe ist näm-
ich viel größer, als daß man sie einfach auf die
eringe Bedeutung der ausgelassenen Ereignisse
etzen könnte; und gar die apostolische Thätigkeit
ines Johannes, Jacobus u. s. w., konnte sie gegen
ie der Apostelfürsten einfach bei Seite gelassen
erden? Die Unvollständigkeit wird nicht bloß
urch die Briefe des hl. Paulus, sondern auch
urch die Apostelgeschichte selbst aus der Natur
er Sache constatirt. So erwähnt der hl. Pau-
us (Gal. 1, 17) eine Reise nach Arabien, von
elcher die Apostelgeschichte schweigt. Unsäglich
ind die Leiden, welche der Apostel auf seinen
Missionsreisen nach 2 Cor. 11, 23—33 und in
er römischen Gefangenschaft nach den Briefen,
ie er von da schrieb, zu erdulden hatte, und doch
ekommen wir aus der Apostelgeschichte nur ein
chwaches Bild davon. Sodann nimmt in un-
erer Geschichte die Ausbreitung des Evangeliums
ur eine bestimmte Richtung, von Jerusalem nach
Antiochia, von da nach Kleinasien und Griechen-
and und im weiteren Verlaufe nach Rom, und
och werden auch bereits in der Zeit, mit der sich
as Buch befaßt, die Apostel den nach 1, 8 mit-
etheilten Auftrag des Herrn, Zeugniß von ihm
bzulegen bis an die äußersten Grenzen der Erde,
uszuführen begonnen haben. Den hl. Petrus,
on dem in den ersten Kapiteln so eingehendes
Detail berichtet wird, verläßt der Verfasser mit
der mehr als compendiösen Bemerkung: „Petrus
og an einen anderen Ort" und läßt ihn erst auf
em Apostelconcil wieder momentan auftauchen.
Wie stark ist das Mißverhältniß in der Ausführ-
lichkeit zwischen Ausdrücken: „Sie verkündigten
in vielen Gegenden der Samariter das Evan-
gelium" (8, 25) oder: „Philippus zog durch das
Land und verkündigte das Evangelium allen
Städten, bis er kam nach Cäsarea" (8, 40) und
der Detaildarstellung bei einzelnen Reisen Pauli?
Woher nun diese ungleiche Behandlung der Ge-
schichte der Apostel? Vor Allem sind zwei Er-
klärungsversuche abzuweisen, von denen der eine
sie auf den unrichtig bestimmten Zweck der gan-
zen Schrift, der andere auf unzulässige Hypo-
thesen über die Quellen zurückführt. Allerdings
hat der Verfasser die vorhandenen Lücken nicht
ausfüllen wollen, weil es seinem Zwecke nicht
entsprach, oder nicht ausfüllen können, weil die
Quellen ihm versagten. Allein als Zweck der
Apostelgeschichte kann nicht eine Apologie der
Lehre und Person Pauli, näher eine Paralleli-
sirung desselben mit Petrus, eine Gleichstellung
der Würde des Heidenapostels mit der des Juden-
apostels ausgegeben werden. Gewiß ist, daß die
erzählten Ereignisse die Lehre und Person des
hl. Paulus empfehlen müssen und ihn an Wirk-
samkeit dem hl. Petrus gleichstellen oder in man-
cher Beziehung ihn noch über denselben erheben.
Gewiß ist auch, daß die universale Bedeu-
tung des Christenthums, von Paulus insbeson-
dere vertreten und hervorgehoben, in dem zweiten
Theile der Apostelgeschichte (aber auch schon im
ersten und noch mehr im Uebergange von der
Thätigkeit der Apostel unter den Juden zu der
Evangelisation der Heiden) sehr hervorgehoben
wird oder besser gesagt hervortritt; aber wenn
man jene Apologie so versteht, daß sie auf Kosten
der Geschichte die Gegensätze zwischen der Lehre
und der Person Petri und Pauli zu verdecken
suche und dem hl. Paulus eine dem hl. Petrus
ganz parallele Wunderthätigkeit zurechtlege, so
sind das unbewiesene und unwahre Behaup-
tungen. Jene Gegensätze existiren nur in der
Phantasie der negativen Kritiker, welche kraft
ihres Princips von der freien Forschung die
religiösen Streitigkeiten so sehr für nothwendig
halten, daß sie dieselben auch auf die Urkirche
zurückdatiren zu müssen glauben. Wenn es Lucas
wirklich darum zu thun war, Paulus zu empfeh-
len, warum überging er die vom Apostel selbst
(2 Cor. 11 u. 12) erzählten, ganz außerordent-
lichen Leiden, Arbeiten und Gnadengaben, um so-
dann falsche zu erdichten? Billigkeit und Gerech-
tigkeit fordern es einzugestehen, und alle Theile der
Apostelgeschichte bestätigen es, daß der Verfasser
keinen anderen Zweck verfolgte, als den er im
Prooemium zum πρῶτος λόγος selbst ausdrück-
lich angibt: „Der ich über Alles vom Anfange
an genaue Kundschaft eingeholet, es dir der Ord-
nung nach aufzuschreiben, edelster Theophilus."
Dieser Zweck wird näher dadurch beleuchtet, daß
die Apostelgeschichte mit dem dritten Evangelium
im engsten Zusammenhang steht und gleichsam
nur den andern Theil eines zweigliedrigen Ge-
schichtsbuches ausmacht. Wie Theophilus und
alle in ähnlicher Lage befindlichen Christen durch
die Glaubwürdigkeit des dritten Evangeliums in
ihrer Ueberzeugung von der Göttlichkeit des
Christenthums befestigt werden sollten, so sollte
auch die Geschichte von der Ausbreitung des
Christenthums bis nach Rom, der Heimat des

Theophilus, hin diesem als Beweis für den göttlichen Charakter desselben dienen. Der anderen Hypothese, welche die Beschaffenheit der Quellen als Grund der verschiedenen Ausführlichkeit in der Behandlung des Stoffes ausgibt, sieht man es sogleich an, daß sie aus einer Zeit stammt, welche an der Manie litt, jedes alte Werk, namentlich aber die biblischen Bücher, in Fragmente, Urkunden, Ueberarbeitungen u. s. w. zu zerlegen. Hiernach soll dem ersten Theile der Apostelgeschichte, in dem besonders Petrus hervortritt, eine Biographie Petri, den weiteren Erzählungen eine Barnabas-Biographie zu Grunde liegen, welchen neben andern Einschaltungen vom 16. Kapitel an die „Wir-Stücke", in denen in der ersten Person Plural erzählt wird, mechanisch oder gedankenlos angefügt seien. Damit wird dann noch die andere Behauptung verbunden, daß nicht Lucas, sondern einer der vorhergenannten Reisegefährten des Apostels, etwa Silas (15, 40) oder Timotheus (16, 1 ff.), Verfasser jener Wir-Fragmente oder auch des ganzen Buches sei. Die Gründe, welche für diese luftigen Hypothesen vorgebracht werden, sind durchaus nicht im Stande, auch nur von ferne die Ueberlieferung zu erschüttern, daß Lucas, der Gefährte des hl. Paulus, die ganze Apostelgeschichte geschrieben und insbesondere jene letzteren Aufzeichnungen aus Autopsie gemacht habe. Denn wenn man sagt, nur dadurch erkläre sich das Stillschweigen über die Geschichte des Timotheus bei der Gefangennahme des Paulus und Silas (16, 19 ff.), daß Timotheus selbst der Verfasser des Berichtes sei, so ist das offenbar eine rein willkürliche Behauptung. Konnte denn nicht Lucas, mit den Hauptpersonen Paulus und Silas und deren Geschicke beschäftigt, die nebensächlichen Umstände übergehen? Die Silas- und Timotheushypothese vernichten sich gegenseitig selbst, indem dieselben inneren Gründe, welche die eine für Timotheus vorbringt, wie auffallende Kürze oder Ausführlichkeit an einzelnen Stellen, die andere für Silas geltend macht. Was aber beide gegen Lucas vorbringen, kann kaum als Versuch eines Beweises gelten; so, daß der Apostel Paulus den hl. Lucas in seinem Briefe an die Philipper aus der ersten römischen Gefangenschaft nicht erwähnt, daß jener im Briefe an Philemon unter den Grüßenden den letzten und in dem an die Colosser den vorletzten Platz einnimmt — woraus die Beziehungen des hl. Lucas als nicht sehr intime und jedenfalls als erst in späteren Zeiten eingegangene erkannt würden. Hierbei wird einfach übersehen, daß man in Briefen zunächst auf die Beziehungen der zu erwähnenden Personen zu den Lesern und nicht zu dem Schreiber Rücksicht zu nehmen hat, wenn in den genannten Umständen überhaupt eine Rücksicht obgewaltet hat. Mit etwas mehr Schein hat man die Verschiedenheit der Sprache im Anfange und im weiteren Verlaufe der Apostelgeschichte gegen Lucas und allgemeiner gegen die Einheit des Verfassers geltend gemacht. In der That tragen nicht bloß die Reden, welche in semitischer Sprache gehalten wurden, sondern auch die Erzählung selbst im ersten Theile einen weit stärker hebraisirenden Anstrich als die Erzählung von dem Wirken unter den Heiden. Doch findet diese Erscheinung auch bei der einheitlichen Auctorschaft des hl. Lucas ihre volle Erklärung. Wir haben eine ganz gleiche Erscheinung im Buche der Weisheit, dessen erster Theil in Sprache und Stil ganz und gar hebräisch ist, im weiteren Verlaufe aber immer mehr der hellenischen Darstellung bis zum sprachlichsten Periodenbau sich nähert. Wenn man nun hier keine zwei Verfasser anzunehmen braucht, dann noch weit weniger für die Apostelgeschichte. Denn es ist durchaus anzunehmen, daß Lucas die zum Theil sehr langen Reden des hl. Petrus, Stephanus u. s. w. aufgezeichnet vor sich hatte. So lange Reden kann auch das glücklichste Gedächtniß nicht Jahre lang festhalten, und der hl. Lucas gibt sie in extenso, was, wenn man sie nicht zum Dichter machen will, nur mit Hilfe von Vorlagen möglich war. Diese Vorlagen waren zumeist in jüdischer Sprache verfaßt, weil die Reden zu Juden gesprochen waren. In der Uebersetzung in's Griechische behielt der Verfasser natürlich den Hebraismus bei, und mit einer sehr gewöhnlichen psychologischen Erscheinung setzte sich das semitische Colorit auch in die Erzählung fort. Nimmt man noch dazu die Möglichkeit, daß Lucas den ersten Theil auf palästinischem Boden oder doch noch in dessen Nachbarschaft, den zweiten aber ganz und gar in griechischer Umgebung, in Europa, wo das Griechische die einzige Umgangssprache war, schrieb, so erklärt sich die Verschiedenheit der Sprache sehr einfach. Dieselbe ist nämlich nicht so stark, wie man vorgibt, um verschiedene Verfasser annehmen zu können, sondern im Großen und Ganzen ist es immer dieselbe Sprache des hl. Lucas mit dessen eigenthümlichen, im übrigen N. T. nicht wiederkehrenden Ausdrücken. Ganz unbegreiflich ist der Zweifel über die Auctorschaft der Apostelgeschichte, von dem Photius spricht, wonach dem nach ihm Einige Clemens von Rom, Andere Barnabas, Andere Lucas für den Verfasser hielten; im Alterthum bestand innerhalb der Kirche nicht der mindeste Widerspruch gegen Lucas. Vollgültiger Zeuge dafür ist Eusebius, der die Acta unbedenklich in die Klasse der von Allen anerkannten biblischen Bücher setzt. Schon vor Eusebius erklären Origenes, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Irenäus den hl. Lucas ausdrücklich für den Verfasser, Letzterer (Adv. haer. 3, 14) beruft sich dafür sogar auf die Wir-Stücke. Deßgleichen legen noch Hieronymus, Eusebius und der Verfasser des Fragmentum Muratorianum das von uns oben in Anspruch genommene speciellere Zeugniß ab, daß Lucas, wie das Evangelium nach genauen Nachforschungen (δι' ἀκοῆς, sicut audierat), so die Acten auf eigene Beobachtung hin (ὀφθαλμοῖς δὲ αὐτὸς, sicut viderat) verfaßt habe. Das erwähnte Fragment sagt sehr ungrammatisch, aber äußerst ver-

ändlich: Acta autem omnium Apostolorum ub uno libro scripta sunt Lucas optime Theohile comprehendit, quia sub praesentia ejus ingula gerebantur. Was also der hl. Chrysotomus (Hom. I in Act. Ap.) berichtet, daß iele seiner Zeitgenossen dieses Buch und seinen Verfasser nicht einmal kennen, ist kein Zeugniß ür einen kritischen Zweifel, sondern ein oratoischer Tadel. Er will sagen, daß viele Christen o wenig um das Wort Gottes bekümmert sind, aß sie manche Bücher der heiligen Schrift nicht inmal kennen. Der Widerspruch einiger Häreiker gegen die Apostelgeschichte, wie der Manihäer, Marcioniten u. s. w., spricht nicht gegen, ondern für die Aechtheit, da sie nach den Vätern, elche gegen jene schrieben, Epiphanius, Augustinus, Eusebius, eben dadurch mit der allemeinen Kirche sich in Widerspruch setzten. Nicht mit solcher Bestimmtheit, wie der Verasser, lassen sich Zeit und Ort der Abfasung und die nächsten Leser angeben. Die gewöhnliche Ansicht geht dahin, daß das Buch u Rom am Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Apostels verfaßt worden sei. Auf diese Weise erklärt sich am natürlichsten, warum der Verfasser mit diesem Zeitpunkt abbricht, ohne über die weiteren Schicksale des Apostels auch nur ein Wort zu sagen. Römischen Lesern allein konnten die gewichtigen Ereignisse in der zweijährigen Gefangenschaft, von denen uns der Apostel in seinen Briefen Einiges durchblicken läßt, so bekannt sein, daß Lucas Alles mit den Worten abmachen konnte: „Er aber blieb zwei ganze Jahre in seiner gemietheten Wohnung und nahm alle auf, die zu ihm kamen, predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu Christo mit aller Zuversicht, ungehindert.“ Wenn das Buch zu Rom für römische Leser bestimmt war, erklärt sich auch die detaillirte Angabe der Oertlichkeiten, welche Paulus auf seiner Reise nach Rom berührte; dieselbe geht um so mehr in's Einzelne, je mehr sie sich Rom nähert; in der Nähe Roms werden Forum Appii und Tres Tabernae erwähnt, die doch nur bei Römern als bekannt vorausgesetzt werden konnten. Eine andere Zeitbestimmung hat man aus Apg. 8, 26 abgeleitet, wo es heißt: ἐπὶ τὴν ὁδὸν ... εἰς Γάζαν. αὕτη ἐστὶν ἔρημος. Die Verödung Gaza's, welche hier erwähnt wird, trat ein mit der Zerstörung dieser Philisterstadt durch die Juden im Kriege gegen die Römer, im zwölften Jahre des Nero, 66 n. Chr. (Joseph. Bell. jud. 2, 18, 1). Also müßte die Apostelgeschichte nach 66 geschrieben sein; zugleich aber auch vor 70, denn wenn der Evangelist die Verödung einer so unwichtigen Stadt zu erwähnen nicht unterließ, so durfte er bei den zahlreichen Gelegenheiten, die sich ihm in seiner Erzählung darboten, die Zerstörung Jerusalems, dessen Geschick mit der Ausbreitung des Christenthums so innig verflochten war, sicherlich nicht mit Stillschweigen übergehen. Gegen diese Deduction hat man eingewendet, daß die Bestimmung αὕτη ἐστὶν ἔρημος nicht auf Gaza, sondern auf ὁδόν zu beziehen sei: „der Weg, der da wüst ist, der durch die Wüste führt“. Andere fassen diese nähere Bestimmung als einen späteren, nach der Zerstörung Gaza's gemachten Zusatz. Aber beide Möglichkeiten dürften wenig Bedeutung gegen den thatsächlichen Wortlaut haben. Der Hauptgrund, warum man diese Deutungen ersonnen hat, ist der Widerspruch, den diese Zeitbestimmung mit der Entlassung des Apostels aus der römischen Haft zu involviren scheint. Jedoch ist die Chronologie der Apostelgeschichte noch so wenig festgestellt, daß jener Widerspruch keinen zwingenden Grund gegen die zweite Zeitbestimmung enthält; es wäre nicht unmöglich, daß sie nur zur Ergänzung ersterer diente. (S. d. Art. Chronologie, biblische, außerdem Anger, De temporum in Actt. Apost. ratione, Lips. 1833; Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalters, Göttingen 1848. Außerdem vgl. die Einleitungen in's N. T. von A. Mater, Reithmayr und Aberle; Biscoe, Erläuterung der Apostelgesch. aus der Weltgesch. und den Alterthümern, deutsch von Rambach, Magdeb. 1751; Königsmann, Prolusio de fontt. comment. sacr., qui Lucae nomen praeferunt, Altonae 1794; Riehm, De fontt. Actt. App., Trajecti 1821; Meijier, De Lucae ἀξιοπιστίᾳ in Act. App., Hagae 1827; Schwanbeck, Ueber die Quellen der Schriften des Luc. I, Darmst. 1847; Horst, Sur les sources de la deuxième partie des Actes, Strassb. 1849; Baumgarten, Die Apostelgesch., 2 Bde., 2. Ausg., Braunschweig 1859; Lekebusch, Die Comp. und Entst. der Apostelg. von Neuem unters., Gotha 1854; Bruston, Authenticité des Actes des Ap., Toulouse 1859; Beelen, Comment. in Actt. App. ed. 2, Lovanii 1864; Klostermann, Vindiciae Lucanae, Gött. 1866; König, Aechtheit der Apostelgesch., Breslau 1867; Hake, pragm.-system. Darlegung der Apostelg., Paderborn 1867; Kelly, Lectures introductory to the study of the Acts ec., London 1870. Vollst. Literaturang. in Bunsens Bibelwerk VIII, 329 ff.) [Gutberlet.]

Apostolat und Episcopat in ihrem Verhältnisse zu einander. Unter Apostolat kann man im Allgemeinen jede Beamtung und Gewalt verstehen, welche jemandem durch eine mittelbar oder unmittelbar von Christus ausgehende Sendung als Ausfluß seiner eigenen göttlichen Sendung übertragen wird. In dieser Bedeutung ist auch der stets fortlebende Episcopat in der Kirche ein Apostolat (in alter Zeit wurden demgemäß die Bischöfe vielfach Apostel genannt, vgl. Phillips, K.-R. I, § 22), und es ist gerade dieser Name sehr bezeichnend, um den göttlichen Ursprung und den übernatürlichen Charakter des Episcopates auszudrücken. Im engeren Sinne, indem man den Nachdruck auf das Hinaussenden legt, versteht man unter Apostolat eine Beamtung und Gewalt, welche nicht wie die der gewöhnlichen Bischöfe auf die Verwaltung einer bereits organisirten, an einem festen Orte bestehenden kirchlichen Gemeinschaft beschränkt, sondern eigens

darauf berechnet ist, durch Verkündigung des Evangeliums an die Ungläubigen neue kirchliche Gemeinschaften zu bilden und zu organisiren. In diesem Sinne sind die meisten Bischöfe keine Apostel oder Sendboten; der Name paßt nur auf die sogen. Missionsbischöfe, und wenn man weniger auf die Gewalt als auf das Amt der Verkündigung des Evangeliums sieht, können auch einfache Priester — die „Missionare" überhaupt — so genannt werden. Ganz vorzüglich paßt der Name des Apostolates in diesem Sinne auf die Beamtung und Gewalt der zwölf Männer, welche der Heiland ursprünglich zur Verkündigung des Evangeliums und zur ersten Gründung der allgemeinen Kirche in alle Welt aussandte, und diese Männer werden daher auch schlechthin Apostel genannt. — Bei ihnen hat aber auch der Name Apostolat als Bezeichnung ihrer specifischen Beamtung und Gewalt eine wesentlich reichere und höhere Bedeutung als der Name des Episcopates bei den Bischöfen. Er begreift in sich: 1. die Unmittelbarkeit der Sendung durch Christus selbst, nicht durch eine andere von Christus eingesetzte Auctorität, und in Verbindung damit die Macht jedes einzelnen Apostels, selbständig durch Wunderthaten seine Sendung äußerlich darzuthun; 2. die örtliche Unbeschränktheit oder Universalität der Sendung, indem jeder Apostel kraft seiner Mission die Vollmacht hatte, an jedem beliebigen Orte zu predigen und Kirchen zu gründen; 3. die inhaltliche Unbeschränktheit der Vollmachten, indem jeder Apostel kraft seiner eigenen Mission und Machtvollkommenheit, ohne eine andere höhere Auctorität zu Hülfe nehmen zu müssen, alle Auctorität besaß, die nothwendig war, um einerseits für seine Lehre Glauben zu fordern, andererseits die von ihm gegründeten Kirchen zu organisiren und zu leiten (ohne freilich die bereits getroffenen Anordnungen anderer Apostel umstoßen zu können, was nur dem Haupte zustand); namentlich war darin die Vollmacht enthalten, Bischofsstühle zu errichten und Bischöfe einzusetzen oder denselben ihre Sendung zu ertheilen; endlich 4. die Unfehlbarkeit der Lehre, welche bei jedem Apostel nicht bloß auf einem göttlichen, über dem Gebrauche seiner Lehrgewalt wachenden Schutze, sondern auf einer persönlichen überreichen Erfüllung und Durchdringung mit dem Lichte des heiligen Geistes beruhte, damit bei der ersten Gründung der Kirche die Wahrheit rein und voll aus dem Munde eines jeden ihrer Väter flösse (vgl. die eingehende Darstellung bei Passaglia, De ecclesia l. 3, c. 8). Alle diese Momente fehlen im Begriffe des einfachen Episcopates; denn die einfachen Bischöfe erhalten ihre Sendung stets von einer höheren menschlichen Auctorität, und zwar nur eine örtlich und inhaltlich beschränkte; insbesondere haben dieselben an sich nicht die Macht, neue Bischofsstühle zu errichten und neuen Bischöfen ihre Sendung zu ertheilen, und ebenso wenig besitzen sie auch die Gabe der Unfehlbarkeit. Allerdings heißen und sind die Bischöfe Nachfolger der Apostel; aber so wenig jeder [illegible] Nachfolger eines einzelnen Apostels ist — [illegible] bestimmten Stuhle ist — [illegible] meisten Apostel selbst keine [illegible] so wenig ist er Nachfolger eines [illegible] nem Apostolat. Der Bischof ist [illegible] der Apostel, insofern der [illegible] Form der ordentlichen und [illegible] und Gewalt ist, welche durch die [illegible] begründet, nach ihrem Tode an [illegible] Apostolates getreten ist. Der Apostel war eine außerordentliche und [illegible] Form des Episcopates, wie sie [illegible] die erste Gründung der Kirche [illegible] — Nur bei Einem Apostel, bei [illegible] nicht, wie die übrigen, bloß als erste [illegible] der Kirche, sondern als erstes und [illegible] der Einheit der Kirche das Fundament sein sollte, war auch sein Apostolat [illegible] der Inbegriff der oben bezeichneten [illegible] Apostolates vor dem Episcopate, aber ohne eine gewisse Modification, ein [illegible] und bleibendes Amt, weil eben die Be- und Functionen des Princips der Einheit oder des Primates wesentlich auf [illegible] Vorzüge voraussetzen und einschließen. [illegible] folgt einerseits, daß man den Apostolat [illegible] gen Apostel füglich als eine durch die Zeit der Gründung der Kirche bedingte einmalige Vervielfältigung der Vollmachten des Primates bezeichnen kann. Andererseits folgt daß die Nachfolger Petri in seinem Primat Nachfolger desselben in seinem Apostolat daß folglich in ihnen, und in ihnen allein, Apostolat in seiner ganzen Fülle fortlebt, die rechtliche Verbindung des Episcopates dem ursprünglichen Apostolate aufrecht bleibt. In diesem Sinne wurde schon von Alters her im Unterschied von den Bischöfen nicht nur [illegible] folger der Apostel per exc. (d. h. pleno [illegible] als Erbe des Apostolates selbst) genannt, [illegible] ebenso seine Würde und Vollmacht im Gegensatze zum einfachen Episcopate als Apostolat bezeichnet (vgl. Aug., Lib. I ad Bonif. papam c. Apostolatus vestri principatu cuilibet episcopatui praeferendo). In demselben Sinne der römische Stuhl von Alters her schlechthin apostolische Stuhl, weil er nicht bloß von Aposteln gegründet, sondern auch der Sitz fortlebenden Apostolates ist. Den Papst nannte man zwar nicht Apostel; wohl aber brauchte man theils in der Anrede den figürlichen Ausdruck Apostolatus vester, theils überhaupt den Namen Apostolicus, welcher im Mittelalter stehend geworden ist. Der Unterschied zwischen dem Apostolate der Nachfolger Petri und dem Apostolate Petri selbst, resp. der Apostel überhaupt, berührt nur das erste und das letzte der oben angeführten vier Momente, nämlich die Unmittelbarkeit der Sendung und die Unfehlbarkeit der Lehre. Auch der Papst empfängt, obgleich durch Menschen gewählt, seine Sendung un-

höheren menschlichen Auctorität, welche ler ihm gegenüber nicht besitzen, sondern bar von Christus, der dieselbe ein für dem rechtmäßig gewählten oder designir- hfolger Petri bestimmt hat — aber aller- dings nicht in derselben Form der Unmittelbar- keit Petrus und die übrigen Apostel, welche ristus selbst auch gewählt und designirt . Sodann ist die Unfehlbarkeit der Lehre apste zwar ebenfalls zugesichert, aber nur Geltendmachung seiner vollen Lehrgewalt cht auf Grund einer persönlichen stetigen ung und Durchdringung mit dem Lichte iligen Geistes, sondern durch den über ihm den göttlichen Schutz. [Scheeben.]

Apostolat des Gebetes nennt sich ein from- Verein, der im J. 1844 im Seminare der schaft Jesu zu Vals (Diöcese Puy) in Frank- gegründet wurde und sich dann rasch über atholischen Erdkreis verbreitete. Der heilige l verlieh dem Vereine viele Ablässe. Die uten desselben wurden von Pius IX. im 866 approbirt und von Leo XIII. im J. mit einigen näheren Bestimmungen von m bestätigt. Der Gebetsapostolat ist weder Bruderschaft, noch eine Sodalität, sondern einfacher Verein, dem nicht bloß Einzelne, ern ganze Genossenschaften beitreten können. Zweck des Vereins ist ein dreifacher: Förd- ng der wahren Verehrung des Herzens Jesu, igung der Gläubigen in diesem göttlichen zen und Weckung thätigen Eifers für die In- ssen der Kirche. Zur bessern Erreichung dieses ifachen Zweckes dient die eifrige Uebung des ndlichen und inneren Gebetes und die Ver- tung guter Werke jeglicher Art. Uebrigens reibt der Verein seinen Mitgliedern keine be- deren Obliegenheiten vor; nur ist zur Ge- nnung der Ablässe erforderlich, daß sie täglich im Morgengebete, das sie nicht unterlassen llen, die Gebete, Arbeiten und Leiden des Tages ach denselben Meinungen aufopfern, in denen esus Christus beim Opfer des Altares selber ch darbringt. Ueberdieß wird ihnen empfohlen, iglich ein Gesätzlein des Rosenkranzes zu beten ür die Erhaltung des Papstes und für die öthen der Kirche, die am Anfange jedes Mo- ats ihnen bezeichnet werden. Soll eine Com- unität, sei es ein Kloster, eine Pfarrgemeinde der was immer für eine Genossenschaft, in den Verein aufgenommen werden, so muß sie vom Vorsteher des ganzen Vereins oder einem der on ihm bestimmten Centraldirectoren ein Auf- nahmediplom erhalten; zugleich ist erforderlich, aß die einzelnen Mitglieder der aggregirten örperschaften, insofern sie beitreten wollen, in n eigenes Verzeichniß sich eintragen lassen und om Vorsteher der Körperschaft oder einer anderen om Centraldirector hierzu ermächtigten Person nen Aufnahmeschein erhalten. Auf diese Weise nnen in einer dem Gebetsapostolate aggregirten ommunität auch solche in den Verein aufge- ommen werden, die der Communität nicht an- gehören. Als Organ dient dem Vereine der Messager du sacré coeur de Jésus, der im J. 1861 zuerst an's Licht trat und bald das Er- scheinen ähnlicher Organe in fast allen euro- päischen Sprachen zur Folge hatte. Die wahr- haft providentielle Bedeutung dieses Vereines, der nur als besondere Form des bereits von der hei- ligen Schrift empfohlenen Gebetsapostolates sich erweist (vgl. 1 Tim. 2, 1 ff.), muß von selbst einleuchten, wenn man einerseits die Macht der Gemeinschaft (Matth. 18, 19 f.), andererseits die auf gänzliche Profanirung und Zersetzung der christlichen Gesellschaft abzielenden Bestrebungen des Zeitgeistes in Betracht zieht. [Wieser S. J.]

Apostolat, katholischer, eigentlich Congregazione e pia società dell' Apostolato cattolico sotto la protezione della regina degli Apostoli, ist eine von dem seeleneifrigen Priester Vincenzo Pallotti gestiftete fromme Vereinigung zur Erhaltung, Verbreitung und Förderung der christlichen Frömmigkeit und des katholischen Glaubens. Diese Einigung umfaßt Personen jedes Alters, Standes und Geschlechtes. Als Pallotti im J. 1835 sein Vorhaben dem dama- ligen Generalvicar Cardinal Odescalchi mit- theilte, gab dieser am 14. April seinen Segen, und schon am 14. Juli desselben Jahres verlieh Gregor XVI. seine Bestätigung; besonders kräf- tige Unterstützung fand dieses Werk durch den Cardinal-Staatssecretär Lambruschini, welcher es unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellte. Einundvierzig verschiedene Orden und Congre- gationen nahmen die Vereinigung in ihren gei- stigen Verband auf und machten sie theilhaftig aller Gebete, guten Werke u. s. w. ihrer Corpo- rationen. Gregor übertrug den zum katholischen Apostolat gehörigen Priestern die Seelsorge für das Militärspital, welche ihnen bis zur Revo- lution 1849 verblieb. Pius IX. bestätigte ihnen 1847 durch ein Breve „Cum in agro" den Besitz des Hauses und der Kirche San Salvatore in Onda, welche sie bereits nach der Einweisung durch Gregor restaurirt hatten, — gegen jährliche Abgabe einer dreipfündigen Kerze an den General- procurator der Conventualen. Ferner verlieh er ihnen verschiedene Privilegien und Vollmachten, welche sonst den Ordensleuten verliehen werden, und gestattete ihnen für die heiligen Weihen den titulus missionum. Die ganze Vereinigung zer- fällt in drei Klassen. Die erste, Seele und Lei- terin des Ganzen, ist die Congregation der Sä- cularpriester und Laienbrüder (fratelli coadju- tori) des katholischen Apostolates. Sie leben nach den von Pallotti ihnen gegebenen Regeln beisammen, jedoch ohne eigentliche vita communis, behalten ihr Eigenthum, das, so lange sie im Vereine leben, zu frommen Zwecken verwaltet wird; auch können sie testiren. Sie beschäftigen sich mit dem heiligen Dienste, mit Seelsorge, Missionen, geistlichen Uebungen, Leitung von Seminarien, Priesterconferenzen und christlichen Liebeswerken. Gelübde zu machen steht ihnen frei; an die Congregation sind sie gebunden mit-

tels Contractes, der sieben Punkte enthält: Armut, Zusammenleben, Ablehnung aller Aemter und Würden außerhalb der Genossenschaft, Keuschheit, Gehorsam, Verbleiben in der Congregation, eifrige Beförderung der Andacht gegen die Trinität, den göttlichen Erlöser und seine heiligste Mutter. Die Laienbrüder legen in die Hände des Beichtvaters und ad nutum rectoris das Gelübde der Keuschheit, aber immer nur auf gewisse Zeit, ab, und unterstützen durch ihre Arbeit und ihr Gebet die Missionare. — Die zweite Klasse bildet die Congregation der Schwestern des katholischen Apostolates. Diese leben analog der Priestercongregation und beschäftigen sich mit Unterricht und Erziehung der weiblichen Jugend in Pensionaten und auch in Schulen für Externe; so wurde ihnen das Conservatorium in borgo S. Agata zugewiesen. Während die Priester den Talar der Säcularpriester tragen, haben die Schwestern den Habit der Tertiarierinnen vom hl. Franciscus. — Die dritte Klasse ist die pia società dell' Apostolato cattolico, eigentlich eine Bruderschaft, der ein jeder beitreten kann; sie unterstützt durch Gebet, Hülfeleistung und freiwillige Spenden die Ausführung des Werkes. Als specielle Aufgaben sind hier zu erwähnen: 1. Gründung von Asylen für Arme und Kranke und deren Unterstützung, besonders bei ansteckenden Krankheiten, wie dieß 1837 in vorzüglicher Weise geschah. 2. Die Feier des Festes und der Octav von Epiphanie, früher in S. Carlo in Corso, jetzt in S. Andrea della Valle. Diese Octav bildet eine vollständige Volksmission, und außerdem wird täglich ein römisches Pontificalamt und ein gleiches in einem der orientalischen Riten celebrirt und eine Predigt abgehalten abwechselnd in deutscher, französischer, englischer, spanischer und auch polnischer Sprache; Pius IX. predigte einmal selbst als Papst in dieser Octave. Auch werden während der Octave Bücher und Schriften für Erbauung und Belehrung zu Tausenden vertheilt. 3. Versorgung der Missionsstationen mit den nöthigen Cultusrequisiten, Vertheilung von Devotionalien, Gebetbüchern u. s. w. 4. Unterhaltung von Schulen mit unentgeltlichem Unterricht; so stiftete die Bruderschaft drei Abendschulen in Rom. 5. Sorge für Gefangene, für Abhaltung von Volksmissionen, Exercitien, namentlich auch für Kinder bei der Vorbereitung für die erste heilige Communion. Das sämmtliche Besitzthum gehört der ganzen Corporation. — Eine der ersten auswärtigen Niederlassungen war die zu London. Pallotti selbst starb am 18. Januar 1850 im Rufe der Heiligkeit und wurde in S. Salvatore in Onda beigesetzt. (Vgl. Moroni LVII, 49 s.). [Stahl.]

Apostoli (von ἀποστέλλειν) nennt man im Kirchenrecht das Schreiben, womit ein Angeklagter von dem niedern Richter (judex a quo) an den höhern (judex ad quem), an welchen er appellirt hat, entlassen wird. Der Appellant hat die Apostoli innerhalb 30 Tagen, von dem Tage des eingelegten Appells an gerechnet, zu erbitten, und zwar, wie das Recht sich ausdrückt, instanter et saepius; dieß kann aber in demselben Context geschehen (Clem. 2 de Appellat.). Der niedere Richter, welcher die Apostoli in derselben Frist auch auszuhändigen hat, erklärt in denselben, daß von ihm appellirt worden sei, und fügt sein Urtheil betreffs der Rechtmäßigkeit des Appells bei. Man unterscheidet fünf Arten von Apostoli, nämlich: 1. dimissoriales, wenn der Richter den Appell als berechtigt anerkannt hat und ihm Folge gibt; 2. reverentiales, wenn er denselben zuläßt nicht wegen seiner eigenen Berechtigung, sondern aus Rücksicht für den höhern Richter, an den appellirt wird; 3. refutatorii, wenn er den Appell als einen frivolen, d. h. unvernünftigen zurückweist. Als Apostoli im weiteren Sinn sind 4. die Apostoli testimoniales zu nennen, welche nicht von dem Richter, sondern von andern ehrbaren Männern ausgefertigt werden und bezeugen, der Angeklagte habe die Apostoli in gebührender Weise verlangt, es seien dieselben ihm aber abgeschlagen worden; ebenso 5. die Apostoli conventionales, welche der Gegner, den Appell gutheißend, gewährt, sei es, daß der Richter die Apostoli verweigert oder refutatorische gegeben hatte, oder sei es, daß der Angeklagte extrajudicialiter und ohne Dazwischenkunft des Richters darum gebeten hatte. (Vgl. Ferraris, Prompta bibl. v. Apostoli; Bouix, Tract. de Judic. II. 598 sq.) [Aug. Müller.]

Apostolicae sedis gratia, ein Titel, den sich die Bischöfe beizulegen pflegen. Daß derselbe den Bischöfen vom Papste nicht aufgedrungen worden sei, zeigte Binterim in seiner Abhandlung über den Titel: Dei et apostolicae sedis gratia in „Katholik" VII, 129 und in den Denkwürdigkeiten I, 2, 152 ff. Schon Papst Leo d. Gr. nahm eine Art Zustimmungs- oder Bestätigungsrecht bei Besetzung bischöflicher Stühle in Anspruch, wie aus seiner Ep. 104 (al. 78) an Kaiser Marcian hervorgeht. Ein paar Jahrhunderte später nannte sich Bonifacius, der Apostel der Deutschen, in seinem Briefe an den Papst Zacharias einen servus apostolicae sedis; Papst Johann XIII. aber erklärt im J. 969, der Bischof Landolph von Benevent solle per apostolicae auctoritatis concessionem die erzbischöfliche Würde erhalten (Harduin. VI, 1, 679). Im J. 1008 nannte sich Erzbischof Heribert von Köln einen indignus Christi et Clavigeri ejus servus, Bischof Eberhard II. von Bamberg aber schreibt im J. 1152: divina et apostolica gratia. Dieser Ausdruck ist mit dem Apostolicae sedis gratia dem Sinne nach schon identisch, und letzterer selbst kommt seit dem zwölften Jahrhundert nicht selten vor, indem die Bischöfe es sich zur Ehre rechneten, ihre Anhänglichkeit an den heiligen Stuhl dadurch auszudrücken. Demnach irrt Thomassin, wenn er (De nova et veteri eccl. disciplina I, l. 1. c. 60, § 10) behauptet, der lateinische Bischof von Cypern sei im J. 1251 der Erste gewesen, der jenen Titel gebraucht habe. Vom zwölften Jahrhundert an ist dieser Titel von allen Bischöfen

angewendet worden und nur in einigen Ländern den Bischöfen von der Staatsgewalt untersagt. [v. Hefele.]

Apostolicae Sedis moderationi convenit sind die Anfangsworte der Constitution Papst Pius' IX. vom 12. October 1869 (Acta et decreta SS. Conc. Vat., ed. Friburgi 1870 I, 77—85), durch welche die Zahl der im Laufe der Jahrhunderte erheblich angewachsenen Censuren latae sententiae sehr vermindert, die Art der Reservation der in derselben noch aufrecht erhaltenen genau geregelt und insbesonders der sog. Abendmahlsbulle derogirt wird. Da diese Constitution in herkömmlicher Weise publicirt, sowie auch den Diöcesanbischöfen zugesandt worden ist, eine Suspension derselben aber niemals statthatte, wie zur Dementirung gegentheiliger Gerüchte (Münst. Past.-Bl.; vgl. Archiv f. K.-R. XXIV, p. CXLIX; XXV, p. CXLVIII) auf eine Anfrage des Bischofs von Regensburg unterm 6. März 1871 officiell und ausdrücklich erklärt wurde: so kann sie mit Recht der neueste Strafcodex der katholischen Kirche hinsichtlich der Censuren latae sententiae überhaupt, sowie insbesonders der dem Papste reservirten Censuren genannt werden. Eine Reduction und übersichtliche Zusammenstellung derselben war seit langer Zeit im Interesse der kirchlichen Disciplin höchst wünschenswerth. War ja doch selbst die Rechtsgültigkeit der berühmten Bulle „in coena Domini", seit die jährlich übliche Publication derselben unter Clemens XIV. aufgehört hatte, controvers geworden, und dadurch bei den Kirchenobern sowohl wie bei den Beichtvätern eine große Unsicherheit hinsichtlich der Geltendmachung der darin enthaltenen kirchlichen Strafbestimmungen eingetreten, so daß sogar die Forderung aufgestellt wurde, man solle die päpstlichen Reservatfälle entweder aufgeben oder besser handhaben (Schmid, Liturgik, Passau 1835, II, 146). Zudem war die Zahl der Censuren, namentlich der Excommunicationen latae sententiae, allmählich so bedeutend angewachsen, daß Ferraris (Prompta bibliotheca v. Excommunicatio), die 20 Fälle der Abendmahlsbulle eingerechnet, deren 110 zählte, Amort (Theol. moral. II, supplem. § 23, p. 767), Barbosa (De off. et potest. episc. III, allegat. 50), Pichellus (Theol. moral., Aug. Vind. 1733, III, 295) und Rainerius (In catalog. censur. extra Bullam Coenae) eine ähnliche Anzahl zusammenzustellen vermochten. Konnte nun auch kein Kenner der kirchlichen Rechtsgrundsätze der Wahrnehmung sich verschließen, daß die Geltung vieler dieser Strafbestimmungen in Folge der gänzlich veränderten Zeitlage von selbst aufgehört habe oder derselben durch neuere Acte der kirchlichen Gesetzgebung, namentlich durch die Concordate der Neuzeit, implicite sei derogirt worden: so mußte doch, so lange sie nicht auch formell und ausdrücklich aufgehoben waren, Zweifel und Beängstigung der Gemüther sich bemächtigen und gerade derer am meisten, die es mit der Besserung ihres Lebens und ihrem Gewissen ernst nahmen. Um für diese Mißstände, die auch Eingangs der Constitution erwähnt werden, Abhülfe zu schaffen, beauftragte Papst Pius IX. den damaligen Assessor der Congregatio S. Officii, Msgr. Nina, ein genaues Verzeichniß aller, sei es durch Concilien-Beschlüsse oder durch päpstliche Constitutionen, bisher verhängten, oder im Corpus Juris Can. enthaltenen Censuren latae sententiae herzustellen, um bei den Berathungen der Congregatio Inquisitionis, welcher diese Angelegenheit zugewiesen wurde, als Grundlage zu dienen. Das Resultat dieser Berathungen ist nun niedergelegt in der von demselben Papste unterm 12. October 1869 als Disciplinargesetz für die gesammte katholische Kirche bestätigten und durch Anschlag an den herkömmlichen Promulgationsorten rite publicirten Constitution „Apostolicae Sedis". Dieselbe bestimmt, daß von allen im Laufe der Jahrhunderte irgendwie verhängten ipso facto zu incurrirenden Censuren der Excommunication, der Suspension oder des Interdictes in Zukunft nur noch Geltung haben sollen: a) Diejenigen, welche in dieser Constitution verzeichnet sind, und zwar sollen sie rechtskräftig sein nur in der Art und Weise, in welcher sie in derselben enthalten sind; b) die vom Concil von Trient verhängten Censuren latae sententiae in der Weise, in welcher das Concil selbst sie verhängt hat, mit einziger Ausnahme der im Decret De edit. et usu sacrorum librorum Sess. IV ausgesprochenen, hier beschränkten Excommunication; c) die Censuren der Excommunication, der Suspension und des Interdicts, welche zu dem besonderen Zwecke der Sicherung der Papstwahl oder zur Aufrechthaltung der inneren Disciplin der geistlichen Orden oder anderer klösterlicher Institute oder sonstiger kirchlicher Collegien, Corporationen und frommer Anstalten bisher erlassen worden sind, insoweit dieselben gegenwärtig noch in ihrer Rechtskraft bestehen (hactenus in suo vigore perstiterunt ... eas omnes firmas esse, et in suo robore permanere volumus et declaramus). Da die letzte Gattung von Censuren nur ein singuläres Recht begründet, dieselben auch bei der großen Anzahl und Verschiedenartigkeit der kirchlichen Institute zu mannigfaltig und zahlreich sind, um hier im Detail aufgeführt werden zu können, so wird die nachfolgende Darstellung sich nur mit den Censuren latae sententiae des jus commune, wie die Bulle Apost. Sedis es fixirt hat, zu beschäftigen haben. Hierbei werden wir der Ordnung der genannten Bulle selbst folgen, an den betreffenden Orten aber die annoch geltenden Censuren des Tridentinums und, wo nöthig, kurze Erläuterungen beifügen, um so einen klaren Ueberblick über das gesammte gegenwärtig geltende Recht hinsichtlich der Censuren latae sententiae zu ermöglichen.

A. Excommunicationen. Die Zahl der in der Bulle selbst ausdrücklich aufgeführten Excommunicationen latae sententiae ist 37, wovon 12 dem Papste speciell, 18 demselben

einfach reservirt sind, während hinsichtlich dreier die Bischöfe, hinsichtlich der übrigen vier alle zum Beichthören bevollmächtigten Priester das Absolutionsrecht haben. — I. Der dem Papste speciali modo reservirten Excommunication verfallen: 1. Alle vom christlichen Glauben Abgefallenen und alle Häretiker, wessen Namens und welcher Secte sie auch sein mögen, sowie ihre Anhänger, Begünstiger und überhaupt alle ihre Vertheidiger. Da der Ausdruck: Omnes a christ. fide apostatas ganz allgemein lautet, so sind darunter nicht bloß die zum Judenthum oder Heidenthum abgefallenen, sondern alle jene Getauften zu verstehen, die den christlichen Glauben verläugnen, mögen sie nun einer bestimmten Religionsgesellschaft sich anschließen oder als Freidenker, solidaires etc. vollständig dem Unglauben und Atheismus huldigen. Nur muß diese ihre Gesinnung irgendwie äußerlich manifestirt sein, quia cogitationis poenam nemo patitur. — 2. Alle, welche ohne Erlaubniß des apostolischen Stuhles wissentlich lesen, drucken, behalten oder irgendwie vertheidigen die Bücher der eben genannten Apostaten und Häretiker, falls dieselben die Vertheidigung der Häresie zum Gegenstande haben, sowie nicht minder die Leser, Drucker, Aufbewahrer oder Vertheidiger derjenigen Bücher, die namentlich (also unter Titelangabe des Buches) durch ein päpstliches Schreiben verboten sind. Durch diese Bestimmung werden die zehn Regeln des Index selbst nicht berührt, wohl aber fällt die am Schluß der zehnten Regel verhängte excommunicatio latae sententiae weg, da dieselbe nicht direct vom Concil von Trient selbst, sondern vom Papst Pius IV. verhängt ist in der Bulle Dominici gregis. Sonach bleibt zwar auch in Zukunft das Lesen und Aufbewahren häretischer Bücher oder solcher, die durch ein Decret der Indexcongregation verurtheilt werden, verboten. Aber die Strafe der nunmehr besonders reservirten Excommunication tritt nur ein in den zwei Fällen: wenn a) entweder das Buch einen Apostaten oder Häretiker zum Verfasser hat und überdieß die Häresie nicht bloß enthält, sondern ex professo vertheidigt, oder wenn b) dasselbe, mag der Verfasser sein wer immer, durch ein päpstliches Breve oder durch eine Bulle oder Encyclica mit genauer Bezeichnung des Titels (die bloße Angabe des Namens des Verfassers genügt nicht, ebenso wenig die etwa bloß in einer päpstlichen Allocution erfolgte Verurtheilung) verboten ist. Ueberdieß ist die im Decret De edit. et usu sacror. libror. der Sess. IV des Concils von Trient ausgesprochene Excommunication auf die Verfasser und Drucker beschränkt, worüber unten sub IV, 4. Hiermit dürfte auch die Controverse über die Verbindlichkeit des Index und seiner Regeln in Deutschland beendigt sein, zumal die Mehrzahl der Canonisten und Theologen weniger die Nichtverbindlichkeit des Bücherverbotes selbst, als vielmehr auf Grund eines Gewohnheitsrechtes eine Derogation der auf die Uebertretung desselben gesetzten Strafbestimmungen annahm (vgl. Martin, Moral, 4. Aufl., 320 f.; Katholik Jahrg. 1862, 459). Da nun die Bulle Apostol. Sedis einen ganz neuen Rechtszustand hinsichtlich des kirchlichen Bücherverbotes begründet, so kann nur die Bildung einer neuen Gewohnheit dasselben derogiren. Einer solchen aber könnte, da das gegenwärtig so gemilderte Verbot auch in Deutschland ohne Schwierigkeit durchführbar ist, Rationabilität und deßwegen Rechtskraft nicht zuerkannt werden. — 3. Die Schismatiker und alle, die dem jeweils regierenden Papste den Gehorsam hartnäckig verweigern, sowie nicht minder 4. alle diejenigen, wessen Standes sie immer sein, und welche Würde sie immer inne haben mögen, die von den Anordnungen oder Befehlen der jeweilig regierenden Päpste an ein zukünftiges allgemeines Concil appelliren, ferner deren Helfer, Rathgeber oder Begünstiger. Die weltlichen Kriterien des formellen Schismas sind: a) die hartnäckige Lossagung vom Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche, b) die Anmaßung einer von der rechtmäßigen kirchlichen Auctorität unabhängigen Gewalt, die namentlich in der Constituirung einer vom Mittelpunkt der kirchlichen Einheit losgetrennten selbstständigen Religionsgesellschaft sich kundgibt. Die Censur trifft nun nicht bloß die vollendeten Schismatiker, bei denen die beiden Merkmale sich finden, sondern auch diejenigen, welche durch wiederholtes Bekämpfen oder Verhöhnen der höchsten kirchlichen Auctorität als hartnäckige Verweigerer des schuldigen Gehorsams erscheinen, wie dieß insbesonders der Fall ist bei der Appellation an ein zukünftiges allgemeines Concil. So lange demnach nicht wenigstens eines der vorerwähnten Merkmale, sondern nur einfacher Ungehorsam vorliegt, tritt die Censur nicht ein. Die Kirche kann ihre Sendung, die Wahrheit überall zu verkünden und die Einheit im Glauben und in der Liebe aufrecht zu erhalten, nicht erfüllen ohne die nöthige Freiheit in der Ausübung ihrer Gerichtsbarkeit. Diese ihr von Gott verliehene Freiheit hat die Braut Christi von jeher durch kirchliche Strafbestimmungen auch den Mächtigen der Erde gegenüber zu wahren gesucht. Die Behinderung der kirchlichen Jurisdiction kann nun stattfinden entweder durch persönliche und thatsächliche Verfolgung, durch Tödtung, Verstümmelung, Gefangennahme ꝛc. der höchsten Inhaber derselben oder aber durch directes Eingreifen der weltlichen Gewalt in die Rechte der Kirche und deren Wirkungskreis, sei es, daß dieser Eingriff aus der eigenen Initiative der weltlichen Gewalt hervorgeht oder durch einen Recurs Dritter an dieselbe veranlaßt wird. Gegen diese Bestrebungen erhebt sich die Bulle in den Strafbestimmungen Ziff. 5—8 incl., in welchen das Wesentliche der in der Bulla Coenae hierüber von Nr. 11—16 enthaltenen analogen Bestimmungen beibehalten und in eine den Zeitumständen entsprechende und verständlichere Form gebracht ist. — 5. Ziff. 5 stimmt unter Weglassung des Wortes vulne-

rantes wörtlich mit Nr. 11 der Bulla Coenae überein und richtet sich gegen die, welche Cardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe, päpstliche Legaten oder Nuntien tödten, verstümmeln, schlagen, gefangen nehmen oder gefangen halten, feindseliger Weise verfolgen, aus ihren Diöcesen, Gebieten oder ihnen gehörigen Ortschaften oder herrschaftlichen Gütern vertreiben, sowie gegen diejenigen, welche derartige Acte befehlen oder bestätigen oder bei deren Ausführung Hülfe leisten, Rath oder Begünstigung gewähren. — 6. Nach Ziff. 6 trifft die Excommunication nur diejenigen, welche direct oder indirect die Ausübung der kirchlichen Jurisdiction im inneren oder äußeren Forum verhindern, und welche zu diesem Zwecke (ad hoc) an die weltliche Gewalt sich wenden, sowie diejenigen, die deren Befehle veranlassen oder verkündigen, oder die hiebei Hülfe, Rath oder Begünstigung gewähren. Der Ansicht Avanzini's, die Partikel et in dem Absatz: et ad hoc recurrentes ad forum saeculare, sei disjunctiv im Sinne von aut zu nehmen, und es sei sonach durch diesen Absatz eine zweite Klasse derer bezeichnet, welche der Censur verfallen, nicht aber eine weitere Bedingung ausgedrückt, damit die impedientes exercitium jurisd. eccl. dieselbe incurriren, können wir nicht beipflichten. Denn erstens scheint uns der Wortlaut sehr klar, und es wäre insbesondere, sollte Avanzini's Annahme richtig sein, für die Wörtchen ad hoc durchaus kein Platz. Wäre aber auch der Wortlaut zweifelhaft, so wäre nach der 57. reg. jur. in VI.: contra reum, qui legem dicere potuit apertius, interpretatio est facienda, die mildere Meinung hier umsomehr festzuhalten, als es sich um Strafgesetze handelt, deren Verminderung und Milderung die eigentliche ratio legis des neuen Strafgesetzes ist. Diese milde Auffassung, der gemäß nur die eigentlich Schuldigen getroffen werden sollen, zeigt sich auch in Ziff. 7, nach welcher der Censur für verfallen erklärt werden nur die Machthaber, welche direct oder indirect die weltlichen Richter zwingen, kirchliche Personen vor ihren Richterstuhl zu ziehen, den Fall ausgenommen, wo kirchliche, sei es gemein- oder particularrechtliche (Concordate) Bestimmungen dieß erlauben, sowie diejenigen, welche Gesetze oder Verordnungen gegen die Freiheit oder die Rechte der Kirche erlassen. — Nicht minder aber incurriren die Censur 8. auch solche, welche sich an die weltliche Gewalt wenden, um die Ausführung von Erlassen oder irgendwelchen Acten, die vom heiligen Stuhl oder dessen Legaten oder Delegaten ausgegangen sind, zu verhindern, sowie solche, welche die Promulgation oder Execution derselben wirklich, sei es direct oder indirect, verhindern, oder welche um solcher Actenstücke willen entweder die Parteien selbst oder Andere (Anwälte, Mandatare) beschädigen oder bedrohen. — Gegen die Fälscher päpstlicher Schreiben, deren Verkünder oder Unterzeichner ist 9. die speciell reservirte Excommunication in derselben Form ausgesprochen, wie in der Abendmahlsbulle sub Nr. 6. — 10. Die Heiligkeit des Bußsacramentes verbietet an und für sich schon, daß ein Priester die in peccato turpi mitschuldige Person über diese Sünde selbst Beicht höre und absolvire. Diese in der Natur der Sache begründete Pflicht schärfte auf wiederholtes Ansuchen von Bischöfen Papst Benedict XIV. in der Constitution Sacramentum poenitentiae mit der Rechtswirkung ein, daß der Priester, welcher einen solchen rechtlich und sacramentalisch völlig unwirksamen Absolutionsversuch machen würde, der dem Papste reservirten Excommunication ipso facto verfallen sei. Nach Decret der Inquisition vom 4. April 1871 ist diese über den attentans absolutionem complicis verhängte Excommunication nunmehr in ganz specieller Weise reservirt, da auch in den ausgedehntesten Facultäten, selbst von den speciell reservirten Censuren zu absolviren, wie sie zuweilen mit Rücksicht auf die örtlichen Verhältnisse oder das Amt z. B. eines Missionars vom apostolischen Stuhle gewährt werden, dieser Fall ausdrücklich ausgenommen wird. — 11. Da die Kirche, wenn auch nicht von, so doch in dieser Welt ist, so bedarf sie zu ihrer Existenz auch nothwendig und dauernd zeitlicher Güter zum Unterhalte ihrer Diener sowohl, wie zur Bestreitung der Cultusbedürfnisse. Dem Schutze der Vermögensrechte der Kirche im Allgemeinen sowohl, wie der römischen Kirche insbesonders, sind daher die letzten zwei speciell reservirten Excommunicationen gewidmet. In kürzerer und etwas gemilderter Fassung sind hier die Fälle getroffen, welche in Nr. 17 und Nr. 20 der Bulla Coenae enthalten sind. Nach Ziff. 11 unterliegen dem Banne nur diejenigen, welche Gerichtsbarkeitsrechte (hier sind weltliche, der Kirche auf Grund von irgend welchen Rechtstiteln zustehende Rechte, z. B. Fiscalrechte u. s. w., gemeint), Güter oder Einkünfte geistlicher Personen, welche dieselben ratione suarum ecclesiarum aut beneficiorum (also kraft ihrer kirchlichen Stellung) gehören, usurpiren oder mit Sequester belegen. Einfache Diebe und selbst Räuber von Kirchenvermögen verfallen sonach der hier ausgesprochenen Censur nicht, da sie weder unter den Begriff der usurpantes noch sequestrantes subsumirt werden können, was auch die Congr. Inquis. unterm 9. März 1870 ausdrücklich erklärte. — Endlich verfallen der speciell reservirten Excommunication 12. alle diejenigen, welche entweder selbst oder durch Andere in Städte, Ländereien oder Ortschaften, die der Römischen Kirche gehören, Einfälle machen, dieselben zerstören oder besetzt halten, sowie jene, welche die oberste Regierungsgewalt in denselben sich anmaßen, deren Ausübung stören oder vorenthalten, sowie nicht minder alle, welche hierbei Hülfe, Rath oder Begünstigung gewähren. In der diesem Artikel entsprechenden Nr. 20 der Bulla coenae waren auch die adhaerentes, fautores et defensores der Empörung gegen die weltliche Herrschaft des Papstes der Excommunication für verfallen erklärt. Da diese hier weggelassen sind, so trifft die

Censur nur noch diejenigen, welche formell und thatsächlich einen der vorerwähnten Empörungsacte entweder selbst vollführen oder vollführen lassen, oder hierbei formell durch Hülfeleistung, Rath oder Begünstigung mitwirken, nicht aber diejenigen, welche diese Acte, sei es durch Wort oder Schrift, billigen, so sehr dieselben hiedurch sich auch versündigen mögen. — Hiezu kommt 13. die gleichfalls speciell reservirte Excommunication, welche durch die Constitution Pius' IX. „Romanus Pontifex" vom 28. August 1873 verhängt worden ist, und die des sachlichen Zusammenhangs wegen unter B. I, 1 ihren Platz hat. Von allen diesen speciali modo reservirten Excommunicationen kann nur der Papst selbst oder derjenige absolviren, welcher hierfür eine specielle Vollmacht erhalten hat. Wer ohne derartige specielle Vollmacht zu absolviren sich anmaßt, verfällt der dem Papste einfach reservirten Excommunication.

II. Die einfach dem Papste reservirten Excommunicationen. Sind die bisher erwähnten Censuren gegen Verbrechen gerichtet, welche die Existenz der Kirche geradezu in Frage stellen, so treffen die folgenden 17, dem Papste einfach reservirten Excommunicationen gewisse verbrecherische Auswüchse am Organismus und im Leben der Kirche selbst, welche ohne den größten Schaden für die Gesammtheit nicht geduldet werden können. Von dieser Art Excommunication werden betroffen: 1. Alle, welche öffentlich oder privatim Sätze lehren oder vertheidigen, die vom heiligen Stuhl unter der Strafe der excommunicatio latae sent. verurtheilt sind, sowie diejenigen, welche lehren oder vertheidigen, als sei die Praxis erlaubt, den Beichtenden um den Namen des Mitschuldigen zu fragen, eine Praxis, welche Benedict XIV. durch drei Constitutionen (Suprema 7. Juli 1745; Ubi primum 2. Juli 1746; Ad eradicandum 28. Sept. 1746) in den schärfsten Ausdrücken verworfen hat, als „scandalös und gefährlich, als den Ruf des Nächsten und die Ehrfurcht gegen das Sacrament verletzend, als eine Praxis, welche auf die Verletzung des Beichtsiegels gerichtet sei, und welche die Gläubigen von dem so heilsamen und nothwendigen Gebrauch des Bußsacramentes entferne". — 2. Jene, welche, vom Teufel angestachelt (suadente diabolo), gewaltsam Hand anlegen an Cleriker oder an Mönche und Nonnen, wobei hinsichtlich der Reservation jene Fälle und Personen ausgenommen sind, hinsichtlich welcher, sei es jure oder privilegio, den Bischöfen oder Anderen ein Absolutionsrecht eingeräumt ist. — 3. Die Duellanten, selbst wenn sie bloß zum Duell auffordern oder die Herausforderung annehmen, und alle Mitschuldigen, welche irgend eine Hülfe dabei leisten oder Begünstigung gewähren, sowie jene, welche vorsätzlich zuschauen, den Zweikampf zulassen oder denselben, soweit es von ihnen abhängt, nicht verhindern, welche Würde immer, sei es auch die königliche oder kaiserliche, sie bekleiden mögen. Dieser Artikel verschärft und erklärt die in c. 19. de reform. Sess. XXV. Conc. Trid. enthaltene Strafbestimmung gegen die Duellanten, da nunmehr auch die bloße Herausforderung oder die Annahme einer solchen mit der Censur belegt ist, auch wenn das Duell selbst nicht erfolgt, und jetzt auch die Reservation eintritt, was nach dem Tridentinum nicht der Fall war. — 4. Diejenigen, welche zur Secte der Freimaurer oder Carbonari oder zu anderen derartigen Secten gehören, welche gegen die Kirche oder die rechtmäßige Obrigkeit, sei es offen oder im Geheimen, wühlen, sowie alle, welche diese Secten irgendwie begünstigen oder ihre geheimen Häupter und Führer nicht anzeigen (beim zuständigen kirchlichen Obern), so lange als dieß nicht geschehen ist. Unter den Wortlaut dieser Bestimmung fallen alle Verschwörungen, welchen Namen sie auch immer tragen mögen, also auch die Fenier und sog. Internationalen, nicht aber politische Parteien als solche, so lange sie nur zu den Mitteln, welche das moderne Staatsrecht ihnen an die Hand gibt, die Herstellung des ihnen als Ideal vorschwebenden socialistischen Zukunftsstaats anstreben. — 5. Alle, welche „ausu temerario", d. h. ohne irgendwie von Anderen gezwungen zu sein, mit Wissen und Willen die Immunität des kirchlichen Asyls entweder zu verletzen befehlen oder thatsächlich verletzen. Da der „ausus temerarius" fehlt, wenn Soldaten oder Amtsdiener auf Befehl ihrer Vorgesetzten das kirchliche Asyl verletzen, so verfallen die Ersteren der Censur nicht, wohl aber die Letzteren. — Art. 6 und 7 sind gegen die Verletzung der Clausur in Nonnen- und Mönchsklöstern gerichtet, wobei nur die Verletzung der sogenannten päpstlichen Clausur, d. h. derjenigen, deren Beobachtung durch die allgemeinen Kirchengesetze den Orden mit feierlichen Gelübden vorgeschrieben ist, von der hier verhängten Excommunication betroffen wird, nicht aber auch die Verletzung derjenigen Clausur, die in den neueren kirchlichen Männer- oder Frauencongregationen, je es auf Grund der Regeln oder eines besonderen Gelübdes, oder auch in Folge der Anordnung des zuständigen Bischofes, beobachtet wird. Der Excommunication verfallen aber nicht nur die directen Verletzer der Clausur, sondern auch alle Personen, seien es Obere oder Andere, welche ohne rechtmäßige Erlaubniß jemanden einführen oder zulassen, sowie die Nonnen selbst, wenn sie, außer im Falle eines großen Brandes oder beim Ausbruch des Aussatzes oder einer Epidemie (Constit. Pii V. „Decori"), die Räume der Clausur verlassen. Auch das Tridentinum (Sess. XXV, c. 5 de Regul.) verhängt die excommunicatio latae sent. über die Verletzer der Clausur der Frauenklöster, sowie zugleich über die weltlichen obrigkeitlichen Personen, welche auf das Ansuchen der Bischöfe, sie bei der Herstellung oder Aufrechthaltung der Clausur durch den weltlichen Arm zu unterstützen, die nachgesuchte Beihülfe verweigern. Diese letztere Strafbestimmung hat durch Nichtgebrauch zu verjähren aufgehört, während die erstere gegen die Ver-

letzer der Clausur selbst wegen der Hinzufügung der Reservation durch unsere Constitution geschärft erscheint. Die einfach dem Papste reservirte Excommunication ist ferner gesetzt: 8. auf die reelle und 9. auf die confidentielle Simonie, deren man sich schuldig macht bei Pfründeverleihungen, sowie nicht minder 10. auf die reelle Simonie beim Eintritt in einen religiösen Orden (s. d. Art. Simonie). — Art. 11 und 12 richten sich gegen den Mißbrauch geistlicher Gnaden zu schnödem Gelderwerb, der entweder dadurch eintreten kann, daß jemand bei der Ertheilung von Ablässen oder anderen geistlichen Gnaden irdischen Gewinn sich verschafft, oder dadurch, daß jemand Meßstipendien zu höherem Preise sammelt und die heiligen Messen an Orten celebriren läßt, wo ein niedrigerer Stipendiensatz herkömmlich ist. Art. 11 trifft jedoch nur die „inferiores Episcopis" nach der Constitution Pius' V. „Quam plenum" 2. Jan. 1569, während Art. 12 alle durch die erwähnte Manipulation sich Gewinn verschaffenden Sammler („colligentes") von Meßstipendien umfaßt. — Nach Art. 13 sind alle der Excommunication verfallen, welche entweder selbst oder durch Andere die Veräußerung von Städten, Landgütern und Ortschaften, die unmittelbar dem heiligen Stuhle gehören, oder die Uebertragung derselben als Lehen (infeudatio) zu betreiben sich bemühen, oder dem Papste dieselbe unter irgend einem Vorwande, selbst des offenbaren Nutzens oder der Nothwendigkeit, anrathen oder insinuiren, wie dieß zuerst durch die Constitution Pius' V. „Admonet nos" festgesetzt und dann durch die Päpste Innocenz IX., Clemens VIII. und Alexander VII. bestätigt wurde. Hierher gehört auch die einfach dem Papste reservirte Excommunication, welche das Concil von Trient in der Sess. XXII, c. 11 de reform. über diejenigen verhängt, welche Kirchengüter, kirchliche Einkünfte und Rechte auf was immer für eine Weise an sich reißen und zu ihrem Vortheile verwenden. — Nach Art. 14 unterliegen ferner der Excommunication die Religiosen, welche sich anmaßen, Clerikern oder Laien ohne Erlaubniß des zuständigen Pfarrers das heilige Sacrament der letzten Oelung oder der Eucharistie als Wegzehrung zu spenden, den Fall der Noth ausgenommen, sowie 15. alle, welche ohne rechtmäßige Erlaubniß aus den heiligen Cömeterien oder Katakomben der Stadt Rom und deren Territorien Reliquien (also nur Ueberreste von Heiligen) wegnehmen, und die ihnen helfen oder sie begünstigen. — Die Kirche hat von jeher den unnöthigen Umgang mit Excommunicirten verboten und auf die Uebertretung dieses Verbotes namentlich die sogen. excommunicatio minor gesetzt. Da diese excommunicatio minor in der Bulle „Apost. Sedis" gar nicht mehr erwähnt wird, so ist sie gänzlich aus der vigens ecclesiae disciplina verschwunden. Aber auch die Strafbestimmung Martins V. in der Bulle „Ad evitanda scandala", welche nur noch die notorii percussores Clericorum und die namentlich Excommunicirten als sub poena vitandi bezeichnete, ist nunmehr noch weiter dahin beschränkt, daß die dem Papste reservirte Excommunication nur noch incurriren: 16. alle, welche mit einem vom Papste namentlich Excommunicirten Gemeinschaft pflegen in crimine criminoso, d. h. welche sich durch Hülfeleistung oder Begünstigung an dem Verbrechen betheiligen, wegen dessen der Urheber mit Nennung des Namens vom Papste excommunicirt wurde, ebenso 17. die Cleriker, welche wissentlich, und ohne gezwungen zu sein, mit einem vom Papste namentlich Excommunicirten in divinis, also in kirchlichen Dingen, Gemeinschaft pflegen und sie zur Theilnahme an kirchlichen Diensten zulassen, Bestimmungen, welche von den Päpsten Clemens III. und Innocenz III. erlassen und in c. Significavit (c. 18) und c. Nuper (c. 29) de sententia excomm. V, 39 enthalten sind.

III. Der den Bischöfen oder Ordinarien reservirten Excommunication unterliegen: 1. Die Cleriker der höheren Weihen (vom Subdiacon aufwärts), Mönche oder Nonnen, welche nach Ablegung des feierlichen (also nicht einfachen) Keuschheitsgelübdes eine Ehe einzugehen sich erdreisten, sowie alle, welche mit einer der erwähnten Personen eine (an sich ungültige) Ehe zu schließen sich anmaßen (etwa durch Eingehung einer Civilehe). — 2. Alle, welche die Abtreibung der Leibesfrucht (belebten oder unbelebten, Const. Sixti V. „Effrenatam" v. 29. Oct. 1588) mit Erfolg herbeiführen, und endlich 3. jene, welche gefälschter päpstlicher Schreiben wissentlich sich bedienen oder bei diesem Verbrechen Beihülfe leisten (vgl. über die Fälschung die Bestimmungen Innocenz' III. in c. 4, c. 6, c. 7 u. c. 9 de crimine falsi V, 20).

IV. Der Niemandem reservirten Excommunication verfallen: 1. Diejenigen, welche befehlen oder zwingen, daß notorische Häretiker oder namentlich Excommunicirte oder namentlich Interdicirte kirchlich begraben werden, wodurch die analogen Bestimmungen Alexanders IV. in c. 2 de haereticis in VI und Clemens' V. in Clem. c. 1 de sepulturis wesentlich eingeschränkt sind. — 2. Alle, welche die Inquisitoren, denuncirenden Zeugen oder andere Diener des heiligen Officiums verletzen oder bedrohen, oder welche die Acten dieser Behörde rauben oder verbrennen, oder die bei irgend einer dieser Handlungen Hülfe leisten, Rath oder Begünstigung gewähren. — 3. Diejenigen, welche Kirchengüter veräußern oder an sich zu nehmen sich erfrechen, ohne nach der von der Extravagante „Ambitiosae de reb. eccl. non alienandis" vorgeschriebenen Form die päpstliche Erlaubniß eingeholt zu haben. — Endlich 4. diejenigen, welche es entweder ganz vernachlässigen oder schuldbarer Weise unterlassen, innerhalb Monatsfrist jene Beichtväter oder Priester (beim zuständigen kirchlichen Obern) anzuzeigen, von welchen sie ad turpia sollicitirt worden sind in allen den Fällen, welche in den Constitutionen Gregors XV.

„Universi“ v. 20. Aug. 1622 und Benedicts XIV. „Sacramentum poenitentiae“ v. 1. Juni 1741 aufgeführt sind. Die Art und Weise, wie der Beichtvater verfahren soll gegen Pönitenten, denen die Denuntiationspflicht obliegt, ist genau vorgezeichnet in der Instruction vom 20. Febr. 1867 der Congr. Inquisitionis. Die falsche Denuntiation bildet einen päpstlichen Reservatfall ohne Censur. Außerdem hat das Concil von Trient die Niemandem reservirte Excommunication verhängt: 1. Ueber die Mädchenräuber und ihre Helfershelfer in cap. 6 de Ref. Sess. XXIV. — 2. Ueber alle, wessen Standes und Ranges sie immer sein mögen, welche die Freiheit der Verehelichung beeinträchtigen, nach c. 9 de Ref. Sess. XXIV. — 3. Ueber diejenigen, welche eine Frauensperson zum Eintritte in ein Kloster zwingen oder die, welche eintreten will, daran verhindern, sowie nicht minder über deren Helfershelfer, nach Sess. XXV, cap. 18 de Regularibus. — Endlich 4. über die Herausgeber und Drucker von Büchern der heiligen Schrift oder von Anmerkungen und Erläuterungen zu denselben ohne Erlaubniß der kirchlichen Obern, nach dem Decret De edit. et usu sacrorum libror. Sess. IV, dessen weitergehende Bestimmung durch unsere Bulle auf die soeben erwähnten Personen beschränkt wird.

B. Suspensionen latae sententiae. I. Die sechs dem Papste einfach vorbehaltenen Suspensionen unserer Bulle beziehen sich auf die Ertheilung und den Empfang der Weihen, sowie auf die Ausübung derselben wie der Jurisdictionsrechte. Vor Allem verfallen 1. der Suspension von dem Genusse der Einkünfte ihrer Pfründen alle Dom- oder Stiftscapitel und Klosterconvente, überhaupt alle, welche die vom päpstlichen Stuhle irgendwie zur bischöflichen oder einer anderen Prälatenwürde beförderten Personen zur Regierung und Verwaltung der betreffenden Kirchen oder Klöster zulassen, bevor dieselben sich durch Vorlegung der päpstlichen Schreiben über ihre Promotion ausgewiesen haben, und zwar auf so lange, als der apostolische Stuhl diese Suspension aufrecht zu erhalten für gut findet. Diese Strafbestimmung wurde zuerst vom Papste Bonifacius VIII. im J. 1300 erlassen und ist genau dem Sinne nach enthalten in c. Injunctae nobis 1, Extrav. comm. I, 3. In jüngster Zeit wurde dieselbe verschärft durch die Constitution Pius' IX. „Romanus Pontifex“ vom 28. Aug. 1873, durch welche die speciell reservirte excommunicatio latae sent. verhängt wird: a) über Canoniker und Dignitare erledigter Domkirchen, welche des erwähnten Vergehens der Zulassung ante exhibitionem litt. apostol. sich schuldig machen; sowie b) über die Nominirten und Präsentirten selbst, welche vor dieser Vorlegung die Regierung sich anmaßen und einen Generalvicar aufstellen; endlich c) über alle, die bei derartigen Acten Beihülfe, Rath oder Begünstigung gewähren. Si vero aliqui ex praedictis Episcopali charactere sint insigniti, in poenam suspensionis ab exercitio Pontificalium et interdicti ab ingressu ecclesiae ipso facto incidunt S. Sedi pariter reservatam. Da es sich nicht geziemt, daß diejenigen, welche durch den Empfang der höheren Weihen unwiderruflich dem Dienste Gottes sich gewidmet haben, zur Schande ihrer Würde betteln gehen, so hat das Concil von Trient (Sess. XXI, c. 2 de reform.) verordnet, daß kein Säculargeistlicher ohne Sicherung seines Lebensunterhaltes eine höhere Weihe empfangen dürfe. Dasselbe Concil hat, um Untaugliche vom geistlichen Stande möglichst fern zu halten, außerdem vorgeschrieben (Sess. XXIII, c. 8), daß jeder nur vom eigenen Bischof solle geweiht werden, von einem anderen aber nur dann, wenn der eigene Bischof ein Zeugniß über dessen Tauglichkeit und sittlichen Wandel ausstellt. Ihre Ergänzung und genauere Präcisirung erhielten diese Concilsdecrete durch die Constitutionen der Päpste Pius V. und Innocenz XII. „Romanus Pontifex“ vom 15. Oct. 1568 und „Speculatores“ vom 4. Nov. 1694. Die erstere dehnt die Bestimmungen über die Ordinationstitel der Säculargeistlichen auf die Regulargeistlichen aus, welche feierliche Gelübde entweder überhaupt nicht ablegen, oder solche zur Zeit der Ordination noch nicht abgelegt haben und die demnach auf den titulus paupertatis, welcher erst durch die „professio solemnis“ erworben wird, nicht geweiht werden können. Die Constitution Speculatores normirt als Vollzugsverordnung des c. 8 u. 9 Sess. XXIII de reform. des Tridentinums genau die Gründe, auf welche hin ein Bischof zur Weihe competent, episcopus proprius, wird. Die Strafbestimmungen n. Ziff. 2—4 incl. unserer Bulle, welche sich gegen die Verletzung dieser Vorschriften richten, sind theilweise wörtlich den soeben erwähnten kirchlichen Gesetzen entnommen. — Hiernach verliert ipso jure 2. die Befugniß zu weihen auf ein Jahre diejenigen, welche jemanden ohne Pfründe oder Patrimoniumstitel ordiniren mit der vertragsmäßigen Bedingung, daß der Geweihte auf das im dritten Lateranconcil (c. Episcopus 4, X. III, 3 de praebendis) ihm zugesprochene Recht, von dem Ordinator die nöthigen Lebensmittel zu verlangen, verzichte. — 3. Die Befugniß, die Weihen zu ertheilen, geht ipso jure auf ein Jahr verloren in folgenden Fällen: a) wenn ein Bischof einen fremden Untergebenen ohne Dimissorien des eigenen (kirchenrechtlich zuständigen) Bischofs weiht, selbst unter dem Vorwande, demselben sogleich eine Pfründe zu verleihen oder sie ihm schon verliehen zu haben, falls diese nach den Verordnungen oder der Observanz der Diöcese kein ausreichendes Einkommen gewährt; ist dieß jedoch vorhanden, so wird der Bischof auf Grund des tituli beneficii episcopus proprius und tritt sonach die Suspension nicht ein; b) wenn ein Bischof auch einen ihm untergebenen Weihecandidaten, der aber so lange in einer fremden Diöcese sich aufgehalten hat, daß er dort ein canonisches Hinderniß sich zuziehen konnte, ohne Sittenzeugniß des Ordinarius dieser Diöcese

rdinirt. — 4. Dieselbe Suspension von der Weihe-efugniß auf ein Jahr tritt ipso jure ein, wenn in Bischof (den Fall eines rechtmäßigen Privi-egiums ausgenommen) ohne Pfründe- oder Pa-rimoniumstitel eine höhere Weihe einem Cleriker rtheilt, der in einer Congregation lebt, in wel-er die feierlichen Ordensgelübde nicht abgelegt erden, oder auch einem Religiosen im strengen Sinne des Wortes, der aber die professio so-emnis noch nicht abgelegt hat. — 5. Der immer-währenden Suspension von der Ausübung ihrer Weihen unterliegen alle Ordensleute, die aus em Orden ausgestoßen wurden und außer dem Orden leben. Die entlaufenen oder abtrünnig ewordenen Ordensgeistlichen verfallen zwar der ier verhängten Censur nicht, cum non sint ijecti, wohl aber verlieren sie alle Privilegien es Ordens und unterliegen den in den beson-eren Statuten desselben festgesetzten Strafen, nter welchen die ipso facto zu incurrirende Ex-ommunication fast immer sich findet. — 6. Der Suspension von der empfangenen Weihe ver-allen ipso jure alle diejenigen, welche wissent-ich einen Ordo zu empfangen sich erdreisten von inem namentlich als excommunicirt oder suspen-irt oder interdicirt erklärten Bischof oder Prä-aten, oder auch von einem notorischen Häretiker der Schismatiker; derjenige jedoch, welcher bona ide von einem der Vorbenannten ordinirt wurde, oll nur so lange das Recht nicht haben, die em-pfangene Weihe auszuüben, bis ihm Dispens er-heilt wird. — 7. Schon die Päpste Clemens VIII. nd Alexander VII., namentlich aber Bene-dict XIV. (Decret vom 20. März 1743) verord-neten, Letzterer selbst unter Strafandrohungen, daß Cleriker, welche eine Zeitlang, oder, wie Benedict XIV. sagt, über vier Monate in Rom ich aufhalten und noch länger aufzuhalten ge-denken, die Weihen sich nicht außerhalb der Stadt Rom ertheilen lassen sollen. Pius IX. verschärft hier diese Verordnungen durch Hinzufügung von pso jure eintretenden Strafen, indem er be-timmt: Der Suspension von den empfangenen Weihen ad beneplacitum S. Sedis verfallen pso jure: 1. Die auswärtigen Weltcleriker, welche über vier Monate in der Stadt Rom sich ufhalten, wenn sie sich entweder a) von einem ndern als ihrem eigenen Diöcesanbischof weihen assen ohne Erlaubniß des Cardinalvicars von Rom, oder b) wenn sie sich weihen lassen ohne ine vor Letzterem bestandene Prüfung, oder auch c) wenn sie sich von dem eigenen Diöcesanbischof würden weihen lassen, nachdem sie in der vor-erwähnten Prüfung zurückgewiesen worden wä-ren. 2. Cleriker, welche einer der sechs sub-urbicarischen Diöcesen angehören und außer ihrer Diöcese geweiht werden wollten, wenn dieß ge-schähe entweder a) auf Grund von Dimissorien ihres Bischofs, die an einen andern als den Car-dinalvicar von Rom gerichtet wären, oder b) ohne Abhaltung von zehntägigen geistlichen Uebungen vor Empfang einer höheren Weihe in dem in Rom befindlichen Hause der sogenannten Mis-sionspriester. Die Bischöfe aber, welche in diesen Fällen die Ordination vornehmen, sollen auf ein Jahr ab usu Pontificalium gleichfalls ipso jure suspendirt sein.

II. Außerdem bleiben in Kraft die folgenden vom Concil von Trient verhängten, entweder gar nicht oder nur den Bischöfen reservirten Sus-pensionen: 1. Die suspensio ab exercitio Pon-tificalium über Bischöfe, welche in der Diöcese eines andern ohne dessen ausdrückliche Erlaubniß Pontificalhandlungen vornehmen, sowie ab exer-citio ordinum über die durch eine solche unbe-fugte Pontificalhandlung Geweihten, nach c. 5 de Ref. Sess. VI. — 2. Die suspensio ab exe-cutione ordinum ad beneplacitum futuri prae-lati über alle, welche auf Grund von Dimisso-rien, die ein Capitel sede vacante vor Ablauf eines Jahres ausstellte, eine höhere Weihe em-pfingen, nach c. 10 de Ref. Sess. VII. — 3. Die suspensio ab exercitio Pontificalium per an-num über Titularbischöfe, welche jemanden weihen ohne ausdrückliche Erlaubniß oder Dimissorien des zuständigen Diöcesanbischofes, sowie ab exe-cutione ordinum donec praelato suo visum fuerit, über diejenigen, welche so zu den heiligen Weihen gelangen, nach Sess. XIV, c. 2 de Ref. — 4. Die suspensio a collatione ordinum per annum über jene, welche ohne litterae testimo-niales de probitate ac moribus des zuständigen Ordinarius jemanden weihen, sowie die Suspen-sion ab executione ordinum des Geweihten, so lange dem eigenen Bischofe es ersprießlich erscheint, nach Sess. XXIII, c. 8 de Ref., theilweise schon enthalten sub 1, Ziff. 3 b. — 5. Die suspensio ab officio et beneficio ad annum über die, welche gegen die Vorschrift des c. 10, Sess. VII oder des c. 10, Sess. XXIII Dimissorien ausstellen. — 6. Die absolute Suspension über den Pfarrer oder Priester, welcher wissentlich Brautleute einer andern Pfarrei ohne Erlaubniß des parochus proprius zu trauen wagt, und zwar so lange, bis der Ordinarius des Letzteren den Eindringling lossprícht, nach Sess. XXIV, c. 1 de Ref. ma-trim. v. „Quod si quis". — 7. Episcopi con-cubinarii, a synodo provinciali admoniti, se non emendantes, susp. ipso facto incurrunt, nach Sess. XXV, c. 14 de Ref.

C. Die Interdicte latae sententiae. Von den persönlichen, im jus commune be-gründeten Interdicten latae sententiae, deren Scavini (Theol. moral. univ. I, n. 889, ed. Mediol. 1869, p. 673) als die hauptsäch-lichsten noch zehn, und zwar fünf allgemeine und fünf besondere, aufführt, sind in unserer Bulle nur noch zwei festgehalten, wozu noch zwei vom Tridentinum verhängte kommen. — 1. Während die einzelnen Personen, welche von den Anord-nungen oder Befehlen des jeweils regierenden Papstes an ein allgemeines zukünftiges Concil appelliren, die speciell reservirte Excommunica-tion trifft (s. A. I, Ziff. 4), verfallen die Univer-sitäten, Collegien und Capitel, welchen Namen sie nur immer haben mögen, dem gleichfalls dem

Papste in besonderer Weise reservirten Interdicte. Diese Strafbestimmung ist der Bulla Coena n. 2 entnommen. — 2. Dem Interdicte ab ingressu ecclesiae verfallen ipso jure diejenigen, welche wissentlich Gottesdienst halten lassen an Orten, die entweder vom Ordinarius oder von einem delegirten Richter oder von Rechtswegen interdicirt sind, sowie auch diejenigen, welche namentlich Excommunicirte zum Gottesdienste, zu den heiligen Sacramenten oder zum kirchlichen Begräbnisse zulassen, und zwar so lange, bis demjenigen Kirchenobern, dessen Ausspruch mißachtet wurde, Genugthuung geleistet worden ist. — Nach dem Tridentinum bleiben noch in Kraft: a) das persönliche nicht reservirte Interdict ab ingressu ecclesiae über den Metropoliten, beziehungsweise den ältesten Suffraganbischof, welcher die Vernachlässigung der Residenzpflicht von Seite eines Suffraganbischofes beziehungsweise des Metropoliten nicht nach der in Sess. VI, c. 1 de Ref. festgesetzten Norm beim apostolischen Stuhle zur Anzeige bringt; b) das gleichfalls nicht reservirte Interdictum generale über die Capitel, welche während der Sedisvacanz vor Ablauf eines Jahres Dimissorien behufs Empfanges der Weihen ausstellen, nach Sess. VII, c. 10 de Ref. Da ein örtliches ipso facto zu incurrirendes Interdict, von welchem im Corp. jur. Canon. vier Fälle vorkommen (vgl. Scavini l. c. 673), weder in unserer Bulle noch im Concil von Trient erwähnt wird, alle hier nicht aufgeführten Censuren latae sententiae aber ausdrücklich als aufgehoben erklärt werden (decernimus, ut ex quibuscunque censuris sive excommunicationis, sive suspensionis sive interdicti, quae per modum latae sententiae ipsoque facto incurrendae hactenus impositae sunt, nonnisi illae, quas in hac ipsa Constitutione inserimus eoque modo, quo inserimus, robur exinde habeant), so ist zur Zeit in der kirchlichen Disciplin kein interdictum locale ipso jure incurrendum vorhanden. Ebenso ist die auf den verbotenen Umgang mit namentlich Excommunicirten und notorischen Häretikern gesetzte excommunicatio minor, da dieselbe weder im Tridentinum noch im vorliegenden Strafcodex vorkommt, gänzlich aus der vigens ecclesiae disciplina verschwunden, das Verbot selbst aber ist hierdurch nicht aufgehoben. Schließlich wird bestimmt, daß in allen künftighin vom apostolischen Stuhle auszufertigenden Vollmachten die Befugniß, von den dem Papste reservirten Fällen und Censuren zu absolviren, nur dann als gegeben erachtet werden dürfe und könne, wenn derselben formell, ausdrücklich und in ganz bestimmter Weise Erwähnung gethan ist, wobei bezüglich der speciell reservirten Censuren an das oben (A. I, Ziff. 12 in fine) Gesagte zu erinnern ist. Ueberdieß werden alle auch noch so weit gehenden Facultäten und Privilegien, mögen sie unter welchen Formen und Titeln nur immer einem Orden, einer Gesellschaft oder Anstalt bis dahin von den Päpsten ertheilt worden sein, in der formellsten Weise und unter Außerkraftsetzung aller etwa entgegenstehenden Gesetze und Gewohnheiten widerrufen und als fernerhin unwirksam erklärt. Als auch künftighin in Kraft bestehend wird jedoch anerkannt die vom Trienter Conc. in Sess. XXIV, c. 6 de Ref. den Bischöfen eingeräumte Vollmacht, von allen aus geheimen Vergehen hervorgehenden Irregularitäten und Suspensionen (mit Ausnahme derer, die da stehen ex homicidio voluntario und aus solchen Verbrechen, die etwa schon bei Gericht anhängig sind) zu dispensiren, sowie auch von den der apostolischen Stuhle vorbehaltenen Fällen, wenn sie geheim blieben, in foro conscientiae zu absolviren, wobei jedoch wieder die zwölf speciell reservirten Censuren ausgenommen sind. — Der Ueberblick über den Inhalt der ganzen Constitution zeigt 1. eine namhafte Reduction der Censuren latae sententiae, indem von den 110 Excommunicationen Ferrari's nur noch 42 (die excom. spec. reserv. der Bulle Rom. Pont. mitgerechnet), von den 25 hauptsächlichsten Suspensionen, die Scavini (Theol. mor. l. c. 699 n. 883) aufzählt, nur noch 14, von den Interdicten latae sententiae nur noch 4, mit Ausschluß der Tridentinischen, nunmehr aufrecht zu halten sind. Ein weiterer Vortheil liegt 2. in der Milderung einzelner Censuren und der genauen Präcisirung derselben. Sollte aber auch diesen zwei Beziehungen nicht allen Wünschen genügt sein, welche wir in Deutschland hierüber hegen, so dürfte wohl zu erwägen sein, daß ein vom Oberhaupte der katholischen Kirche ausgehendes Gesetz die Bedürfnisse und Verhältnisse der gesammten katholischen Welt zu berücksichtigen hat, weßhalb eine Censur, welche uns vielleicht wenig nützlich oder überflüssig erscheint, anderswo sehr nützlich und nothwendig sein kann. Der Hauptvortheil liegt aber 3. unstreitig darin, daß nunmehr sämmtliche Censuren latae sententiae in authentischer Weise durch den Gesetzgeber selbst sozusagen codificirt sind. Hat der Beichtvater oder kirchliche Richter dieselben bisher entweder aus dem Corpus Jur. Can., dem Tridentinum und der Bullae Coenae mühsam zusammensuchen oder den vielfach unsicheren Citaten einzelner Moralisten und Canonisten entnehmen müssen, so ist ihm jetzt durch den Gesetzgeber selbst ein kurzgefaßter und übersichtlicher Abriß sämmtlicher kirchlicher Strafbestimmungen, die von Rechtswegen in Wirksamkeit treten, an die Hand gegeben. Hierdurch ist mit einem Schlage die Unsicherheit beseitigt, welche bisher, namentlich in Deutschland, in der Doctrin sowohl wie in der Praxis hinsichtlich der Geltung der Censuren geherrscht hat. Denn da Pius IX. im Eingange der Constitution ausdrücklich erklärt, daß die in derselben aufgeführten Strafbestimmungen nicht bloß auf Grund der alten Canones, soweit sie mit der Bulle übereinstimmen, sondern insbesondere auf Grund dieser letzteren selbst ihre Geltung und Rechtskraft haben sollen, gleich als ob sie zum ersten Male hiermit wären erlassen worden

simul declarantes, easdem non modo ex veerum canonum auctoritate, quatenus cum iac Nostra Constitutione conveniunt, verum tiam hac ipsa Constitutione Nostra non eeus ac si primum editae ab ea fuerint, vim uam prorsus accipere debere): so haben die beiehaltenen Censuren nunmehr auch verpflichtende Rechtskraft in denjenigen Diöcesen, in welchen ie früheren Gesetze, durch die sie verhängt waren, uf Grund des Gewohnheitsrechtes ihre Geltung erloren hatten, oder in welchen diese Geltung enigstens zweifelhaft geworden war. Denn es iegt ein ganz neues Gesetz über einen der wichigsten Punkte des kirchlichen Rechtslebens vor, gegen welches eine rechtsgültige Gewohnheit sich noch nicht hat bilden können, ein Gesetz, dessen Vollzug als eine strenge Gewissenspflicht aller Kirchenobern erachtet werden muß. (Vgl. Avanini, Const., qua censurae latae sententiae imitantur, ed. II, Romae 1871, zuerst in Acta S. Sedis VI, mit Auctorisation des Verfassers auch deutsch von Kömstedt, Münster 1873; Köln. Pastoralbl., Jahrg. 1870 Nr. 1. 2. 4, 1873 Nr. 6. 7; Münsterer Pastoralbl., Jahrg. 1870 Nr. 1—5, 1872 Nr. 6. 8; P. Mittermüller, Ueber die Reformen der kirchlichen Censuren, im Archiv XXVI, 153 ff.; In const. „Apostol. Sedis moderationi convenit" Commentarii editi jussu Fr. Aegidii Mauri, episcopi Reatini, Interamnae 1873. Ueber das Geschichtliche: Hausmann, Geschichte der päpstlichen Reservatfälle, Regensburg 1868. Eine gute Zusammenstellung und bündige Erläuterung findet sich auch bei Schüch, Handbuch der Pastoraltheologie, 3. Aufl., Linz 1876, § 295 bis 300.) [Diendorfer.]

Apostolicum ist im Ordo Rom. die Bezeichnung für das Epistelbuch (Subdiaconus sub cura sua habebit Apostolicum, et Archidiaconus Evangelium).

Apostoliker, Name verschiedener Häretiker, welche die Enthaltung von der Ehe oder die apostolische Armut als allgemeine Christenpflicht erklärten. 1. Die Apostoliker am Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts in Pisidien, Phrygien, Cilicien und Pamphylien. Ihr Stifter ist unbekannt, nach Epiphanius' (Haer. 61) und des Presbyters Timotheus Angabe stammten sie von den Tatianern oder Enkratiten ab, und jedenfalls waren sie mit ihnen und den Katharern geistesverwandt; denn sie verwarfen gleich den Enkratiten die Ehe und beriefen sich wie sie auf die apocryphen Acten der heiligen Andreas und Thomas. Gleich den Katharern nahmen sie die einmal Gefallenen nicht mehr in ihre Gemeinschaft auf. Von beiden unterschieden sie sich als eigene Secte durch das Verbot, privates Eigenthum zu besitzen. Von dieser ihrer besonderen Verirrung haben sie auch den Namen Apotacticae, Renuntiatores. Epiphanius berichtet, daß sie zu seiner Zeit nur noch über einen kleinen Theil Phrygiens verbreitet waren; der hl. Basilius (can. 1 u. 47) kennt sie gleichfalls noch. Von da an haben sie sich entweder mit anderen Secten verschmolzen oder sind ganz erloschen (vgl. S. August., Haer. 40; Damascenus, Haer. 61). Die Secte hat auch Verwandtschaft mit den Eustathianern, die gleichfalls behaupteten, „daß die Reichen, welche nicht Alles verlassen, keine Hoffnung haben", und denen gegenüber die Synode von Gangra (Mitte des vierten Jahrhunderts) im Epilog zu den 20 Canonen (can. 21) erklärt: „Wir billigen die Entfernung von weltlichen Geschäften, wenn Demuth dabei ist . . . und verachten den Reichthum nicht, wenn er mit Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit verbunden ist . . ." (Hefele, Conc.-Gesch. I, 789; Gotti, Veritas relig. christ. II, c. 36).

2. Die neuen Apostoliker des zwölften Jahrhunderts, hauptsächlich in der Gegend von Köln, auch zu Perigueux in Frankreich, erlaubten keine Ehe, höchstens die erste, verboten den Genuß von Fleischspeisen, weil diese und Aehnliches Producte der geschlechtlichen Vermischung seien; sie erklärten, daß Sünder — und hierzu gehörten alle, die nicht ihrer Secte beitreten, indem nur bei ihnen die wahre Kirche sei — die heiligen Sacramente weder empfangen noch spenden können. In Folge davon verwarfen sie das katholische Priesterthum und legten jedem Anhänger ihrer Secte die Gewalt bei, selber bei seiner täglichen Mahlzeit zu consecriren und sich den Leib und das Blut Christi zu reichen. Sie verwarfen die Kindertaufe, die Heiligenverehrung, das Gebet für die Verstorbenen, das Fegfeuer, verachteten den Eid, weil dieß alles in der Lehre Christi und der Apostel nicht gefunden werde. „In ihrem äußeren Wandel waren sie tadellos . . . Man sah sie die Kirchen fleißig besuchen, die Priester ehren, Opfergaben darbringen, beichten, die Sacramente empfangen . . . niemanden hintergehen, niemanden übervortheilen, das Antlitz bleich vom Fasten, nicht müßig ihr Brod genießen, mit Handarbeit sich nähren . . . Sie waren nur zu entdecken durch die Verwüstung, die sie im Weinberge des Herrn anrichteten; Weiber verließen ihre Männer und umgekehrt, vielfach auch Cleriker und Priester ihre Kirchen und mischten sich unter die ‚Weber und Weberinnen'." So der hl. Bernhard, welcher, vom Abt Everwin von Steinfelden im J. 1146 über das Treiben dieser Secte benachrichtigt (Mabillon, Anal. III, 452), bei Erklärung der Worte: „Capite nobis vulpes parvulas, quae demoliuntur vineas" (sermo 65 u. 66 super Cant.), ihr Treiben aufdeckt und auf ihre regelmäßige Tisch- und Bettgemeinschaft mit Frauenspersonen trotz ihres Rühmens ob ihrer Ehelosigkeit als klaren Beweis ihres heuchlerischen und gefährlichen Charakters hinweist. Diesen Charakter hatte indessen auch das Volk bald erkannt, und sein Unmuth und Abscheu wuchs besonders in der Kölner Gegend immer mehr, so daß es zwei Anhänger der Secte, nachdem drei Tage Bedenkzeit umsonst verflossen, lebendig verbrannte. Der hl. Bernhard rief in seinen Predigten die weltliche Obrigkeit zum ge-

ordneten und pflichtmäßigen Einschreiten gegen sie auf; er meinte auch, die Secte sei, da sich kein Stifter und Begründer derselben auffinden lasse, unmittelbar per immissionem et fraudem daemoniorum entstanden. (Vgl. Gotti l. c. c. 92; Nat. Alex. Saec. XII, c. 4, a. 11.)

3. Apostelorden, Apostelbrüder, eine häretische Nachahmung des Franciscanerordens im Mittelalter. Ihr Stifter war Gerhard Segarelli, geb. zu Alzano im Gebiete von Parma, ein Handwerker, welcher die Aufnahme in den Franciscanerorden nicht erlangen konnte und im J. 1261 sich einen eigenen Orden mit strengerer Nachahmung des apostolischen Lebens zu gründen suchte. In eigenartiger Tracht zog er bettelnd und predigend umher und wurde anfangs als Schwärmer vom Bischof von Parma unter besondere Aufsicht gestellt. Bald aber zeigte er sich sowohl im sittlichen Leben als im Glauben höchst verdächtig, wurde 1286 aus der Diöcese ausgewiesen, 1294 gefangen genommen und zum Widerruf häretischer Ansichten verurtheilt, 1300 als Rückfälliger verbrannt. Während die oben unter Nr. 2 erwähnten Apostoliker „paarweise" lebten, bildeten die Anhänger dieser Secte größere Vereinigungen. Dieß war dadurch möglich, daß es auch außerdem vielfache ordensähnliche, in Gütergemeinschaft und Enthaltsamkeit lebende Genossenschaften ohne feste und approbirte Regeln und ohne Anschluß an einen approbirten Orden gab; so z. B. schon aus früher Zeit in Italien verschiedene unter dem allgemeinen Namen „Apostelorden" lebende klosterartige Niederlassungen (s. d. Art. Ambrosianerorden). In Uebereinstimmung mit c. 23 der Synode von Lyon im J. 1274 erließen sowohl Honorius IV. (im J. 1286) als Nikolaus IV. (1290) Verordnungen, welche den Bischöfen die Unterdrückung der nicht vom Papste approbirten religiösen Genossenschaften zur Pflicht machten. Es gelang dadurch, dem weiteren Umsichgreifen der genannten Secte Einhalt zu thun, aber nicht, sie ganz auszurotten. Besonders hatten die Anhänger Gerhards nach dessen Tod in einem der Ihrigen ein Haupt gefunden, welches den Stifter der Secte an Bedeutsamkeit und Energie weit übertraf. Dieß war Fra Dolcino (Dulcinus) aus Novara oder Vercelli. Er war schon seit 1291 für Ausbreitung der Secte thätig, besonders in Südtirol, wo er einen durch Arnold von Brescia wohl bereiteten Boden fand und nur in dessen Fußstapfen einzutreten brauchte. Zugleich wandte er die Prophezeiungen der Joachiten (s. d. Art. Joachim von Floris) auf sich an, indem er sich berufen erklärte, das Zeitalter des heiligen Geistes in die Welt einzuführen, in welchem kein äußerer Zwang und äußere Auctorität herrsche, sondern nur das geistige Band freier Liebe, wo niemand dem Andern verweigere, was er um der Liebe willen fordere, wo also privates Eigenthum und selbst die Ehe aufhöre, und Alles gemeinsam sei, so daß nicht einmal das Erbettelte für den eigenen Gebrauch mit nach Hause genommen werden dürfe. Er erlaubte jedem Ehetheil, den andern auch ohne dessen Einwilligung zu verlassen und der Secte beizutreten, die Zehnten den Geistlichen zu verweigern, die sich der Secte nicht anschlössen, vor den Inquisitoren die Zugehörigkeit zur Secte abzuläugnen, die Kirchen zu meiden, da man in einem Stalle ebenso gut beten könne; er verwarf die Verdienstlichkeit der Gelübde und die rechtmäßige Auctorität aller kirchlichen Obern seit Papst Silvester, da sie alle, mit Ausnahme des Papstes Cölestin V., die apostolische Lebensweise verlassen hätten. Als sich Dulcin aus Italien flüchten mußte, ging er nach Dalmatien, kehrte aber 1304 zurück, und seine brodlosen Schaaren zogen plündernd und raubend im Lande umher. Clemens V. schickte Inquisitoren und der Bischof von Vercelli ein Kreuzheer gegen das auf einem Berge gelegene verschanzte Lager, in welches sich Dulcin mit mehr als tausend Anhängern zurückgezogen hatte. Nach zwei Jahren gelang es, dasselbe zu stürmen. Dulcin und seine Genossin Margaretha wurden gefangen genommen und qualvoll hingerichtet (1307. Vgl. J. Krone, Fra Dolcino und die Patarener, Leipzig 1844). Die Secte mit all ihrem Unfug und ihren geschlechtlichen Ausschweifungen trat auch in Deutschland auf. Das Nationalconcil zu Würzburg 1287 jan. can. 34: „Bezüglich der Wollüstlinge oder verworfenen Apostler (Leccatores seu reprobati Apostolos) verordnen wir — zugleich durchaus verbietend, daß irgend jemand unter ihrer verworfenen Regel verbleibe —, daß kein Geistlicher und kein Laie aus Rücksicht auf ihren Orden und ihren ungewöhnlichen Anzug sie künftighin aufnehme oder ihnen Zehrung verabreiche." Auch in England warnt das Concil von Chichester 1289 can. 39 vor falschen Ordensbrüdern, welche die Kleidung und die Tonsur der Apostler tragen, ohne Vollmacht predigen, sogar Beicht hören und sich dadurch Geld erschwindeln. Ebenso werden sie von den Synoden zu Trier 1310, zu Spoleto 1311, zu Lavaur in der Provence 1368 zu Narbonne 1374 bekämpft. (Vgl. Gotti l. c. c. 99; Nat. Alex. Saec. XIII, c. 3, a. 11; Himmelstein, Synod. Herbipol. 58; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 222. 435. 624.)

4. Apostoliker, ein Zweig der Wiedertäufer, welche die Armut übten, die Schrift wörtlich auslegten und die Fußwaschung für nothwendig erklärten, deßhalb auch Pedoniten genannt. (Gotti l. c. c. 110.)

5. Apostolen, ein Zweig der Mennoniten aus der friesischen Partei, Gegner der Galenisten (s. d. Art. Mennoniten). [Braun.]

Apostolische Brüder, s. Apostelbrüder.

Apostolisches Glaubensbekenntniß, siehe Glaubensbekenntniß.

Apostolische Kirche, Apostolischer Stuhl. Bezeichnung der katholischen Kirche und ihres Mittelpunktes. Das Attribut „apostolisch" in Verbindung mit Kirche kommt heutzutage gewöhnlich nur als Appositum oder Prädicat der Gesammtkirche

vor, bei welcher es eines ihrer vier hauptsächlichen Merkmale darstellt (s. d. Art. Kirche). In den ersten Jahrhunderten hingegen wurde es meist als auszeichnendes Merkmal derjenigen Particularkirchen gebraucht, welche unmittelbar von den Aposteln gegründet waren und gegenüber den später gegründeten als Mutter- und Stammkirchen (matrices et originales, Tertull. De praescr. 21) angesehen wurden. Auf das Zeugniß dieser Kirchen, welche damals noch sämmtlich in ihrem Glauben übereinstimmten, beriefen sich die christlichen Apologeten der drei ersten Jahrhunderte (z. B. Iren. 3, 3 u. Tertull. l. c.) mit besonderem Nachdruck namentlich gegenüber solchen Häretikern, welche eine geheime Ueberlieferung der Apostel zu besitzen vorgaben. Die thatsächliche Uebereinstimmung in dem Zeugnisse dieser Kirchen galt schon allein den Vätern mit Recht als ein vollgültiger historischer Beweis für den apostolischen Ursprung der betreffenden Lehren, besonders zu jener Zeit, wo solche Kirchen noch sehr zahlreich, und der Abstand von den Aposteln noch nicht groß war. Zugleich aber war man überzeugt, daß innerhalb der apostolischen Particularkirchen auch überhaupt für alle Zeiten die bleibende Richtschnur des Glaubens und die stete Verbindung aller übrigen Kirchen und folglich der Gesammtkirche mit den Aposteln zu suchen sei. Die Berechtigung und Bedeutung dieser Ueberzeugung beruhte darin, daß eben eine der von den Aposteln gegründeten Kirchen durch göttliche Anordnung und Verheißung der ewige Mittelpunkt der ganzen Kirche sein sollte und kraft ihres Zusammenhanges mit ihrem apostolischen Gründer in dem Fortleben seiner apostolischen Auctorität einen bleibenden, nicht bloß historischen, sondern juristischen Vorrang vor allen übrigen Kirchen besaß. Demgemäß wies schon Irenäus bei seiner Berufung auf die apostolischen Kirchen (a. a. O.) vorzugsweise auf die römische Kirche hin, und zwar nicht bloß wegen ihrer apostolischen Gründung, sondern auch wegen ihrer potior principalitas, und Augustinus lehrte in einem Psalm. adv. partem Donati das Volk den rechtlichen Zusammenhang der Gesammtkirche mit den Aposteln an der constanten Reihenfolge der römischen Bischöfe auf dem Stuhle Petri abmessen. So wurde schon in den ersten Jahrhunderten die römische Particularkirche mit besonderer Emphase und in ausgezeichnetem Sinne apostolisch oder die apostolische genannt. Als aber im Laufe der Zeit die hervorragendsten unter den anderen von den Aposteln gegründeten Kirchen zu Grunde gingen oder der Häreste und dem Schisma verfielen, blieb die römische Kirche die einzige hervorragende Particularkirche, welche als apostolisch bezeichnet und geltend gemacht werden kann. — Mit dem Namen und Begriffe der apostolischen Kirche steht in engster Wechselbeziehung der Name und Begriff des apostolischen Stuhles (sedes, griech. θρόνος, oder cathedra apostolica), denn „Kirche“ und „Stuhl“ verhalten sich zu einander, wie „Reich“ und „Thron“, indem der „Stuhl“ den Titel oder den Inbegriff derjenigen Auctorität bezeichnet, welche die „Kirche“ zusammenhält und zu einem organischen Ganzen macht. An sich könnte man daher jeden von den Aposteln gegründeten Bischofsstuhl apostolischen Stuhl nennen und diesen Namen sogar weiterhin allen im Zusammenhange mit den Aposteln stehenden Stühlen der bischöflichen Kirchen beilegen. Indeß ist der Name in Wirklichkeit kaum jemals im ersteren, geschweige im letzteren Sinne üblich gewesen; wenn Tertullian a. a. O. im Allgemeinen von den apostolischen Kirchen sagt: apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, gibt er damit doch nicht den cathedrae den Namen cathedra apostolica. Schon in der ältesten Zeit gab man den Namen nur solchen von den Aposteln gegründeten Stühlen, welche diese selbst eingenommen oder doch für sich in Besitz genommen hatten, und welchen eben hieraus ein besonderer Vorrang der Jurisdiction oder der Ehre vor anderen Stühlen, selbst wenn dieselben ebenfalls von den Aposteln gegründet worden, erwachsen war. Da nun die wenigsten Apostel selbst Bischofsstühle eingenommen hatten, so wurde außer den drei vom Apostel Petrus (unmittelbar oder mittelbar) eingenommenen Stühlen von Rom, Antiochien und Alexandrien, welche aus ihrem Verhältnisse zu Petrus ihre Patriarchalrechte ableiteten, nur noch der von Jacobus innegehabte Stuhl von Jerusalem apostolisch genannt, letzterer jedoch nur in engerem Kreise und ohne daß man Anfangs ihm deßhalb zugleich einen juristischen Vorrang zugestanden hätte. Indeß war bei den übrigen „apostolischen Stühlen“ dieser Name stets nur ein appellativer, nicht ein demonstrativer Eigenname. Beim römischen Stuhle dagegen ist er mindestens seit dem vierten Jahrhunderte förmlicher Eigenname. Dieser Thron heißt schlechthin „der apostolische Stuhl“ nicht bloß im Abendlande, sondern auch im Orient. Und zwar führt er den Namen deßhalb, weil er nicht bloß von einem Apostel gegründet worden, auch nicht bloß von einem Apostel innegehabt gewesen, sondern weil zugleich auf ihm nach dem Ausdrucke des hl. Petrus Chrysologus der Fürst der Apostel fortlebt und fortregiert (vgl. Conc. Vat., Constit. de eccl. cap. 2) und die Fülle der apostolischen Gewalt Petri auf die späteren Inhaber dieses Stuhles vererbt wird; mit anderen Worten, weil der römische Stuhl nicht der Titel und Inbegriff einer einfachen bischöflichen Gewalt, sondern des perennirenden Apostolates des Apostelfürsten ist (s. d. Art. Apostolat). Vermöge dieser speciellen Bedeutung ist der Name „apostolischer Stuhl“ allgemein in Gebrauch gekommen, um damit das päpstliche Forum in seiner eigenthümlichen und übernatürlichen Hoheit zu charakterisiren; und es ist recht bezeichnend, daß in späteren Zeiten alle die falschen Richtungen innerhalb oder außerhalb der Kirche, welche mehr oder weniger die übernatürliche Hoheit des Papstthums verkannten, jenen

Namen zu vermeiden suchten und dafür nur vom römischen Hofe oder der Curie redeten. Aus demselben Grunde betrachtete und benannte man, was bei den anderen apostolischen Stühlen nie geschehen, die auctoritativen Acte der Päpste, wo und inwieweit dieselben als Ausfluß der apostolischen Vollgewalt gelten sollen, als Acte des apostolischen Stuhles; und die Päpste selbst bedienten sich vielfach, um ihre Acte als Ausfluß ihrer apostolischen Vollgewalt zu charakterisiren, gewisser Formeln, worin der apostolische Stuhl als mit ihnen und in ihnen definirend oder gesetzgebend aufgeführt wird (so z. B. Leo II. in der Bestätigung des sechsten Concils: Idcirco et Nos et per Nostrum officium haec veneranda Sedes Apostolica his, quae definita sunt, consentit et beati Petri Apostoli auctoritate confirmat [Hardouin III, 1474]). Diese Personificirung des apostolischen Stuhles zu einem in und mit dem Papste handelnden Wesen beruht auf dem dogmatischen Gedanken, daß in und mit dem Papste als seinem Rechtsnachfolger Petrus selbst auf seinem Stuhle fortlebe, richte und regiere. Insbesondere repräsentirt „der apostolische Stuhl" resp. Lehrstuhl (cathedra) die päpstliche Gewalt als die Fülle der apostolischen Lehrgewalt und erscheint darum als das formelle Subject der göttlichen Verheißungen, welche die Untrüglichkeit der kraft dieser Gewalt vollzogenen und mit ihrer Fülle besiegelten Lehracte sichern. Daher der Ausdruck, daß die päpstlichen Aussprüche nur dann, aber auch stets dann unfehlbar seien, wenn sie ex cathedra erlassen würden, womit zugleich gesagt werden soll, daß jene Aussprüche unfehlbar seien nicht kraft eines persönlichen Vorzuges des Papstes, sondern kraft der unmittelbar und direct an seine von Petrus ererbte Gewalt geknüpften göttlichen Garantie. Der hierin liegende Unterschied zwischen der Sedes und dem Sedens ist ein altkirchlicher und nicht erst von den Gallicanern erfunden. Die Gallicaner haben denselben nur verzerrt und entstellt, indem sie den Sedens von der Sedes auch in denjenigen Acten unterschieden oder vielmehr von einander trennten, für welche der Sedens ausdrücklich die Auctorität der Sedes in Anspruch nimmt, und in welchen er dieselbe geltend macht. Hierdurch wurde allerdings der apostolische Stuhl zu einem unfaßbaren Phantome gemacht und in demselben Maße seiner lebendigen Wirklichkeit und Macht beraubt, als man ihn vom Papste weg in die Luft, oder den Papst neben ihn auf die Erde setzte. (Vgl. über den Gebrauch des Namens „Apostolischer Stuhl" in Bezug auf die Autorität und die Unfehlbarkeit der päpstlichen Lehracte Schrader, Dogmatik I. 228 ff.) [Schrader.]

Apostolische Kirchenordnung. Unter diesem Titel veröffentlichte Bickell (Gesch. des Kirchenrechts I. Beil. 1. 107—132), dann Lagarde (Reliqq. jur. eccl. n. 11. p. 74—79) und Cardinal Pitra (Jur. eccl. Graec. Hist. et mon. I. 77—86) der in griechischen, arabischen und äthiopischen Handschriften vorkommenden, wahrscheinlich im Anfange des dritten Jahrhunderts entstandenen Constitutiones per Clementem et ecclesiasticae Apostolorum canones mit einer später gefertigten Einleitung, die eine Anrede der zwölf Apostel an die christlichen Söhne und Töchter enthält. Das Ganze gibt moralische Ermahnungen, dann auch kirchenrechtliche Bestimmungen. Der erste Theil der Schrift scheint dem Verfasser des siebenten, der zweite dem Verfasser des achten Buches unserer heutigen apostolischen Constitutionen (s. d. Art. Constitutiones apostolicae) vorgelegen zu haben. Als Quelle der letzteren sind auch als Excerpte aus ihnen werden die canones XXX ex Constitutionibus Apostolorum betrachtet, die Pitra (l. c. 96—100) herausgab; die letztere Annahme dürfte richtiger sein. Sie erscheinen in alten Handschriften einzelne Theile der jetzigen apostolischen Constitutionen ungemein häufig als selbständige Abhandlungen, wie z. B. die liturgische Vorschriften umfassenden Constitutiones Apostolorum de mystico ministerio (Pitra l. c. 49—72), die in 59 Codices sich vorfinden und noch eine weitere Untersuchung erheischen dürften. (Vgl. Archiv für kath. K.-R. XXIII, 192 f.) [J. Card. Hergenröther.]

Apostolischer König, ein Titel des jedesmaligen Königs von Ungarn, schreibt sich von dem besonderen Verhältnisse her, in welches der erste christliche König Ungarns, der hl. Stephan, sein Reich und seine Krone zu dem apostolischen Stuhle und dessen damaligen Besitzer, Papst Sylvester II., stellte. „Ich bin Apostolicus," so nach dem Biographen des hl. Stephan Papst Sylvester (999—1003) den ungarischen Gesandten geantwortet, als sie ihn im Auftrage ihres Herrn um eine Krone baten; „aber jener (Stephan) kann mit Recht Apostel des Heilandes genannt werden, da er Christus durch seine Arbeit ein so großes Volk erwarb." Die rechtmäßigen Erben und Nachfolger des hl. Stephan hatten, der Bulle jenes Papstes zufolge, nach der Wahl durch den Adel dem römischen Stuhle gebührende Ehrfurcht erweisen, Aufrechthaltung der katholischen Religion und Beförderung derselben versprechen, oder, wie der hl. Stephan sich noch weiter sich ausdrückte, den katholischen und apostolischen Glauben so eifrig und treu bewahren, daß sie allen ihren Unterthanen ein Muster würden, und alle Geistlichen sie als wahre Christen ansehen könnten. In neuerer Zeit hat Papst Clemens XIII. durch ein besonderes Breve vom 19. August 1758 diese Benennung der ungarischen Krone für das österreichisch-ungarische Königshaus erneut und bekräftigt (Bull. Bullarii contin. I, 20). [Hüber.]

Apostolische Väter heißen nach gemeinhin üblichem Sprachgebrauch diejenigen Kirchenväter, welche in unmittelbarem Zusammenhang mit den Aposteln gelebt und geschrieben haben. Der Titel bezeichnet als solche: 1. den aus der Apostelgeschichte bekannten hl. Barnabas, 2. den hl. Clemens von Rom, einen der ersten Nachfolger des

l. Petrus, 3. den heiligen Bischof und Martyrer Ignatius von Antiochien, auch von Rom genannt, 4. den hl. Polykarp, Bischof von Smyrna, 5. den anonymen Verfasser eines apologetischen Briefes, 6. Hermas, einen angesehenen Christen zu Rom, 7. den heiligen Bischof und Martyrer Papias von Hierapolis (s. d. Artt.). Die denselben zugeschriebene Literatur besteht in: 1. einem „Brief des hl. Barnabas", 2. zwei Briefen des hl. Clemens an die Corinther, 3. sieben Briefen des hl. Ignatius, worunter fünf an kleinasiatische Gemeinden, einer an die römischen Christen, einer an den hl. Polykarp gerichtet ist, 4. einem Briefe des hl. Polykarp an die Gemeinde zu Philippi, 5. dem „Brief an Diognetus", 6. dem dialogisch abgefaßten „Hirten" des Hermas, 7. Bruchstücken des Werkes λογίων κυριακῶν ἐξήγησις von Papias. Der Regel nach werden hiermit die Martyracten der hl. Ignatius und Polykarpus, welche kurz nach deren Tode verfaßt sind, verbunden. Alle diese Schriften sind ursprünglich griechisch abgefaßt; nur von den unter Nr. 4 und 6 genannten sind einzelne Abschnitte bloß lateinisch erhalten. Neben einer vollständigen lateinischen Uebersetzung gibt es noch Uebersetzungen aller oder einzelner der genannten Schriften in's Syrische, Koptische, Aethiopische und Armenische aus alter Zeit. Neuerdings hat die Kritik triftige Gründe geliefert, wonach einzelne dieser Schriften in einer späteren Zeit entstanden sind, als der Name ihrer angeblichen Verfasser oder der oben bezeichnete Charakter voraussetzt (s. darüber die einzelnen Artt.). Die in Rede stehenden Schriftstücke sind frühzeitig in Gesammtausgaben vereinigt worden. Vor Allem zu nennen ist: SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opp. gr. et lat., ed. J. B. Cotelerius, Parisiis 1672, 2 voll.; neue Ausg. recensuit et notulas aliquot adspersit Joan. Clericus, Amstelod. 1724, 2 voll.; letztere wiederholt und erweitert bei Gallandi (Bibl. patr. I), Migne (PP. gr. I u. II). Auch einzelne Stücke bei Routh (Reliquiae sacrae, Oxon. 1814—1818 [1846]) gehören hierher. Andere Ausgaben sind von Ittig, Leipzig 1690, Frey, Basel 1741, Russel, London 1746, besorgt; von Muralto ward bloß der Anfang von einem Codex N. T. deuterocanonicus sive Patres apostolici, Turici 1847, herausgegeben. Eine innerlich und äußerlich reich ausgestattete Ausgabe ist die von Jacobson (2 voll., Oxoniae 1838; ed. 3., Londini 1863); dazu kommt Nov. Testam. extra canonem receptum ed. etc. A. Hilgenfeld, fasc. 1—3, Lipsiae 1866; ferner Patrum apost. opp.... in usum praelect. acad., ed. C. J. Hefele, Tubingae 1839; ed. 5. ed. Funk, ib. 1878—1881. Unvollständig blieb die Ausgabe von Lindner, Leipzig 1857—1861, 4 Hefte. Wiederholt aufgelegt wurden Patr. apostt. opp., ed. Dressel, Lipsiae 1857, 1863; als dritte Auflage dieses Werkes ist kürzlich beendigt Patr. apostt. opp., ed. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack et Th. Zahn (fasc. 1 ed. altera), Lips. 1875—1878. Deutsche Uebersetzungen der genannten Schriften gibt es von Scholz, Gütersloh 1865, und von J. Chr. Mayer in der Kösel'schen Sammlung, Kempten 1869. (Vgl. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, Halle 1853.) [Kaulen.]

Apostolorum canones, s. Constitutiones apostolorum.

Apostolorum commemoratio. Der gegen Ende des elften Jahrhunderts lebende Auctor der Schrift Micrologus sive de ecclesiasticis observationibus erwähnt in Verbindung mit dem Feste der Apostel Philippus und Jacobus ein Fest aller Apostel mit der Bemerkung, dasselbe finde sich so in den Martyrologien und Sacramentarien (c. 55, Max. bibl. vet. patr. XVIII, 488), und Durandus stimmt ihm bei, indem er schreibt: Da die Kirche ehemals keine Feste zu Ehren der einzelnen Apostel gefeiert habe, so sei die Anordnung getroffen worden, am 1. Mai das Gedächtniß sämmtlicher Apostel zu begehen, ut dies varii non viderentur dividere, quos una dignitas apostolatus in caelesti gloria fecit esse sublimes (Rat. div. off. 7, 10). Die Angabe wird, was die Existenz eines allgemeinen Apostelfestes anlangt, richtig sein. Der Tag der Feier aber war ein anderer; denn die Martyrologien und Sacramentarien kennen jene Verbindung nicht. In den Sacramentarien der Päpste Leo I. und Gelasius I. steht im Gegentheil eine Messe zu Ehren aller Apostel nach dem Feste Peter und Paul (Leon. opp., ed. Migne II, 57), und aus dem des Papstes Gelasius erhellt zugleich, daß das bezügliche Fest in der Octav von Peter und Paul begangen wurde. Ob auch Hieronymus als Zeuge für dasselbe anzuführen ist, wie der Cardinal Thomasius will (cf. Leon. opp. l. c. not. a), konnte ich nicht ermitteln. Das Fest erfreute sich indessen keines gar langen Bestandes. Wenn der Auctor des Micrologus und Durandus sich, wie es den Anschein hat, wirklich über seine Zeit täuschten, so ist anzunehmen, daß es schon zu ihrer Zeit nicht mehr im Gebrauch war, und da die Oration des Festes beinahe unverändert auf das Fest Allerheiligen überging, so ist zu vermuthen, daß es durch dieses verdrängt wurde. Jedenfalls erhielt sich das Fest im Mittelalter nicht; denn es kommt in keinem einzigen der damaligen Festverzeichnisse vor. Die Synode von Toulouse 1229 c. 26 insbesondere, auf die sich Augusti (Denkw. aus d. christl. Arch. III, 142) für seinen Bestand beruft, redet offenbar nicht von ihm, sondern von den einzelnen Apostelfesten. Eben deßwegen steht die heutzutage am Feste Peter und Paul übliche Commemoratio omnium apostolorum mit jenem Feste nicht in Zusammenhang. Sie entstand erst aus Anlaß der Reduction der Feste am Ende des vorigen Jahrhunderts und sollte ein kleiner Ersatz für die abgeschafften Apostelfeste sein. Zum ersten Male erscheint sie, so viel ich sehe, in der Bulle Pius' VI. vom 20. December 1791 an die spanischen Bischöfe. [Funk.]

Apostolorum divisio. Der älteste Zeuge dieses Festes scheint, da die bezüglichen Worte der Synode von Toulouse vom J. 1229 (c. 26) nicht, wie Augusti (Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäol. III, 173) wollte, von ihm, sondern vielmehr von den einzelnen Apostelfesten zu verstehen sind, Durandus von Mende (Rationale div. offic. 7, 15) in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu sein, und der Inhalt der Festfeier war damals ein verschiedener. Einige begingen das Fest zur Erinnerung an die wunderbare Scheidung der Gebeine der Apostel Petrus und Paulus, und zwar am 7. oder am 22. Juli, da dieselbe stattgefunden haben sollte, oder auch am 15. oder 16. des gleichen Monats. Ueber jenes Ereigniß aber berichtet Durandus Folgendes: Als Constantin d. Gr. zu Ehren der beiden Apostelfürsten Kirchen erbaut und Papst Sylvester ihre Gebeine habe auseinander scheiden wollen, habe eine himmlische Stimme den Zweifel gelöst, der über die Zugehörigkeit der einzelnen Gebeine bestanden habe. Sie habe gelautet: die größeren gehören dem Prediger, die kleineren dem Fischer, und dieser Weisung entsprechend habe der Papst die einen der Pauls-, die anderen der Peterskirche zugetheilt. Schulting (Biblioth. eccles. 1591, II, 2, 173 sq.) bringt die Scheidung der Gebeine mit dem an ihnen versuchten Diebstahl der Griechen in Verbindung, verlegt sie in den Pontificat des hl. Cornelius und läßt diesen Papst auch das Fest anordnen. Inwieweit seine Angabe vielleicht auf älteren Documenten beruht, konnte ich nicht ermitteln, da das mir zu Gebote stehende Chronikon von Martinus Polonus (ed. Colon. 1616) das nicht enthält, was er aus ihm herausliest. Durch Andere aber wurde das Fest nach Durandus zur Erinnerung an die Trennung der Apostel bei ihrer Abreise zur äußeren Mission begangen, ein Ereigniß, das nach einer alten Nachricht (Eus. H. E. 5, 18) gemäß einem Befehl des Herrn nicht vor dem zwölften Jahre nach seiner Himmelfahrt stattgehabt, von den neueren Chronologen bald etwas früher, bald etwas später angesetzt wird. Wie zu vermuthen ist, ward zuerst die Scheidung der Gebeine gefeiert; denn Durandus stellt sie in die erste Linie, und die ihr zu Grunde liegende Legende wird bereits von Honorius von Autun (Gemma anim. 3, 162) auf ein christliches Fest, allerdings ein schon lange bestehendes, auf das Fest Peter und Paul am 29. Juni, bezogen. Bis zur Gegenwart behauptete sich aber das Fest nur in seiner zweiten Auffassung. Dasselbe wurde übrigens nur in choro und, wie es scheint, nie allgemein gefeiert. Nach Schulting (l. c.) bestand es namentlich in den Diöcesen Münster, Osnabrück, Mainz, Trier, Toul, Metz, Cyan, und zu ihnen ist Regensburg zu fügen, da die Kemptener Ausgabe des römischen Breviers vom J. 1861 bei den Festen ex indulto Lectionen zu diesem Feste aus einem alten Regensburger Brevier mittheilt. Im römischen Brevier selbst fehlt es. Heutzutage wird es in mehreren Diöcesen [illegible] fälschlich, und mit [illegible] Andern begangen.

Apostolos [illegible] wie in der griechischen Kirche [illegible] zur Bezeichnung der Epistel [illegible] Aus Col. 4, 16 und 1 Thess. 5, [illegible] daß die Briefe der Apostel [illegible] sammlungen vorgelesen wurden, [illegible] bigen einen Ersatz für das [illegible] Apostel zu bieten, wie Eusebius [illegible] andeutet: Matthäus „suchte [illegible] chen er schied, durch die Schr[illegible] was sie durch seinen Abgang [illegible] nun sehr nahe, weissagerisch [illegible] stel, welche stete Lesung in der [illegible] (Justin. Apol. I, 67) und noch in [illegible] schen Missale an den Sonntagen [illegible] lich zum Vortrage kommen, einfach [illegible] zu bezeichnen. Dieß war in der [illegible] Kirche der Fall, wie das Sacramentarium gorianum, ed. Marat. II, 2 [illegible] oratio; deinde sequitur apostolus. [illegible] Rom. I u. III (Mabill., Iter it. II. [illegible] nen denselben Sprachgebrauch, [illegible] von Rheims setzt apostolum [illegible] (Paris 1645, II, 149). Auch in der [illegible] ländischen Kirche bezeichnete man [illegible] die biblischen Lesungen in der Kirche [illegible] de Davide et Saule hom. III, n. 1. [illegible] jetzt heißt in der griechischen Kirche [illegible] buch, welches die Briefe und die Apostel [illegible] enthält, kurzweg ἀπόστολος (Neugriech. [illegible] gion, Wien 1861, LVII). [Andrews.]

Apostoolen, s. Apostoliker.

Apparatus, im canonischen Rechte [illegible] laufende Glosse zu einem zu erklärenden [illegible] Der Ausdruck ist vorzüglich in der Glossenschule von Bologna gebraucht. Es ist nur [illegible] Text eines Rechtsbuches eng sich anschließende Erklärung, ausführlicher als die interlinearen reinen Worterklärungen, aber nicht [illegible] hängend wie die späteren Commentare. [illegible] zu verwechseln ist damit der Ausdruck [illegible] obwohl unter Umständen beide Namen [illegible] können. Lectura ist der barbarische [illegible] für Vorlesungen; es sind darunter [illegible] legienhefte zu verstehen, deren Inhalt [illegible] Apparatus darstellen konnte, aber [illegible] mußte, sowie umgekehrt der Apparatus [illegible] stellerische Arbeit sein konnte, welche [illegible] Abhalten von Vorlesungen in keinem [illegible] hange stand. [R. v. Scherer.]

Appellanten, Anhänger des Jansenismus der fünften Periode seiner Entwicklung, [illegible] dem die Umtriebe und die Opposition gegen die Bulle Unigenitus, sowie die [illegible] handlungen zwischen den Acceptanten [illegible] und den Opponenten sich durch [illegible] fortgezogen hatten, appellirten [illegible] 1717 vier Bischöfe (von Mirepoix, [illegible] Boulogne, Senez) von der päpstlichen [illegible] stitution Unigenitus an ein allgemeines [illegible]

…ten sie ihre unläugbare Auflehnung
…Kirche in möglichst canonische Formen
…denn wenn auch die Appellation vom
…ein allgemeines Concil seit Jahrhun-
…en als dem Wesen der Kirche wider-
…und als schismatisch verworfen war, so
…lbe in Folge des Gallicanismus bei
…il der Franzosen doch noch eine gewisse
…ät. Bald bildete sich nun die Partei
…ellanten. — Die vier Bischöfe theil-
März ihre Appellation der Sorbonne
mit 97 von 110 Stimmen schloß sich
drei Jahre nach der Annahme der Con-
der Appellation an. Ihr folgten die
äten Rheims und Nantes, und mehrere
ermuthigten die Appellanten durch ihren
Die wichtigste Appellation war die des
ls Noailles, Erzbischofs von Paris; er
e am 3. April von der Bulle „an den
rathenen Papst und das zukünftige allge-
Concil". Seine Appellation wurde zwar
ort publicirt, indeß wurde es bald kund,
ppellirt habe, und sein Beispiel zog viele
nach. Als die schismatische Opposition
Höhepunkt erreicht hatte, gehörten zur
n der Appellanten fünfzehn Bischöfe, mehr
undert Weltpriester, besonders in den Diö-
Paris und Rheims, und eine Menge Reli-
aus verschiedenen Orden, vorzüglich aus den
egationen der Oratorianer, Mauriner, Laza-
Dominicaner, Cistercienser und Camal-
ser. — Die Appellanten stützten sich in ihrer
erfung der Bulle Unigenitus: 1. auf den
gel an Untersuchung von Schrift und Tra-
seitens der Bischöfe, von denen die fran-
sen die Sache nicht reiflich untersucht, die
französischen in ihrem Wahn von der päpst-
Unfehlbarkeit blind zugestimmt hätten;
uf die Undeutlichkeit der Bulle, die darum
nicht überall in gleichem Sinne angenommen
3. auf den Abgang der moralischen Ein-
migkeit des Episcopats, da ja mehrere Bi-
e nicht zustimmten; 4. auf die Nothwendig-
eines allgemeinen Concils, das allein den
chöfen wahre Freiheit verbürge, oder doch der
drücklichen Acceptation aller Bischöfe; 5. auf
gallicanischen Freiheiten, die in der römischen
ecdur verletzt worden seien. — Der Papst
emens XI. suchte zuvörderst durch Milde den
zbischof Noailles zur Rückkehr zu bewegen und
schwor ihn in einem eigenhändigen Briefe, von
inem schismatischen Vorgehen abzustehen. Indeß
rgeblich; der Cardinal antwortete mit sophi-
tischen Klagen über die Bulle Unigenitus. Auch
eitere Unterhandlungen, zu denen der Papst,
bwohl er die Tücke der jansenistischen Partei
urchschaute, sich herbeiließ, führten zu keinem
Resultat. — Der Hof, welcher durch die Um-
triebe der Appellanten eingeschüchtert und unter
einem Regenten wie Philipp von Orleans gewiß
nicht zu einem guten Einfluß auf die kirchlichen
Verhältnisse geeignet war, erließ am 17. October
1717 eine königliche Declaration, welche allge-
meines Stillschweigen auferlegte, bis der Papst
die Mittel würde gefunden haben, einen dauer-
haften Frieden wiederherzustellen. Indeß den
Jansenisten war hiermit nicht gedient; der Papst
aber und die entschiedenen Bischöfe protestirten
gegen dieses Gesetz, das die Gültigkeit der Bulle
Unigenitus in Frage stelle und dem Irrthum
Vorschub leiste. — In Rom ging man nun ent-
schiedener vor. Am 8. März 1718 publicirte der
Papst ein von ihm bestätigtes Decret der Inqui-
sition vom 16. Februar, welches die Appellation
der vier Bischöfe und die des Cardinals Noailles
verwarf; erstere wurde als häretisch, letztere als
der Häresie nahekommend bezeichnet. Darauf
publicirte Clemens XI. am 8. September die
Bulle Pastoralis officii, durch welche die Appel-
lanten excommunicirt und die Gläubigen vor ihren
Verführungskünsten gewarnt wurden. Allein
die Opposition in Frankreich trat jetzt nur noch
unverschämter auf. Noailles machte seine Appel-
lationsschrift in einer Umgestaltung seinem Clerus
bekannt und suchte sie bald darauf durch ein
Pastoralschreiben, welches die größten Irrthümer
enthielt, zu rechtfertigen. Ebenso veröffentlichte
er eine Appellation von der neuen Bulle Pasto-
ralis officii. Es mehrten sich nun die Unord-
nungen und Verwirrungen, welche die Appellanten
über die Kirche Frankreichs brachten. Die Parla-
mente, in denen seit Langem schon der Gallicanis-
mus herrschte, sowie die Universitäten, an denen
eine falsche nationale Wissenschaft den sogen.
Ultramontanismus glaubte bekämpfen zu müssen,
nahmen sich der Häresie an und traten für die
Appellanten auf oder schlossen sich ihnen an. In-
deß blieb die Partei der Appellanten doch immer
verhältnißmäßig eine kleine; die große Mehrheit
der Bischöfe blieb standhaft in der Annahme der
Bulle Unigenitus, und mehr als 50 erklärten
sich in den Hirtenschreiben, mit denen sie die
Publication der neuen Bulle Pastoralis officii
begleiteten, auf das Entschiedenste gegen die Appel-
lanten. — Mehrere eifrige Prälaten setzten die
Unterhandlungen mit Noailles fort; wiederholt
schien es, als würden diese zu einem guten Ende
führen; allein sie scheiterten an der Zweideutigkeit
und Eitelkeit des Cardinals, sowie an dem Ein-
fluß der jansenistischen Partei auf denselben. Er
konnte es nicht über sich bringen, durch offene Er-
klärung und Unterwerfung seine früheren Schritte
zu widerrufen. Das Benehmen des Hofes blieb
für's Erste noch ein schwankendes. Bald schien er
ernster gegen die Appellanten auftreten zu wollen,
bald zeigte er sich wieder matt und unentschieden;
im Jahre 1719 wurde die nutzlose Vorschrift des
Stillschweigens bis zur erlangten Herstellung des
Friedens für ein Jahr wiederholt. Indeß im
folgenden Jahre verbot eine königliche Declaration
(4. August 1720) sowohl alle Schriften gegen die
Bulle Unigenitus, als auch die Appellation von
derselben an ein zukünftiges Concil, und erklärte
alle bisherigen Appellationen für ungültig. Hier-
mit hatte endlich der Hof den Appellanten gegen-
über eine entschiedene Stellung genommen. —

Als auf Clemens XI. im Jahre 1721 Innocenz XIII. gefolgt war, wandten sich an diesen sieben Bischöfe aus der Reihe der Appellanten in einem Schreiben, in welchem sie unverschämter Weise das Andenken des verstorbenen Papstes angriffen und es sogar wagten, die Auctorität seines Nachfolgers zu ihrem Schutze anzurufen. Der neue Papst verurtheilte das Schreiben sofort am 8. Januar 1722 als ein von häretischem Geiste erfülltes und schismatisches Schriftstück; er trat während seines kurzen Pontificats durchaus in die Bahn seines Vorgängers. Auch die Regierung beharrte in ihrer entschiedenen Stellung; an dieser der Kirche günstigen Wendung der Dinge hatte der sonst wenig würdige Staatsminister und Cardinal Dubois namhaften Antheil. — Auf Benedict XIII., der am 29. Mai 1724 den Stuhl Petri bestieg, setzten die Appellanten neue Hoffnung, da er Dominicaner und ein früherer Freund des Erzbischofs Noailles war. Benedict wünschte allerdings von Herzen die Wiederherstellung des Friedens und der kirchlichen Einheit, und da Noailles sich an ihn wandte, so wurden neue Unterhandlungen begonnen. Der Papst machte indeß von vornherein dem Erzbischof kund, daß er an den Maßnahmen seiner Vorgänger festhalten würde, und beschwor ihn, durch aufrichtigen Gehorsam der Kirche den Frieden wieder zu geben. Noailles suchte seinen bisherigen Widerstand durch die Besorgniß zu erklären, man könne die Bulle Unigenitus so deuten, als ob sie die Lehre des hl. Augustin und Thomas, sowie die Freiheit der thomistischen Schule beeinträchtige. In mehreren Erlassen erklärte nun Benedict XIII., daß die Bulle der Lehre jener Kirchenlehrer und der thomistischen Doctrin durchaus keinen Eintrag thue, und hob also in dieser Beziehung jegliche Besorgniß. Der Erzbischof sandte dann zwölf Artikel nach Rom, die als Erklärung der Bulle gelten sollten, und die er seiner Acceptation beizufügen gedachte; allein dieselben waren nicht annehmbar, und eine Congregation von fünf Cardinälen entschied, Noailles müsse die Bulle unbedingt annehmen und seine Pastoralinstruction vom Jahre 1719 widerrufen. Nichtsdestoweniger wurden bald darauf die zwölf Artikel in Frankreich als vom heiligen Stuhle approbirt veröffentlicht; in Folge dieses und anderer zweideutigen Schritte des Erzbischofs entstanden neue Verwickelungen und Schwierigkeiten, und endlich wurden alle Unterhandlungen resultatlos geschlossen. Noailles veröffentlichte in hartnäckiger Verblendung eine für Frankreich berechnete, entstellende Darstellung der bisherigen Verhandlungen; es wurde dieselbe aber bald darauf (16. September 1726) durch eine amtliche relatio fidelis über den ganzen Gang der Verhandlungen berichtigt und widerlegt; und damit brach der Papst den kirchlichen Verkehr mit dem Erzbischof ab. — Inzwischen hatte aber in Folge des entschiedenen Vorgehens der Bischöfe und der Regierung die Fraction der Appellanten in Frankreich mehr und mehr an Bedeutung verloren. Die Regierung hatte anerkannt, daß die Bullen Vineam Domini und Unigenitus Kirchen- und Staatsgesetze seien, und obwohl die Parlamente den Appellanten noch Schutz gewährten, und das herrschende Staatskirchenthum das Vorgehen der eifrigen Bischöfe vielfach hinderte, so hatten doch diese manche Schritte gethan, um die Orthodoxie in Frankreich und die Auctorität des apostolischen Stuhles zu vertheidigen. Der halsstarrige Bischof Soanen von Senez, einer der Hauptführer der Appellanten, der in einem Hirtenschreiben vom 28. August 1726 die Bulle Unigenitus der Vernichtung des Dogma, der Moral, der Disciplin und Hierarchie beschuldigt hatte, wurde auf dem Provincial-Concil von Embrun verurtheilt, und die Suspension über ihn ausgesprochen. Er wurde dann in die Auvergne verbannt. Viele Irregeleiteten erkannten allmählich ihr Unrecht; von der Weltgeistlichkeit traten in den Provinzen die meisten Appellanten zurück. Auch in den geistlichen Genossenschaften, aus denen sich Mitglieder an der Appellation betheiligt hatten, wurde durch die Umsicht und Entschiedenheit der Obern der Friede wiederhergestellt. Die meisten der opponirenden Religiosen widerriefen, einige wurden aus den Orden entfernt, andere entwichen nach Holland, wo die Jansenisten das schismatische Bisthum Utrecht errichtet hatten. — Nach einer schweren Krankheit schien der hochbetagte Erzbischof Noailles endlich im Januar 1727 auch ernstlicher an eine Unterwerfung zu denken. Er hatte den Entwurf einer Acceptationsurkunde, indeß ohne Widerruf seiner bisherigen Schritte, ausarbeiten lassen, und von Neuem erkrankt, fertigte er (am 7. April) ein versiegeltes Glaubensbekenntniß an, welches im Fall seines Todes beweisen sollte, er sei nicht als Appellant gestorben. Nochmals wandten die Appellanten, besonders die von der Secte gewonnenen Pfarrer von Paris, alle Mittel an, um den Erzbischof in der Opposition zu erhalten. Es schien ihnen zu gelingen. Noailles that nach seiner Genesung keine weiteren Schritte zur Unterwerfung; er reihte sich sogar an der Spitze von elf anderen Bischöfen in einem Schreiben an den König des verurtheilten Bischofs Soanen an. Als der Hof dieses Schreiben und die Verwendung für den Prälaten mit Unwillen zurückwies, reichten neun dieser Bischöfe beim Generalprocurator einen an das Parlament gerichteten Protest gegen die Einregistrirung der Acten ein, welche auf Grund des Concils von Embrun oder des päpstlichen Bestätigungsbreve erlassen worden, da beide nicht vom Parlament genehmigt seien, und die königliche Genehmigung nicht hinreiche. Auch der Name des Erzbischofs befand sich unter dem Protest. Noailles hatte zwar das Schreiben an den König, jedoch nicht den Protest an das Parlament in seinen Namen zu unterschreiben gestattet. Der eigenmächtige Mißbrauch, den die Sectirer mit seinem Namen trieben, verletzte ihn nun tief; die Excesse mancher Appellanten bewirkten, daß er sich der Secte schämte; er sah zuletzt ein, daß er selbst der Spielball einer hinterlistigen Partei geworden

sei. Sein Gewissen drängte ihn längst, den Frieden mit der Kirche zu suchen; auch seine Verwandten und Freunde, sowie der Staatsminister Cardinal Fleury baten ihn inständigst, die Aussöhnung mit dem Papste zu bewerkstelligen. Endlich errang er denn den Sieg über sich selber, über seine Eitelkeit, seinen Starrsinn und seine menschlichen Rücksichten. Am 19. Juli 1728 meldete Noailles dem Papst seinen Widerruf mit den Worten: „Im Angesichte Jesu Christi, meines Herrn und Richters, bezeuge ich, daß ich die Bulle Unigenitus aufrichtigen Herzens annehme, das Buch Quesnels und dessen 101 Sätze, wie die Bulle es thut, verdamme und meine Pastoralinstruction von 1719 widerrufe. Zugleich verspreche ich Eurer Heiligkeit, behufs Beobachtung der Bulle ein anderes Hirtenschreiben zu veröffentlichen." Benedict XIII. belobte voller Freuden den Erzbischof wegen seiner Unterwerfung und forderte ihn auf, sein Versprechen zu erfüllen. In der That erließ denn auch der Cardinal am 11. October 1728 das Pastoralschreiben, in welchem er mit der aufrichtigsten Ehrerbietung und Unterwerfung die Bulle Unigenitus in derselben Weise wie der Papst annimmt. Zugleich widerrief er „aus ganzem Herzen sowohl die Pastoralinstruction von 1719, als auch alles das, was je in unserm Namen veröffentlicht wurde und dieser Acceptation zuwider ist". Die Publication des Documentes erfolgte am 23. October. Manche Exemplare wurden durch die Sectirer von den Kirchenthüren herabgerissen und beschimpft. Noailles bestätigte seine Unterwerfung noch in einem Rundschreiben an den französischen Episcopat vom 30. October 1728. Groß war die Freude des Papstes, der Bischöfe Frankreichs und aller gutgesinnten Katholiken über die Aussöhnung des Erzbischofs mit der Kirche. Er überlebte dieselbe nicht lange; im hohen Alter von 78 Jahren starb der Cardinal Noailles am 4. Mai 1729. — Mit der Rückkehr des Erzbischofs hatte die Partei der Appellanten ihre Hauptstütze verloren. Der neue Erzbischof von Paris, Caspar von Ventimille zu Luc, war ein entschiedener Anhänger der Constitution Unigenitus; auch das Metropolitancapitel nahm am 7. September 1729 mit 31 gegen 4 Stimmen seine Appellation zurück. In der theologischen Facultät von Paris trat jetzt ebenfalls eine Aenderung ein. Ein königliches Schreiben (October 1729) forderte Ausstoßung der Refractäre. Der Syndicus und die Theologen der orthodoxen Richtung traten entschieden auf; es wurde eine Commission für die Behandlung der weiteren Schritte gebildet, und besonders machte sich der greise Tournely in dieser Angelegenheit verdient. Als Berichterstatter der Commission beantragte er eine Erklärung, daß das Decret, durch welches am 5. und 10. März 1714 die Bulle angenommen worden, gültig, das entgegengesetzte wie die Appellation an ein allgemeines Concil nichtig sei; daß die Bulle Unigenitus als dogmatisches Urtheil der Kirche anzuerkennen, an die Halsstarrigen eine nochmalige Mahnung zu richten, und über die noch ferner Widerstrebenden der Ausschluß zu verhängen sei. Mit 95 von 101 Stimmen wurde der Antrag angenommen, und den Refractären entsprechende Fristen gestellt (15. December 1729). In Folge dieser Maßregeln kehrte allmählich die Ruhe zurück. Bis zum 1. März 1730 hatten sich über 160 Doctoren der Bulle Unigenitus gefügt, einige Widerstrebende wurden ausgeschlossen. Im März 1730 erließ auch der König noch ein strenges Edict gegen die Appellanten, und von jener Zeit an hatte die Partei in kirchlicher Hinsicht keine Bedeutung mehr. Allerdings verharrten zwei Bischöfe, Colbert von Montpellier und Caylus von Auxerre, in ihrem Widerstande, mehrere Pfarrer und fanatische Religiosen blieben der Secte treu, und die Wirren zogen sich noch durch mehrere Decennien des 18. Jahrhunderts. Der Wunderschwindel hinsichtlich der angeblichen Heilungen auf dem Grabe des jansenistischen Diacons Paris, das Treiben der Convulsionäre, die Frage der Sacramentsverweigerung an die Appellanten, in die sich die Parlamente in kirchenfeindlicher Weise einmischten, beunruhigten noch in manchfacher Weise die französische Kirche, und in Holland fristeten die jansenistischen Sectirer bis auf unsere Tage ihr trauriges Dasein. — (Vgl. den Art. Jansenius und Jansenismus; Lafiteau, Histoire de la Constitution Unigenitus, 2 voll., Paris 1733—1738; Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle; Schill, Die Constitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen, Freiburg 1876; Hergenröther, Kirchengeschichte II, 585 ff.) [B. Jungmann.]

Appellation als Rechtsmittel, s. Rechtsmittel.

Appellation vom Papste an ein Concil (als Rechtsmittel) ist ungültig; denn sie ist 1. mit dem Begriffe der Appellation unvereinbar. Eine Appellation an einen Richter, der zur Zeit der Appellation nicht existirt, ist schon an sich hinfällig; aber auch wenn das Concil existirt, ist dieses, getrennt vom Papste gedacht, nicht über, sondern unter ihm. Appellirt kann aber nur werden von einem niederen an den höheren Richter. Das allgemeine Concil ist kein ständiges, bleibendes Tribunal der Kirche; ohne Beitritt des Papstes kann das Urtheil eines Concils nicht endgültig sein. Vom höchsten Richter kann nicht appellirt werden; der Papst hat aber keinen Richter über sich. Eine solche Appellation steht 2. im Widerspruch mit der Lehre der Kirche, mit dem Primat, mit der monarchischen Verfassung der Kirche. Wäre sie zulässig, so wäre der Papst nicht mehr der höchste Richter und Stellvertreter Christi, der Mittelpunkt der Einheit. Sie wäre 3. höchst verderblich für die Regierung, den Frieden und die Einheit der Kirche, würde die Auctorität des Papstes untergraben, das Schisma begünstigen, Häresie und Ungehorsam ungestraft lassen. Der Zweck der Appellation würde dadurch vereitelt, die Entscheidung auf unbestimmte

Zeit hinausgeschoben, da ein allgemeines Concil nicht so leicht und oft gehalten werden kann; diejenigen, die dem Papste den Gehorsam verweigern, leisten ebenso wenig der Entscheidung eines Concils Folge, wie sich dieß bei solchen Berufungen der Irrlehrer, besonders im Mittelalter, zeigte. Diese Appellation wurde daher 4. stets in der Kirche verworfen und ist unter Strafe der Excommunication verboten. Sie verwarf schon Papst Zosimus (Ep. 12 ad Aurel. ed. Coust. 974), Bonifaz I. (Ep. 13 ad Ruf. n. 2; ep. 15 ad eund. n. 5, p. 1035. 1042), Gelasius I. (c. 16, C. IX, q. 3), Nikolaus I. (Ep. 8 ad Mich. Imp., Bernard. Ep. 213 ad Innoc. II. p. 378), wie Martin V., Calixt III., Pius II., Sixtus IV., Julius II., die Bulla Coenae, Pius IX. Const. Apostolicae Sedis, das Vaticanische Concil sowohl ausdrücklich (Const. dogm. de eccl. cap. 3), als auch durch die Definition der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes. [Philipp Hergenröther.]

Appellationen der afrikanischen Kirche, s. Apiarius.

Appellatio tamquam ab abusu (Appel comme d'abus) war in Frankreich die technische Bezeichnung für den Recurs von dem geistlichen an den weltlichen Richter, sei es wegen Uebergriffe des erstern auf weltliches Gebiet, oder wegen Verletzung der staatlich recipirten kirchlichen Canones und der Kirchendisciplin. Diese ächt gallicanische Erfindung, wodurch geistliche Angelegenheiten vor incompetente weltliche Tribunale gezogen wurden, wird von den Gallicanern als „das Palladium Galliens, als der Rettungsanker der Unterdrückten, als der Hort der gallicanischen Freiheiten" angepriesen. — I. Der Ursprung dieser Appellation ist dunkel; jedenfalls gehen die Vertheidiger ihrer Berechtigung viel zu weit, wenn sie auf den hl. Athanasius verweisen, der 335 von der Synode von Tyrus an den Kaiser appellirte; denn diese Synode war nicht Athanasius' zuständige Obrigkeit, sie war mehr ein weltliches, vom Kaiser berufenes Gericht als eine Synode, und endlich betrafen die Anklagen großentheils weltliche Gegenstände. Verfehlt ist es auch, sie auf Peter de Cugnières zurückzuleiten, weil dieser am 15. December 1329 etwas ganz Anderes bezweckte und überdieß nicht durchdrang. Auch ein vom 7. Juni 1404 erwähnter Appell scheint nicht historisch zu sein, denn unter Karl VI. (1380—1422) wußten die Juristen Mansuer und Joh. Galli 1414 noch nichts von diesem Gebrauch, indem sie ausdrücklich erklärten, vom geistlichen Richter dürfe man nicht an den weltlichen appelliren. Erst am 17. Juni 1449 behauptete der königliche Advokat Bardin, man könne von dem kirchlichen Richter an den weltlichen appelliren; 1453 beschränkte Karl VII. die häufiger werdenden Uebergriffe der Parlamente dahin, daß sie nur Appellationen wegen Verletzung der pragmatischen Sanction von Bourges annehmen dürften. Das Uebel schritt aber fort, so daß Cosmas Guymier (gest. 1503), Präsident der Enquêtes, schon 1486 in seiner Herausgabe der pragmatischen Sanction (ed. Pinsson p. 13) die Befürchtung aussprach, wenn Gott nicht helfe, so werde die ganze Jurisdiction und Freiheit der Kirche wegen der Eingriffe der königlichen Beamten verschwinden. Der Präsident des Parlaments von Toulouse dagegen, Stephan Aufrère, welcher 1514 die Appellatio tamquam ab abusu zuerst formell erwähnt, bezweifelte ihre Rechtmäßigkeit und fügte hinzu, dieselbe würde fast immer abgewiesen; er kenne nur einen einzigen Fall, in welchem die Richter auf Grund des Appells erkannt hätten, quia a judice spirituali non est ad judicem saecularem appellandum. Das Alles berechtigt den Schluß, die Appellatio tamquam ab abusu sei erst nach der pragmatischen Sanction von Bourges (1438), und zwar zum Schutze ihrer halbschismatischen Artikel, aufgekommen. Nachdem das Concordat von 1516 die pragmatische Sanction abgeschafft, hätte folglich auch die Appellatio tamquam ab abusu mit ihr fallen sollen; es fand jedoch das Gegentheil statt, die Appellationen wurden häufiger, und erst jetzt können specielle Fälle nachgewiesen werden. Gilles Le Maistre, Präsident des Parlaments von Paris (1551, gest. 1562) nennt den ersten aus dem J. 1533; Zaccharia aber citirt einen früheren vom 29. Juni 1526 aus Rebuff.

II. Umfang und Begrenzung. Die Bischöfe verlangten öfter (1605, 1614, 1635, 1656, 1666) genauere Bezeichnung der Punkte, welche unter den Begriff Abus fielen, damit die Gerichtshöfe mit diesem dehnbaren Vorwand nicht die gesammte Disciplin der Kirche, die Lehre, die Sacramente und alle geistlichen Angelegenheiten, wie sie das vielfach versuchten, willkürlich in ihre Schranken ziehen könnten. 1. Peter Pithou gab in dem 79. Satze der von ihm gesammelten und 1594 gedruckten gallicanischen Freiheiten folgende vier Punkte als Gegenstand der Appellatio tamquam ab abusu an: a) Uebergriffe der geistlichen Macht auf weltliches Gebiet; b) Verletzung der Rechte und Freiheiten der gallicanischen Kirche; c) Uebertretung der recipirten Canones; d) Mißachtung der königlichen Verordnungen oder der Parlamentsbeschlüsse. — Auch Heinrich IV. ertheilte den Bischöfen im J. 1605 die Antwort, daß diese vier unbestimmten und höchst dehnbaren Punkte den Inhalt der Appellatio tamquam ab abusu bildeten. In der Anwendung dieser Punkte sollten indessen folgende praktische Bestimmungen beobachtet werden: 2. die Appellatio tamquam ab abusu sollte nach ausdrücklicher Verordnung der Ordonnanz von Villers-Coterets 1539 (Art. 5), und besonders nach dem Edict von 1695 (Art. 10, 11, 18, 29, 30, 35, 36) in Sachen der Disciplin, der Sittenverbesserung und der canonischen Visitation nur Devolutivwirkung im Sinne des canonischen Rechtes, aber nicht Suspensivkraft haben. — 3. Betraf die Appellation einen päpstlichen Erlaß, so brauchte man die eben so heuchlerische als höhnende Ausflucht, propter reverentiam nicht

gegen diesen Erlaß selbst, sondern gegen dessen Annahme, Anwendung und Execution Berufung einzulegen und die Appellatio tamquam ab abusu auszusprechen. — 4. Der weltliche Richter hatte nur über die Thatsache des Mißbrauches und über die Form des kirchlichen Urtheils oder des kirchlichen Actes, nicht über die Angelegenheit selbst zu richten, denn diese mußte nach dem Edict von 1695 (Art. 37) an den geistlichen Richter zurückverwiesen werden. Das ist der charakteristische Punkt, wodurch der Appel comme d'abus von der einfachen Appellation sich unterschied; ohne diesen wäre die nothdürftig noch festgehaltene Jurisdiction der Kirche dem Staate völlig preisgegeben worden. — 5. Ludwig XIII. befreite durch Edict (Oct. 1625) die Bischöfe, ihre Vicare, Officiale und andere geistliche Richter davon, persönlich vor dem Parlament zu erscheinen, auch waren sie von Kosten und Strafen frei; nur die Procuratoren mußten erscheinen, wenn kein Civilkläger vorhanden war; aber auch diese konnten nur im Falle der calomnie manifeste in Kosten und Strafen verurtheilt werden. Diese Bestimmungen wurden durch Vertrag zwischen König und Clerus zu Fontenay-le-Comte am 12. März 1628 bestätigt. — Endlich 6. sollte die Appellatio tamquam ab abusu nur in wichtigen Fällen und bei notorischem Mißbrauch zulässig sein.

III. Ausschreitungen. Die vorgenannten Vergünstigungen bemäntelten ein wenig die schreiende Verletzung des kirchlichen Rechtes, welche das Institut der Appellatio tamquam ab abusu im Princip in sich schloß; gehoben wurde sie nicht. Die Praxis der Parlamente jedoch überschritt und beseitigte sehr häufig diese mildernden Bestimmungen. Zunächst stellten 1. die französischen Legisten die Regel auf, wenn der Staatsprocurator selbst (ein sehr gewöhnlicher Fall) den Appell einlege, so trete sofort nicht bloß Devolutions-, sondern auch Suspensivwirkung ein. — 2. In der Jansenistenzeit gab man auch die heuchlerische reverentia gegen den Papst auf, indem gar oft nicht allein gegen die Acceptation und Promulgation päpstlicher Bullen und Breven, sondern auch gegen diese selbst eingeschritten wurde. — 3. Die ziemlich luftige Unterscheidung zwischen Form und Inhalt, zwischen thatsächlichem Mißbrauch und wirklicher Ungerechtigkeit des kirchlichen Urtheils, bot den Parlamenten weiten Spielraum, unter dem Vorwand verletzter Form, in rein geistliche Dinge sich zu mischen und alle kirchliche Jurisdiction illusorisch zu machen, worüber der Clerus in seinen Remontrances vom 23. Februar 1615 (Art. 23) und 12. Januar 1666 sich bitter beklagte. — 4. Das Vorhandensein der Notorietät des Mißbrauchs wurde bald nicht mehr erforscht, noch berücksichtigt, und jede pedantische Kleinigkeit, wie etwa die Unterlassung rein weltlicher Gerichtsformalien, genügte dem Parlament, um die Appellatio tamquam ab abusu zuzulassen. Die Klagen des Clerus dagegen 1605 (Art. 16) und 1666 halfen wenig. — 5. Um die Geschäftswuth des Parlaments zu zügeln, sollte (Ordonnanz von Blois 1579, Art. 59; Edict 1610, Art. 3; Declaration 1657, Art. 13) keine Appellatio tamquam ab abusu ohne Vermittlung des Kanzlers angenommen werden; daß diese Regel nicht beobachtet wurde, beweisen die Klagen des Clerus 1635 (Art. 16), 1665 (Art. 16). — 6. Durch die frivole Unterscheidung des petitorium et possessorium (d. h. der Klage auf das Recht oder den thatsächlichen Besitz oder Genuß einer Sache) bei geistlichen Dingen wußten sich die Parlamente trotz wiederholten königlichen Verbotes (1610, 1629, 1666) in die Spendung der Sacramente (der Ehe, der Facultät des Beichthörens, in die Verweigerung der Communion u. s. f.) einzumischen. Darnach konnte ein Petent in possessione z. B. die vorläufige Spendung der Communion vom Parlament erlangen, bis der Bischof das Recht der Verweigerung nachgewiesen hatte. — 7. Die Appellatio tamquam ab abusu kennt keine Verjährung und kann nach mehreren hundert Jahren ruhigen Besitzes noch erhoben werden (z. B. das Urtheil vom 26. Januar 1690 gegen die Abtei Jouarre, nach 700-jährigem Besitz). Auch der Vergleich der streitenden Parteien ohne Genehmigung der königlichen Amtleute durfte die einmal erhobene Appellatio tamquam ab abusu nicht sistiren, weil immer ein öffentliches Interesse für verletzt erachtet wurde. Daraus ist dann im 18. Jahrhundert das jansenistische Aergerniß und der parlamentarische Unfug bei der Sacramentenverweigerung in Scene gesetzt worden. — 7. Nach gallicanischen Begriffen durfte der Papst erst nach Einhaltung aller Zwischeninstanzen eine Appellation annehmen; das Parlament dagegen konnte unmittelbar von dem niedrigsten geistlichen Richter hinweg die Appellatio tamquam ab abusu annehmen. — 8. Sobald diese eingelegt war, durfte kein geistlicher Richter, kein Bischof oder Erzbischof weiter vorschreiten, und etwa eine separatio a thoro bei ungültigen Ehen aussprechen, einen unwürdigen Pfarrer absetzen oder ihm die Jurisdiction zum Beichthören entziehen u. dgl.

IV. Zur Begründung dieses Rechtes auf die Appellatio tamquam ab abusu und dieser Abnormitäten führen die Gallicaner folgende Sophistereien an: 1. Leo X. stellte 15. Juni 1518 das Concordat (tit. 48) unter den Schutz des Königs, dieser aber übertrug 25. Oct. 1518 (tit. 47) die Sorge dafür den Parlamenten; also haben diese dafür zu wachen, daß das Concordat nicht verletzt werde. Die Parlamente, sonst bittere Feinde des Concordates, begrüßten freudig dieses Privileg und deuteten es als eine Oberherrschaft über das Concordat aus. (Die Schutzpflicht gewährt aber nicht, wie die Gallicaner wollen, das Richteramt über das Concordat.) — 2. Ferner soll die Kirche stillschweigend die Appellatio tamquam ab abusu gebilligt haben, weil sie nicht dagegen protestirte. (Hat denn Leo X. in

Apostolorum divisio. Der älteste Zeuge dieses Festes scheint, da die bezüglichen Worte der Synode von Toulouse vom J. 1229 (c. 26) nicht, wie Augusti (Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäol. III, 173) wollte, von ihm, sondern vielmehr von den einzelnen Apostelfesten zu verstehen sind, Durandus von Mende (Rationale div. offic. 7, 15) in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu sein, und der Inhalt der Festfeier war damals ein verschiedener. Einige begingen das Fest zur Erinnerung an die wunderbare Scheidung der Gebeine der Apostel Petrus und Paulus, und zwar am 7. oder am 22. Juli, da dieselbe stattgefunden haben sollte, oder auch am 15. oder 16. des gleichen Monats. Ueber jenes Ereigniß aber berichtet Durandus Folgendes: Als Constantin d. Gr. zu Ehren der beiden Apostelfürsten Kirchen erbaut und Papst Sylvester ihre Gebeine habe auseinander scheiden wollen, habe eine himmlische Stimme den Zweifel gelöst, der über die Zugehörigkeit der einzelnen Gebeine bestanden habe. Sie habe gelautet: die größeren gehören dem Prediger, die kleineren dem Fischer, und dieser Weisung entsprechend habe der Papst die einen der Pauls-, die anderen der Peterskirche zugetheilt. Schulting (Biblioth. eccles. 1591, II, 2, 173 sq.) bringt die Scheidung der Gebeine mit dem an ihnen versuchten Diebstahl der Griechen in Verbindung, verlegt sie in den Pontificat des hl. Cornelius und läßt diesen Papst auch das Fest anordnen. Inwieweit seine Angabe vielleicht auf älteren Documenten beruht, konnte ich nicht ermitteln, da das mir zu Gebote stehende Chronikon von Martinus Polonus (ed. Colon. 1616) das nicht enthält, was er aus ihm herausliest. Durch Andere aber wurde das Fest nach Durandus zur Erinnerung an die Trennung der Apostel bei ihrer Abreise zur äußeren Mission begangen, ein Ereigniß, das nach einer alten Nachricht (Eus. H. E. 5, 18) gemäß einem Befehl des Herrn nicht vor dem zwölften Jahre nach seiner Himmelfahrt stattfand, von den neueren Chronologen bald etwas früher, bald etwas später angesetzt wird. Wie zu vermuthen ist, ward zuerst die Scheidung der Gebeine gefeiert; denn Durandus stellt sie in die erste Linie, und die ihr zu Grunde liegende Legende wird bereits von Honorius von Autun (Gemma anim. 3, 162) auf ein christliches Fest, allerdings ein schon lange bestehendes, auf das Fest Peter und Paul am 29. Juni, bezogen. Bis zur Gegenwart behauptete sich aber das Fest nur in seiner zweiten Auffassung. Dasselbe wurde übrigens nur in choro und, wie es scheint, nie allgemein gefeiert. Nach Schulting (l. c.) bestand es namentlich in den Diöcesen Münster, Osnabrück, Mainz, Trier, Toul, Metz, Gran, und zu ihnen ist Regensburg zu fügen, da die Kemptener Ausgabe des römischen Breviers vom J. 1861 bei den Festen ex indulto Lectionen zu diesem Feste aus einem alten Regensburger Brevier mittheilt. Im römischen Brevier selbst fehlt es. Heutzutage wird es in mehreren Diöcesen Deutschlands, z. B. der kölnischen, und wahrscheinlich auch in anderen Ländern begangen. [Frank.]

Apostolus (ἀπόστολος), ein in der römischen wie in der griechischen Kirche vorkommender Name zur Bezeichnung der Epistel in der heiligen Messe. Aus Col. 4, 16 und 1 Thess. 5, 27 geht hervor, daß die Briefe der Apostel in den christlichen Versammlungen vorgelesen wurden, um den Gläubigen einen Ersatz für das mündliche Wort der Apostel zu bieten, wie Eusebius (H. E. 3, 25) andeutet: Matthäus „suchte denjenigen, zu welchen er schied, durch die Schrift das zu ersetzen, was sie durch seinen Abgang verloren". Es lag nun sehr nahe, metonymisch die Briefe der Apostel, welche stete Lesung in der Kirche blieb (Justin. Apol. 1, 67) und noch im heutigen römischen Missale an den Sonntagen fast ausschließlich zum Vortrage kommen, einfach als apostolus zu bezeichnen. Dieß war in der abendländischen Kirche der Fall, wie das Sacramentarium Gregorianum, ed. Murat. II, 2 anführt: Dicitur oratio; deinde sequitur apostolus. Der Ord. Rom. I u. III (Mabill., Iter it. II, 7. 54) kennen denselben Sprachgebrauch, und Hincmar von Rheims setzt apostolum gleich epistolam (Paris 1645, II, 149). Auch in der morgenländischen Kirche bezeichnete man mit ἀπόστολος die biblischen Lesungen in der Kirche (Chrysost. de Davide et Saule hom. III, n. 2), und noch jetzt heißt in der griechischen Kirche das Epistelbuch, welches die Briefe und die Apostelgeschichte enthält, kurzweg ἀπόστολος (Rajewsky, Euchologion, Wien 1861, LVII). [Andreas Schmid.]

Apostoolen, s. Apostoliker.

Apparatus, im canonischen Recht eine fortlaufende Glosse zu einem zu erklärenden Buch. Der Ausdruck ist vorzüglich in der Glossatorenschule von Bologna gebraucht. Es ist eine an den Text eines Rechtsbuches eng sich anschmiegende Erklärung, ausführlicher als die ursprünglichen reinen Worterklärungen, aber nicht zusammenhängend wie die späteren Commentarien. Nicht zu verwechseln ist damit der Ausdruck lectura, obwohl unter Umständen beide Namen sich decken können. Lectura ist der barbarische Ausdruck für Vorlesungen; es sind darunter die alten Collegienhefte zu verstehen, deren Inhalt sich als Apparatus darstellen konnte, aber keineswegs mußte, sowie umgekehrt der Apparatus eine schriftstellerische Arbeit sein konnte, welche mit dem Abhalten von Vorlesungen in keinem Zusammenhange stand. [R. v. Scherr.]

Appellanten, Anhänger des Jansenismus in der fünften Periode seiner Entwickelung. Nachdem die Umtriebe und die Opposition gegen die Bulle Unigenitus, sowie die fruchtlosen Unterhandlungen zwischen den Acceptanten (s. d. Art.) und den Opponenten sich durch einige Jahre fortgezogen hatten, appellirten am 1. März 1717 vier Bischöfe (von Mirepoix, Montpellier, Boulogne, Senez) von der päpstlichen Constitution Unigenitus an ein allgemeines Concil.

Damit suchten sie ihre unläugbare Auflehnung gegen die Kirche in möglichst canonische Formen zu kleiden; denn wenn auch die Appellation vom Papst an ein allgemeines Concil seit Jahrhunderten schon als dem Wesen der Kirche widersprechend und als schismatisch verworfen war, so hatte dieselbe in Folge des Gallicanismus bei einem Theil der Franzosen doch noch eine gewisse Popularität. Bald bildete sich nun die Partei der Appellanten. — Die vier Bischöfe theilten am 5. März ihre Appellation der Sorbonne mit, und mit 97 von 110 Stimmen schloß sich dieselbe, drei Jahre nach der Annahme der Constitution, der Appellation an. Ihr folgten die Universitäten Rheims und Nantes, und mehrere Bischöfe ermuthigten die Appellanten durch ihren Beitritt. Die wichtigste Appellation war die des Cardinals Noailles, Erzbischofs von Paris; er appellirte am 3. April von der Bulle „an den besser berathenen Papst und das zukünftige allgemeine Concil". Seine Appellation wurde zwar nicht sofort publicirt, indeß wurde es bald kund, daß er appellirt habe, und sein Beispiel zog viele Andere nach. Als die schismatische Opposition ihren Höhepunkt erreicht hatte, gehörten zur Fraction der Appellanten fünfzehn Bischöfe, mehrere hundert Weltpriester, besonders in den Diöcesen Paris und Rheims, und eine Menge Religiosen aus verschiedenen Orden, vorzüglich aus den Congregationen der Oratorianer, Mauriner, Lazaristen, Dominicaner, Cistercienser und Camaldulenser. — Die Appellanten stützten sich in ihrer Verwerfung der Bulle Unigenitus: 1. auf den Mangel an Untersuchung von Schrift und Tradition seitens der Bischöfe, von denen die französischen die Sache nicht reiflich untersucht, die außerfranzösischen in ihrem Wahn von der päpstlichen Unfehlbarkeit blind zugestimmt hätten; 2. auf die Undeutlichkeit der Bulle, die darum auch nicht überall in gleichem Sinne angenommen sei; 3. auf den Abgang der moralischen Einstimmigkeit des Episcopats, da ja mehrere Bischöfe nicht zustimmten; 4. auf die Nothwendigkeit eines allgemeinen Concils, das allein den Bischöfen wahre Freiheit verbürge, oder doch der ausdrücklichen Acceptation aller Bischöfe; 5. auf die gallicanischen Freiheiten, die in der römischen Procedur verletzt worden seien. — Der Papst Clemens XI. suchte zuvörderst durch Milde den Erzbischof Noailles zur Rückkehr zu bewegen und beschwor ihn in einem eigenhändigen Briefe, von seinem schismatischen Vorgehen abzustehen. Indeß vergeblich; der Cardinal antwortete mit sophistischen Klagen über die Bulle Unigenitus. Auch weitere Unterhandlungen, zu denen der Papst, obwohl er die Tücke der jansenistischen Partei durchschaute, sich herbeiließ, führten zu keinem Resultat. — Der Hof, welcher durch die Umtriebe der Appellanten eingeschüchtert und unter einem Regenten wie Philipp von Orleans gewiß nicht zu einem guten Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse geeignet war, erließ am 17. October 1717 eine königliche Declaration, welche allgemeines Stillschweigen auferlegte, bis der Papst die Mittel würde gefunden haben, einen dauerhaften Frieden wiederherzustellen. Indeß den Jansenisten war hiermit nicht gedient; der Papst aber und die entschiedenen Bischöfe protestirten gegen dieses Gesetz, das die Gültigkeit der Bulle Unigenitus in Frage stelle und dem Irrthum Vorschub leiste. — In Rom ging man nun entschiedener vor. Am 8. März 1718 publicirte der Papst ein von ihm bestätigtes Decret der Inquisition vom 16. Februar, welches die Appellation der vier Bischöfe und die des Cardinals Noailles verwarf; erstere wurde als häretisch, letztere als der Häresie nahekommend bezeichnet. Darauf publicirte Clemens XI. am 8. September die Bulle Pastoralis officii, durch welche die Appellanten excommunicirt und die Gläubigen vor ihren Verführungskünsten gewarnt wurden. Allein die Opposition in Frankreich trat jetzt nur noch unverschämter auf. Noailles machte seine Appellationsschrift in einer Umgestaltung seinem Clerus bekannt und suchte sie bald darauf durch ein Pastoralschreiben, welches die größten Irrthümer enthielt, zu rechtfertigen. Ebenso veröffentlichte er eine Appellation von der neuen Bulle Pastoralis officii. Es mehrten sich nun die Unordnungen und Verwirrungen, welche die Appellanten über die Kirche Frankreichs brachten. Die Parlamente, in denen seit Langem schon der Gallicanismus herrschte, sowie die Universitäten, an denen eine falsche nationale Wissenschaft den sogen. Ultramontanismus glaubte bekämpfen zu müssen, nahmen sich der Häresie an und traten für die Appellanten auf oder schlossen sich ihnen an. Indeß blieb die Partei der Appellanten doch immer verhältnißmäßig eine kleine; die große Mehrheit der Bischöfe blieb standhaft in der Annahme der Bulle Unigenitus, und mehr als 50 erklärten sich in den Hirtenschreiben, mit denen sie die Publication der neuen Bulle Pastoralis officii begleiteten, auf das Entschiedenste gegen die Appellanten. — Mehrere eifrige Prälaten setzten die Unterhandlungen mit Noailles fort; wiederholt schien es, als würden diese zu einem guten Ende führen; allein sie scheiterten an der Zweideutigkeit und Eitelkeit des Cardinals, sowie an dem Einfluß der jansenistischen Partei auf denselben. Er konnte es nicht über sich bringen, durch offene Erklärung und Unterwerfung seine früheren Schritte zu widerrufen. Das Benehmen des Hofes blieb für's Erste noch ein schwankendes. Bald schien er ernster gegen die Appellanten auftreten zu wollen, bald zeigte er sich wieder matt und unentschieden; im Jahre 1719 wurde die nutzlose Vorschrift des Stillschweigens bis zur erlangten Herstellung des Friedens für ein Jahr wiederholt. Indeß im folgenden Jahre verbot eine königliche Declaration (4. August 1720) sowohl alle Schriften gegen die Bulle Unigenitus, als auch die Appellation von derselben an ein zukünftiges Concil, und erklärte alle bisherigen Appellationen für ungültig. Hiermit hatte endlich der Hof den Appellanten gegenüber eine entschiedene Stellung genommen. —

Als auf Clemens XI. im Jahre 1721 Innocenz XIII. gefolgt war, wandten sich an diesen sieben Bischöfe aus der Reihe der Appellanten in einem Schreiben, in welchem sie unverschämter Weise das Andenken des verstorbenen Papstes angriffen und es sogar wagten, die Auctorität seines Nachfolgers zu ihrem Schutze anzurufen. Der neue Papst verurtheilte das Schreiben sofort am 8. Januar 1722 als ein von häretischem Geiste erfülltes und schismatisches Schriftstück; er trat während seines kurzen Pontificats durchaus in die Bahn seines Vorgängers. Auch die Regierung beharrte in ihrer entschiedenen Stellung; an dieser der Kirche günstigen Wendung der Dinge hatte der sonst wenig würdige Staatsminister und Cardinal Dubois namhaften Antheil. — Auf Benedict XIII., der am 29. Mai 1724 den Stuhl Petri bestieg, setzten die Appellanten neue Hoffnung, da er Dominicaner und ein früherer Freund des Erzbischofs Noailles war. Benedict wünschte allerdings von Herzen die Wiederherstellung des Friedens und der kirchlichen Einheit, und da Noailles sich an ihn wandte, so wurden neue Unterhandlungen begonnen. Der Papst machte indeß von vornherein dem Erzbischof kund, daß er an den Maßnahmen seiner Vorgänger festhalten würde, und beschwor ihn, durch aufrichtigen Gehorsam der Kirche den Frieden wieder zu geben. Noailles suchte seinen bisherigen Widerstand durch die Besorgniß zu erklären, man könne die Bulle Unigenitus so deuten, als ob sie die Lehre des hl. Augustin und Thomas, sowie die Freiheit der thomistischen Schule beeinträchtige. In mehreren Erlassen erklärte nun Benedict XIII., daß die Bulle der Lehre jener Kirchenlehrer und der thomistischen Doctrin durchaus keinen Eintrag thue, und hob also in dieser Beziehung jegliche Besorgniß. Der Erzbischof sandte dann zwölf Artikel nach Rom, die als Erklärung der Bulle gelten sollten, und die er seiner Acceptation beizufügen gedachte; allein dieselben waren nicht annehmbar, und eine Congregation von fünf Cardinälen entschied, Noailles müsse die Bulle unbedingt annehmen und seine Pastoralinstruction vom Jahre 1719 widerrufen. Nichtsdestoweniger wurden bald darauf die zwölf Artikel in Frankreich als vom heiligen Stuhle approbirt veröffentlicht; in Folge dieses und anderer zweideutigen Schritte des Erzbischofs entstanden neue Verwickelungen und Schwierigkeiten, und endlich wurden alle Unterhandlungen resultatlos geschlossen. Noailles veröffentlichte in hartnäckiger Verblendung eine für Frankreich berechnete, entstellende Darstellung der bisherigen Verhandlungen; es wurde dieselbe aber bald darauf (16. September 1726) durch eine amtliche relatio fidelis über den ganzen Gang der Verhandlungen berichtigt und widerlegt; und damit brach der Papst den kirchlichen Verkehr mit dem Erzbischof ab. — Inzwischen hatte aber in Folge des entschiedenen Vorgehens der Bischöfe und der Regierung die Fraction der Appellanten in Frankreich mehr und mehr an Bedeutung verloren. Die Regierung hatte anerkannt, daß die Bullen Vineam Domini und Unigenitus Kirchen- und Staatsgesetze seien, und obwohl die Parlamente den Appellanten noch Schutz gewährten, und das herrschende Staatskirchenthum das Vorgehen der eifrigen Bischöfe vielfach hinderte, so hatten doch diese manche Schritte gethan, um die Orthodoxie in Frankreich und die Auctorität des apostolischen Stuhles zu vertheidigen. Der halsstarrige Bischof Soanen von Senez, einer der Hauptführer der Appellanten, der in einem Hirtenschreiben vom 28. August 1725 die Bulle Unigenitus der Vernichtung des Dogma, der Moral, der Disciplin und Hierarchie beschuldigt hatte, wurde auf dem Provincial-Concil von Embrun verurtheilt, und die Suspension über ihn ausgesprochen. Er wurde dann in die Auvergne verbannt. Viele Irregeleiteten erkannten allmählich ihr Unrecht; von der Weltgeistlichkeit traten in den Provinzen die meisten Appellanten zurück. Auch in den geistlichen Genossenschaften, aus denen sich Mitglieder an der Appellation betheiligt hatten, wurde durch die Umsicht und Entschiedenheit der Obern der Friede wiederhergestellt. Die meisten der opponirenden Religiosen widerriefen, einige wurden aus den Orden entfernt, andere entwichen nach Holland, wo die Jansenisten das schismatische Bisthum Utrecht errichtet hatten. — Nach einer schweren Krankheit schien der hochbetagte Erzbischof Noailles endlich im Januar 1727 auch ernstlicher an eine Unterwerfung zu denken. Er hatte den Entwurf einer Acceptationsurkunde, indeß ohne Widerruf seiner bisherigen Schritte, ausarbeiten lassen, und von Neuem erkrankt, fertigte er (am 7. April) ein versiegeltes Glaubensbekenntniß an, welches im Fall seines Todes beweisen sollte, er sei nicht als Appellant gestorben. Nochmals wandten die Appellanten, besonders die von der Secte gewonnenen Pfarrer von Paris, alle Mittel an, um den Erzbischof in der Opposition zu erhalten. Es schien ihnen zu gelingen. Noailles that nach seiner Genesung keine weiteren Schritte zur Unterwerfung; er nahm sich sogar an der Spitze von elf anderen Bischöfen in einem Schreiben an den König des verurtheilten Bischofs Soanen an. Als der Hof dieses Schreiben und die Verwendung für den Prälaten mit Unwillen zurückwies, reichten neun dieser Bischöfe beim Generalprocurator einen an das Parlament gerichteten Protest gegen die Einregistrirung aller Acten ein, welche auf Grund des Concils von Embrun oder des päpstlichen Bestätigungsbreve erlassen worden, da beide nicht vom Parlament genehmigt seien, und die königliche Genehmigung nicht hinreiche. Auch der Name des Erzbischofs befand sich unter dem Protest. Noailles hatte indeß zwar das Schreiben an den König, jedoch nicht den Protest an das Parlament in seinem Namen zu unterschreiben gestattet. Der eigenmächtige Mißbrauch, den die Sectirer mit seinem Namen trieben, verletzte ihn nun tief; die Excesse mancher Appellanten bewirkten, daß er sich der Secte schämte; er sah zuletzt ein, daß er selber der Spielball einer hinterlistigen Partei geworden

sei. Sein Gewissen drängte ihn längst, den Frieden mit der Kirche zu suchen; auch seine Verwandten und Freunde, sowie der Staatsminister Cardinal Fleury baten ihn inständigst, die Aussöhnung mit dem Papste zu bewerkstelligen. Endlich errang er denn den Sieg über sich selber, über seine Eitelkeit, seinen Starrsinn und seine menschlichen Rücksichten. Am 19. Juli 1728 meldete Noailles dem Papst seinen Widerruf mit den Worten: „Im Angesichte Jesu Christi, meines Herrn und Richters, bezeuge ich, daß ich die Bulle Unigenitus aufrichtigen Herzens annehme, das Buch Quesnels und dessen 101 Sätze, wie die Bulle es thut, verdamme und meine Pastoralinstruction von 1719 widerrufe. Zugleich verspreche ich Eurer Heiligkeit, behufs Beobachtung der Bulle ein anderes Hirtenschreiben zu veröffentlichen." Benedict XIII. belobte voller Freuden den Erzbischof wegen seiner Unterwerfung und forderte ihn auf, sein Versprechen zu erfüllen. In der That erließ denn auch der Cardinal am 11. October 1728 das Pastoralschreiben, in welchem er mit der aufrichtigsten Ehrerbietung und Unterwerfung die Bulle Unigenitus in derselben Weise wie der Papst annimmt. Zugleich widerrief er „aus ganzem Herzen sowohl die Pastoralinstruction von 1719, als auch alles das, was je in unserm Namen veröffentlicht wurde und dieser Acceptation zuwider ist". Die Publication des Documentes erfolgte am 23. October. Manche Exemplare wurden durch die Sectirer von den Kirchenthüren herabgerissen und beschimpft. Noailles bestätigte seine Unterwerfung noch in einem Rundschreiben an den französischen Episcopat vom 30. October 1728. Groß war die Freude des Papstes, der Bischöfe Frankreichs und aller gutgesinnten Katholiken über die Aussöhnung des Erzbischofs mit der Kirche. Er überlebte dieselbe nicht lange; im hohen Alter von 78 Jahren starb der Cardinal Noailles am 4. Mai 1729. — Mit der Rückkehr des Erzbischofs hatte die Partei der Appellanten ihre Hauptstütze verloren. Der neue Erzbischof von Paris, Caspar von Ventimille du Luc, war ein entschiedener Anhänger der Constitution Unigenitus; auch das Metropolitancapitel nahm am 7. September 1729 mit 31 gegen 4 Stimmen seine Appellation zurück. In der theologischen Facultät von Paris trat jetzt ebenfalls eine Aenderung ein. Ein königliches Schreiben (October 1729) forderte Ausstoßung der Refraciäre. Der Syndicus und die Theologen der orthodoxen Richtung traten entschieden auf; es wurde eine Commission für die Behandlung der weiteren Schritte gebildet, und besonders machte sich der greise Tournely in dieser Angelegenheit verdient. Als Berichterstatter der Commission beantragte er eine Erklärung, daß das Decret, durch welches am 5. und 10. März 1714 die Bulle angenommen worden, gültig, das entgegengesetzte wie die Appellation an ein allgemeines Concil nichtig sei; daß die Bulle Unigenitus als dogmatisches Urtheil der Kirche anzuerkennen, an die Halsstarrigen eine nochmalige Mahnung zu richten, und über die noch ferner Widerstrebenden der Ausschluß zu verhängen sei. Mit 95 von 101 Stimmen wurde der Antrag angenommen, und den Refractären entsprechende Fristen gestellt (15. December 1729). In Folge dieser Maßregeln kehrte allmählich die Ruhe zurück. Bis zum 1. März 1730 hatten sich über 160 Doctoren der Bulle Unigenitus gefügt, einige Widerstrebende wurden ausgeschlossen. Im März 1730 erließ auch der König noch ein strenges Edict gegen die Appellanten, und von jener Zeit an hatte die Partei in kirchlicher Hinsicht keine Bedeutung mehr. Allerdings verharrten zwei Bischöfe, Colbert von Montpellier und Caylus von Auxerre, in ihrem Widerstande, mehrere Pfarrer und fanatische Religiosen blieben der Secte treu, und die Wirren zogen sich noch durch mehrere Decennien des 18. Jahrhunderts. Der Wunderschwindel hinsichtlich der angeblichen Heilungen auf dem Grabe des jansenistischen Diacons Paris, das Treiben der Convulsionäre, die Frage der Sacramentsverweigerung an die Appellanten, in die sich die Parlamente in kirchenfeindlicher Weise einmischten, beunruhigten noch in manchfacher Weise die französische Kirche, und in Holland fristeten die jansenistischen Sectirer bis auf unsere Tage ihr trauriges Dasein. — (Vgl. den Art. Jansenius und Jansenismus; Lafiteau, Histoire de la Constitution Unigenitus, 2 voll., Paris 1733—1738; Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle; Schill, Die Constitution Unigenitus, ihre Veranlassung und ihre Folgen, Freiburg 1876; Hergenröther, Kirchengeschichte II, 585 ff.) [B. Jungmann.]

Appellation als Rechtsmittel, s. Rechtsmittel.

Appellation vom Papste an ein Concil (als Rechtsmittel) ist ungültig; denn sie ist 1. mit dem Begriffe der Appellation unvereinbar. Eine Appellation an einen Richter, der zur Zeit der Appellation nicht existirt, ist schon an sich hinfällig; aber auch wenn das Concil existirt, ist dieses, getrennt vom Papste gedacht, nicht über, sondern unter ihm. Appellirt kann aber nur werden von einem niederen an den höheren Richter. Das allgemeine Concil ist kein ständiges, bleibendes Tribunal der Kirche; ohne Beitritt des Papstes kann das Urtheil eines Concils nicht endgültig sein. Vom höchsten Richter kann nicht appellirt werden; der Papst hat aber keinen Richter über sich. Eine solche Appellation steht 2. im Widerspruch mit der Lehre der Kirche, mit dem Primat, mit der monarchischen Verfassung der Kirche. Wäre sie zulässig, so wäre der Papst nicht mehr der höchste Richter und Stellvertreter Christi, der Mittelpunkt der Einheit. Sie wäre 3. höchst verderblich für die Regierung, den Frieden und die Einheit der Kirche, würde die Auctorität des Papstes untergraben, das Schisma begünstigen, Häresie und Ungehorsam ungestraft lassen. Der Zweck der Appellation würde dadurch vereitelt, die Entscheidung auf unbestimmte

Zeit hinausgeschoben, da ein allgemeines Concil nicht so leicht und oft gehalten werden kann; diejenigen, die dem Papste den Gehorsam verweigern, leisten ebenso wenig der Entscheidung eines Concils Folge, wie sich dieß bei solchen Berufungen der Irrlehrer, besonders im Mittelalter, zeigte. Diese Appellation wurde daher 4. stets in der Kirche verworfen und ist unter Strafe der Excommunication verboten. Sie verwarf schon Papst Zosimus (Ep. 12 ad Aurel. ed. Coust. 974), Bonifaz I. (Ep. 13 ad Ruf. n. 2; ep. 15 ad eund. n. 5, p. 1035. 1042), Gelasius I. (c. 16, C. IX, q. 3), Nikolaus I. (Ep. 8 ad Mich. Imp., Bernard. Ep. 213 ad Innoc. II. p. 378), wie Martin V., Calixt III., Pius II., Sixtus IV., Julius II., die Bulla Coenae, Pius IX. Const. Apostolicae Sedis, das Vaticanische Concil sowohl ausdrücklich (Const. dogm. de eccl. cap. 3), als auch durch die Definition der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes. [Philipp Hergenröther.]

Appellationen der afrikanischen Kirche, s. Apiarius.

Appellatio tamquam ab abusu (Appel comme d'abus) war in Frankreich die technische Bezeichnung für den Recurs von dem geistlichen an den weltlichen Richter, sei es wegen Uebergriffe des erstern auf weltliches Gebiet, oder wegen Verletzung der staatlich recipirten kirchlichen Canones und der Kirchendisciplin. Diese ächt gallicanische Erfindung, wodurch geistliche Angelegenheiten vor incompetente weltliche Tribunale gezogen wurden, wird von den Gallicanern als „das Palladium Galliens, als der Rettungsanker der Unterdrückten, als der Hort der gallicanischen Freiheiten" angepriesen. — I. Der Ursprung dieser Appellation ist dunkel; jedenfalls gehen die Vertheidiger ihrer Berechtigung viel zu weit, wenn sie auf den hl. Athanasius verweisen, der 335 von der Synode von Tyrus an den Kaiser appellirte; denn diese Synode war nicht Athanasius' zuständige Obrigkeit, sie war mehr ein weltliches, vom Kaiser berufenes Gericht als eine Synode, und endlich betrafen die Anklagen großentheils weltliche Gegenstände. Verfehlt ist es auch, sie auf Peter de Cugnières zurückzuleiten, weil dieser am 15. December 1329 etwas ganz Anderes bezweckte und überdieß nicht durchdrang. Auch ein vom 7. Juni 1404 erwähnter Appell scheint nicht historisch zu sein, denn unter Karl VI. (1380—1422) wußten die Juristen Mansuer und Joh. Galli 1414 noch nichts von diesem Gebrauch, indem sie ausdrücklich erklärten, vom geistlichen Richter dürfe man nicht an den weltlichen appelliren. Erst am 17. Juni 1449 behauptete der königliche Advokat Bardin, man könne von dem kirchlichen Richter an den weltlichen appelliren; 1453 beschränkte Karl VII. die häufiger werdenden Uebergriffe der Parlamente dahin, daß sie nur Appellationen wegen Verletzung der pragmatischen Sanction von Bourges annehmen dürften. Das Uebel schritt aber fort, so daß Cosmas Guymier (gest. 1503), Präsident der Enquêtes, schon 1486 in seiner Herausgabe der pragmatischen Sanction (ed. Pinsson p. 13) die Befürchtung aussprach, wenn Gott nicht helfe, so werde die ganze Jurisdiction und Freiheit der Kirche wegen der Eingriffe der königlichen Beamten verschwinden. Le Präsident des Parlaments von Toulouse dagegen Stephan Aufrère, welcher 1514 die Appellatio tamquam ab abusu zuerst formell erwähnt, bezweifelte ihre Rechtmäßigkeit und fügte hinzu, dieselbe würde fast immer abgewiesen; er kenne nur einen einzigen Fall, in welchem die Richter auf Grund des Appells erkannt hätten, quia a judice spirituali non est ad judicem saecularem appellandum. Das Alles berechtigt den Schluß, die Appellatio tamquam ab abusu sei erst nach der pragmatischen Sanction von Bourges (1438), und zwar zum Schutze ihrer 96 schismatischen Artikel, aufgekommen. Nachdem das Concordat von 1516 die pragmatische Sanction abgeschafft, hätte folglich auch die Appellatio tamquam ab abusu mit ihr fallen sollen; es fand jedoch das Gegentheil statt, die Appellationen wurden häufiger, und erst jetzt können specielle Fälle nachgewiesen werden. Gilles Le Maistre, Präsident des Parlaments von Paris (1551), gest. 1562) nennt den ersten aus dem J. 1533; Zacharia aber citirt einen früheren vom 29. Jan. 1526 aus Rebuff.

II. Umfang und Begrenzung. Die Bischöfe verlangten öfter (1605, 1614, 1635, 1656, 1666) genauere Bezeichnung der Punkte, welche unter den Begriff Abus fielen, damit die Gerichtshöfe mit diesem dehnbaren Vorwand nicht die gesammte Disciplin der Kirche, die Lehre, die Sacramente und alle geistlichen Angelegenheiten, wie sie das vielfach versuchten, willkürlich in ihre Schranken ziehen könnten. 1. Peter Pithou gab in dem 79. Satze der von ihm gesammelten und 1594 gedruckten gallicanischen Freiheiten folgende vier Punkte als Gegenstand der Appellatio tamquam ab abusu an: a) Uebergriffe der geistlichen Macht auf weltliches Gebiet; b) Verletzung der Rechte und Freiheiten der gallicanischen Kirche; c) Uebertretung der recipirten Canones; d) Mißachtung der königlichen Verordnungen oder der Parlamentsbeschlüsse. — Auch Heinrich IV. ertheilte den Bischöfen im J. 1605 die Antwort, daß diese vier unbestimmten und sehr dehnbaren Punkte den Inhalt der Appellatio tamquam ab abusu bildeten. In der Anwendung dieser Punkte sollten indessen folgende praktische Bestimmungen beobachtet werden: 2. die Appellatio tamquam ab abusu sollte nach ausdrücklicher Verordnung der Ordonnanz von Villers-Coterets 1539 (Art. 5), und besonders nach dem Edict von 1695 (Art. 10, 11, 15, 29, 30, 35, 36) in Sachen der Disciplin, der Sittenverbesserung und der canonischen Bußstrafen nur Devolutivwirkung im Sinne des canonischen Rechtes, aber nicht Suspensivkraft haben. — 3. Betraf die Appellation einen päpstlichen Erlaß, so brauchte man die eben so heuchlerische als höhnende Ausflucht, propter reverentiam nicht

gegen dieſen Erlaß ſelbſt, ſondern gegen deſſen Annahme, Anwendung und Execution Berufung einzulegen und die Appellatio tamquam ab abusu auszuſprechen. — 4. Der weltliche Richter hatte nur über die Thatſache des Mißbrauches und über die Form des kirchlichen Urtheils oder des kirchlichen Actes, nicht über die Angelegenheit ſelbſt zu richten, denn dieſe mußte nach dem Edict von 1695 (Art. 37) an den geiſtlichen Richter zurückverwieſen werden. Das iſt der charakteriſtiſche Punkt, wodurch der Appel comme d'abus von der einfachen Appellation ſich unterſchied; ohne dieſen wäre die nothdürftig noch feſtgehaltene Jurisdiction der Kirche dem Staate völlig preisgegeben worden. — 5. Ludwig XIII. befreite durch Edict (Oct. 1625) die Biſchöfe, ihre Vicare, Officiale und andere geiſtliche Richter davon, perſönlich vor dem Parlament zu erſcheinen, auch waren ſie von Koſten und Strafen frei; nur die Procuratoren mußten erſcheinen, wenn kein Civilkläger vorhanden war; aber auch dieſe konnten nur im Falle der calomnie manifeste in Koſten und Strafen verurtheilt werden. Dieſe Beſtimmungen wurden durch Vertrag zwiſchen König und Clerus zu Fontenay-le-Comte am 12. März 1628 beſtätigt. — Endlich 6. ſollte die Appellatio tamquam ab abusu nur in wichtigen Fällen und bei notoriſchem Mißbrauch zuläſſig ſein.

III. Ausſchreitungen. Die vorgenannten Vergünſtigungen bemäntelten ein wenig die ſchreiende Verletzung des kirchlichen Rechtes, welche das Inſtitut der Appellatio tamquam ab abusu im Princip in ſich ſchloß; gehoben wurde ſie nicht. Die Praxis der Parlamente jedoch überſchritt und beſeitigte ſehr häufig dieſe mildernden Beſtimmungen. Zunächſt ſtellten 1. die franzöſiſchen Legiſten die Regel auf, wenn der Staatsprocurator ſelbſt (ein ſehr gewöhnlicher Fall) den Appell einlege, ſo trete ſofort nicht bloß Devolutions-, ſondern auch Suspenſivwirkung ein. — 2. In der Janſeniſtenzeit gab man auch die heuchleriſche reverentia gegen den Papſt auf, indem gar oft nicht allein gegen die Acceptation und Promulgation päpſtlicher Bullen und Breven, ſondern auch gegen dieſe ſelbſt eingeſchritten wurde. — 3. Die ziemlich luftige Unterſcheidung zwiſchen Form und Inhalt, zwiſchen thatſächlichem Mißbrauch und wirklicher Ungerechtigkeit des kirchlichen Urtheils, bot den Parlamenten weiten Spielraum, unter dem Vorwand verletzter Form, in rein geiſtliche Dinge ſich zu miſchen und alle kirchliche Jurisdiction illuſoriſch zu machen, worüber der Clerus in ſeinen Remonſtrances vom 23. Februar 1615 (Art. 23) und 12. Januar 1666 ſich bitter beklagte. — 4. Das Vorhandenſein der Notorietät des Mißbrauchs wurde bald nicht mehr erforſcht, noch berückſichtigt, und jede pedantiſche Kleinigkeit, wie etwa die Unterlaſſung rein weltlicher Gerichtsformalien, genügte dem Parlament, um die Appellatio tamquam ab abusu zuzulaſſen. Die Klagen des Clerus dagegen 1605 (Art. 16) und 1666 halfen wenig. — 5. Um die Geſchäftswuth des Parlaments zu zügeln, ſollte (Ordonnanz von Blois 1579, Art. 59; Edict 1610, Art. 3; Declaration 1657, Art. 13) keine Appellatio tamquam ab abusu ohne Vermittlung des Kanzlers angenommen werden; daß dieſe Regel nicht beobachtet wurde, beweiſen die Klagen des Clerus 1635 (Art. 16), 1665 (Art. 16). — 6. Durch die frivole Unterſcheidung des petitorium et possessorium (d. h. der Klage auf das Recht oder den thatſächlichen Beſitz oder Genuß einer Sache) bei geiſtlichen Dingen wußten ſich die Parlamente trotz wiederholten königlichen Verbotes (1610, 1629, 1666) in die Spendung der Sacramente (der Ehe, der Facultät des Beichthörens, in die Verweigerung der Communion u. ſ. f.) einzumiſchen. Darnach konnte ein Petent in possessione z. B. die vorläufige Spendung der Communion vom Parlament erlangen, bis der Biſchof das Recht der Verweigerung nachgewieſen hatte. — 7. Die Appellatio tamquam ab abusu kennt keine Verjährung und kann nach mehreren hundert Jahren ruhigen Beſitzes noch erhoben werden (z. B. das Urtheil vom 26. Januar 1690 gegen die Abtei Jouarre, nach 700jährigem Beſitz). Auch der Vergleich der ſtreitenden Parteien ohne Genehmigung der königlichen Amtleute durfte die einmal erhobene Appellatio tamquam ab abusu nicht ſiſtiren, weil immer ein öffentliches Intereſſe für verletzt erachtet wurde. Daraus iſt dann im 18. Jahrhundert das janſeniſtiſche Aergerniß und der parlamentariſche Unfug bei der Sacramentenverweigerung in Scene geſetzt worden. — 7. Nach gallicaniſchen Begriffen durfte der Papſt erſt nach Einhaltung aller Zwiſcheninſtanzen eine Appellation annehmen; das Parlament dagegen konnte unmittelbar von dem niedrigſten geiſtlichen Richter hinweg die Appellatio tamquam ab abusu annehmen. — 8. Sobald dieſe eingelegt war, durfte kein geiſtlicher Richter, kein Biſchof oder Erzbiſchof weiter vorſchreiten, und etwa eine separatio a thoro bei ungültigen Ehen ausſprechen, einen unwürdigen Pfarrer abſetzen oder ihm die Jurisdiction zum Beichthören entziehen u. dgl.

IV. Zur Begründung dieſes Rechtes auf die Appellatio tamquam ab abusu und dieſer Abnormitäten führen die Gallicaner folgende Sophiſtereien an: 1. Leo X. ſtellte 15. Juni 1518 das Concordat (tit. 48) unter den Schutz des Königs, dieſer aber übertrug 25. Oct. 1518 (tit. 47) die Sorge dafür den Parlamenten; alſo haben dieſe dafür zu wachen, daß das Concordat nicht verletzt werde. Die Parlamente, ſonſt bittere Feinde des Concordates, begrüßten freudig dieſes Privileg und beuteten es als eine Oberherrſchaft über das Concordat aus. (Die Schutzpflicht gewährt aber nicht, wie die Gallicaner wollen, das Richteramt über das Concordat.) — 2. Ferner ſoll die Kirche ſtillſchweigend die Appellatio tamquam ab abusu gebilligt haben, weil ſie nicht dagegen proteſtirte. (Hat denn Leo X. in

[illegible]

[illegible] Der Hoheit [illegible] die Cleriker nur als Bürger [illegible], nicht als Diener der Kirche unter[illegible]. Wenn es sich also darum handelt, ob ein geistlicher Richter ein Gesetz falsch verstanden,

[illegible] Appels comme d'abus, namentlich unter Napoleon III., gestützt auf den ersten gallicanischen Artikel von 1682, als solche bezeichneten. — Der Fürst darf auch um Schutz angegangen werden gegen ein incompetentes geistliches Gericht, welches sich Jurisdiction anmaßt (Phillips II, 574), so flehte der hl. Athanasius die Hülfe Constantins gegen das unbefugte Conciliabulum von Tyrus an.

VI. Die Proteste. Der französische Clerus scheint gegen das Uebel der Appellatio tamquam ab abusu weder frühzeitig, noch energisch genug

ich gewehrt zu haben; die Bischöfe schwiegen, weil die ersten Attentate dieser Art la conservation des libertés de l'Eglise Gallicane contre quelques entreprises de la cour de Rome betrafen (Remontr. 12. Jan. 1666). Bald war es zu spät. Charlas (I, 284) mag nicht Unrecht haben, wenn er meint, die Bischöfe hätten sich mit einer Art Verzweiflung in ihr Schicksal ergeben und nur die ärgsten Auswüchse zu beseitigen gesucht; er deutet an, das sei die Folge davon gewesen, daß sie den Grundsatz principiis obsta vergessen hätten. Erst 1571 finden wir die ersten Beschwerden des Clerus, die in den folgenden Jahren (1579, 1605, 1610, 1615, 1635, 1656 und 1666) so häufig, wie schmerzlich werden; aber alle diese Klagen betrafen mehr den Modus der Appellatio tamquam ab abusu, die Excesse und die oben (III) angeführten Punkte, als das Wesen selbst, da sie keine Hoffnung mehr hatten, das Uebel in der Wurzel ausrotten. Nur einmal wird die Bitte gestellt 1615, Art. 23) die Appellationen auf die entreprise de jurisdiction (s. o. II. 1. a u. V. 4) pour laquelle elles ont été introduites, zu beschränken, jedoch ohne daß eine Antwort erfolgt wäre. Mit der berühmten Ordonnanz von Villers-Cotterets (Aug. 1539) beginnen die Verordnungen der Könige über die Appellatio tamquam ab abusu, die, meistens auf Bitten des Clerus erlassen, zwar ein gewisses Wohlwollen gegen die Kirche bezeigen, aber nicht principiell das Unrecht tilgen, sondern nur die ärgsten Auswüchse desselben heben wollen. Die hauptsächlichste Frucht derselben bestand darum in den oben (II. 2—6) erwähnten mildernden Bestimmungen. Solche Edicte und Ordonnanzen erließen Karl IX. (16. Apr. 1571), Heinrich III. (1579 u. Febr. 1580), Heinrich IV. (Dec. 1606), Ludwig XIII. (Sept. 1610, Oct. 1625, Jan. 1629, Art. 31), Ludwig XIV. (Febr. 1657, März 1666); das berühmteste und umfassendste ist das Edict vom April 1695 über die kirchliche Jurisdiction. Diese lediglich wohlwollenden Bestimmungen, dieser modus vivendi half nicht viel, weil die Wurzel des Uebels bestehen blieb, deßhalb der Jansenismus, als er im 18. Jahrhundert Alles vergiftete, die Appellatio tamquam ab abusu geradezu als Mordwaffe gegen Kirche und Staat verwenden konnte.

VII. Die neue Zeit. — In den organischen Artikeln (6—8) vom 8. April 1802 frischte Napoleon die Appellatio tamquam ab abusu wieder auf, um so widersinniger, als der Staat seinen katholischen Charakter aufgegeben hatte, und folglich Protestanten, Juden und Heiden Richter über kirchliche Dinge werden konnten. Pius VII. säumte nicht, zuerst in der Allocution vom 24. Mai 1802, dann durch Cardinal Caprara vom 9. August 1803 gegen die Artikel und gegen die Appellatio tamquam ab abusu insbesondere zu protestiren; auch Leo XII. beklagte sich 4. Juni 1824 in einem vertraulichen Schreiben an Ludwig XVIII. Es half aber nichts, und in Kraft dieser Appellatio tamquam ab abusu wurden unter Napoleon I., unter der Restauration, unter Ludwig Philipp und Napoleon III. viele Hirtenbriefe und geistliche Maßregeln der Bischöfe annullirt. Einige der wichtigsten, vom Staatsrath ausgesprochenen sogenannten Abus sind folgende: 23. December 1820 gegen den Bischof von Poitiers wegen der nicht legalisirten Publication eines päpstlichen Breve; 10. Januar 1824 gegen den Erzbischof Clermont-Tonnerre von Toulouse wegen eines Pastoralschreibens und mehrerer Vorschläge zur Verbesserung der kirchlichen Gesetzgebung; 20. Januar 1824 gegen Bischof Latil von Chartres wegen Absetzung eines Pfarrers; 21. März 1837 gegen Erzbischof Quélen von Paris und dessen Domcapitel wegen Protestes gegen den Verkauf des Grundstückes, auf dem sein vom Pöbel zerstörter erzbischöflicher Palast gestanden, und weil er dem Staat das Eigenthumsrecht daran absprach; 20. December 1838 gegen Bischof Feron von Clermont, der dem unbußfertigen Montlosier das kirchliche Begräbniß verweigerte; 24. October 1843 gegen Monyer de Prilly, Bischof von Chalons, wegen eines Briefes an den Univers über die irreligiöse Erziehung an den Universitäten; 9. März 1845 gegen Erzbischof Bonald von Lyon, weil er Dupin's Manuel du droit ecclésiastique verboten hatte; 6. April 1857 gegen Dreux-Brézé von Moulin, weil er sich von einem Pfarrer eine Urkunde ausstellen ließ, auf die staatlich protegirte Unabsetzbarkeit zu verzichten; 30. März 1861 gegen Bischof Pie von Poitiers, weil er in einem Mandement die Schrift La Guéronnière's La France, Rome et l'Italie nebst dessen Anschuldigungen des Papstes und des französischen Clerus bekämpft, somit in weltliche Dinge sich gemischt und Artikel 1 der Declaration von 1682 verletzt habe; 16. August 1863 aus gleichem Grund gegen die Erzbischöfe von Cambray, Tours, Rennes, die Bischöfe von Metz, Nantes, Orleans, Chartres, weil sie in gemeinschaftlicher Broschüre einige Gewissensfragen über die bevorstehenden Wahlen beantwortet hatten. Endlich wurde der abus am 8. Februar 1865 über den Erzbischof Mathieu von Besançon und den Bischof von Moulins ausgesprochen, weil sie gegen das Verbot des Ministers die ganze Encyclica und den Syllabus vom 8. December 1864 publicirt hatten. Aber mit dieser Maßregel und dem darauf folgenden Sturm in der Deputirtenkammer fiel die Appellatio tamquam ab abusu in's Lächerliche und scheint jetzt todt zu sein in Frankreich. (De Marca, Concordia sacerdotii et imperii, Paris 1704, l. 4, c. 19—21; Charlas, De libert. Eccl. gallic., Leodii 1684, I, 262—314; Fevret, Traité de l'abus et du vrai sujet des appellations, Lyon 1667; Alteserra, Vindiciae adv. Fevretum, Paris 1703, 287—306; Mémoires du clergé VI, 55—72; VII, 1515—1555; Durand de Maillane, Dict. de droit canon. I, 57—70; Affre, L'appel c. d'abus, Paris 1845; Phillips II, 571. III, 351; Hist.-pol. Bl.

LXVII, 257; Friedberg, Grenzen zw. Staat u. Kirche, Tüb. 1872, 486—527.) [Bauer, S. J.]

VIII. Die appellatio ab abusu mußte, wie das ganze System des Gallicanismus, auch bei den deutschen Fürsten und Staatsmännern den größten Beifall finden. Hatte man doch in Deutschland seit der Reformation allmählich ein vollständiges System der landesherrlichen Kirchengewalt (jus majestaticum circa sacra) construirt, welches zunächst freilich für die protestantischen Landesherren erfunden worden war, jedoch nur zu bald auch von den katholischen Fürsten allgemein acceptirt wurde. So finden wir denn bereits während des 16. und 17. Jahrhunderts den Recurs an den Landesherrn in Deutschland vielfach gehandhabt (vgl. Friedberg, Mißbrauch der geistl. Amtsgewalt u. s. w.; Zeitschr. f. K.-R. VIII ff.). Allgemeine Aufnahme und gesetzliche Fixirung fand indessen die appellatio ab abusu hauptsächlich erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, seitdem nämlich das gallicanische System in Deutschland Eingang erlangte. Dasselbe nahm bekanntlich seinen Weg zu uns durch die Niederlande. Dort hatte es seit dem Jahre 1675 in van Espen einen gelehrten Vertheidiger, dort fanden auch die französischen Jansenisten eine Zuflucht. Van Swieten, ein Anhänger der letzteren, benutzte seine Stellung als Leibarzt und Rathgeber Maria Teresia's, um den Gallicanismus am Wiener Hofe einzuführen. Einer der bedeutendsten Schüler van Espens, Nicolaus Hontheim, schrieb unter dem angenommenen Namen Febronius die für Deutschland grundlegende Vertheidigung des Gallicanismus. Im 9. Kapitel stellt er die Rechtsmittel gegen hierarchische Bedrückung zusammen und führt als letztes (cap. IX, § 10) die appellatio ab abusu an. Allerdings beschränkt er dieselbe auf den abusus notorius et manifestus, läßt sie jedoch im Uebrigen wegen jedes irgendwie denkbaren Mißbrauchs der kirchlichen Gewalt zu jeder Zeit und ohne Rücksicht auf Privatverzicht des Beschwerten zu. Numerus casuum, quibus abusus hi committi possunt, nequit determinari. Generalis hac de re regula est: Quidquid agitur contra interesse aut statum ac tranquillitatem publicam, contra leges regni, adversus decreta sacrorum Canonum et Conciliorum, abusivum est (cap. IX, § 10, n. 4). Die febronianische Theorie über die appellatio ab abusu kehrt mehr oder minder übereinstimmend bei den deutschen Canonisten aus der zweiten Hälfte des vorigen und der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts wieder. Als Hauptrepräsentanten dieser Richtung mögen die österreichischen Canonisten Riegger, Vater und Sohn, Eybel, Pehem, Rautenstrauch, Rechberger, ferner Schenkl, Droste-Hülshoff, Müller (Lexikon d. K.-R.) angeführt werden. — Der Theorie folgte die Gesetzgebung. Erst die freiheitliche Bewegung der vierziger Jahre brachte der Kirche in Deutschland größere Selbständigkeit. Seitdem wurde auch der recursus ad principem entweder durch die neuen Verfassungsgesetze gänzlich beseitigt oder doch wenigstens thatsächlich der Vergessenheit anheimgegeben. Nach dem vaticanischen Concil haben sich indeß die deutschen Staatsregierungen durchweg bemüßigt gehalten, das landesherrliche Kirchenregiment nach febronianischen Grundsätzen wiederherzustellen. So ward denn auch besonders in Oesterreich, Preußen und Hessen der Versuch gemacht, die appellatio ab abusu, diese längst verdorrte Treibhauspflanze, welche nur in absolutistischen Staatscabineten gedeihen kann, wieder neu zu beleben. Allein hatte schon früher, als noch katholische Canonisten sich dazu hergaben, die appellatio ad principem zu vertheidigen, das ganze Institut kaum thatsächliche Bedeutung erlangt, so hätte es der protestantischen Kirchenrechtswissenschaft unserer Tage (vgl. namentlich die Schriften der drei Schüler Richters: Dove, Hinschius und Friedberg) gelingen können, im Gegensatz zu allen katholischen Canonisten das kirchliche Rechtsbewußtsein zu verwirren! Mögen auch „einzelne Kirchenglieder, die sich bereits innerlich von der römischen Kirche gelöst haben" (Richter-Dove K.-R., 7. Aufl., 695) mit Verachtung der excommunicatio latae sententiae (Pii IX. Constitut. „Apostolicae Sedis", 12. Oct. 1869) den Recurs gebrauchen, mag auch der Staat ein öffentliches Interesse darin erkennen, das ganze Gewicht seiner Macht zum Schutze solcher unbotmäßigen Kirchenglieder einzusetzen, das Ansehen und die Auctorität der Kirche wird darunter nicht leiden. Es sei jedoch darauf noch besonders hingewiesen, daß die Kirche in vielen der seit Beginn dieses Jahrhunderts mit deutschen Staaten getroffenen Vereinbarungen sich die volle Unabhängigkeit der Strafgerichtsbarkeit ausdrücklich vorbehalten (s. Bayr. Concord. Art. XII. lit. d. Oesterreich. Concord. Art. X und XI; Württemberg. Concord. Art. V; Bad. Concord. Art. V) aber in keiner einzigen eine staatliche Supervision der Urtheile geistlicher Gerichte eingeräumt hat. — Verfolgen wir nunmehr den Gang der deutschen Gesetzgebung im Einzelnen. In Oesterreich behielt das josephinische Staatskirchenrecht in specie der recursus ad principem (s. Rechberger, Enchiridion jur. eccl. Austriaci, 1273) formelle Rechtskraft bis zur V.-U. v. 4. März 1849. Die dort garantirte Unabhängigkeit der Kirche wurde näher fixirt in dem ebenfalls als Staatsgesetz publicirten Concordat vom 3. November 1855, welches besonders in Art. XI die völlig uneingeschränkte geistliche Gerichtsbarkeit über Geistliche wie Laien aufrechthält. Dagegen hat das österreichische Gesetz vom 7. Mai 1874 das Concordat einseitig aufgehoben und in § 30 bestimmt: „Wenn durch die Verfügung eines kirchlichen Obern ein Staatsgesetz verletzt wird, so kann der hierdurch in seinem Rechte Gekränkte sich an die Verwaltungsbehörde wenden, welche Abhülfe zu schaffen hat, sofern die Angelegenheit nicht auf den Civil- oder Strafrechtsweg zu verweisen ist; in letzterem Falle kann sie provisorische Verfügungen treffen" (vgl. auch § 27). — In Preußen, welches erst durch die Erwerbung Schle-

siens eine größere Zahl katholischer Unterthanen erhalten hatte, ordnete Friedrich II. die staatskirchlichen Verhältnisse im „Geiste des ausgesprochenen Territorialismus“ (das Detail s. Zeitschr. f. K.-R. X, 393 ff.). Der recursus ad principem wird in mehreren preußischen Verfügungen (s. Constitution über d. Verf. d. geistl. Ger. in Südpreußen vom 25. August 1796; Rescript vom 13. Juli 1800; vgl. Hinschius, Die preußischen Kirchengesetze des J. 1873, 64) gestattet, während sich in dem preußischen Landrecht nur vereinzelte Anklänge desselben finden (II, 11, § 51. 56. 57. 1175). Dagegen gewährt die Cabinetsordre vom 12. April 1822 den Geistlichen bei Amtsentsetzung den Recurs an das Ministerium (s. Hinschius a. a. O.). Alle diese Bestimmungen wurden beseitigt durch Art. 15 d. V.-U. v. 31. Jan. 1850. Jedoch hat das preußische Gesetz vom 12. Mai 1873, welchem durch Aufhebung jenes Artikels der Weg geebnet wurde (Ges. vom 5. April 1873), die Appellatio tamquam ab abusu in weitestem Umfange wieder hergestellt, sogar, „wenn ein öffentliches Interesse vorliegt“, dem Oberpräsidenten die Berufung gestattet und einen besondern „Königlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten“ geschaffen. — In Bayern gelangte das landesherrliche Kirchenregiment zu besonderer Blüte seit Kurfürst Maximilian Joseph, der gerade während der febronianischen Wirren den Thron bestieg. Allerdings trafen einzelne bayerische Bischöfe mit dem Nachfolger Karl Theodor besondere Vereinbarungen auch bezüglich des recursus (s. Zeitschr. f. K.-R. X, 226). Allein welche Eingriffe in die kirchliche Gerichtsbarkeit demungeachtet vorkamen, erhellt aus der Beschwerdeschrift, welche Pius VII. dem bayerischen Kurfürsten einreichen ließ (s. die anonyme Schrift: Concordat und Constitutionseid, Augsb. 1847, Anhang III, bes. 200). Das bayerische Concordat v. 5. Juni 1817 vermochte nicht Wandel zu schaffen; denn das zugleich promulgirte Religionsedict (Beil. II. d. V.-U. v. 16. Mai 1818) gestattete, „gegen Handlungen der geistlichen Gewalt wider die festgesetzte Ordnung“ den „königlichen landesherrlichen Schutz anzurufen“ (s. § 52 ff.). Obschon dann die königliche Erklärung v. 15. Sept. 1821 die Zusage enthielt, „daß das Concordat in allen seinen Theilen in volle Ausübung gebracht werden solle“, behielt dennoch der Ministerialerlaß vom 8. April 1852 den recursus mit geringer Einschränkung bei (n. 6). Schließlich hob der Ministerialerlaß vom 20. November 1873 auch sogar diese geringen Concessionen auf und verwies einfach auf das Religionsedict von 1818. — Die Rechtmäßigkeit dieses Recurses selbst „nach Durchgehung des dreifachen canonischen Instanzenzuges“ (vgl. Brief v. Geissels an König Ludwig I. von Bayern v. 22. Juli 1841, n. 4, mitgetheilt in der Schrift: Die kirchl. Zustände in Preußen, Freiburg 1880) kann katholischerseits auf einseitige Staatsgesetze hin niemals zugestanden werden. „Verschafft Jemandem der durch die Gesetze seiner Kirche vorgezeichnete Weg nach subjectiver Ansicht kein Recht, so muß er sich dabei gerade so gut beruhigen als jener, der im Staate alle Instanzen erschöpft hat und doch kein Recht erhalten zu haben meint“ (Schulte, Lehrb. d. K.-R., 2. Aufl. 1868, 294 a. E.). — Die Württemberg. V.-U. vom 25. September 1819 beansprucht zwar in § 72 „das obersthoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen“, erwähnt jedoch die Appellatio nicht ausdrücklich. Wohl aber betheiligte sich Würtemberg mit den übrigen Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz an der V.-O. vom 30. Januar 1830, welche in § 36 bestimmt: „Den Geistlichen sowie den Weltlichen bleibt, wo immer ein Mißbrauch der geistlichen Gewalt gegen sie stattfindet, der Recurs an die Landesbehörden.“ Leider hat das Würtembergische Concordat keine formelle staatsrechtliche Kraft erlangt. Dennoch „ist auf Grund der V.-U. § 78 das Recht des Bischofs auf selbständige Uebung der Disciplinargerichtsbarkeit durch das Gesetz vom 30. Januar 1862 anerkannt“ (Richter-Dove a. a. O. 691). — In Baden nahm die Gesetzgebung einen ganz analogen Gang. Die bad. V.-U. vom 22. August 1818 schweigt über die Appellatio. Dagegen betheiligte sich auch Baden an der erwähnten V.-O. vom 30. Januar 1830. Weiter läßt eine badische V.-O. v. 23. Mai 1840 die Berufung mit Suspensivkraft zu (s. Richter-Dove a. a. O. 691). Nach Beseitigung des badischen Concordates hat das Gesetz vom 9. October 1860 dem Bischof dennoch freie Ausübung der Strafgerichtsbarkeit zugestanden. Nur hat man sich dahin verständigt, daß, wenn das Ordinariat den weltlichen Arm um Hülfe angeht, die Acten dem Ministerium vorzulegen sind (s. Richter-Dove a. a. O. 692). — Das Königreich Sachsen, welches in dem sogen. Mandat vom 19. Februar 1827, § 3, wie in der V.-U. vom 4. September 1831, § 58 die Appellatio tamquam ab abusu zuläßt, hat neuerdings nach dem Vorgange Preußens in dem „Gesetz, die Ausübung des staatlichen Oberaufsichtsrechtes über die katholische Kirche betr.“ vom 23. August 1876 außerdem für gewisse Fälle das Einschreiten von Amtswegen gestattet (s. Vering, Lehrb. d. K.-R., 2. Aufl., 219 ff.). — Das Großherzogthum Hessen hat die Appellatio sowohl in der V.-U. vom 17. December 1820, Art. 42, wie in der erwähnten V.-O. vom 30. Januar 1830 anerkannt. Jedoch sollte nach der vorläufigen Convention von 1854 (s. Vering a. a. O. 236) nur der canonische Recurs an ein zu diesem Zwecke vom Bischofe eingesetztes geistliches Gericht vorbehalten sein (s. Richter-Dove 693). Die Convention wurde im J. 1866 aufgehoben, und am 23. April 1873 erging neben vier andern kirchenfeindlichen Gesetzen das „Gesetz, betreffend den Mißbrauch der geistlichen Amtsgewalt“. — Hinsichtlich der übrigen deutschen Staaten, welche zum Theil seit dem 1. October 1867 unter preußischer Verfassung und Gesetzgebung stehen, vgl. noch Hannover. Landesverfassungs-Ges. vom 6. August 1840, § 71; Nassauische Erklärung vom 25. Mai 1861 (s. Rich-

ter-Dove 693); Kurhessisches Regulativ vom 31. August 1829, § 1; Frankf. Const.-Ergänzungsacte Art. 43; Oldenburg. Normativ vom 5. April 1831, § 42; Sachs.-Weimar. Ges. vom 7. Oct. 1823, § 5; Sachs.-Coburg. V.-U. vom 8. Aug. 1821, § 28; Sachs.-Mein. V.-U., § 31; Braunschweig. Landschaftsordn. v. 12. October 1832, § 215. [Kreutzwald.]

Appion blühte unter Kaiser Sept. Severus, und verfaßte eine (jetzt nicht mehr vorhandene) Erklärung des „Sechstagewerkes" (Eus. H. E. 5, 27; Hieron. Catal. 49). Von ihm ist zu unterscheiden der Gegner der Juden, Apion (s. d. A.).

Applicationspflicht des Pfarrers, siehe Pfarrer.

Apponius, ein Ausleger des Hohen Liedes, von Bellarmin in's neunte, von Anderen in's achte und siebente Jahrhundert versetzt, gehört nach Cardinal Mai (Spicil. Rom. V, p. V sq.) aus folgenden Gründen der Mitte des sechsten Jahrhunderts an. Zunächst habe Beda Venerabilis ihn citirt (In Cant. Cant. 4, 5, ed. Migne, PP. lat. XCI, 1162); dieser aber, dessen Blütezeit in das Ende des siebenten Jahrhunderts falle, habe gewiß keines damals noch kaum gekannten Schriftstellers Erwähnung gethan. Ferner, der von Apponius verfaßte Commentar zum Hohen Liede sei an einen Priester Namens Armenius gerichtet; dieser Armenius sei aber wahrscheinlich derselbe, an den Agnellus von Ravenna um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gleichfalls einen Brief geschrieben habe. Endlich lasse auch der classische Stil und die Gediegenheit des Commentars von Apponius eher auf das sechste, denn auf das siebente Jahrhundert schließen. Diese Gründe, namentlich der erste, setzen in der That das verhältnißmäßig hohe Alter des genannten Commentars außer Zweifel. Derselbe zerfällt in zwölf Bücher, von denen das erste eine Art Vorrede bildet; in den folgenden Büchern wird dann jeder Vers des Hohen Liedes erklärt, und überall gezeigt, daß alles, was vom Bräutigam und der Braut gesagt wird, auf Christus und seine Kirche Bezug habe. So ist dieser Commentar ein trefflicher Beweis von ernstem Bibelstudium in jener Zeit. Er wurde zuerst gedruckt zu Freiburg i. B. 1538, dann 1677 zu Lyon im 14. Band der Bibliotheca Patrum. Nach neuentdeckten Handschriften edirte Cardinal Mai (Spicil. V, 1 sq.) das siebente, achte und einen Theil des neunten Buches. (Vgl. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XI, Paris 1862, 807 ss.) [Peters.]

Approbation bezeichnet der allgemeinsten Wortbedeutung nach das Urtheil über die Tauglichkeit von Personen oder Dingen für bestimmte Zwecke — authenticum judicium de idoneitate. Im theologischen Sprachgebrauch wird dieses Urtheil vornehmlich auf drei Objecte angewendet: auf Bewerber um ein geistliches Amt, auf Beichtväter und auf Bücher. — I. Approbation für ein geistliches Amt — pro cura. Obgleich die Gewalten, deren Ausübung die Seelsorge in sich begreift, in der Priesterweihe verliehen werden so können sie doch nicht actu ausgeübt werden, wenn nicht der Bischof als Oberhaupt der Diöcese die Untergebenen zur Seelsorge übermeist (missio canonica). Solches geschieht entweder in permanenter Weise durch Uebertragung eines Beneficiums, mit dem die Seelsorge verbunden ist — Curatbeneficium — oder in vorübergehender Weise durch den einfachen Willensact des Bischofs (Hülfsgeistliche, Cooperatoren, Kapläne, Vicare). Die Sendung ist Ausfluß des bischöflichen Amtes und seiner Jurisdiction. Wenn sie vom Bischof durch einfachen Willensact gegeben wird, so kann sie auch von ihm frei zurückgenommen werden; nicht aber, wenn sie durch canonische Uebertragung eines Beneficiums ertheilt worden ist. Diese Sendung nun setzt voraus ein Urtheil über die Tauglichkeit des Geweihten für sein Amt, und dieses ist die eigentliche Approbation, welche also, streng genommen, von der Sendung und Ertheilung der Jurisdiction unterschieden ist, obwohl sie wegen der Zusammengehörigkeit häufig damit confundirt wird. Wie sich der Bischof dieses Urtheil bildet, bleibt im Allgemeinen ihm überlassen; bezüglich der Curatbeneficien aber, denen die Seelsorge in unmittelbarer und permanenter Weise anvertraut ist, soll dieses Urtheil sich stützen auf ein Examen, zu dem die Bewerber um das Amt concurriren — Pfarrconcurs — (Conc. Trid. sess. XXIV, c. 18 de reform.). Diese Verordnung ist ihren Einzelheiten nach in Deutschland nicht zur Durchführung gekommen, da hier in der Regel allgemeine Pfarrconcurse an die Stelle der Prüfungen für eine bestimmte Pfarrei getreten sind. Erst wenn das Urtheil feststeht, dann wird der so tauglich Befundene zur Seelsorge entsendet, und die Ausübung jener Rechte und Pflichten, nämlich Unterricht, Spendung der Sacramente, Darbringung des heiligen Opfers, Begräbniß, Benedictionen, Prozessionen u. s. f., wird ihm erst möglich. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht § 435; Schulte, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts § 31. 51. 59.)

II. Approbation für den Beichtstuhl. Auch die Gewalt, Sünden nachzulassen, wird mit der Priesterweihe ertheilt; jedoch kann diese Gewalt nicht ausgeübt werden, und die Absolution ist ungültig, wenn nicht der Bischof für den Beichtstuhl approbirt. Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant; decernit tamen sancta synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur et approbationem, quae gratis detur, obtineat. Conc. Trid. sess. XXIII de ref. cap. 15; cf. sess. XIV, cap. 7. — Diese Approbation setzt in der Regel ein Examen voraus, zu dessen Abhaltung die Synodalexaminatoren bestimmt sind; ihr Name weist auf die Diöcesan-

synode hin, auf welcher sie zu diesem Zwecke ernannt werden sollen. — Approbiren kann derjenige, welcher bischöfliche oder quasibischöfliche Jurisdiction hat — zunächst also der Bischof der Diöcese, in welcher die Beicht abgenommen wird, dann sein Generalvicar, der Capitularvicar sede vacante, die General- und Provinzialobern für die Beichten ihrer Ordensangehörigen: aber nicht der Pfarrer, welcher eine dem Bischof untergeordnete Jurisdiction besitzt. Sie wird ertheilt auf die Dauer der Subsistenz im Amte, wenn dieses ein Curatbeneficium ist, oder auf bestimmte Zeit, und wird durch Rücktritt aus dem Amte, oder Ablauf der Zeit, oder auch durch Revocation verloren. Auch kann diese ertheilte Jurisdiction für gewisse Sünden eine Einschränkung erhalten, und es entstehen die Reservatfälle (s. d. Art.). Es gibt jedoch Fälle, in denen auch der nicht approbirte Priester gültig absolviren kann, so 1. in der Todesgefahr, 2. bei einem titulus coloratus, d. h. beim Besitz eines Amtes, welcher aber wegen eines geheimen Fehlers ungültig ist; ja 3. nach einer haltbaren Meinung auch beim error communis, d. h. wenn man den Priester allgemein für einen approbirten ansieht. Zuweilen haben Diöcesen, die sich begrenzen, ein Uebereinkommen getroffen, vermöge dessen die Priester der einen Diöcese in der andern, um Aushülfe zu leisten, gültig absolviren können, auch ohne speciell in dieser Diöcese approbirt zu sein. Endlich können die Religiosen der meisten Orden, wenn sie sich auf Reisen befinden und kein Beichtvater ihres Ordens zugegen ist, auch einem nicht approbirten Priester beichten (S. Lig. VI, 575).

III. Approbation der Bücher. Von jeher war die Kirche bemüht, ihre Gläubigen vor der Gefahr einer glaubens- und sittenfeindlichen Lehre sicherzustellen; reges Leben brachte in diesen Zweig kirchlicher Disciplin die Erfindung der Buchdruckerkunst. Nach zwei Seiten hin entfaltet die Kirche diese Thätigkeit: durch Reprobation schlechter und Approbation guter Bücher. Was die positive Seite, die Approbation, betrifft, so hatte schon Sixtus IV. und Alexander VI. den Druck von Schriften im Allgemeinen an die Gutheißung des Apostolischen Stuhles geknüpft, und Leo X. verordnete in der zehnten Sitzung des fünften lateranensischen Concils am 4. Mai 1515, daß für alle Zukunft bei Strafe der Excommunication keine Schrift in irgend einer Diöcese gedruckt werden dürfe, bevor der Bischof durch sein Ordinariat oder einen besonders dazu bestellten Censor dieselbe geprüft und durch eigene Namensunterschrift unentgeltlich approbirt, d. h. die schriftliche Erklärung abgegeben haben würde, daß in dem Buche nichts gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten sei. Das Concil von Trient (sess. IV, decr. de edit. et usu sacr. libr.) verbot unter Bezugnahme auf dieses Decret, daß irgend ein Buch, welches von heiligen Dingen handle, ohne Namen des Auctors und Approbation des Ordinarius erscheinen dürfe. Die Regula X. Indicis nahm das lateranensische Decret und den Beschluß des Tridentinischen Concils auf und bestimmte ihn noch genauer. Dieser so hochwichtige Theil der bischöflichen Sorge kann jedoch bloß dann mit Erfolg ausgeführt werden, wenn die Civilgewalt sie hierin unterstützt. Bei dem gegenwärtig alle Schranken durchbrechenden Freiheitsdrang im socialen und politischen Leben ist dieser Schutz vom Staate kaum zu erwarten, und überhaupt das Einholen der Approbation dem Gewissen des Auctors überlassen.

Die Approbation der Bücher wird von den kirchlichen Behörden in dreifacher Form geübt: 1. Approbatio definitiva, im engeren Sinne Approbation genannt, durch welche positiv die Uebereinstimmung des Inhaltes eines Buches mit dem kirchlichen Lehrbegriff ausgesprochen wird, und welche nicht rückgängig gemacht werden kann. — 2. Approbatio electiva, durch welche erklärt wird, daß nach gegenwärtigem Stand der Erkenntniß die im Buche enthaltenen Sätze der Wahrheit am nächsten kommen und am weitesten vom Irrthum sich entfernen. In der Natur dieses Urtheils liegt die Möglichkeit, daß es mit der Zeit und dem Fortschritt der Wissenschaft ein definitives, und die ihm gegenüberstehende weniger wahrscheinliche Meinung als Irrthum erklärt werden kann. — 3. Approbatio permissiva, das sog. dimittatur, im uneigentlichen Sinne Approbation genannt, ist ein Urtheil der Indexcongregation, durch welches von einem Buche weder der Irrthum, noch die Freiheit davon ausgesprochen wird. Das dimittatur ist dem Inhalte nach negativ und permissiv, ein Nichtverbot des Buches, welches wirklich Irrthümer enthalten kann, ohne daß diese zu censuriren den obwaltenden sachlichen, persönlichen oder zeitlichen Verhältnissen entspricht. So die Indexcongregation in ihrer Entscheidung vom 21. Juni 1880: Formula — dimittatur — hoc tantum significat, opus, quod permittitur, non prohiberi; eine Entscheidung, die durch das den Werken Rosmini's ertheilte dimittatur und die über dessen Bedeutung entstandene Controverse veranlaßt wurde (cf. Card. Zigliara, Il dimittatur e la spiegazione della Sacra Congregazione dell' Indice, Roma 1880). — Der Approbation steht gegenüber das Verbot, die Prohibition, welche entweder absolute oder hypothetische (donec emendetur) Form hat, und welche nicht bloß den Irrthum, sondern, wie es aus ihrer praktischen Bedeutung folgt, auch an und für sich nicht irrige, aber zur Verbreitung hic et nunc nicht geeignete Sätze treffen kann. Ein höherer Grad der prohibitio ist die Verwerfung oder damnatio (s. d. Artt. Büchercensur und Censurae theologicae). Ueber Approbation der Concilien und Orden s. die betr. Artt. [Renninger.]

Apsis (ἁψίς, ἁφίς, Verknüpfung, Wölbung, tribunal [Vitruv., De archit. 5, 1], concha [Paulin. Nol. Ad Sever. ep. 32, n. 12]) heißt die halbkreisförmige, runde oder polygone Nische

an der Schlußwand eines Gebäudes. Solche Anbauten, mögen sie nun vollständig nach Außen treten oder mehr in das Innere des Gebäudes hereingezogen sein, finden sich öfter an heidnisch-römischen Gebäuden, z. B. am Fortunatempel, am Gebäude der Eumachia, an der forensischen Basilika, an den Tribunalien, den Thermen zu Pompeji (Abb. bei Overbeck, Pompeji I); in freistehender Form ist ein solches Hemicyclium an der Gräberstraße daselbst zu sehen. Diese An- und Einbauten begegnen uns wieder in den ältesten Katakombenbauten, z. B. der Domitilla, der Priscilla, öfters in oberirdischen Oratorien der Campagna (Abb. bei Martigny, Dictionn. 80) und vorzugsweise in den Basiliken, sei es in Central-Syrien nach den Entdeckungen von Vogué (1865) oder in den ältesten Basiliken Roms (St. Peter und St. Paul) oder selbst in den byzantinischen Centralbauten zu Constantinopel (Sophienkirche) und Ravenna (San Vitale). Bisher ist es der christlichen Archäologie nicht völlig gelungen, den Ursprung der christlichen Basilika in seinem antiken Vorbilde nachzuweisen, und daher kann auch die Frage nach dem Ursprunge der christlichen Apsis verschieden beantwortet werden. Auch in der romanischen Periode erhielt sich die Apsis noch am Hauptschiffe und wurde bisweilen selbst den Nebenschiffen, z. B. an der Abteikirche zu Laach, oder den Armen des Querschiffes, z. B. an der Apostelkirche zu Köln, vorgesetzt. Ihrer Form nach erscheint sie vielfach als rund, z. B. in Braunschweig, Speier, Pisa; in der Uebergangsperiode wird sie nach Außen hin polygon verkleidet oder im Ganzen aus Theilen eines Vieleckes construirt. Für die Akustik und die Aufstellung der bischöflichen Cathedra in Mitte der priesterlichen Sitze (Const. Apost. 2, 57) waren die Apsiden sehr dienlich; in ästhetischer Beziehung aber befriedigten sie nicht, obwohl die Mosaikmalerei ihr Möglichstes zum Schmucke derselben aufbot, z. B. in S. Pudenziana, Costanza, Maria maggiore, Prassede, Cosma e Damiano (vgl. die herrlichen Abbildungen bei de Rossi, Musaici christian. 1872—1879). Die Farbenpracht dieser Gemälde konnte den mechanischen Zusammenhang der Apsis mit dem Kirchengebäude wohl verdecken, aber nicht heben. Erst die Gothik hat in genialer Weise die Apsis erhöht und in den ganzen Chorraum organisch eingefügt. [Andreas Schmid.]

Aquarii (Hydroparastaten), ein Beiname mehrerer Secten im christlichen Alterthume, welche bei der eucharistischen Feier statt des Weines ausschließlich Wasser gebrauchten. Solches berichtet Epiphanius (Haer. 30, 16) schon von den Ebioniten. „In Nachahmung der christlichen Kirche feiern sie alljährlich gewisse Mysterien, bei welchen sie ungesäuertes Brod und bloßes Wasser in Anwendung bringen." Sie thaten solches, wie aus einer anderen Stelle bei Epiphanius (Haer. 53) hervorgeht, aus einer übertriebenen, fast abgöttischen Verehrung des Wassers, welches sie für etwas Ewiges und die Quelle des Lebens ansahen (Auctor Praedest. 75; Philast. Haer. 95). Man gab ihnen deßhalb auch den Namen Aquei oder Hydrotheiten. Im Gegensatze zu ihnen verwarfen die gnostisch-manichäischen Secten in falscher Ascese den Gebrauch des Weines überhaupt, und substituirten deßhalb bei ihren Opferhandlungen dem Weine eine andere Materie. So verwendete der Gnostiker Marcion bei seinen Mysterien, zu welchen er auch Katechumenen zuließ, bloßes Wasser (Epiph., Haer. 42, 3). Damit erklärt sich die Frage, welche Theodoret (Haeret. fab. 1, 31) an einen Anhänger Marcions richtete, der sich nicht zum Wasser waschen wollte, um nicht den Schein desselben, wenn auch nur indirect, anzuerkennen: „Wie kannst du dann die bei euch eingeführten Mysterien feiern?" Wenngleich nun die Genannten der Sache nach Aquarier heißen können, scheint bei den Alten dieser Name hauptsächlich für Tatian und seine Schule gebraucht worden zu sein. So sagt Theodoret (Haeret. fab. 1, 25): Die Anhänger Tatians heißen Hydroparastaten und Enkratiten (s. d. Art.). Derselben erwähnt Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 19), und der hl. Chrysostomus warnt in einer Homilie (in Matth. 26, 26) vor ihnen. „Warum trank der Herr nach seiner Auferstehung nicht Wasser, sondern Wein? Um eine verwerfliche Häresie von vorneherein zurückzuweisen. Weil nämlich einige bei der Feier der heiligen Geheimnisse des Wassers sich bedienen, so wollte der Herr auch nach seiner Auferstehung bei einem gewöhnlichen Mahle Wein vom Weinstocke gebrauchen, damit man daraus sehe, daß er auch beim Abendmahle, als er das heilige Geheimniß einsetzte, wirklich Wein genommen habe." Unter den Häretikern, welche der Codex Theodosianus (l. 16, tit. 5) mit Strafe belegt, werden neben den Manichäern auch die Hydroparastaten aufgeführt, und ihnen, wahrscheinlich von ihrem sackartigen Ascetengewande, auch der Name Saccophoren (lex 9) beigelegt.

In der nordafrikanischen Kirche hatte sich mit Anfang des dritten Jahrhunderts an einigen Orten die Sitte verbreitet, beim heiligen Opfer am Morgen den Kelch bloß mit Wasser zu füllen, beim Opfer in den Abendstunden hingegen Wein anzuwenden. Der hl. Cyprian erließ gegen diesen Mißbrauch ein umfangreiches Schreiben (Ep. 63, ed. Hartel) an einen gewissen Cäcilius. Der Grund der Unsitte war nicht eine häretische Lehrmeinung, wie die der Hydroparastaten, sondern eine laxe liturgische Richtung, welche freilich einen dogmatischen Irrthum im Hintergrunde hatte, nämlich die falsche Anschauung betreffs der zur Giltigkeit des Sacramentes nöthigen Materie. Der hl. Cyprian schreibt deßhalb: Aliquis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit, quod nos Dominus docuit. Potest simplicitati ejus de indulgentia Domini venia concedi. Im Verlaufe des Schreibens wird auch der Grund angegeben, warum die Anhänger dieser Sitte zwischen dem Opfer in den frühen und den

späteren Stunden unterschieden. Sie wollten nämlich nicht durch Weingeruch zu einer Zeit, in der Niemand Wein zu trinken pflege, sich als Christen verrathen. (Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. II, 22, 4; Peters, Der hl. Cyprian, Regensb. 1877, 456 f.) [Braun.]

Acquaviva, Name mehrerer Cardinäle. 1. Franz, zu Neapel aus der Familie der Herzoge von Atri 1665 geboren, wurde unter Innocenz XI. Vicelegat von Ferrara; Alexander VIII. bestimmte ihn zum Inquisitor von Malta, Innocenz XII. sandte ihn als Nuntius an den spanischen Hof unter Karl II. und Philipp V.; Clemens XI. erhob ihn zum Cardinal von St. Bartholomäus, und später verlieh er ihm den Titel zur hl. Cäcilia, deren Kirche er prachtvoll restaurirte. Philipp V. ernannte ihn zum Vertreter und Protektor Spaniens in der Curie. Er starb 1725 als Bischof von Sabina und wurde in der Kirche der hl. Cäcilia begraben.

2. Johann Vincenz, zuerst 1537 Bischof von Melfi und Rapolla, 1542 zum Cardinalpriester von den hl. Sylvester und Martinus erhoben. Er starb 1556.

3. Julius, 1546 zu Neapel geboren, wirkte unter Pius V. mit Glück als Nuntius am Hofe Philipps II. von Spanien, wofür ihn derselbe Papst zum Cardinaldiacon von St. Calixtus und dann vom hl. Theodor machte. Pius wünschte ihn als Beistand an seinem Sterbebette. 1574 starb er selbst als ein Muster frommen und heiligen Wandels.

4. Octavius (der Aeltere) 1560 zu Neapel geboren, bekleidete unter Sixtus V. und Gregor XIV. verschiedene Aemter und wurde 1591 Cardinal und Legat in der Campagna und unter Clemens VIII. in Avignon, wo ihm die Hugenotten viel Schwierigkeiten bereiteten; er arbeitete mit Erfolg und trug viel dazu bei, daß Heinrich IV. zur katholischen Kirche zurückkehrte. Leo XI. machte ihn 1605 zum Erzbischof von Neapel, wo er mit ungemein großer Freigebigkeit Wohlthaten spendete, besonders in der Hungersnoth 1607. Er starb als geliebter Oberhirte 1612.

5. Octavius (der Jüngere) aus dem herzoglichen Hause von Atri zu Neapel geboren im J. 1608, erhielt, nachdem er mehrere Hof- und Verwaltungsämter mit Glück bekleidet, 1654 von Innocenz X. den Purpur mit dem Titel von St. Bartholomäus auf der Insel. Er war Legat von Viterbo und dann in der Romagna, wo er mit Energie dem Räuberwesen steuerte. Er starb zu Rom 1674 und liegt in St. Cäcilia begraben.

6. Trojanus, aus demselben Hause zu Neapel 1694 geboren, erwarb sich in der Verwaltung von Bologna und Ancona besondere Verdienste, wurde von Benedict XIII. in dessen unmittelbare Umgebung gezogen und durch Clemens XII. Cardinal von St. Cäcilia (1732). Philipp V. von Spanien und Karl III. von Neapel ernannten ihn zu ihrem Bevollmächtigten beim apostolischen Stuhle. Auf Philipps Verwenden erhielt er den erzbischöflichen Stuhl von Toledo, später wurde ihm der von Montereale übertragen. Bei der Wahl Benedicts XIV. hatte er viel zur Entscheidung beigetragen; dieser besuchte ihn auch während seiner langwährenden Krankheit. Er starb 1747; seine Gebeine ruhen in St. Cäcilia.

7. Außerdem wird schon 772 unter Adrian I. ein Cardinal Papinianus Acquaviva genannt; zur Zeit Bonifacius' V. lebte ein Cardinal Stephanus Acquaviva, und ferner gab es einen Cardinal Paschalis Acquaviva von Aragon, geboren 1719 zu Neapel, von Clemens XIV. zum Cardinalate erhoben 1773; er starb 1788. [Stahl.]

Aquaviva, Claudius, General der Gesellschaft Jesu, geb. 14. September 1543, ein Sohn des Herzogs von Atri, Joh. Ant. von Aquaviva, studirte in Rom, trat 1567 in die Gesellschaft Jesu ein, verwaltete das Amt eines Provinzials in Neapel und Rom und wurde, erst 37 Jahre alt, nach dem Tode Mercurians (gest. 1580) zum fünften General des Ordens gewählt. Mit hohen körperlichen und geistigen Vorzügen begabt, war der junge Obere besonders befähigt, die Leitung des durch innere Zwistigkeiten und äußere Anfeindungen bedrohten Ordens zu führen. — Um die Gesellschaft nach Innen zu befestigen, verlangte Aquaviva durch Rundschreiben vom 28. Juni 1581 mit Verwerfung der „politischen Regierungsweise", welche sich mit einer äußeren Erfüllung der Regeln begnügt, von den Vorstehern die Regierungsweise, welche sich nach den Grundsätzen des Evangeliums richtet, warnt vor nationalen Eifersüchteleien, empfiehlt das Gebet u. s. w. Den Streit bezüglich der ascetischen Uebungen schlichtete er in einer Weise, welche sowohl die Pflichten und Bedürfnisse eines Religiosen, als auch die Zwecke des Ordens berücksichtigt. Eine für das Jahr 1582 projectirte Visitation konnte der politischen Wirren wegen nicht stattfinden. Eine große Umsicht und Festigkeit bekundete Aquaviva in der Bekämpfung der schismatischen Bestrebungen eifersüchtiger Jesuiten in Spanien. Die falsche Denunciation des Paters Hernandez, dessen Austritt aus dem Orden der General verweigerte, brachte die innere Gährung zum Ausbruch. Die Inquisition schenkte den Verleumdungen Hernandez' Glauben, ließ den Provinzial Marcenius verhaften und befahl die Auslieferung aller auf die Gesellschaft bezüglichen Schriften. Das benutzten die Unzufriedenen, um gegen Aquaviva zu intriguiren. Dieser ließ jedoch durch einen Bevollmächtigten König Philipp II. (1587) über den Sachverhalt aufklären und bewirkte, daß Papst Sixtus V. der Inquisition Einhalt gebot und die Angelegenheit vor sein Forum zog. Hiedurch wurden die Pläne der Schismatiker vereitelt. Ein zweiter Versuch des P. Vasquez, welcher einen vom General unabhängigen Commissar für Spanien wollte, scheiterte ebenfalls an der Festigkeit Aquaviva's, obschon Philipp II. diese Forderung unterstützte. Schwieriger war der

ter-Dove 693); Kurhessisches Regulativ vom 31. August 1829, § 1; Frankf. Const.-Ergänzungsacte Art. 43; Oldenburg. Normativ vom 5. April 1831, § 42; Sachs.-Weimar. Ges. vom 7. Oct. 1823, § 5; Sachs.-Coburg. V.-U. vom 8. Aug. 1821, § 28; Sachs.-Mein. V.-U., § 31; Braunschweig. Landschaftsordn. v. 12. October 1832, § 215. [Kreutzwald.]

Appion blühte unter Kaiser Sept. Severus, und verfaßte eine (jetzt nicht mehr vorhandene) Erklärung des „Sechstagewerkes“ (Eus. H. E. 5, 27; Hieron. Catal. 49). Von ihm ist zu unterscheiden der Gegner der Juden, Apion (s. d. A.).

Applicationspflicht des Pfarrers, siehe Pfarrer.

Apponius, ein Ausleger des Hohen Liedes, von Bellarmin in's neunte, von Anderen in's achte und siebente Jahrhundert versetzt, gehört nach Cardinal Mai (Spicil. Rom. V, p. V sq.) aus folgenden Gründen der Mitte des sechsten Jahrhunderts an. Zunächst habe Beda Venerabilis ihn citirt (In Cant. Cant. 4, 5, ed. Migne, PP. lat. XCI, 1162); dieser aber, dessen Blütezeit in das Ende des siebenten Jahrhunderts falle, habe gewiß keines damals noch kaum gekannten Schriftstellers Erwähnung gethan. Ferner, der von Apponius verfaßte Commentar zum Hohen Liede sei an einen Priester Namens Armenius gerichtet; dieser Armenius sei aber wahrscheinlich derselbe, an den Agnellus von Ravenna um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gleichfalls einen Brief geschrieben habe. Endlich lasse auch der classische Stil und die Gediegenheit des Commentars von Apponius eher auf das sechste, denn auf das siebente Jahrhundert schließen. Diese Gründe, namentlich der erste, setzen in der That das verhältnißmäßig hohe Alter des genannten Commentars außer Zweifel. Derselbe zerfällt in zwölf Bücher, von denen das erste eine Art Vorrede bildet; in den folgenden Büchern wird dann jeder Vers des Hohen Liedes erklärt, und überall gezeigt, daß alles, was vom Bräutigam und der Braut gesagt wird, auf Christus und seine Kirche Bezug habe. So ist dieser Commentar ein trefflicher Beweis von ernstem Bibelstudium in jener Zeit. Er wurde zuerst gedruckt zu Freiburg i. B. 1538, dann 1677 zu Lyon im 14. Band der Bibliotheca Patrum. Nach neuentdeckten Handschriften edirte Cardinal Mai (Spicil. V, 1 sq.) das siebente, achte und einen Theil des neunten Buches. (Vgl. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés XI, Paris 1862, 807 ss.) [Peters.]

Approbation bezeichnet der allgemeinsten Wortbedeutung nach das Urtheil über die Tauglichkeit von Personen oder Dingen für bestimmte Zwecke — authenticum judicium de idoneitate. Im theologischen Sprachgebrauch wird dieses Urtheil vornehmlich auf drei Objecte angewendet: auf Bewerber um ein geistliches Amt, auf Beichtväter und auf Bücher. — I. Approbation für ein geistliches Amt — pro cura. Obgleich die Gewalten, deren Ausübung die Seelsorge in sich begreift, in der Priesterweihe verliehen werden, so können sie doch nicht actu ausgeübt werden, wenn nicht der Bischof als Oberhaupt der Diöcese die Untergebenen zur Seelsorge überweist (missio canonica). Solches geschieht entweder in permanenter Weise durch Uebertragung eines Beneficiums, mit dem die Seelsorge verbunden ist — Curatbeneficium — oder in vorübergehender Weise durch den einfachen Willensact des Bischofs (Hülfsgeistliche, Cooperatoren, Kapläne, Vicare). Die Sendung ist Ausfluß des bischöflichen Amtes und seiner Jurisdiction. Wenn sie vom Bischof durch einfachen Willensact gegeben wird, so kann sie auch von ihm stets zurückgenommen werden; nicht aber, wenn sie durch canonische Uebertragung eines Beneficiums ertheilt worden ist. Diese Sendung nun setzt voraus ein Urtheil über die Tauglichkeit des Gesendeten für sein Amt, und dieses ist die eigentliche Approbation, welche also, streng genommen, von der Sendung und Ertheilung der Jurisdiction unterschieden ist, obwohl sie wegen der Zusammengehörigkeit häufig damit confundirt wird. Wie sich der Bischof dieses Urtheil bildet, bleibt im Allgemeinen ihm überlassen; bezüglich der Curatbeneficien aber, denen die Seelsorge in unmittelbarer und permanenter Weise anner ist, soll dieses Urtheil sich stützen auf ein Examen, zu dem die Bewerber um das Amt concurriren — Pfarrconcurs — (Conc. Trid. sess. XXIV, c. 18 de reform.). Diese Verordnung ist ihren Einzelheiten nach in Deutschland nicht zur Durchführung gekommen, da hier in der Regel allgemeine Pfarrconcurse an die Stelle der Prüfungen für eine bestimmte Pfarrei getreten sind. Erst wenn das Urtheil feststeht, dann wird der so tauglich Befundene zur Seelsorge entsendet, und die Ausübung jener Rechte und Pflichten, nämlich Unterricht, Spendung der Sacramente, Darbringung des heiligen Opfers, Begräbniß, Benedictionen, Prozessionen u. s. f., wird ihm erst möglich. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht § 435; Schulte, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts § 31. 51. 59.)

II. Approbation für den Beichtstuhl. Auch die Gewalt, Sünden nachzulassen, wird mit der Priesterweihe ertheilt; jedoch kann diese Gewalt nicht ausgeübt werden, und die Absolution ist ungültig, wenn nicht der Bischof für den Beichtstuhl approbirt. Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant; decernit tamen sancta synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab Episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur et approbationem, quae gratis detur, obtineat. Conc. Trid. sess. XXIII de ref. cap. 15; cf. sess. XIV, cap. 7. — Diese Approbation setzt in der Regel ein Examen voraus, zu dessen Abhaltung die Synodalexaminatoren bestimmt sind; ihr Name weist auf die Diöcesan-

synode hin, auf welcher sie zu diesem Zwecke ernannt werden sollen. — Approbiren kann derjenige, welcher bischöfliche oder quasibischöfliche Jurisdiction hat — zunächst also der Bischof der Diöcese, in welcher die Beicht abgenommen wird, dann sein Generalvicar, der Capitularvicar sede vacante, die General- und Provinzialobern für die Beichten ihrer Ordensangehörigen: aber nicht der Pfarrer, welcher eine dem Bischof untergeordnete Jurisdiction besitzt. Sie wird ertheilt auf die Dauer der Subsistenz im Amte, wenn dieses ein Curatbeneficium ist, oder auf bestimmte Zeit, und wird durch Rücktritt aus dem Amte, oder Ablauf der Zeit, oder auch durch Revocation verloren. Auch kann diese ertheilte Jurisdiction für gewisse Sünden eine Einschränkung erhalten, und es entstehen die Reservatfälle (s. d. Art.). Es gibt jedoch Fälle, in denen auch der nicht approbirte Priester gültig absolviren kann, so 1. in der Todesgefahr, 2. bei einem titulus coloratus, d. h. beim Besitz eines Amtes, welcher aber wegen eines geheimen Fehlers ungültig ist; ja 3. nach einer haltbaren Meinung auch beim error communis, d. h. wenn man den Priester allgemein für einen approbirten ansieht. Zuweilen haben Diöcesen, die sich begrenzen, ein Uebereinkommen getroffen, vermöge dessen die Priester der einen Diöcese in der andern, um Aushülfe zu leisten, gültig absolviren können, auch ohne speciell in dieser Diöcese approbirt zu sein. Endlich können die Religiosen der meisten Orden, wenn sie sich auf Reisen befinden und kein Beichtvater ihres Ordens zugegen ist, auch einem nicht approbirten Priester beichten (S. Lig. VI, 575).

III. Approbation der Bücher. Von jeher war die Kirche bemüht, ihre Gläubigen vor der Gefahr einer glaubens- und sittenfeindlichen Lehre sicherzustellen; reges Leben brachte in diesen Zweig kirchlicher Disciplin die Erfindung der Buchdruckerkunst. Nach zwei Seiten hin entfaltet die Kirche diese Thätigkeit: durch Reprobation schlechter und Approbation guter Bücher. Was die positive Seite, die Approbation, betrifft, so hatte schon Sixtus IV. und Alexander VI. den Druck von Schriften im Allgemeinen an die Gutheißung des Apostolischen Stuhles geknüpft, und Leo X. verordnete in der zehnten Sitzung des fünften lateranensischen Concils am 4. Mai 1515, daß für alle Zukunft bei Strafe der Excommunication keine Schrift in irgend einer Diöcese gedruckt werden dürfe, bevor der Bischof durch sein Ordinariat oder einen besonders dazu bestellten Censor dieselbe geprüft und durch eigene Namensunterschrift unentgeltlich approbirt, d. h. die schriftliche Erklärung abgegeben haben würde, daß in dem Buche nichts gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten sei. Das Concil von Trient (sess. IV, decr. de edit. et usu sacr. libr.) verbot unter Bezugnahme auf dieses Decret, daß irgend ein Buch, welches von heiligen Dingen handle, ohne Namen des Auctors und Approbation des Ordinarius erscheinen dürfe. Die Regula X. Indicis nahm das lateranensische Decret und den Beschluß des Tridentinischen Concils auf und bestimmte ihn noch genauer. Dieser so hochwichtige Theil der bischöflichen Sorge kann jedoch bloß dann mit Erfolg ausgeführt werden, wenn die Civilgewalt sie hierin unterstützt. Bei dem gegenwärtig alle Schranken durchbrechenden Freiheitsdrang im socialen und politischen Leben ist dieser Schutz vom Staate kaum zu erwarten, und überhaupt das Einholen der Approbation dem Gewissen des Auctors überlassen.

Die Approbation der Bücher wird von den kirchlichen Behörden in dreifacher Form geübt: 1. Approbatio definitiva, im engeren Sinne Approbation genannt, durch welche positiv die Uebereinstimmung des Inhaltes eines Buches mit dem kirchlichen Lehrbegriff ausgesprochen wird, und welche nicht rückgängig gemacht werden kann. — 2. Approbatio electiva, durch welche erklärt wird, daß nach gegenwärtigem Stand der Erkenntniß die im Buche enthaltenen Sätze der Wahrheit am nächsten kommen und am weitesten vom Irrthum sich entfernen. In der Natur dieses Urtheils liegt die Möglichkeit, daß es mit der Zeit und dem Fortschritt der Wissenschaft ein definitives, und die ihm gegenüberstehende weniger wahrscheinliche Meinung als Irrthum erklärt werden kann. — 3. Approbatio permissiva, das sog. dimittatur, im uneigentlichen Sinne Approbation genannt, ist ein Urtheil der Indexcongregation, durch welches von einem Buche weder der Irrthum, noch die Freiheit davon ausgesprochen wird. Das dimittatur ist dem Inhalte nach negativ und permissiv, ein Nichtverbot des Buches, welches wirklich Irrthümer enthalten kann, ohne daß diese zu censuriren den obwaltenden sachlichen, persönlichen oder zeitlichen Verhältnissen entspricht. So die Indexcongregation in ihrer Entscheidung vom 21. Juni 1880: Formula — dimittatur — hoc tantum significat, opus, quod permittitur, non prohiberi; eine Entscheidung, die durch das den Werken Rosmini's ertheilte dimittatur und die über dessen Bedeutung entstandene Controverse veranlaßt wurde (cf. Card. Zigliara, Il dimittatur e la spiegazione della Sacra Congregazione dell' Indice, Roma 1880). — Der Approbation steht gegenüber das Verbot, die Prohibition, welche entweder absolute oder hypothetische (donec emendetur) Form hat, und welche nicht bloß den Irrthum, sondern, wie es aus ihrer praktischen Bedeutung folgt, auch an und für sich nicht irrige, aber zur Verbreitung hic et nunc nicht geeignete Sätze treffen kann. Ein höherer Grad der prohibitio ist die Verwerfung oder damnatio (s. d. Artt. Büchercensur und Censurae theologicae). Ueber Approbation der Concilien und Orden s. die betr. Artt. [Renninger.]

Apsis (ἁψίς, ἁφίς, Verknüpfung, Wölbung, tribunal [Vitruv., De archit. 5, 1], concha [Paulin. Nol. Ad Sever. ep. 32, n. 12]) heißt die halbkreisförmige, runde oder polygone Nische

an der Schlußwand eines Gebäudes. Solche Anbauten, mögen sie nun vollständig nach Außen treten oder mehr in das Innere des Gebäudes hereingezogen sein, finden sich öfter an heidnisch-römischen Gebäuden, z. B. am Fortunatempel, am Gebäude der Eumachia, an der forensischen Basilika, an den Tribunalien, den Thermen zu Pompeji (Abb. bei Overbeck, Pompeji I); in freistehender Form ist ein solches Hemicyclium an der Gräberstraße daselbst zu sehen. Diese An- und Einbauten begegnen uns wieder in den ältesten Katakombenbauten, z. B. der Domitilla, der Priscilla, öfters in oberirdischen Oratorien der Campagna (Abb. bei Martigny, Dictionn. 80) und vorzugsweise in den Basiliken, sei es in Central-Syrien nach den Entdeckungen von Vogué (1865) oder in den ältesten Basiliken Roms (St. Peter und St. Paul) oder selbst in den byzantinischen Centralbauten zu Constantinopel (Sophienkirche) und Ravenna (San Vitale). Bisher ist es der christlichen Archäologie nicht völlig gelungen, den Ursprung der christlichen Basilika in seinem antiken Vorbilde nachzuweisen, und daher kann auch die Frage nach dem Ursprunge der christlichen Apsis verschieden beantwortet werden. Auch in der romanischen Periode erhielt sich die Apsis noch am Hauptschiffe und wurde bisweilen selbst den Nebenschiffen, z. B. an der Abteikirche zu Laach, oder den Armen des Querschiffes, z. B. an der Apostelkirche zu Köln, vorgesetzt. Ihrer Form nach erscheint sie vielfach als rund, z. B. in Braunschweig, Speier, Pisa; in der Uebergangsperiode wird sie nach Außen hin polygon verkleidet oder im Ganzen aus Theilen eines Vieleckes construirt. Für die Akustik und die Aufstellung der bischöflichen Cathedra in Mitte der priesterlichen Sitze (Const. Apost. 2, 57) waren die Apsiden sehr dienlich; in ästhetischer Beziehung aber befriedigten sie nicht, obwohl die Mosaikmalerei ihr Möglichstes zum Schmucke derselben aufbot, z. B. in S. Pudenziana, Costanza, Maria maggiore, Prassede, Cosma e Damiano (vgl. die herrlichen Abbildungen bei de Rossi, Musaici christian. 1872—1879). Die Farbenpracht dieser Gemälde konnte den mechanischen Zusammenhang der Apsis mit dem Kirchengebäude wohl verdecken, aber nicht heben. Erst die Gothik hat in genialer Weise die Apsis erhöht und in den ganzen Chorraum organisch eingefügt. [Andreas Schmid.]

Aquarii (Hydroparastaten), ein Beiname mehrerer Secten im christlichen Alterthume, welche bei der eucharistischen Feier statt des Weines ausschließlich Wasser gebrauchten. Solches berichtet Epiphanius (Haer. 30, 16) schon von den Ebioniten. „In Nachahmung der christlichen Kirche feiern sie alljährlich gewisse Mysterien, bei welchen sie ungesäuertes Brod und bloßes Wasser in Anwendung bringen.“ Sie thaten solches, wie aus einer anderen Stelle bei Epiphanius (Haer. 53) hervorgeht, aus einer übertriebenen, fast abgöttischen Verehrung des Wassers, welches sie für etwas Ewiges und die Quelle des Lebens ansahen (Auctor Praedest. 75; Philast. Haer. 95). Man gab ihnen deßhalb auch den Namen Aquei oder Hydrotheiten. Im Gegensatze zu ihnen verwarfen die gnostisch-manichäischen Secten in falscher Asceſe den Gebrauch des Weines überhaupt, und substituirten deßhalb bei ihren Opferhandlungen dem Weine eine andere Materie. So verwendete der Gnostiker Marcion bei seinen Mysterien, zu welchen er auch Katechumenen zuließ, bloßes Wasser (Epiph., Haer. 42, 3). Damit erklärt sich die Frage, welche Theodoret (Haeret. fab. 1, 31) an einen Anhänger Marcions richtete, der sich nicht mit Wasser waschen wollte, um nicht den Schöpfer desselben, wenn auch nur indirect, anzuerkennen: „Wie kannst du dann die bei euch eingeführten Mysterien feiern?“ Wenngleich nun die Genannten der Sache nach Aquarier heißen können, scheint bei den Alten dieser Name hauptsächlich für Tatian und seine Schule gebraucht worden zu sein. So sagt Theodoret (Haeret. fab. 1, 25): Die Anhänger Tatians heißen Hydroparastaten und Enkratiten (s. d. Art.). Derselben erwähnt Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 19), und der hl. Chrysostomus warnt in einer Homilie (In Matth. 26, 26) vor ihnen. „Warum trank der Herr nach seiner Auferstehung nicht Wasser, sondern Wein? Um eine verwerfliche Häreſie von vorneherein zurückzuweisen. Weil nämlich einige bei der Feier der heiligen Geheimnisse des Wassers sich bedienen, so wollte der Herr auch nach seiner Auferstehung bei einem gewöhnlichen Mahle Wein vom Weinstocke gebrauchen, damit man daraus sehe, daß er auch beim Abendmahle, als er das heilige Geheimniß einsetzte, wirklich Wein genommen habe.“ Unter den Häretikern, welche der Codex Theodosianus (l. 16, tit. 5) mit Strafe belegt, werden neben den Manichäern auch die Hydroparastaten aufgeführt, und ihnen, wahrscheinlich von ihrem sackartigen Ascetengewande, auch der Name Saccophoren (lex 9) beigelegt.

In der nordafrikanischen Kirche hatte sich mit Anfang des dritten Jahrhunderts an einigen Orten die Sitte verbreitet, beim heiligen Opfer am Morgen den Kelch bloß mit Wasser zu füllen, beim Opfer in den Abendstunden hingegen Wein anzuwenden. Der hl. Cyprian erließ gegen diesen Mißbrauch ein umfangreiches Schreiben (Ep. 63, ed. Hartel) an einen gewissen Cäcilius. Der Grund der Unsitte war nicht eine häretische Lehrmeinung, wie die der Hydroparastaten, sondern eine laxe liturgische Richtung, welche freilich einen dogmatischen Irrthum im Hintergrund hatte, nämlich die falsche Anschauung betreffs der zur Giltigkeit des Sacramentes nöthigen Materie. Der hl. Cyprian schreibt deßhalb: Aliquis de antecessoribus nostris ignoranter vel simpliciter non hoc observavit et tenuit, quod nos Dominus docuit. Potest simplicitati ejus de indulgentia Domini venia concedi. Im Verlaufe des Schreibens wird auch der Grund angegeben, warum die Anhänger dieser Sitte zwischen dem Opfer in den frühen und den

späteren Stunden unterschieden. Sie wollten nämlich nicht durch Weingeruch zu einer Zeit, in der Niemand Wein zu trinken pflege, sich als Christen verrathen. (Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. II, 22, 4; Peters, Der hl. Cyprian, Regensb. 1877, 456 f.) [Braun.]

Acquaviva, Name mehrerer Cardinäle. 1. Franz, zu Neapel aus der Familie der Herzoge von Atri 1665 geboren, wurde unter Innocenz XI. Vicelegat von Ferrara; Alexander VIII. bestimmte ihn zum Inquisitor von Malta, Innocenz XII. sandte ihn als Nuntius an den spanischen Hof unter Karl II. und Philipp V.; Clemens XI. erhob ihn zum Cardinal von St. Bartholomäus, und später verlieh er ihm den Titel zur hl. Cäcilia, deren Kirche er prachtvoll restaurirte. Philipp V. ernannte ihn zum Vertreter und Protektor Spaniens in der Curie. Er starb 1725 als Bischof von Sabina und wurde in der Kirche der hl. Cäcilia begraben.

2. Johann Vincenz, zuerst 1537 Bischof von Melfi und Rapolla, 1542 zum Cardinalpriester von den hl. Sylvester und Martinus erhoben. Er starb 1556.

3. Julius, 1546 zu Neapel geboren, wirkte unter Pius V. mit Glück als Nuntius am Hofe Philipps II. von Spanien, wofür ihn derselbe Papst zum Cardinaldiacon von St. Calixtus und dann vom hl. Theodor machte. Pius wünschte ihn als Beistand an seinem Sterbebette. 1574 starb er selbst als ein Muster frommen und heiligen Wandels.

4. Octavius (der Aeltere) 1560 zu Neapel geboren, bekleidete unter Sixtus V. und Gregor XIV. verschiedene Aemter und wurde 1591 Cardinal und Legat in der Campagna und unter Clemens VIII. in Avignon, wo ihm die Hugenotten viel Schwierigkeiten bereiteten; er arbeitete mit Erfolg und trug viel dazu bei, daß Heinrich IV. zur katholischen Kirche zurückkehrte. Leo XI. machte ihn 1605 zum Erzbischof von Neapel, wo er mit ungemein großer Freigebigkeit Wohlthaten spendete, besonders in der Hungersnoth 1607. Er starb als geliebter Oberhirte 1612.

5. Octavius (der Jüngere) aus dem herzoglichen Hause von Atri zu Neapel geboren im J. 1608, erhielt, nachdem er mehrere Hof- und Verwaltungsämter mit Glück bekleidet, 1654 von Innocenz X. den Purpur mit dem Titel von St. Bartholomäus auf der Insel. Er war Legat von Viterbo und dann in der Romagna, wo er mit Energie dem Räuberwesen steuerte. Er starb zu Rom 1674 und liegt in St. Cäcilia begraben.

6. Trojanus, aus demselben Hause zu Neapel 1694 geboren, erwarb sich in der Verwaltung von Bologna und Ancona besondere Verdienste, wurde von Benedict XIII. in dessen unmittelbare Umgebung gezogen und durch Clemens XII. Cardinal von St. Cäcilia (1732). Philipp V. von Spanien und Karl III. von Neapel ernannten ihn zu ihrem Bevollmächtigten beim apostolischen Stuhle. Auf Philipps Verwenden erhielt er den erzbischöflichen Stuhl von Toledo, später wurde ihm der von Montereale übertragen. Bei der Wahl Benedicts XIV. hatte er viel zur Entscheidung beigetragen; dieser besuchte ihn auch während seiner langwährenden Krankheit. Er starb 1747; seine Gebeine ruhen in St. Cäcilia.

7. Außerdem wird schon 772 unter Adrian I. ein Cardinal Papinianus Acquaviva genannt; zur Zeit Bonifacius' V. lebte ein Cardinal Stephanus Acquaviva, und ferner gab es einen Cardinal Paschalis Acquaviva von Aragon, geboren 1719 zu Neapel, von Clemens XIV. zum Cardinalate erhoben 1773; er starb 1788. [Stahl.]

Aquaviva, Claudius, General der Gesellschaft Jesu, geb. 14. September 1543, ein Sohn des Herzogs von Atri, Joh. Ant. von Aquaviva, studirte in Rom, trat 1567 in die Gesellschaft Jesu ein, verwaltete das Amt eines Provinzials in Neapel und Rom und wurde, erst 37 Jahre alt, nach dem Tode Mercurians (gest. 1580) zum fünften General des Ordens gewählt. Mit hohen körperlichen und geistigen Vorzügen begabt, war der junge Obere besonders befähigt, die Leitung des durch innere Zwistigkeiten und äußere Anfeindungen bedrohten Ordens zu führen. — Um die Gesellschaft nach Innen zu befestigen, verlangte Aquaviva durch Rundschreiben vom 28. Juni 1581 mit Verwerfung der „politischen Regierungsweise", welche sich mit einer äußeren Erfüllung der Regeln begnügt, von den Vorstehern die Regierungsweise, welche sich nach den Grundsätzen des Evangeliums richtet, warnt vor nationalen Eifersüchteleien, empfiehlt das Gebet u. s. w. Den Streit bezüglich der ascetischen Uebungen schlichtete er in einer Weise, welche sowohl die Pflichten und Bedürfnisse eines Religiosen, als auch die Zwecke des Ordens berücksichtigt. Eine für das Jahr 1582 projectirte Visitation konnte der politischen Wirren wegen nicht stattfinden. Eine große Umsicht und Festigkeit bekundete Aquaviva in der Bekämpfung der schismatischen Bestrebungen eifersüchtiger Jesuiten in Spanien. Die falsche Denunciation des Paters Hernandez, dessen Austritt aus dem Orden der General verweigerte, brachte die innere Gährung zum Ausbruch. Die Inquisition schenkte den Verleumdungen Hernandez' Glauben, ließ den Provinzial Marcenius verhaften und befahl die Auslieferung aller auf die Gesellschaft bezüglichen Schriften. Das benutzten die Unzufriedenen, um gegen Aquaviva zu intriguiren. Dieser ließ jedoch durch einen Bevollmächtigten König Philipp II. (1587) über den Sachverhalt aufklären und bewirkte, daß Papst Sixtus V. der Inquisition Einhalt gebot und die Angelegenheit vor sein Forum zog. Hiedurch wurden die Pläne der Schismatiker vereitelt. Ein zweiter Versuch des P. Vasquez, welcher einen vom General unabhängigen Commissar für Spanien wollte, scheiterte ebenfalls an der Festigkeit Aquaviva's, obschon Philipp II. diese Forderung unterstützte. Schwieriger war der

Kampf des Generals mit Papst Sixtus V., welcher das demokratische Element (Wahlen der Vorsteher) statt des monarchischen in den Orden eingeführt und dessen Namen „Gesellschaft Jesu“ geändert haben wollte. Aquaviva, welcher durch sein kluges Benehmen die römischen Studienanstalten der Jesuiten gerettet hatte, vertheidigte mit Muth und Geschick die Regeln der Gesellschaft und wies nach, daß die verlangten Veränderungen die Existenz derselben gefährdeten. Er konnte zwar Sixtus V. von seinem Vorhaben nicht ganz abbringen; doch erlangte er einige Zugeständnisse. Aus Gehorsam gegen den Papst entwarf er selbst das Decret hinsichtlich der Aenderung des Namens. Der Tod Sixtus' V. verhinderte die Ausführung dieses Planes (vgl. Hübner, Sixtus V., II, 82 ff.). Unter Clemens VIII. erfolgte (1592) ein neuer Angriff auf Aquaviva, welcher hauptsächlich von den PP. Henriquez und Mariana ausging. Philipp II. unterstützte denselben, und sein Botschafter Olivares in Rom wirkte auf den Papst ein. Eine Generalcongregation von 163 Professen sollte die Amtsführung des Generals untersuchen und die Forderung eines Specialcommissars für Spanien in Erwägung ziehen. Ihr Resultat war jedoch der Nachweis der Unschuld Aquaviva's und die Abweisung der spanischen Forderungen. Eine Einladung Philipps III. nach Madrid lehnte er zum Nutzen des Ordens ab. — Sehr kritisch war die Lage der Gesellschaft Jesu in Frankreich während der Religionskriege. Aquaviva entfaltete die ganze Kraft seines Genies, um das drohende Verderben von seinem Orden abzuwenden. Er untersagte den Mitgliedern jede Einmischung in die Politik, entfernte die beiden Hauptvertheidiger der Ligue, die PP. Sammier und Matthieu, entkräftete die von Hugenotten und Andern gegen die Jesuiten erhobenen Beschuldigungen und bewirkte die Aufhebung der Verfügung des Pariser Parlaments vom 29. December 1594, welches die Gesellschaft aus Frankreich verbannte. — Eine vorzügliche Sorgfalt wandte Aquaviva der Restauration der katholischen Kirche in Deutschland zu, an welcher seine Ordensgenossen mit Erfolg arbeiteten. Um die Wiedervereinigung Schwedens mit der Kirche zu bewirken, wurde der Jesuit Possevin zu König Johann III. gesandt. Derselbe war auch in Polen und Rußland thätig. In Belgien blühte der Orden rasch empor, trotz der Streitigkeiten an der Universität Löwen (s. d. Art. Bajus); auch in Holland errichteten die Väter der Gesellschaft eine Mission. Die Verleumdungen und Hinrichtungen der Jesuiten in England unter Königin Elisabeth und Jacob I. nach der Pulververschwörung (1605) verursachten dem Herzen Aquaviva's großen Kummer, ohne daß er Hülfe bringen konnte. Die inneren Zerwürfnisse im englischen Collegium zu Rom, welche ihn veranlaßten, die Leitung desselben eventuell abzugeben, wurden glücklich beigelegt. Der Streit der Republik Venedig mit Papst Paul V. hatte auch die Vertreibung der Jesuiten aus deren Gebiet zur Folge. Um der Wiederaussöhnung kein Hinderniß in den Weg zu legen, bat der General den heiligen Vater, von der Wiederherstellung der Gesellschaft im Gebiete der Signoria vorläufig abzustehen (über die Details s. die betr. Artt.). — Auch die Heidenmissionen in Indien, China, Japan, der neuen Welt u. s. w. (s. d. Artt.) nahmen unter dem Generalat Aquaviva's einen großen Aufschwung. Zum Troste der Christensklaven sandte er einige Patres nach Constantinopel. Um die Mitglieder der Gesellschaft für die Missionen zu begeistern, richtete er mehrere Schreiben an dieselben, worin er ihnen vortreffliche Rathschläge ertheilte. Desgleichen gab Aquaviva seinen Untergebenen die nützlichsten Anweisungen hinsichtlich der Abhaltung von Exercitien, der Verwaltung des Predigtamtes und Beichtstuhles, ermahnte die Beichtväter der Fürsten, sich von der Politik fernzuhalten, nicht oft bei Hof zu erscheinen u. s. w. — Auch um die Wissenschaft hat Aquaviva nicht zu unterschätzende Verdienste. Der von ihm 1599 vorgeschriebene Studienplan, ratio studiorum, ist ein Meisterstück pädagogischer Weisheit, welcher den Fähigkeiten und dem Charakter der Zöglinge Rechnung trägt und eine tüchtige wissenschaftliche Ausbildung derselben auf religiöser Grundlage zum Zwecke hat. Die Studienanstalten zerfielen in niedere (Gymnasien) und höhere (für Philosophie und Theologie). Ein Hauptgewicht wurde auf das Studium der classischen Sprachen gelegt, ohne daß die Realien, „Erudition“, besonders Geschichte und Archäologie, vernachlässigt wurden. Mathematik und Astronomie waren dem philosophischen Cursus zugetheilt. Entsprechende Belohnungen und Strafen spornten den Fleiß der Schüler an, zu deren Erheiterungen auch theatralische Aufführungen dienen sollten. Außer der Bildung des Geistes und Herzens wurde der Beobachtung des äußeren Anstandes große Sorgfalt gewidmet (Buß, Die Gesellschaft Jesu 421 ff.). — Die Controverse zwischen den Molinisten (Jesuiten) und Thomisten (Dominicanern) veranlaßte Aquaviva, durch ein Decret vom Jahre 1612 die Lehre seines Ordens auf den Rath Bellarmins bestimmter zu normiren und Ausschreitungen abzuwehren (s. Schneemann, Weitere Entwickelung der thom.-mol. Controverse, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach IV, 107 ff.). Gegen die allerdings nicht ganz correcte, von den Gegnern des Ordens aber schmählich entstellte und in der gehässigsten Weise gegen denselben ausgebeutete Lehre des Jesuiten Mariana (gest. 1624) vom Tyrannenmord erließ Aquaviva 1610 ein Decret, welches den Mitgliedern der Gesellschaft strenge untersagt, zu lehren oder zu behaupten, es sei einem jeden gestattet, unter was immer für einem Vorwande von Tyrannei Könige oder Fürsten zu tödten oder einen Mordversuch auf sie zu machen (Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat 498 ff.). — Unter den Schriften Aquaviva's nennen wir außer seinen Meditationen

über die Psalmen, Reden u. s. w. seine Industriae pro Superioribus ad curandos animae morbos, seine schon theilweise erwähnten Briefe an die Gesellschaft, welche einen Theil des Corpus instituti des Ordens bilden. Die Ratio studiorum und das Directorium exercitiorum s. Ignatii wurden auf sein Betreiben ausgearbeitet (Backer, 4. Serie s. v. Aquaviva). Nach einem 34jährigen segensvollen Generalat starb Aquaviva am 13. Januar 1615. (Vgl. Institutum Soc. Jesu, Pragae 1705 u. 1757; Crétineau-Joly, Geschichte der Gesellschaft Jesu, deutsch Wien 1846, II u. III; Buß, Die Gesellschaft Jesu, Mainz 1853.) [Brück.]

Aquaviva, Rudolph, Missionar aus der Gesellschaft Jesu, um des Glaubens willen zugleich mit vier Ordensbrüdern getödtet. Er entstammte dem angesehenen Hause der Herzoge von Atri und wurde am 2. October 1550 zu Atri (Neapel, Prov. Abbruzzo Inter.) geboren. Nach Ueberwindung vieler Schwierigkeiten, welche ihm aus seinem hohen Stande erwuchsen, ward er am 2. April 1568 vom hl. Franz v. Borja in das Noviziat zu Rom aufgenommen, in welches wenige Monate vorher auch sein Oheim, P. Claudius Aquaviva (s. d. Art.) eingetreten war. Noch vor Vollendung seiner theologischen Studien erhielt er auf seine Bitte vom damaligen General, P. Mercurian, die Erlaubniß, in die indische Mission abzureisen. Ende November 1577 verließ er Rom; am 12. März 1578 empfing er zu Lissabon die heilige Priesterweihe, und nur zwölf Tage später schiffte er sich ein. Unter seinen Reisegefährten waren die PP. Ruggieri und Ricci, welche dem Christenthum die Thore China's eröffnen sollten. Nach seiner Ankunft in Goa (13. Sept. 1578) lehrte er zuerst die Philosophie im dortigen Collegium, allein schon nach einem Jahre erhielt er eine andere Bestimmung. Im September 1579 langte in Goa eine Gesandtschaft des Großmogul Dschelal Eddin Akbar an, durch welche dieser um einige Priester der Gesellschaft Jesu bat, die ihn mit der katholischen Religion bekannt machen könnten. Das um 1526 gegründete Reich des Großmogul umfaßte, hauptsächlich wegen der siegreichen Feldzüge Akbars (1556—1605), fast ganz Nordindien, vom Himalaya bis zum Godaveryfluß; den mächtigen Fürsten für das Christenthum zu gewinnen, wäre also für die Mission von der größten Bedeutung gewesen. P. Aquaviva wurde ausersehen, in Begleitung von P. Monserrate an den Hof des Großmogul zu gehen. Im November 1579 reiste er ab und kam am 17. Februar 1580 in Fattipur an, wo Akbar sich damals aufhielt. Auf's Zuvorkommendste empfangen, begann P. Aquaviva schon nach wenigen Tagen seine Disputationen mit den mohammedanischen Ulemas in Gegenwart des Großmogul, der sich stets dem Missionar geneigt erwies. Allein der Erfolg entsprach nicht den Erwartungen; es war nur Neugierde, die den Kaiser zu seiner Bitte um Missionare bewogen hatte, und wenngleich er gern den Sieg P. Aquaviva's in den Disputationen anerkannte, blieb er doch selbst stets gleich weit vom Christenthum entfernt. Nach dreijährigen Bemühungen kehrte daher P. Aquaviva im Mai 1583 zu einer fruchtbareren Thätigkeit nach Goa zurück. Indessen war seine apostolische Arbeit nicht ganz fruchtlos geblieben; er hatte nicht nur eine ziemliche Anzahl Renegaten wieder mit der Kirche ausgesöhnt, sondern auch für seine Nachfolger das Feld bereitet. Als im Jahre 1595 P. Hieronymus Xaver, ein Neffe des großen Apostels Indiens, einer neuen Einladung Akbars folgte, wurde in Lahore eine Christengemeinde gegründet, und nach Akbars Tode empfingen drei Prinzen seines Hauses die heilige Taufe (vgl. Ranke, Die röm. Päpste, 6. Aufl. II, 322). Bald nach seiner Rückkehr wurde P. Aquaviva zum Generaloberen der Missionen auf der Goa gegenüberliegenden Halbinsel Salsette ernannt. Die Bevölkerung war zum großen Theil noch heidnisch; in harten Kämpfen hatte sie der portugiesischen Regierung widerstanden, die in den einzelnen Dörfern gegründeten christlichen Kirchen zerstört und sich überhaupt dem Christenthum überaus feindlich gezeigt. Es war also eine gefahrvolle Aufgabe, als dem muthigen Missionar zugemuthet wurde, diese Mission aus ihren Trümmern wieder aufzurichten und neu zu organisiren. Im Juli 1583 reiste er nach Salsette ab, jedoch war ihm nicht beschieden, die ihm angewiesene Aufgabe zu erfüllen. Wohl aber sollte er seinen Glauben mit seinem Blute bezeugen. Am 15. Juli hatte er mit drei anderen Patres und einem Laienbruder einen Platz ausgewählt, um dort eine Kirche zu erbauen, als die Ordensleute von einer großen Menge Heiden überfallen wurden. Dieselben fragten, wer der Obere sei, und als P. Aquaviva als solcher hervortrat, erhielt er einen Säbelhieb, der ihn zu Boden warf, worauf ein anderer Heide ihm den Kopf abschlug, während ein dritter ihn mit einem Pfeil durchbohrte. Nach P. Aquaviva kamen seine Gefährten an die Reihe; es waren die Patres Alphons Pacheco, ein Spanier (geb. 1549), Petrus Berni, ein Schweizer (geb. 1550 in Ascona, C. Tessin), Antonius Franceschi und Br. Franciscus Aragna, Portugiesen. Bald nachher wurde ihr Beatificationsprozeß eingeleitet, auch das Martyrium anerkannt; wegen der Ungunst der Zeiten jedoch ist die feierliche Seligsprechung noch nicht erfolgt. (Vgl. P. Bartoli, Dell' istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia. Parte prima, edizione terza accresciuta della missione al Magor e della Vita e Morte del P. Ridolfo Aquaviva, Roma 1667, 605—663; Tanner, Soc. Jesu usque ad sang. et vitae effusionem militans, Pragae 1675.) [R. Cornely S. J.]

Aquei, s. Aquarii.

Aquila, s. Bibelübersetzungen.

Aquila (Adler), Kaspar, lutherischer Theologe. Er wurde 1488 zu Augsburg, wo sein Vater Stadtsyndicus war, geboren, machte seine Studien in seiner Vaterstadt, am Ulm'schen Gymnasium und in Italien, begab sich 1514 auf die

Universität Leipzig, wurde 1516 Pfarrer in der Nähe von Augsburg, schloß sich an Luther sogleich nach seinem Auftreten an und predigte so entschieden gegen die katholische Kirche, daß ihn der Bischof Christoph von Stadion in Augsburg gefangen nehmen und nach Dillingen bringen ließ. Nachdem er auf Verwenden der dänischen Königin Isabella, einer Schwester des Kaisers Karl V., die Freiheit wieder erhalten hatte, begab er sich nach Wittenberg, wurde dann Erzieher der Söhne des Franz von Sickingen, kam 1524 wiederum nach Wittenberg und war Luther bei seiner Bibelübersetzung behülflich; 1527 wurde er Prediger und im folgenden Jahre Superintendent zu Saalfeld. Durch sein heftiges Auftreten gegen das Interim zog er sich den Unwillen Karls V. in dem Maße zu, daß derselbe einen Preis von 5000 Ducaten demjenigen versprach, welcher ihn lebendig oder todt zu ihm bringen würde. Er mußte sich daher unter dem Schutze der Herzogin von Schwarzburg eine Zeitlang in Rudolstadt und Schmalkalden verborgen halten. 1550 wurde er Prediger an der Stiftskirche der letztgenannten Stadt, kehrte aber schon 1552 nach Saalfeld zurück, wo er 1560 starb. Er hatte eine Menge Schriften im Interesse des Lutherthums, dem er immer anhing, herausgegeben. Seine vier Söhne, welche sämmtlich als Prediger starben, hatten von ihm die Namen David, Hoseas, Zacharias und Johannes erhalten, weil er zur Zeit ihrer Geburt gerade diese Propheten und den genannten Evangelisten erklärte. Sein Leben haben Avenarius (Meiningen 1718), Hillinger (Jena 1731) und Chr. Schlegel (Leipzig 1737) ausführlich beschrieben. [Joh. N. Brischar.]

Aquila, Petrus von, siehe Petrus von Aquila.

Aquila (Ἀκύλας). Im N. T. begegnet uns wiederholt das um den Apostel Paulus und die Ausbreitung des Christenthums verdiente Ehepaar Aquila und Prisca (bei Lucas das Diminutiv Priscilla). Nach Apg. 18, 2 war Aquila von jüdischer Abstammung und aus Pontus gebürtig, hatte sich aber in Rom niedergelassen und war dem Gewerbe nach ein Zelttuchmacher. Als Kaiser Claudius im J. 52 befahl, daß alle Juden sich aus Rom entfernen sollten, verließ auch er sammt seiner Frau Italien und zog nach Corinth. Als Paulus im J. 53 nach Griechenland kam, fand er bei Aquila und Priscilla gute Aufnahme und nahm, da er desselben Handwerks war, bei ihnen während seines Aufenthalts Arbeit. Später zogen sie mit Paulus von Corinth nach Ephesus; dort blieben sie vorerst (Apg. 18, 18—20) und nahmen den alexandrinischen Juden Apollo, der zwar von Jesus redete, aber vorher nur die Taufe von Johannes kannte, zu sich, um ihm die Lehre Jesu näher zu erklären (Apg. 18, 24—28). Als Paulus, der nach kurzer Entfernung wieder nach Ephesus zurückkehrte, am Ende seines dritthalbjährigen Aufenthaltes daselbst den ersten Brief an die Corinthier schrieb, waren Aquila und Priscilla noch in Ephesus, da Paulus auch von ihnen an die Corinthier Grüße schreibt und nach der Angabe der Tradition damals auch bei ihnen wohnte (1 Cor. 16, 19). Nicht lange nach dem Apostel (oder vielleicht mit ihm und aus derselben Ursache, nämlich aus Veranlassung des von Demetrius erregten Aufstandes) verließen auch sie Ephesus und befanden sich schon im folgenden Jahre (58) in Rom, wie aus dem Brief an die Römer (16, 3—5) erhellt, wo der Apostel sie grüßen läßt und ihren Verdiensten um ihn und das Evangelium in wenigen Worten ein bleibendes Denkmal setzt, wenn er schreibt: „Grüßet Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Jesu Christo, welche für mein Leben ihren Nacken dargeboten, und welchen nicht allein ich, sondern auch alle Gemeinden der Heiden Dank sagen.“ Bei welcher Gelegenheit sie für das Leben des Apostels ihren Nacken dargeboten, d. h. ihn mit Gefahr des eigenen Lebens gerettet und durch die Rettung des Völkerapostels nicht bloß diesen, sondern auch alle Gemeinden in der Heidenwelt sich zum Dank verpflichtet haben, ist nicht näher bekannt; nach dem hl. Johannes Chrysostomus, der diese Worte des Apostels in einer besondern Homilie zu einer Lobrede auf Aquila und Priscilla ausgeführt hat (Homil. XXX in ep. ad Rom.), geschah es bei einem der Aufstände, durch welche Paulus aus Corinth und Ephesus vertrieben wurde. Die letzte Erwähnung des Aquila und der Priscilla im N. T. geschieht 2 Tim. 4, 19, wo sie Paulus, als wieder in Ephesus befindlich, grüßen läßt; sie hatten Rom wahrscheinlich aus Veranlassung der Christenverfolgung unter Nero wieder verlassen. Was die spätern Erlebnisse, den Ort, die Zeit und die Art ihres Todes betrifft, so ist hierüber nichts Bestimmtes und Sicheres zu ermitteln. Nach den Acten der Jungfrau und Martyrin Prisca (verschieden von unserer Prisca) hätte sich in Rom zu ihrem Andenken eine Kirche befunden (Boll. Jan. II, 184); griechische Nachrichten (Chrysost. l. c., Menaea 13. Febr.) sprechen einfach von dem Martertod ohne Angabe des Ortes; das römische Martyrologium, das Priscilla und Aquilas am 8. Juli aufführt, kennt weder die Art noch den Ort ihres Todes. (Vgl. Boll. Julii II, 534 sq.) [Klotz.]

Aquileja, ehemaliges Patriarchat. Aquileja oder Aglar, Stadt in österreichisch Illyrien, Kreis Görz, unweit der Küste des adriatischen Meeres an den Lagunen, da wo sich die beiden Flüsse Anse und Torre vereinigen, mit 1500 Einwohnern, wurde als Aquileja oder Aquilegia, auch Romatiana in Gallia Transpadana um das Jahr 180 v. Chr. von den Römern zum Schutze gegen die Illyrier gegründet. Durch blühenden Handel und vorzüglich nachdem es Marc Aurel als den Schlüssel Italiens an der Nord-Ostseite um das Jahr 168 n. Chr. zur ersten Festung des Reiches gemacht, kam die Stadt so empor, daß sie den Namen Roma secunda erhielt (sie hatte 12 000 Schritte im Umfange und über 100 000 Einwohner). Sie war

oft Aufenthaltsort der Kaiser, wurde aber von Maximin ausgeplündert (238) und nach 3jähriger Belagerung 452 von Attila so zerstört, daß man später kaum noch die Spuren fand, wo die Stadt gestanden. Die Einwohner flohen auf die Inseln, auf denen später Venedig erstand. Nachdem sich Aquileja aus dem Schutte wieder erhoben, wurde es 590 von den Longobarden abermals verwüstet, stand einige Zeit unter der Botmäßigkeit der Herzoge von Friaul, kam unter Karl d. Gr. wieder an das römische Reich und wurde seit dem elften Jahrhundert mit dem umliegenden Gebiete Eigenthum des Patriarchen. Bischofssitz wurde Aquileja schon in den ersten christlichen Zeiten. Der heilige Evangelist Marcus ging nämlich im Auftrage des hl. Petrus um das Jahr 46 von Rom nach Aquileja, um hier das Evangelium zu verkünden, weßwegen ihn einige als ersten Bischof bezeichnen. Vor seinem Abgange nach Rom (Alexandrien) veranlaßte er um das Jahr 48 das Volk, den hl. Hermagoras als Bischof zu wählen, der um das Jahr 70 des Martertodes starb. Nach einer mehr als 200jährigen Sedisvacanz folgte um 276 der hl. Helarus (Hilarius), gemartert 16. März 285. Seine Nachfolger wurden bald Metropoliten über Venetien und Istrien, und der hl. Valerian, der 369 diesen Stuhl bestiegen, hielt schon am 3. September 381 die erste Synode mit 32 (24) Bischöfen gegen die Arianer (Hefele, Conc.-Gesch. II, 34). Dadurch verdrängte er diese Irrlehre wieder, welche sich unter seinem Vorfahrer, dem listigen Hofmanne Fortunatian (343 bis 368), eingeschlichen hatte. Die dem Metropoliten von Aquileja zugefallenen beiden Landschaften Venetien und Istrien bildeten eine römische Provinz in der Reichsdiöcese Italien und standen unter dem Vicarius Italiae. Bald wurde der Metropolitandistrict erweitert, indem zu den genannten Landschaften noch ein Theil des westlichen Illyricum und Noricum und selbst das zweite Rhätien kam. Nach und nach erhielt der Metropolit folgende in diesen Gebieten liegenden Suffraganstühle: Verona, Tridentum, Aemona, Altinum (Torcellum), Pola, Celina, Sabione, Forum Julii, Bellunum, Concordia, Feltria, Tarvisium, Vicentia, Padua, Aceſum, Matrianum, Capriola, Opitergium (Ceneta). Während der ostgothischen Herrschaft in Italien gelang es dann den Metropoliten von Aquileja, was auch die von Mailand und Ravenna anstrebten, aber nie erlangten, den stolzen Titel eines Patriarchen nebst mehreren damit verbundenen Rechten zu erhalten und darin später auch vom Papste, dem einzigen Patriarchen des Abendlandes, anerkannt zu werden (vgl. Card. Noris, Dissert. de V. Synod. c. 10). Die Gothen und Longobarden gaben nämlich denjenigen Bischöfen den Titel Patriarchen, welche sie besonders ehren wollten, beabsichtigten aber nicht, daß dieser Ehrentitel auch auf ihre Nachfolger übergehe. Die Bischöfe von Aquileja adoptirten denselben um so lieber, als sie damit ihr Streben nach völliger Unabhängigkeit von Rom, das sich schon frühe zeigte, mehr verhüllen und gewissermaßen rechtfertigen konnten. Die Päpste bestritten ihnen das Recht zur Führung dieses Titels lange; selbst während des Schisma's kommt dieser Titel in keinem Documente vor. Aus den Briefen des Papstes Pelagius I. erfahren wir, daß in Oberitalien, von der West- bis zu der Ostgrenze, die Bischöfe von Ligurien und Aemilien, wie die von Venetien und Istrien, sich im Dreicapitelstreite förmlich von der Kirchengemeinschaft trennten, namentlich auf Betreiben des Metropoliten Macedonius von Aquileja (539 bis 556). Auch sein Nachfolger Paulinus stellte sich an die Spitze der schismatischen Bischöfe. Im J. 557 erwählt, mußte er bald vor dem Longobardenkönig Alboin, der vom Jahre 568 an fast alle Provinzen Oberitaliens erobert hatte, sammt den Kirchenschätzen sich nach Grado flüchten, einer kleinen noch dem Kaiser gehörigen Insel in der Nähe von Triest, wohin er auch seinen Sitz verlegte. Die eroberten, wie die nicht eroberten Gegenden beharrten zunächst in ihrer Trennung von Rom und ihrer Verwerfung der fünften allgemeinen Synode. Nach dem Jahre 570 wurden die ersten Versuche gemacht, die schismatischen Bischöfe von Istrien und Venetien, namentlich die noch dem Kaiser unterworfenen, zur Kirche zurückzuführen. Der kaiserliche Exarch griff dießfalls zu den Mitteln der Gewalt. Als sich aber die Schismatiker an Kaiser Mauritius (582—602) wandten, befahl er seinem Statthalter, fortan keine Bischöfe wegen der Union zu beunruhigen (Mansi X, 463). Auf friedlicherem Wege verfolgte gleichzeitig Papst Pelagius II. dasselbe Ziel und schickte Briefe und Abgesandte an den Metropoliten Elias und seine Suffraganen, um sie zur Union einzuladen. Im J. 579, acht Jahre nach seiner Erwählung, hielt Elias mit 16 Suffraganen eine Provinzialsynode, jedoch für die drei Kapitel und gegen die fünfte allgemeine Synode. Unter dem neuen Metropoliten Severus (seit 586) erneuerte der kaiserliche Exarch seine Art von Unionsversuchen wieder, und brachte ihn mit drei seiner Suffraganen unter Androhung des Exils und sonstiger Gewaltmaßregeln dahin, daß er mit dem Erzbischof von Ravenna und durch diesen mit Rom in Kirchengemeinschaft trat. Als er mit seinen Suffraganen nach Jahresfrist nach Grado zurückkehren durfte, wurden diese Bischöfe von ihren noch im Schisma befangenen Gläubigen als Abtrünnige behandelt, so daß sich Severus gezwungen sah, auf einer Synode, die er 589 mit zehn Bischöfen zu Mariano in Friaul hielt, seinen angeblichen Fehltritt zu widerrufen und das Schisma zu erneuern. Gregor d. Gr., der 590 den päpstlichen Stuhl bestiegen, wendete sogleich neue Sorgfalt auf die Wiederherstellung der kirchlichen Eintracht und verlangte von Kaiser Mauritius den Befehl, daß Severus und seine Suffraganen behufs einer friedlichen Unterredung nach Rom kommen sollten. Diese aber hielten eine Doppelsynode, auf der sie Gegenschritte be-

riethen. Trotzdem traten einige Bischöfe von dem Schisma zur Kirche zurück. Als nach dem Tode des Severus (gest. 606 oder 607) Candidian, der sich mit Rom geeinigt, Metropolit von Aquileja in Grado geworden, schlossen sich jene seiner Suffraganen, deren Sitze im Gebiete des Kaisers lagen, theilweise gezwungen an ihn an und traten von dem Schisma zurück; diejenigen dagegen, welche unter den longobardischen Königen und den Herzogen von Friaul standen, trennten sich von Candidian und errichteten in der wiedererbauten Stadt Aquileja ein eigenes Patriarchat. Die Bischöfe von Aquileja premirten von jetzt an den Titel Patriarch sehr, und wahrscheinlich haben die Päpste um diese Zeit auch den Bischöfen zu Grado den Patriarchentitel verliehen, um den unirten Metropoliten seinen schismatischen Collegen nicht nachstehen zu lassen. So gab es also jetzt zwei kleine Patriarchate in Oberitalien: 1. Aquileja-Grado, oft Grado allein genannt, das Patriarchat der Unirten, und 2. Alt-Aquileja, das Patriarchat der Schismatiker. Unter Papst Honorius I. (625—638) dehnte sich die Union der Istrier noch weiter aus; unter Papst Sergius I. (687—701) traten dann die letzten Schismatiker des lombardischen Reiches auf der Synode zu Aquileja (700) zur Kirche zurück. Auch nach dieser Union blieben die Bischöfe von Aquileja, wie die von Grado, im Besitze des Patriarchentitels, jedoch ohne andere Rechte als die der Metropoliten. Die Patriarchen von Aquileja selbst, die von da an allein in Betracht kommen, residirten zuerst in Cormons (Paul. Diacon., Hist. Longobard. 2, 8) und vom 8. bis 13. Jahrhundert in Friaul (Forum Julii). Nachdem jedoch außer Grado auch Salzburg Metropole geworden, hatte der Sprengel des Patriarchen von Aquileja durch den Verlust des doppelten Noricum und den von Istrien und Venetien so bedeutend an Umfang verloren, daß ihm nur der kleine Länderstrich blieb, welchen der Po im Süden, die Etsch im Westen, die julischen Alpen im Norden und die Grenzen von Istrien im Osten einschränkten, oder wie Leo IX. sich ausdrückte: „Der Patriarch von Forum Julii solle sich mit dem Gebiet der Longobarden zufrieden geben, wie es das Privilegium Gregor II. und die wiederholte Bestätigung Gregor III. besage" (Mansi XIX, 657; Baron. ad ann. 729, n. 8). Um dieselbe Zeit hatte den Stuhl von Aquileja der hl. Paulinus (776—802) inne (s. d. Art.). Sein Nachfolger Ursus (gest. 811) gerieth mit Erzbischof Arno von Salzburg in Streit, indem ersterer behauptete, Kärnthen sei schon seit alter Zeit seinem Sprengel unterworfen gewesen. Die Controverse entschied Karl d. Gr. auf einem Reichstage zu Aachen (Juni 810) dahin, daß in Zukunft die Drau die Grenze beider Sprengel bilden, der nördliche Theil von Kärnthen nach Salzburg, der südliche aber nach Aquileja gehören solle. Auf die Bitte Arno's bestätigte Ludwig der Fromme 820 diesen Entscheid. Johannes IV. (seit 984) hielt im November 995 eine Synode zu Verona und 1015 eine zweite zu Cividale; er war es auch, der 1011 unter Assistenz von 30 Bischöfen die Kathedrale zu Bamberg einweihte. Die neu erbaute große Kathedrale B. V. M. zu Aquileja selbst weihte sein Nachfolger Poppo (Wolfgang) am 13. Juli 1031 ein. Eberhardus, ein Deutscher (seit 1045), wohnte 1047 einem römischen Concil bei, auf dem ausgesprochen wurde: primam habeat Sedem (post Romanam) Ravenna, secundam habeat Milanum, tertiam Aquileja. Um diese Zeit war also das Ansehen des Patriarchen von Aquileja schon sehr gesunken, und es sank noch mehr, als im 15. Jahrhundert das stolze Venedig an der Stelle Grado's Patriarchat geworden war. Als Suffraganstühle werden um 1032 nur mehr genannt: Pola, Triest, Parenzo, Pedena, Aemonia, Concordia, Treviso, Ceneda, Belluno, Feltre, Padua, Vicenza, Trient, Mantua, Verona, Cesna. Die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia hat, gleichlautend mit der Notitia Coelest., folgende 18 Suffraganate: Mantuana, Cumana, Tridentina, Veronensis, Paduana, Vicentina, Tarvisina, Concordensis, Cenetensis, Feltrensis, Belunensis, Polanensis vel Polensis, Parentina, Triestina vel Trigestina, Comaclensis vel Petensis, Capitis Istriae vel Justinopolitana, Marianensis, Civitatis Novae vel Emonensis. Von diesen Suffraganstühlen wurde Siena um die Mitte des 15. Jahrhunderts selbst Metropole, Como kam unter Mailand und Commachio unter Ravenna. Wie schon Patriarch Berthold von Andechs, Bruder der hl. Hedwig, ernannt 27. März 1218, gest. 23. Mai 1251, im letzten Jahre seiner Regierung Udine als Sitz seiner Herrschaft und der Metropole Friauls gewählt hatte, so schlugen auch seine Nachfolger hier ihre Residenz auf, und zwar für immer seit dem Patriarchen Bertrand de S. Genés, einem Franzosen, Dr. jur. utriusque und 17 Jahre lang Auditor s. Palatii causarum zu Rom, erwählt 4. Juli 1334. Unter ihm wurde nämlich Aquileja 1348 durch Erdbeben gänzlich zerstört, und Udine, das die Patriarchen von Kaiser Otto I. geschenkt erhalten hatten, eignete sich am besten zur Residenz. Durch die Unklugheit des Patriarchen Ludwig von Teck (Tichio), erwählt 6. Juli 1412 und bestätigt 27. April 1418, kam Friaul in die Hände der Venetianer, welche das Patriarchat Aquileja stets befehdeten, und diese nahmen dem Patriarchen sämmtliche von den Kaisern geschenkten Ländereien ab, ja sie brachten es so weit, daß lange Zeit nur Venetianer auf diesen Patriarchatstuhl erhoben werden konnten. Unter Dominicus Grimani, seit 1497 zugleich Cardinal, kam Aquileja zum österreichischen Friaul (1508), und seither erstreckte sich die Jurisdiction des Patriarchen auch über österreichische Diöcesen. Daniel Dolfin (Delfino), Coadjutor seines Vorgängers Dionys Dolfin seit 1714, Nachfolger desselben seit 1734, Cardinal seit 10. April 1747, war der 109. und letzte Patriarch von Aquileja und erster Erzbischof

von Udine. Von dem Augenblicke an, in welchem die Patriarchen ihre Residenz in Udine genommen hatten, gerieth das von der Republik Venedig beständig befehdete Aquilejer Patriarchat in immer schwierigere Stellung. Oesterreich nahm ebenso wie Venedig das Recht in Anspruch, den Patriarchen zu ernennen, weil er über einzelne von seinen Provinzen die geistliche Jurisdiction ausübte. Um den Streit endlich zum definitiven Austrage zu bringen, wurde der Papst von beiden Parteien als Schiedsrichter angerufen. Papst Benedict XIV. ließ nun für die venetianischen Besitzungen in Friaul das ganz bedeutungslose Patriarchat Udine; für den österreichischen Antheil ernannte er einen vom Patriarchen unabhängigen Apostol. Vicar, und zwar als ersten Karl Graf Attems, den er laut Bulle Postquam initio vom 1. December 1748 als Ep. Mennitensis i. p. weihte. Durch ein Breve vom 29. November 1749 wies er ihm Görz als Residenz an und trug ihm auf, alle Amtshandlungen nur im Namen des heiligen Stuhles zu verrichten. Mit dieser päpstlichen Anordnung erklärte sich Venedig nicht einverstanden, und da es einen neuen Patriarchen von Aquileja wählte, wählte auch Oesterreich einen solchen. Benedict XIV. wußte nun keinen andern Ausweg mehr, als aus dem Patriarchat zwei Erzbisthümer zu bilden, womit beide Theile sich zufrieden gaben. Durch Bulle Injunctum vom Juli 1751 bestimmte er: der eine Erzbischof solle in Udine residiren, vom Senat ernannt werden und über das venetianische Friaul die Jurisdiction haben, der andere in Görz, dem die Jurisdiction über das österreichische Friaul zustand, solle vom Erzherzog von Oesterreich ernannt werden. In Aquileja blieb nur Eine Pfarrkirche, die unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellt wurde. So ward das Anfangs so stolze Patriarchat ruhmlos zu Grabe getragen. (Vgl. J. F. M. de Rubeis, Monumenta eccl. Aquilejensis commentario illustrata, Argentin. 1740; J. D. Bertoli, L' antichità d' Aquileja profane e sacre, Venezia 1739; Ughelli, Italia sacra V, 1 sqq. u. X, 207; Cappelletti, Chiese d'Italia VIII, 1 sqq.; Moroni II, 256 sqq.; F. Schweitzer, Serie delle monete e medaglie d' Aquileja e di Venezia, Triest 1848—1852, 2 voll.; F. Menzano, Annali del Friuli, 1858—1868, 6 voll.; F. C., Aquileja's Patriarchengräber, Wien 1867; Hefele, Conc.-Gesch. II, 914. 923.) [Neher.]

Aquilinus, hl., Martyrer, gefeiert am 29. Januar. Sein Leben ist in vielfaches Dunkel gehüllt. Nach der Legende, wie sie in dem Mailänder Brevier des hl. Karl Borromeo, in der Biographie von Jos. Milani (Mailand 1606, 1697), in den Notizen bei Puricellus, Pennotus und den Bollandisten sich vorfindet, war er in Würzburg geboren und war in Köln, wohin er noch in früher Jugend kam, Canoniker geworden. Nach dem Tode seiner Eltern verkaufte er in Würzburg sein Erbe, vertheilte es unter die Armen, erhielt darauf in Köln die Priesterweihe, entfloh aber von da, als er zum Bischof erwählt war, nach Paris, machte daselbst durch sein Gebet einer Seuche ein Ende und wandte sich dann nach Pavia und Mailand; in letzterer Stadt predigte er gegen die Häretiker und ward von ihnen getödtet. Da die Legende die von dem Heiligen bekämpften Häretiker Arianer nennt, so war es sehr schwierig, die verschiedenen Angaben derselben miteinander zu vereinigen. Indessen ist glaubhaft gezeigt, daß unter jenen Arianern Manichäer zu verstehen sind, von denen ein Zweig unter dem Namen Arrianer vorkommt, und der späte Anfang des Cultus weiset auf einen Martyrer des Mittelalters hin. Aller Wahrscheinlichkeit nach fällt Aquilinus' Martertod zwischen 1017 und 1167 (vgl. H. Denzinger, Kritische Untersuchung über das Leben des hl. Martyrers Aquilinus, Würzb. Kath. Wochenschrift, 1855, Nr. 11 bis 13). Seine Gebeine ruhen in der Kirche San Lorenzo in Mailand; von da erhielt die Seminariumskirche zu Würzburg durch Vermittlung des Bischofs Georg Anton v. Stahl (gest. 1870) eine kostbare Reliquie desselben. Neuerdings ist sein Fest auch in das Officium der kölnischen Kirche eingeführt worden. [J. Card. Hergenröther.]

Ar (עָר = עִיר), große Stadt in Moab (Num. 21, 15. Deut. 2, 9. 18. 29), mit vollerem Namen Ar Moab (עַר מוֹאָב, Stadt Moabs, Ar Moabitarum Num. 21, 28, Ar Moab Is. 15, 1). Sie heißt auch Rabba (רַבָּה Jos. 13, 25), eigentlich Rabbath Moab (רַבַּת מוֹאָב), „Hauptstadt von Moab", daher Ῥαββάθμωάβ (Ptol. Geogr. 5, 16, ed. Will. 375) und Ῥαβάθμωβα (Steph. Byz. s. h. v. ed. Mein. 541). Zu römischer Zeit hieß sie Areopolis und ward um 345 n. Chr. durch ein Erdbeben zerstört (Hier. Comm. in Is. 15, Opp. ed. Bened. III, 117.) Ob die Trümmer, welche noch heute den Namen Rabba führen, etwa drei Meilen von Kerek an der alten Römerstraße gelegen, das ehemalige Ar darstellen, bleibt ungewiß. (Vgl. Rosenmüller, Biblische Alterthumskunde III, 56.) [Kaulen.]

Araba (Wadi el Araba) ist der heutige Name der tiefen Depression, welche sich als ehemaliger Meeresboden vom rothen zum todten Meere hinzieht. Der Meeresarm, durch dessen Trockenlegung sie entstanden, zog sich ursprünglich über das todte Meer und den See Genesareth bis zum Libanon hinauf, so daß sie mit dem vom Jordan durchströmten Thaleinschnitt, dem heutigen Ghor (regio Jordanis Gen. 13, 10. 2 Par. 4, 17. Luc. 3, 3; regio circa Jordanem Matth. 3, 5), im engsten Zusammenhange steht. Das hebräische Alte Testament begreift daher auch letzteres unter dem für beide gemeinschaftlichen Namen Araba (עֲרָבָה), wofür die Vulgata planities, desertum, planities deserti, campestria setzt. S. Deut. 3, 17; 4, 49; 11, 30. Jos. 3, 16; 8, 14; 11, 2. 16; 12, 1. 3. 8; 18, 18. 2 Sam. 2, 29; 4, 7. 4 Kön. 14, 25; 25, 4. Jer. 39, 4; 52, 7. Ez. 47, 8. (Vgl. Kaulen,

Das todte Meer und die hl. Schrift, Katholik 1864, I, 440 ff.) [Kaulen.]

Araber, ein semitisches Volk, das in viele getrennt lebende Stämme zerfällt. In der heiligen Schrift kommt der Name Araber (עֲרַבִי, auch עַרְבִי, Plur. עַרְבִיִּים, עַרְבִיאִים, עַרְבִים, als Gentilicium von עֲרָב, עֲרַב) erst spät vor und bezeichnet in unbestimmtem Sinne soviel als „Wüstenbewohner" (d. h. Beduinen); so besonders Is. 13, 20. In speciellem Sinne sind damit diejenigen nomadischen Stämme gemeint, welche im Norden des heutigen Arabiens ostwärts von Palästina die syrische Wüste bevölkerten (2 Par. 17, 11; 21, 16; 22, 1; 26, 7. 2 Esdr. 2, 19; 4, 17; 6, 1). Auch 1 Mach. 5, 39; 11, 17. 39; 12, 31. 2 Mach. 5, 8; 12, 10. 11 können nur diese nämlichen Stämme gemeint sein; ebenso ist die gens Aretae regis (2 Cor. 11, 32) hier zu suchen. An der Stelle Apg. 2, 11 dagegen, wo Arabes mit proselyti zu verbinden ist, sind diejenigen Araber zu verstehen, welche zum Judenthum übergetreten waren (s. u.), so daß hiermit der Name die jetzt gewöhnliche weitere Ausdehnung angenommen hat. Eine solche Bezeichnung für alle die vielen vom Kaukasus bis zum Golf von Aden und vom indischen Ocean bis zur libyschen Wüste zerstreut lebenden Stämme haben die ältern Bücher der heiligen Schrift noch nicht; denn =בְּנֵי קֶדֶם, orientales, welches oft dafür genommen wird, und welches Richt. 6, 3. 33; 7, 12; 8, 10. Ez. 25, 4; 40, 10 dafür zu stehen scheint, ist ein rein geographischer Begriff (Gen. 29, 1. Job 1, 3. 3 Kön. 4, 30 [5, 10]), unter welchem auch die Edomiter, Moabiter und Ammoniter mitbegriffen sind (Is. 11, 14). Für sämmtliche Hauptstämme der Araber gibt die heilige Schrift den genealogischen Nachweis Gen. 10, 25—29; 25, 2—4. 13—15. Hiernach zerfallen die Araber in zwei große Gruppen, je nachdem sie von Jectan oder von Abraham abstammen; die Angehörigen der letztern Hälfte theilen sich wieder, je nachdem sie Ismael, den Sohn der Agar, oder einen von den Söhnen der Cetura zum Stammvater haben. Denselben Unterschied hält die einheimische Tradition der Araber fest (s. u.). Da die ismaelitischen Stämme mit den Israeliten in näherer Verbindung blieben als die übrigen, so hat auch der Name Ismaeliter die allgemeine Bedeutung von „Araber" angenommen; so heißen die Madianiter, obwohl von der Cetura abstammend (Gen. 37, 25. 28. Richt. 8, 24), Ismaeliter, und an diesen Stellen schreiben fast sämmtliche alten Uebersetzer dafür Araber. Ueber die einzelnen Zweige des großen Stammes, namentlich Cedar, Dedan, Madian, Nabajoth, Saba, Thema s. d. betr. Artt. Sämmtliche Araber erscheinen in der heiligen Schrift als Nomaden, welche große Heerden von Rindern, Schafen und Kameelen besitzen (Richt. 6, 5. 1 Par. 5, 10. 21. Is. 60, 6. Jer. 49, 29. Ez. 27, 21). Doch ward ihr Aufenthalt mitten zwischen den bedeutendsten Culturvölkern des Alterthums, sowie ihr Besitz an Kameelen schon in früher Zeit Anlaß dazu, daß einzelne Stämme den Caravanenhandel zwischen Aegypten und den Euphratländern besorgten (Gen. 37, 25). Auch die Araber der heiligen Schrift leben, wie die heutigen, ohne festen Wohnsitz in schwarzen, aus Kameelhaaren verfertigten Zelten (Arabes Scenitae Plin. H. N. 5, 24, 21. Richt. 6, 4. Cant. 1, 4. Is. 13, 20. Jer. 49, 29. Ez. 25, 4). Sie sind gewandte Bogenschützen (Is. 21, 17), und haben immer kriegbereiten Sinn (Ps. 121, 5—7); von jedem Araber gilt, was Gen. 16, 12 von Ismael gesagt ist: „seine Hand gegen Alle, und Aller Hand gegen ihn". Den Krieg führen sie gewöhnlich als Räuber (Richt. 6, 1 ff.) und lauern auch einzeln in der Wüste dem Wanderer auf (Jer. 3, 2; עֵרֶב Vulg. latro). Als Eigenthümlichkeit wird bemerkt, daß sie goldene Nasenringe tragen (Richt. 8, 24; נֶזֶם Vulg. inaures), ganz wie es von den heutigen Arabern am Euphrat bekannt ist (Layard, Discoveries 262. 544). Nach Angabe der biblischen Bücher stehen die Araber unter Königen (Richt. 8, 5. 26. 3 Kön. 10, 15. 2 Par. 9, 14. Jer. 25, 24); unter diesen sind dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift zufolge die Stammesführer, die heutigen Scheichs, zu verstehen, für welche anderswo wirklich die Bezeichnung נְשִׂיאִים, principes, vorkommt (Ez. 27, 21). Nach der Tradition der Araber selbst, welche sich auf die Bibel und auf jüdische Ueberlieferung stützt, zerfallen sämmtliche Stämme in die von Kahtan, dem biblischen Jectan, abstammenden Joktaniden und die von Ismael hergeleiteten sogen. Mostaraber. Aus dem Alterthum sind über dieselben naturgemäß wenige historische Angaben erhalten, da sie als zerstreute nomadische Stämme in die Weltbegebenheiten nicht eingreifen konnten. Nur die heilige Schrift hat aus sehr früher Zeit Nachrichten über die Madianiter und die Agarener aufbewahrt (s. d. Artt.). Später waren „Könige von Arabien" in Handelsverbindung mit Salomon (3 Kön. 10, 15). Dem Könige Josaphat waren „die Araber" (עֲרָבִים), jedenfalls die in der östlichen Wüste wohnenden, tributpflichtig (2 Par. 17, 11). Unter Joram ward das jüdische Land von „den Arabern, welche den Aethiopiern benachbart sind", d. h. von den Stämmen, welche vom Ostende der arabischen Wüste herangezogen waren, gebrandschatzt (21, 16); dafür wurden sie von Ozias gezüchtigt (26, 7). Bei dem Vordringen der Assyrier und Babylonier nach Westen gingen die arabischen Stämme, soweit dieß bei nomadischer Lebensweise möglich war, in der semitischen Weltmonarchie auf. Dieß läßt sich aus Is. 21, 11 ff. Jer. 25, 23 ff.; 49, 28 ff. schließen, und die Inschriften der assyrischen Eroberer bestätigen die Thatsache ausdrücklich (Ménant, Ann. des rois d'Assyrie 270). Von Nabuchodonosor wurden die Araber zwischen dem Euphrat und dem Jordan bezwungen (Berosus fragm. 14 ed. Müller). Später erscheint Amasis von Aegypten als Besieger der Araber, wohl der östlich und südöstlich von Damascus schweifenden (Polyaeni Strat. 7, 4),

und noch unter König Amyrtäus (um 410 n. Chr.) mußten dieselben den Aegyptiern Heeresfolge leisten (Diod. 13, 46, 6; s. Wiedemann, Gesch. Aeg.'s 165. 180. 272). Zwei Jahrhunderte später waren Araber mit einem Könige Emalchuel in freundschaftlichem Verhältnisse zu den syrischen Königen (1 Mach. 5, 39; 11, 39); sie fielen mit 5000 Reitern Judas den Machabäer an, wurden aber zu einem demüthigenden Frieden gezwungen (2 Mach. 12, 10). Wegen erneuerter Feindschaft mußte Jonathan gegen den Stamm der Zabadäer (זַבְדִּים) einen Vertilgungszug unternehmen (1 Mach. 12, 31). Nur die Nabatäer erscheinen immer als Freunde der Juden (1 Mach. 5, 25; 9, 35). Seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts war nämlich Petra (s. d. Art.) der Mittelpunkt einer Herrschaft, welche unter jenem Namen eine größere Zahl Araberstämme umfaßte, und deren Träger meist den Namen Aretas führten. Dieses Reich stand auch noch zu den ersten Herodiern in freundschaftlichen Beziehungen; Herodes Antipas jedoch (s. d. Art.) ward mit dem arabischen Herrscher in einen blutigen Krieg verwickelt. Den Römern gelang es erst im Anfange des zweiten Jahrhunderts n. Chr., die Herrschaft über das peträische Reich und einige der nördlichen Araberstämme zu gewinnen. Weitaus die meisten Stämme behaupteten nach wie vor ihre Unabhängigkeit; doch lagen dieselben stets mit einander in blutiger Fehde.

Die Religion der alten Araber war die anfängliche, einfache Form des Cultus, welcher von den heidnischen Semiten in Babylonien und Phönicien weiter entwickelt wurde. Gleich den ältesten Indogermanen erkannten sie in den Kräften der Natur, zu deren Beobachtung die Wüste sie einlud, göttliche Gewalten. Besonders aber waren die Gestirne, welche den Weg durch die Einöde zeigten, den ersehnten Regen verkündeten, den Wechsel der Jahreszeiten bestimmten, zum Aufbruch und zur Lagerung mahnten, Gegenstände göttlicher Verehrung. So hatte bald jeder der wandernden Stämme seinen besondern Schutzgott, unter dessen Namen eines der größern Gestirne verehrt wurde: al Dabaran, die Hyaden; al Mustari, der Jupiter; Suhail, der Canopus; al Sihra, der Sirius; Utarid, der Mercur. Der Sonnencultus war bei den Arabern allgemein; der Name der so verehrten Gottheit, Nurallah, erscheint bei Herodot als Ὀροτάλ (3, 8). (Vgl. Ostander, Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde, Zeitschr. der d. m. Ges. XX, 1866, 274.) Die Brunnen der Wüste glaubte man von der milden Göttin erschlossen, welche in der Gestalt des Mondes unter den Sterngöttern wandelte (al Ilahat, bei Herodot [l. c.; 1, 131] Ἀλιλάτ). Bilder ihrer Götter fertigten die arabischen Naturkinder nicht an; sie glaubten ihre Wirkung an Steine gebunden, welche sie auf Bergen und in Thälern aufrichteten (Maximi Tyr. diss. 8, 8). Daneben wurden nach Angaben der arabischen Quellen hier und da Idole verehrt, welche entweder durch rohe Steinbilder oder durch merkwürdige Gebilde der Natur (Granitblöcke, Meteorsteine) repräsentirt erschienen. Seit uralter Zeit ward im Hedschas unter dem Namen der Kaaba ein schwarzer würfelförmiger Stein verehrt, den Mohammed zu noch höhern Ehren bringen mußte, wenn er sein Unternehmen gedeihen sehen wollte. Bündnisse und Verträge zwischen den einzelnen Stämmen mußten über sieben Steinen beschworen werden (Hor. 3, 8). Auch Bäume waren bei den Arabern Gegenstände göttlicher Verehrung (vgl. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber, Leipzig 1863). Später wurden die Anschauungen des Sterndienstes, des sogenannten Sabäismus (s. d. Art.), mit jüdischen Traditionen amalgamirt. Schon aus der Zeit Jesu steht Apg. 2, 11 die Nachricht, daß das Judenthum unter den Arabern Anhänger gefunden hatte; seit der Zerstörung Jerusalems aber siedelten sich Juden in Menge unter den Arabern an, und es gelang ihnen, viele Proselyten zu machen. Zur Zeit Mohammeds (s. d. Art.) hatten schon ganze Stämme den Glauben des Alten Testamentes und die Beschneidung angenommen, so daß die jüdischen Anschauungen für die Bildung des Mohammedanismus die größte Bedeutung gewannen. Das Christenthum fand an dem Einflusse der Juden ein großes Hinderniß. Im Anfange des vierten Jahrhunderts wurden die Homeriten in Jemen von Abessinien aus christianisirt. Der Arianismus, welcher bei dieser Gelegenheit gelehrt worden war, verschwand bald, als fremde Christen in Arabien einwanderten, und als die Heiligen der syrischen Kirche Einfluß bei den Arabern gewannen. Als aber die Juden sogar einem ihrer Stammesgenossen, Dhu-Nowas, die Königswürde bei den Homeriten zu verschaffen wußten, brachen für die Katholiken harte Verfolgungen herein. Diesen machte der abessinische König Ἐλλαζβαάς (Elesbaan) ein Ende (vgl. Prätorius in der Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. XXIV, 1870, 624), und fast ein Jahrhundert lang ward Jemen wieder von katholischen Königen unter abessinischer Oberhoheit regiert. Im Anfange des siebenten Jahrhunderts aber, als Arabien persisch war, drangen Nestorianismus und Monophysitismus von zwei Seiten in's Land, und das so zerrissene Christenthum konnte dem Auftreten des Mohammedanismus gegenüber nicht mehr bestehen. (Vgl. Assem. Bibl. orient. I, 359. III, 2, 592 sq.; Forster, Historical Geography of Arabia, London 1844, 2 voll.; Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, 3 voll., Paris 1847—1849; s. auch den folgenden Art. sub II.) [Kaulen.]

Arabien, jetzt Name für die südwestliche Halbinsel des asiatischen Continentes. I. Diese war im Alterthum ebenso wenig als heute bekannt und ist nur mit ihren Grenzstrichen je in den Weltverkehr eingetreten. So erklärt sich, daß im Alterthum eine Gesammtbenennung für dieses Land

fehlt. Der Name ʿereb (3 Kön. 10, 15. Jer. 25, 24) oder ʿarab (Is. 21, 13. Jer. 25, 24. Ezech. 27, 21. 2 Par. 9, 14) trifft nur in beschränktem Sinne die Grenzlandschaften Palästina's, welche von Arabern bewohnt waren, und ist kaum von der allgemeinen Bezeichnung ʿarabâ „Wüste" verschieden. In demselben Sinne steht Arabi, Aribi auf assyrischen Denkmalen, oder Arabâja auf den Inschriften des Darius und Xerxes (Ménant, Syllab. assyr. 118). Auch die Aegyptier hatten keinen Namen für das arabische Land, obwohl sie schon im 24. Jahrh. v. Chr. dessen westliche Küste, Punt genannt, zu Wasser besuchten. Erst die Griechen und Römer gaben dem Namen Ἀραβία eine über die heutige hinausgehende Bedeutung, indem sie damit alles von Arabern bewohnte Land bezeichneten. So unterschieden sie ein wüstes Arabien (Ἀραβία ἡ ἔρημος), ein peträisches (A. ἡ πετραία) und ein glückliches Arabien (A. ἡ εὐδαίμων). Unter dem ersten ist das Dreieck zwischen dem syrischen Culturlande und dem Euphrat, die sogen. arabische Wüste, zu verstehen, zu welchem der Nachbarschaft wegen auch wohl das Land der Edomiter, Ammoniter und Moabiter gerechnet wurde. Hier wohnten Cedarener, Agarener, Ituräer, Madianiten, überhaupt ismaelitische und ceturäische Araber. Der Boden dieses Landes ist, wenige Oasen in der Nähe des Euphrats abgerechnet, eine todte Sandfläche, mit Steinsalz und Salpeter durchsetzt und von allen Schrecken der Wüste heimgesucht. Die größte Geißel sowohl dieses Landes selbst, als der westlich gelegenen Gegenden, ist der glühende Ostwind, der zwischen Juni und September zeitweise sich erhebt und jetzt unter dem Namen Samum bekannt ist. Die heilige Schrift erwähnt seiner als der רוּחַ קָדִים (Jer. 18, 17. Jon. 4, 8) oder bloß des קָדִים (Gen. 41, 6. 23. Os. 13, 15; Vulg. uredo, ventus urens); es ist eine Naturerscheinung, welche den Tod alles Pflanzenwuchses in Palästina und selbst noch in Aegypten bezeichnet. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Wüste ist die Luftspiegelung oder Fata morgana (Layard, Discov. 572), welche schon Isaias (35, 7; 49, 10) unter dem Namen שָׁרָב erwähnt. — Das peträische Arabien wird oft irrig als „steiniges Arabien" verstanden; es hat seinen Namen (ἡ κατὰ Πέτραν Ἀραβία) vielmehr von der auf diesem Boden zur Blüte gelangten Felsenstadt Petra. Es ist die südliche Verlängerung des syrisch-palästinensischen Berglandes bis zum obern Ende des arabischen Meerbusens, ein Gebiet, in welchem zwischen hohen Gebirgen viele wasserreiche Thäler eine Culturentwickelung gestatteten. Hier wohnten die Edomiter oder Idumäer (s. d. Art.), deren Land über Aila (s. d. Art.) den Zugang zum rothen Meere bot. Später entfaltete sich hier die Macht der Nabatäer, deren Land unter Trajan zur römischen Provinz Arabia wurde. Die südwestlich sich daran schließende, zwischen die beiden nördlichen Golfe des arabischen Meerbusens hineinreichende sinaitische Halbinsel wird nur in uneigentlichem Sinne zum peträischen Arabien gerechnet, so wie es der Apostel Gal. 4, 25 thut (s. d. Art. Wüste). — Der ganze übrige Theil der arabischen Halbinsel wird bei den Classikern und seitdem noch oft mißverständlich das glückliche Arabien genannt. Theils glaubten die griechischen Geographen den Ausdruck Jemen, die „rechte Seite", womit Südarabien bezeichnet ist, als „glückliche Seite" auffassen zu müssen, theils dehnten sie auf das Ganze aus, was nur von einzelnen Küstenstrichen gilt. Das ganze innere Arabien ist ein Tafelland von ziemlicher Höhe voll unnahbaren Wüstensandes. Die beiden südwestlichen Abhänge desselben zum rothen Meere und zum Busen von Aden hin sind jedoch reich bewässert und erfüllen alle Vorbedingungen zur Entwickelung einer höhern Cultur. Hier wohnten schon zu Moses' Zeiten die Jectaniden „von Messa bis zu dem östlichen Gebirge Sephar" (Gen. 10, 30); auch die Griechen kannten hier alte Völkerstämme in wohlgebauten Städten, welche ausgedehnten Handel mit den reichen Producten des Bodens, mit Gold, Edelsteinen, Sandelholz und köstlichen Specereien, trieben. Der bedeutendste dieser Stämme war Saba (s. d. Art.) mit seiner herrlichen, den Römern uneinnehmbaren Hauptstadt Mariaba. Neben ihnen werden von den Classikern die Homeriten oder Himjariten mit den Hafenstädten Muza (dem heutigen Mocha) und Adana (jetzt Aden) genannt; ihre Hauptstadt war Tafra oder Tapphar (Amm. Marc. 23, 6, 47), seitdem sie sich vom sabäischen Reiche losgerissen hatten. Südöstlich, am indischen Ocean, hieß die Küste Hadhramaut, nach Asarmoth (חַצַרְמָוֶת), dem Stammvater des dort ansässigen Stammes (Gen. 10, 26); die Bewohner heißen bei den Classikern Χατραμωτῖται, Chatramotitae, auch Ἀδραμῖται, Adramitae (Plin. 6, 28). Ihre Hauptstadt war Σάββαθα, Sabātha, in welcher nach dem Zeugniß uralter noch jetzt vorhandener Baudenkmale frühzeitig eine hohe Cultur blühte; hier war das Hauptemporium für den Handel mit Weihrauch und Myrrhe, und die Perser, wie die Sassaniden, wußten sich durch ihre Flotten die Einkünfte des reichen Landes zu sichern. Das nordöstliche Arabien endlich, die Westküste des persischen Meerbusens, ist ein alter, an Steinsalz reicher Meeresboden, der nur an einzelnen Stellen culturfähig ist; hier entwickelte sich im Alterthum ein reicher Handel mit Meeresproducten, mit Perlen und Korallen, während auf den Inseln Tylos und Arados Baumwolle und Schiffbauholz gedieh. Weiter östlich wohnten die Stämme Regma und Dadan (s. d. Artt.) und alle übrigen Gen. 10, 26 ff. genannten Verzweigungen sammt den Kuschiten (s. d. Art. Aethiopien), die nach Ausweis des Namens Sabatha (Gen. 10, 7) einen Theil ihres Besitzes an die semitischen Stämme hatten abtreten müssen. (Vgl. Rosenmüller, Biblische Alterthumskunde III, 1—188; A. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens, Bern 1875; Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie 182 f. und für viele Einzelheiten Layard, Disco-

veries in Niniveh and Babylon, London 1853.) [Kaulen.]

II. Ausbreitung des Christenthums daselbst. Wie die arabische Geschichte vor Mohammed überhaupt eine dunkle ist, so auch die Geschichte des Christenthums in diesem weit ausgedehnten Lande. Die gründlichsten Forschungen haben nur spärliches Licht darüber verbreitet (Hergenröther, Kirchengesch. I, 108. 223—224). Gewiß ist, daß der heilige Apostel Paulus nach seiner Bekehrung sich eine Zeit lang in Arabien aufgehalten hat (Gal. 1, 17). Wahrscheinlich aber lebte er „bloß dem Gebet, der Betrachtung, ohne apostolische Wirksamkeit (Reischl, H. Schr., zu Apg. 9, 23). Daß das Evangelium im nördlichen und südlichen Arabien von den heiligen Aposteln Bartholomäus und Judas Thaddäus (Sozom., H. E. 1, 19; Nicephorus, H. E. 2, 40) verkündet worden sei, ist nicht zuverlässig nachweisbar. Es läßt sich annehmen, daß gleich Anfangs einzelne Araber bekehrt wurden, da solche unter denjenigen waren, welche bei dem wunderbaren ersten Pfingstfest sich befanden (Apg. 2, 11). Von der sinaitischen Halbinsel aus konnte sich das Christenthum nach Arabien verbreiten; denn jene bedeckte sich in der ersten christlichen Zeit mit Kirchen und Klöstern, und ihre Thäler boten den verfolgten Christen im zweiten und dritten Jahrhundert eine willkommene Zufluchtsstätte (Daniel, Handb. d. Geographie, 4. Aufl., 1874, I, 280). Ebenso wurden wohl von den syrischen und mesopotamischen Bisthümern aus frühzeitig Versuche gemacht, dem Christenthum unter benachbarten arabischen Stämmen Eingang zu verschaffen. Sichere Nachrichten darüber fehlen. Die Natur des Landes und die Lebensweise seiner Bewohner stellten dem Werke der Bekehrung außerordentliche Schwierigkeiten entgegen, welche sich in Folge des Fanatismus der zahlreichen eingewanderten Juden steigerten. Dennoch wurden allmählich Erfolge erzielt. Ob die von Eusebius (H. E. 6, 19) gemeldete Berufung des Origenes (s. d. Art.) zu einem arabischen Gewalthaber (um 216) ein positives Ergebniß hatte, läßt sich nicht ermitteln. Doch gab es in dem damals römischen Gebiet des nordwestlichen Arabiens im Jahre 244 einen Bischof von Bostra, Beryllus, der unglücklicherweise Antitrinitarier war (s. d. Art.). Was seine „sehr vielen“ Amtsgenossen nicht vermochten, ihn zum wahren Glauben zurückzuführen, gelang Origenes auf einer Synode zu Bostra. Auf einer zweiten, in jener Stadt gehaltenen Synode (247—250) wurde eine auf die Fortdauer der menschlichen Seele bezügliche Irrlehre unter dem Einfluß des berühmten Alexandriners glücklich beseitigt. Daß der hl. Hippolytus (s. d. Art.), der gegen den Antitrinitarier Noëtus schrieb, ein arabischer Bischof gewesen, wie Einige (Lumper, Hist. theol. crit. de vita et scriptis SS. Patrum VIII, 6 sqq.) angenommen, ist mehr als zweifelhaft. Ebenso, ob schon zu Anfang des vierten Jahrhunderts ein himjaritischer König, Abdulkalal (Schultens, Hist. Joctanid. 33 sq.), Christ geworden sei. Nach der Angabe des Arianers Philostorgius (s. d. Art.) soll sein Sectengenosse Theophilus, ein Indier oder Nubier (Döllinger, Gesch. der christl. Kirche I, 2, 129), von dem Kaiser Constantius, wie nach Abessinien, so auch in das südwestliche Arabien (Jemen) geschickt worden sein, dort den König der Himjariten (Homeriten) getauft und in Taphar, Aden und Ormuz Kirchen errichtet haben (Philost., Hist. eccl. 2, 6; 3, 4). Wurde hier der christliche Glaube von einem Arianer gepflanzt, so war es von übler Vorbedeutung. Auch der lebhafte Verkehr, welcher zwischen den südwestlichen Arabern und den jenseits des rothen Meeres wohnenden Abessiniern stattfand, konnte nur scheinbar dem wahren Glauben förderlich sein; denn die Abessinier wurden im fünften und sechsten Jahrhundert Monophysiten, soweit sie überhaupt Christen waren. Der abessinische König Elesbaan (Caleb) nahm das Christenthum erst an, nachdem er auf ein Gelübde hin einen großen Sieg über den König der Himjariten, den Juden Dunaan (Dhu Nowas), erfochten hatte, und setzte nun einen christlichen Fürsten an dessen Stelle. Aber nach Elesbaans Heimkehr erlangte Dhu Nowas wieder die Gewalt und wüthete mit Feuer und Schwert gegen die Christen (524 oder 525). Nachdem der grausame Jude viele derselben in der Hauptstadt Taphra und im Lande umher getödtet hatte, überwältigte er die volkreiche, fast ganz christliche Stadt Negran (Nagra). Von ihren Einwohnern wurden über 5000 hingeschlachtet oder verbrannt, unter ihnen der hl. Arethas (Acta S. Arethae, ed. Boissonade, Anecd. graeca, Paris. 1833, V). Sobald Elesbaan Kunde davon erhielt, führte er ein Heer in's Land, besiegte den Judenkönig und erschlug ihn. Zum Bischof der Himjariten bestimmte er Gregentius. Von diesem ist noch eine Disputation mit einem Juden vorhanden (Disputatio cum Herbano Judaeo, Migne PP. gr. LXXXVI), nach welcher in Folge eines Wunders sich viele Juden bekehrt haben sollen (Allg. Welth. XVI, 448—449). Elesbaan wurde bald darnach ein heiliger Büßer. Sein Name steht im römischen Martyrologium unter dem 27. October (Stadler, Heiligenlexik. II, 25). (Vgl. Fell, Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung, Zeitschr. der d. m. Ges. XXXV, 1881, 1 ff.) Bischof Gregentius erhielt die bischöfliche Weihe von einem Monophysiten. Es ist demnach zu besorgen, daß die von ihm eingesetzten Bischöfe und Priester gleichfalls irrgläubig waren. Die Meinung, daß die christliche Religion vor Mohammed auch im „mittleren und nördlichen Arabien sehr verbreitet gewesen“, ist unhaltbar. Die für jene Annahme beigebrachten Belege (Döllinger a. a. O. I, 2, 134) beziehen sich nur auf die nordwestlichen und nordöstlichen Grenzgebiete. Der hl. Hilarion, der Mönch Moses, den Mawiah, die Wittwe des bekehrten Fürsten Obedian zu Pharan im peträischen Arabien, im J. 373 als Bischof

verlangte, der hl. Euthymius, welcher vor 431 den arabischen Fürsten Aspebetus nebst „einer großen Menge von Saracenen" zum christlichen Glauben führte (Stadler, Heiligenlex. II, 137), konnten nur in der Nähe Palästina's mit Arabern in Berührung kommen, der hl. Simeon Stylites (423—459) nur bei Antiochia. Die vielen Bekehrungen von Saracenen und Beduinen, die im vierten und fünften Jahrhundert stattgefunden haben sollen, darf man gleichfalls nur in den oben bezeichneten Gegenden suchen. Die Christen in der Provinz Hira, südwestlich von Babylon, waren zahlreich, seitdem zwei ihrer Fürsten, Almundar und dessen Enkel Al Numan, im sechsten Jahrhundert sich bekehrt hatten; allein nur zu bald ergaben sie sich dem Sectenthum. Als ein Hauptsitz der Irrlehren mußte Arabien im siebenten Jahrhundert rasch dem Mohammedanismus verfallen, welcher die Christen kurze Zeit duldete, dann aber gewaltsam unterdrückte. Die Versuche, dem Christenthum in diesem Lande wieder einen Boden zu gewinnen, sind bis jetzt nur von geringem Erfolge begleitet gewesen. Für die katholischen Europäer, die sich unter dem Schutze Mehemed Ali's in Dschidda, dem Hafenplatz von Mekka, angesiedelt hatten, sandte 1840 die Propaganda den Serviten Serafino Foquet als apostolischen Vicepräfecten nach Arabien. Als aber Mehemed Ali seine Truppen zurückziehen mußte, ward die Missionsstation nach der englischen Besitzung Aden (Adenum, Adana) verlegt, einige Jahre später den Kapuzinern übergeben und 1872 als Praefectura Adensis mit der Gallas-Mission vereinigt. P. Sturla erbaute eine große Kirche nebst einem Kloster für fünf bis sechs Patres. Zur Erziehung der Mädchen, sowie zur Aufnahme befreiter Negerkinder wurden 1868 Schwestern vom guten Hirten aus Angers berufen. (Vgl. Kath. Missionen, Freib. 1876, 120 f.) [(Fritz) Wittmann.]

Arabische Bibelübersetzung, s. Bibelübersetzungen.

Arabische Ketzer (Arabici), Name einiger Araber im dritten Jahrhundert, welche lehrten, daß der Körper das Wesen der menschlichen Persönlichkeit sei, daß mit ihm auch die Seele sterbe (weßhalb sie Thnetopsychiten genannt wurden), daß bei der Auferstehung aber auch die todte Seele wieder aufleben werde. Der gelehrte Origenes ward gegen 247 von den Bischöfen berufen und brachte die Verirrten zurück (Eus. H. E. 6, 37; Aug., Haer. 83; Joh. Damasc. H. 90; Nat. Alex. VI, 9; Gotti, Veritas relig. christ. II, 69, 1). Sie waren christliche Materialisten und gingen wohl von der Annahme aus, ohne Leib könne die Seele nichts leiden, nichts thun, kein Bewußtsein haben. [J. Card. Hergenröther.]

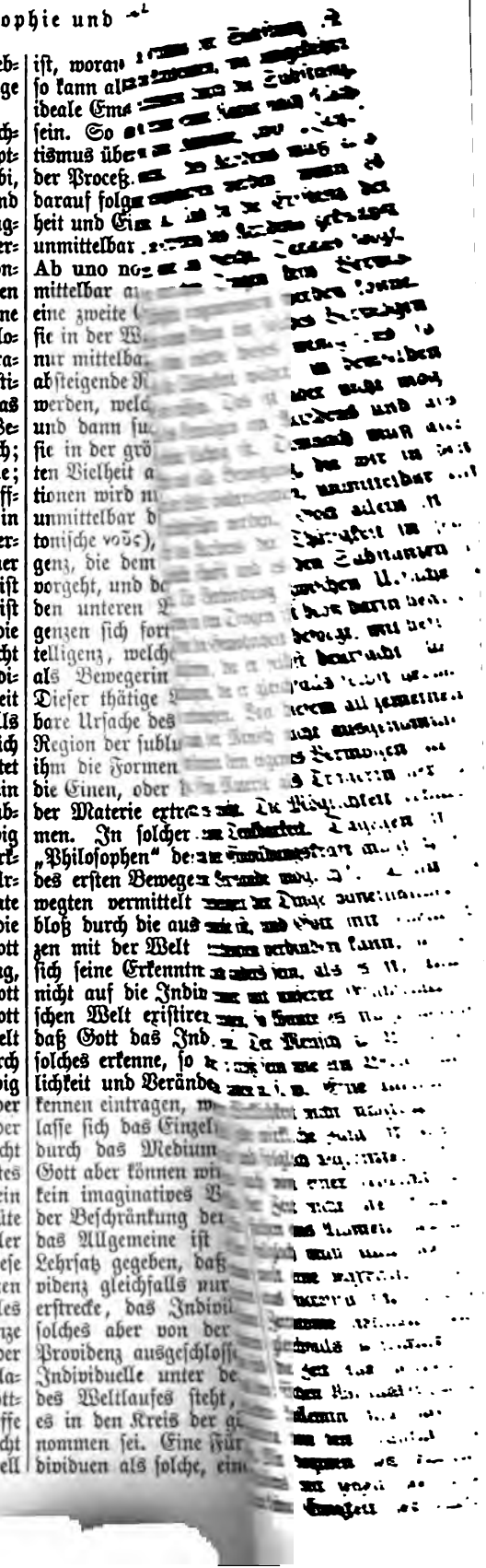
Arabische Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die Araber, durch Mohammed zu einem kriegerischen Volke gebildet und mit der Verpflichtung betraut, dem Islam mit dem Schwerte in der Faust überall Eingang und Aufnahme zu erzwingen, wirkten zuerst mehr als ein Jahrhundert überall, wohin sie kamen, verderblich und zerstörend auf Wissenschaft und Cultur ein. Nachdem aber der erste Fanatismus sich einigermaßen gelegt und die arabische Herrschaft sich consolidirt hatte, erwachte auch unter den Arabern ein wissenschaftliches Streben, welches nicht ohne Früchte blieb. Zunächst richtete sich die wissenschaftliche Thätigkeit bei den Arabern naturgemäß auf die Erklärung des Koran und die in demselben niedergelegten Lehren. Die daraus sich ergebende Theologie war Anfangs vorwiegend kritisch (Textes-Kritik), bald aber entstanden auch theologische Streitigkeiten; es bildeten sich Secten, und in Folge dessen mußte die Theologie bald einen gewissen dogmatischen Charakter annehmen. Die Lehrer der Theologie hießen Motekallemin — Lehrer des Kelam (des Wortes, des geoffenbarten Glaubens). Von ihnen zweigten sich dann später die Motazalen ab, welche dem Koran gegenüber eine mehr rationalistische Richtung verfolgten. Seit der Herrschaft der Abassiden (750) aber fand auch die aristotelische Philosophie bei den Arabern Eingang. Besonders geschah dieses unter dem Chalifen Al-Mamun (813—833). Die Bekanntschaft der Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Syrische Christen (aber auch Juden und Griechen) dienten als Aerzte unter den Arabern, namentlich am Hofe der Chalifen; diese übersetzten zunächst medicinische Schriften; bald aber gaben sie sich auch an philosophische Schriften, und da die aristotelische Philosophie, bei ihrer vorwiegenden Richtung auf das Natürliche, der medicinischen Wissenschaft besonders homogen war, so waren es namentlich die aristotelischen Schriften, denen die Uebersetzer sich zuwendeten. Sie übertrugen dieselben theils aus dem Griechischen in's Syrische, theils auch unmittelbar aus dem Griechischen in's Arabische. So kam es, daß die aristotelische Philosophie in Verbindung mit der Medicin bei den Arabern Aufnahme fand und auch weiterhin mit der letzteren mehr oder weniger verbunden blieb, indem die berühmtesten arabischen Philosophen fast immer zugleich berühmte Aerzte waren. Zuerst wurden im Auftrage Al-Mamuns aristotelische Schriften in's Arabische übersetzt unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik, später dann unter Motawakkel von Honein Ibn Isak (Johannitius), einem Nestorianer (gest. 876), der zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten stand, sowie von dessen Sohn Isak ben Honein. Dazu kommt Joh. Messuah, ein gelehrter Grieche, welcher die erste vollständige Uebersetzung der aristotelischen Schriften in's Arabische übernahm. Doch haben auch Araber an diesem Geschäfte Theil gehabt, von welchen besonders Alkendi berühmt ist. Auch die alten griechischen Commentatoren des Aristoteles wurden vielfach in's Arabische übersetzt. Die Uebersetzer wurden zugleich Erklärer, um so fremdartige Lehren, wie den Arabern die Physik und Philosophie der Griechen erscheinen mußte, dem Verständniß zu

nähern. Da sich aber die Tradition griechischer Philosophie an die bei den letzten Philosophen des Alterthums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus anknüpfte, so kam die aristotelische Philosophie durch die griechisch-syrischen Uebersetzer und Erklärer zu den Arabern im Gewande des Neuplatonismus. Daher die Erscheinung, daß bei den arabischen Aristotelikern durchgehends auch neuplatonische Ideen spielen, ja, daß das neuplatonische Element mit zur charakteristischen Signatur der arabischen aristotelischen Philosophie gehört. Nach allem diesem bildete sich bei den Arabern seit der Herrschaft der Abassiden neben der Theologie eine eigene arabisch-aristotelische Philosophie aus. Die Chalifen beschützten und förderten dieselbe, indem sie Bibliotheken errichteten, Gelehrte beriefen und Schulen gründeten, unter denen im Morgenlande die Schule von Bagdad die bedeutendste war. Auch auf die Omaijaden und Morabethen in Spanien ging dieser Eifer für die Pflege der Philosophie über, wiewohl dort die Blüte derselben in eine spätere Zeit fiel, als im Orient. Die berühmteste Schule in Spanien war die Schule von Cordova.

Aber diese arabisch-aristotelische Philosophie stand nicht in allweg im Einklang mit den Lehren des Koran. In vielen Punkten, wie z. B. in der Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Vorsehung, von dem menschlichen Intellecte u. s. w. befand sie sich im diametralen Gegensatze zu den Lehren des Islam. Die arabischen Aristoteliker waren sich dessen wohl bewußt und suchten sich daher, so gut es ging, mit der religiösen Lehre zurechtzufinden. Dabei schlugen sie einen doppelten Weg ein. Für's Erste nämlich gaben sie zu, daß die Religion Wahrheit enthalte, behaupteten aber, sie stelle die Wahrheit nur in Bildern eingehüllt dar, weil dem Volke die Wahrheit nur unter Bildern zugänglich sei. Die Religion sei also für das Volk berechnet und nur für dieses, weil das Volk keine andere Quelle der Erkenntniß habe, als die Religion. Sache der Philosophie aber sei es, die Wahrheit der bildlichen Umhüllung zu entkleiden und auf dem Wege der Vernunftforschung zur Erkenntniß der Wahrheit in ihrer vollen Reinheit sich zu erheben. Die Religion selbst dürfe sie dabei allerdings nicht antasten oder bekämpfen: aber eine Norm und Regel seiner Erkenntniß bilde sie für den Weisen nicht. Aber eben zu dem Zwecke, um der Religion beim Volke nicht zu schaden, müsse die Philosophie bloß auf den Kreis der weisen Männer beschränkt bleiben, für die Menge sei sie Gift. Dennoch aber erschien ihnen diese Auffassung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie nicht in jeder Beziehung ausreichend, da sie, wie schon gesagt, mehrere Lehren aufstellten, die im directen Widerspruche mit den Lehren des Koran standen. In diesem Falle suchten sie sich dann damit zu decken, daß sie behaupteten, solche dem Koran widersprechende Lehrmeinungen hätten zwar auf dem Standpunkte der Vernunft und Philosophie Wahrheit und Berechtigung, aber auch nur auf diesem Standpunkte. Vom Standpunkte der Religion und des Glaubens aus allerdings seien sie falsch. Sie selbst (die Philosophen) aber wollten nur dasjenige lehren, was nach der Vernunft und Philosophie wahr sei; daß ihre bezüglichen Lehrmeinungen auch nach der Religion und nach dem Glauben wahr seien, das wollten sie nicht behaupten; im Gegentheil, nach der Religion und dem Glauben müßten und wollten auch sie dieselben als falsch und unwahr verwerfen. Mit dieser Unterscheidung, die wir sowohl bei Avicenna, als auch bei Averroes finden, wird also der Widerspruch zwischen Vernunft und Religion zum Princip erhoben, jedoch nur zu dem Zwecke, um die Philosophie den Anforderungen des Koran gegenüber zu decken. Damit konnten und wollten sich aber die Motekallemin als Vertreter des Koran und seiner Lehren nicht begnügen. Die Aristoteliker galten in ihren Augen als Häretiker, die „Philosophen" wurden als eine der häretischen Secten im Schooße des Islam betrachtet und behandelt. Aber gerade durch diesen Gegensatz der „Philosophie" gegen die orthodoxe Lehre sahen sich auch die Motekallemin veranlaßt, nicht bei der bloßen Erklärung des Koran stehen zu bleiben, sondern die Hauptlehren desselben, besonders die, mit welchen die „Philosophen" in Widerspruch traten, durch Vernunftgründe zu erweisen und die gegensätzlichen Lehren gleichfalls durch Vernunftgründe zu widerlegen. Auf solche Weise erhielt die arabische Dogmatik einen philosophischen Charakter und bildete sich zu einer Art Religionsphilosophie aus, die in der Geschichte der arabischen Wissenschaft im Mittelalter eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Wir haben aber in dem Arabismus des Mittelalters noch ein drittes Moment in Anschlag zu bringen. Schon in der mohammedanischen Religion war der Keim des Mysticismus angelegt, und bei der Geneigtheit der orientalischen Völker zum mystischen Leben darf es uns nicht wundern, wenn auch dieses mystische Element in dem wissenschaftlichen Leben der Araber sich zur Geltung zu bringen suchte. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Araber auch mit der indischen Philosophie bekannt wurden. Denn nachdem die Araber Persien und einen Theil von Indien ihrer Herrschaft unterworfen hatten, traten die Bewohner dieser Länder zu ihnen in ein ähnliches Verhältniß, wie die Syrer. Ein großer Theil von ihnen ging zum Islam über, und es kann nicht bezweifelt werden, daß die nahe Verbindung mit diesen Völkerschaften auch auf die wissenschaftliche Bildung der Araber einen Einfluß ausgeübt hat. Und da die indische Philosophie überall den Mysticismus zum charakteristischen Merkmal hat, so darf es uns nicht wundern, wenn dieser Mysticismus auch auf die Araber herüberwirkte. Deßhalb finden wir denn bei den Arabern außer den „Philosophen" und Dogmatikern auch noch Mystiker, die auf dem Wege

mystischer Erhebung dasjenige zu erringen strebten, was die anderen auf wissenschaftlichem Wege zu gewinnen suchten.

Reflectiren wir nun zuerst auf die arabisch-aristotelische „Philosophie", so sind die Hauptträger derselben im Orient Alkindi, Alfarabi, Avicenna, in Spanien dagegen Avempace und Averroes. In den Grundlinien ihrer bezüglichen Lehrsysteme stimmen sie miteinander überein, wiewohl andererseits wiederum im Besonderen tiefgreifende Unterschiede zwischen denselben stattfinden. Hierorts kann zunächst nur eine allgemeine Charakteristik dieser arabischen Philosophie am Platze sein. Gott ist nach dieser arabischen Philosophie die erste, nothwendig existirende Ursache alles Seienden, daher auch das schlechthin vollkommene, ja übervollkommene Wesen. Er ist ewig, unbedürftig, unveränderlich; er ist Weisheit, Leben, Einsicht, Macht, Wille; er ist die höchste Güte, Schönheit und Vortrefflichkeit. Doch sind alle diese Eigenschaften in ihm absolut ununterschieden. Eine reale Unterscheidung derselben, wie man sie auch immer auffassen möge, ist absolut unzulässig. Gott ist aber nicht der Schöpfer der Welt; die Welt ist ewig. Der Wirklichkeit der Welt ist nämlich die Möglichkeit vorausgesetzt, weil die Welt nicht nothwendig existirt. Die Möglichkeit aber radicirt in der Materie. Da die Welt von Ewigkeit her möglich ist, so ist auch die Materie ewig. Als bloße Möglichkeit kann aber die Materie in sich selbst nie wirklich sein, denn dieses widerstreitet ihrem Begriffe; sie kann somit nur wirklich sein in den wirklichen Dingen der Welt, deren Substrat sie ist. Folglich, wenn die Materie ewig ist, ist auch die Welt als Gesammtheit aller wirklichen Dinge ewig. Dieß um so mehr, als Ursache und Wirkung zwei nothwendige Correlate zueinander sind, und daher die eine ohne die andere nicht sein kann. Verhalten sich also Gott und Welt zueinander als Ursache und Wirkung, so ist, wie die Welt ohne Gott, so auch Gott ohne die Welt nicht denkbar; wenn also Gott ewig ist, so muß es nothwendig auch die Welt sein. Gott ist aber ewig aus sich und durch sich selbst, die Welt dagegen ist ewig, weil ewig von Gott beursacht. Gott ist aber Ursache der Welt nicht durch seinen Willen (ein Wille, der nach Außen ginge, ist in Gott überhaupt nicht anzunehmen, weil er eine Bedürftigkeit Gottes involviren würde), sondern vielmehr durch sein Denken. Gott ist nämlich die absolute Güte und als solche der Urquell alles Guten und aller Ordnung. Indem er sich nun selbst als diese absolute Güte und als den Urquell alles Guten erkennt, geht in Folge dieser Erkenntniß alles aus ihm hervor, was nach ihm folgt, die ganze Ordnung des Seins, das ganze System der Wirklichkeit. — Man sieht, das ist der neuplatonische Gedanke. — Demgemäß kann die göttliche Causalität nur mehr unter dem Begriffe der Emanation gedacht werden; denn wenn nicht der Wille, sondern das Denken Gottes der Quell



nten verschwindet. Es ist der Zustand
. Sie wird von den Sufis als „Ab-
ezeichnet. Da ist alle sinnliche Em-
alles Bewußtsein der Seele aufge-
der Geist ganz in Gott verschlungen.
et dem Geiste sogar das Bewußtsein
birtseins in Gott, und nur dann ist
on eine vollkommene, wenn gar kein
dieses Zustandes übrig bleibt. Deß-
hen die Sufis die Absorption des
Gott auch mit dem Schlafe, da in
ion in ähnlicher Weise alles Selbst-
nd alle Eigenheit schwindet, wie
hlafe geschieht. Frägt es sich aber,
orption begrifflich zu fassen sei, so
ierüber die Ansichten der Sufis.
rten eine „Indeation", Eingottung
ung in Gott; die Anderen eine
." oder „Unification", d. i. eine
oder Umwandlung der Seele in
ten endlich eine „Union", d. i. ein
Einssein mit Gott der Substanz
ist ersichtlich, daß die Einen die
tion strenger, die Anderen minder
daß aber bei Allen eine Art pan-
en Aufgehens der Seele in Gott
r mystischen Erhebung zum Vor-
e Einigung der Seele mit Gott
en Absorption gilt nun zugleich
Glückseligkeit des Menschen. Die
nicht müde, diese Glückseligkeit
t Farben zu schildern, und sie ge-
die sinnlichsten, mitunter obscön-
Besonders ist es ihnen geläufig,
schönen Mädchen und die Eini-
mit Gott mit dem Acte fleisch-
ng zu vergleichen. Zugleich er-
r Sufi, wenn er das Ziel my-
n in Gott erreicht hat, auch über
t Forderungen des sittlichen Le-
rke werden für ihn gleichgiltig,
auch thun möge; Alles ist ihm
t gibt es keine Sittengesetze. Er
Ebenso werden für ihn alle Reli-
tig. Der Glaube ist nur noth-
Nichteingeweihten; wer zur Er-
men ist, bedarf desselben nicht
Schauung Gottes löst sich der
r Unterschied zwischen wahrer und
n verschwindet; der Sufi er-
tigkeit aller Religionen und ist
e erhaben. So kommt dieser My-
st zu dem gleichen Resultate, wel-
ophen" auf dem Wege der Specu-
chen gewußt haben. Es ist der
nalismus, welcher hier und dort
eben beherrscht. Der Einfluß der
osophie auf diesen Mysticismus ist
nnen. Sogar der Antinomismus,
indischen Mysticismus aufgesproßt
ch in diesen Sufismus aufge-
Ideen des Sufismus fanden bei
kern vielfach Anklang. Zu diesen

die Welt einen Anfang gehabt haben müsse. Wer, sagen sie, behauptet, die Welt sei ewig, der muß nach rückwärts eine unendliche Reihe von Accidenzschöpfungen und eine unendliche Zeit annehmen. Ein solches Unendliches ist aber, wie gezeigt worden, unmöglich. Dazu kommt, daß die Atome in der Welt in einer bestimmten Verbindung miteinander stehen, während sie doch an sich eine solche bestimmte Verbindung miteinander nicht fordern, sondern auch in anderweitigen Verbindungen existiren könnten. Hieraus muß geschlossen werden, daß diese bestimmte Verbindung derselben miteinander von Gott einmal bewerkstelligt worden ist, und wenn dieses, dann kann die Welt nicht ewig, sondern muß in dem Augenblicke entstanden sein, in welchem Gott die Atome zu den bestimmten Weltkörpern, die gegenwärtig existiren, verbunden hat. Ferner kann jeder Theil der Welt und jeder Körper anders sein, als er wirklich ist; denn, wie wir gesehen, „was nach der Einbildungskraft möglich ist, ist auch nach dem Verstande möglich". Wir müssen also eine Ursache voraussetzen, welche bewirkt hat, daß die Körper gerade diese Größe, gerade diese Figur haben, gerade an diesem Orte und zu dieser Zeit existiren; denn eine solche „Appropriation" setzt einen „Appropriator" voraus. Es muß also die Welt von diesem „Appropriator" hervorgebracht, gebildet worden sein. Und ist sie dieses, dann kann sie nicht einen ewigen Bestand, sondern muß vielmehr einen Anfang gehabt haben. Jedermann muß endlich zugestehen, daß die Welt, an und für sich genommen, existiren und nicht existiren kann. Nun existirt sie thatsächlich; es „präponderirt" also in Bezug auf die Welt die Existenz über die Nichtexistenz. Diese „Präponderanz" setzt einen „Präponderator" voraus — Gott. Verhält es sich aber also, dann ist die Existenz der Welt etwas von Gott, als dem Präponderator, Verursachtes. Und wenn sie dieses ist, existirt sie nicht ewig, sondern sie hat vielmehr einen Anfang ihres Daseins gehabt, indem sie erst da zu existiren begann, als sie von dem „Präponderator" in's Dasein gesetzt wurde. Die göttlichen Attribute, lehren die Motekallemin weiter, können nicht, wie die „Philosophen" annehmen, mit der göttlichen Substanz als absolut Eins gesetzt, es muß vielmehr ein realer Unterschied zwischen Beiden angenommen werden, wie solches der Koran lehrt. Denn sie verhalten sich zu der göttlichen Substanz nach Art von Accidentien; die Accidentien sind aber, wie sich gezeigt hat, stets etwas zur Substanz Hinzukommendes, ein Supperadditum substantiae, und daher von der Substanz, sowie unter sich real verschieden. Dasselbe muß daher auch von den göttlichen Attributen in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Substanz gelten. Endlich, sagen die Motekallemin, ist es falsch, wenn die „Philosophen" die Vorsehung läugnen; es muß vielmehr eine Vorsehung angenommen werden. Und zwar muß diese nach Art des Koran als unbedingtes Verhängniß gefaßt werden. Alles, was in der Welt geschieht, ist von Gott vorausgekannt und vorausbestimmt; alles also, was geschieht, geschieht nothwendig. Alles, was der Mensch thut, Gutes oder Böses, ist ihm vorherbestimmt; es steht nicht in seiner Gewalt, das eine und das andere zu thun oder zu unterlassen. Und dabei ist Gottes Wille nicht durch Weisheit und Gerechtigkeit geleitet, sondern er wirkt mit absoluter Willkür, und alles, was er thut, ist recht, weil er es thut: er kann nie Unrecht thun. Was immer also mit dem Menschen geschehen möge, er hat nie das Recht, sich gegen Gottes Fügung zu beklagen, denn es geschieht ihm kein Unrecht. Selbst wenn Gott den Bösen belohnen und den Guten bestrafen würde, könnte der Mensch dagegen nichts einwenden. Der Grund hievon liegt darin, daß es, wie wir gesehen, eine eigene Thätigkeit der zweiten Ursachen nicht gibt, sondern daß vielmehr alle Thätigkeit in den geschöpflichen Dingen einzig und unmittelbar durch Gott beursacht ist. Denn verhält es sich also, dann sind alle geschöpflichen Wesen nur todte Werkzeuge in der Hand Gottes, und er kann sich dann derselben bedienen, wie und zu welchem Zwecke er immer will. Er braucht sich in seiner Wirksamkeit nicht an die ewigen Gesetze seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zu halten; er kann in seinen Geschöpfen und durch dieselben wirken, was er will, über sie verfügen, wie er will; er thut ihnen kein Unrecht. Es ist jedoch zu bemerken, daß die rationalistischen Motekallemin, die Motazalen, von dieser Fassung der göttlichen Vorsehung, wie sie bei den orthodoxen Lehrern im Gebrauch war, abgingen und behaupteten, daß alle Handlungen Gottes nach Weisheit und Gerechtigkeit geschehen, und daß daher Gott den Guten nicht strafen könne. Wenn daher einem Guten ein Uebel geschehe, so liege der Grund davon nicht einzig in der blinden Willkür Gottes, sondern es geschehe in der Absicht, damit es jenem zum Heile und zur Vermehrung seiner Belohnung im Jenseits gereiche. Das also ist die Art und Weise, wie die Motekallemin die Lehren des Koran gegen die „Philosophen" wissenschaftlich zu begründen suchten. Wir haben sie dargestellt nach dem Schema, welches Moses Maimonides in seinem More Nebuchim davon gibt. Daß diese philosophische Theologie ihre großen Mängel und Schwächen hat, ist wohl auf den ersten Blick ersichtlich. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn diese Religionsphilosophie dem Aristotelismus gegenüber, der noch dazu von den Höfen geschützt und gefördert wurde, nie recht aufkommen konnte. Eine solche Theologie war in der That nicht im Stande, die aristotelische Philosophie zu überwinden. Zu einer Versöhnung zwischen Philosophie und Theologie ist es bei den Arabern überhaupt nicht gekommen. Diese kann ja nur auf dem Boden des Christenthums gewonnen werden.

Wir haben aber auch noch der dritten Richtung in der arabischen Wissenschaft des Mittelalters unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden: der

mystischen. Schon Mohammed hatte in seinen ekstatischen Zuständen und Visionen das Vorspiel mystischer Bestrebungen gegeben, und so war es ganz natürlich, daß auch unter seinen Anhängern bald mystische Tendenzen hervortraten. Schon der Aristotelismus war seit seiner Verschmelzung mit dem Neuplatonismus mystisch angelegt, und wir finden daher sogar bei den „Philosophen" mystische Anklänge, namentlich bei Avicenna. Aber die vornehmsten Träger der islamitischen Mystik waren die persischen Sufis, eine Secte, welche zwei Jahrhunderte nach dem Entstehen der mohammedanischen Religion sich bildete, und als deren Stifter Abu Said Abul Chair genannt wird. Der Sufismus war zwar zunächst und ursprünglich nur eine bestimmte, ascetisch contemplative Lebensweise; allein bald sahen sich die Sufiten doch veranlaßt, ihrem praktischen Verhalten auch eine entsprechende theoretische Grundlage zu unterbreiten, um jenes zu rechtfertigen. Als solche Grundlage diente wiederum der Emanatismus. Das ganze Universum ist göttliche Emanation, bedingt durch den Act der göttlichen Selbsterkenntniß. Darum ist die Welt so ewig wie Gott. Die Emanation vollzieht sich in absteigender Stufenfolge, so daß eine Reihe von gegenseitig einander untergeordneten Intelligenzen den Zusammenhang zwischen Gott und Welt vermittelt. Das ist dieselbe Lehre, wie sie die „Philosophen" vertraten. Der erste und ursprüngliche Mensch war nach den Sufis der ideale, der allgemeine Mensch. Als solcher war er in die Einheit des göttlichen Seins verschlungen. Aber weil er, in dem göttlichen Schooße wohnend, seine Seligkeit nicht fühlte, so sank er auf die Erde herab und ward in die Vielheit der einzelnen Individualitäten getheilt. Die Entstehung des empirischen, individuellen Menschen ist also in einem überzeitlichen Abfalle des idealen Menschen von Gott begründet. Doch war dieser Abfall nicht ein freier, sondern ein nothwendiger. Er war begründet in dem göttlichen Rathschlusse, wornach auch die unteren Theile der Welt von vernünftigen Wesen bewohnt werden sollten; dieß konnte nicht geschehen ohne den Abfall des idealen Menschen von Gott. Deßungeachtet aber entspricht der empirische Zustand des Menschen seiner Idee nicht; im Gegentheil, er steht im Widerspruch mit dieser. Demnach besteht die Lebensaufgabe des Menschen darin, daß er von dieser widernatürlichen Existenz, in welcher er gegenwärtig befangen ist, sich befreie und in jenen Zustand wieder zurückkehre, dessen er in Folge des ursprünglichen Abfalls verlustig gegangen ist. Der Weg dazu ist der mystische. In Einsamkeit, Gebet und Fasten soll der Mensch den mystischen Weg betreten. Er soll die körperlichen Neigungen und Gelüste ertödten, er soll von den Sinnen sich zurückziehen und sogar des verständigen Denkens sich entschlagen. So gelangt er endlich zur Schauung Gottes, in welcher er mit Gott auf's Innigste vereinigt ist, so zwar, daß aller Unterschied zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten verschwindet. Es ist der Zustand der Ekstase. Sie wird von den Sufis als „Absorption" bezeichnet. Da ist alle sinnliche Empfindung, alles Bewußtsein der Seele aufgehoben, und der Geist ganz in Gott verschlungen. Da schwindet dem Geiste sogar das Bewußtsein seines Absorbirtseins in Gott, und nur dann ist die Absorption eine vollkommene, wenn gar kein Bewußtsein dieses Zustandes übrig bleibt. Deßhalb vergleichen die Sufis die Absorption des Geistes in Gott auch mit dem Schlafe, da in jener Absorption in ähnlicher Weise alles Selbstbewußtsein und alle Eigenheit schwindet, wie solches im Schlafe geschieht. Frägt es sich aber, wie diese Absorption begrifflich zu fassen sei, so theilen sich hierüber die Ansichten der Sufis. Die Einen lehrten eine „Indeation", Eingottung oder Einwohnung in Gott; die Anderen eine „Indeification" oder „Unification", d. i. eine Einsmachung oder Umwandlung der Seele in Gott; die Dritten endlich eine „Union", d. i. ein vollständiges Einssein mit Gott der Substanz nach. Hieraus ist ersichtlich, daß die Einen die gedachte Absorption strenger, die Anderen minder streng faßten, daß aber bei Allen eine Art pantheistisch gefaßten Aufgehens der Seele in Gott als das Ziel der mystischen Erhebung zum Vorschein tritt. Die Einigung der Seele mit Gott in der ekstatischen Absorption gilt nun zugleich als die höchste Glückseligkeit des Menschen. Die Sufis werden nicht müde, diese Glückseligkeit mit den grellsten Farben zu schildern, und sie gebrauchen hierbei die sinnlichsten, mitunter obscönsten Bilder. Besonders ist es ihnen geläufig, Gott mit einem schönen Mädchen und die Einigung der Seele mit Gott mit dem Acte fleischlicher Vermischung zu vergleichen. Zugleich erhebt sich aber der Sufi, wenn er das Ziel mystischer Absorption in Gott erreicht hat, auch über die gewöhnlichen Forderungen des sittlichen Lebens. Die Werke werden für ihn gleichgiltig, was immer er auch thun möge; Alles ist ihm erlaubt; für ihn gibt es keine Sittengesetze. Er ist unsündlich. Ebenso werden für ihn alle Religionen gleichgiltig. Der Glaube ist nur nothwendig für die Nichteingeweihten; wer zur Erkenntniß gekommen ist, bedarf desselben nicht mehr. In der Schauung Gottes löst sich der Glaube auf; der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion verschwindet; der Sufi erkennt die Nichtigkeit aller Religionen und ist daher über alle erhaben. So kommt dieser Mysticismus zuletzt zu dem gleichen Resultate, welches die „Philosophen" auf dem Wege der Speculation zu erreichen gewußt haben. Es ist der religiöse Rationalismus, welcher hier und dort das geistige Leben beherrscht. Der Einfluß der indischen Philosophie auf diesen Mysticismus ist nicht zu verkennen. Sogar der Antinomismus, der aus dem indischen Mysticismus aufgesproßt war, findet sich in diesen Sufismus aufgenommen. Die Ideen des Sufismus fanden bei arabischen Denkern vielfach Anklang. Zu diesen

gehört namentlich Algazel, der, nachdem er in allen Gebieten der arabischen Philosophie und Dogmatik sich versucht hatte, zuletzt nur in dem Sufi'schen Mysticismus die wahre Erkenntniß zu finden glaubte. Ebenso ist hieher zu rechnen Abubekr (Ibn Tofeil), der in seinem „Hai Ibn Jokkan" gleichfalls das höchste Ziel menschlicher Erkenntniß in die mystische Schauung setzte. So war der Mysticismus bei den Arabern keineswegs eine vereinzelte und ephemere Erscheinung: er gehört vielmehr wesentlich mit zu den charakteristischen Phänomenen, in welchen das geistige Leben der Araber zum Ausdruck gekommen ist.

Die Blütezeit der arabischen Philosophie und Theologie war weder im Orient, noch im Abendlande von langer Dauer. Die arabisch-aristotelische Philosophie konnte in das Volksleben nicht eingreifen; sie stand dem arabischen Geiste im Ganzen und Großen nicht nahe genug. Sie war und blieb Hofphilosophie. Als sie daher anfing, bei den Höfen außer Mode zu kommen, als die Großen und Mächtigen dieselbe nicht mehr hegten und pflegten, mußte sie auch wieder verschwinden, nachdem die Production in der minutiösesten Erklärung der aristotelischen Lehren sich erschöpft hatte. Die philosophische Theologie der Motekallemin aber hatte sich nur im Gegensatze zur „Philosophie" gebildet und mußte daher mit dem Verschwinden des Aristotelismus ihre Bedeutung verlieren. Der Mysticismus in jener pantheistisch-emanatistischen Fassung, wie er bei den Arabern auftrat, kann sich ohnedieß seiner Natur nach nicht in die Länge halten, weil der menschliche Geist diese unnatürliche Ueberspannung auf die Dauer nicht verträgt. Als daher die christliche Philosophie und Theologie bei den abendländischen Völkern in ihre Blüteperiode eintrat, war die arabische Philosophie und Theologie bereits im Absterben begriffen.

Die arabische Philosophie ist aber nicht auf die Araber allein beschränkt geblieben, sie hat auch Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Speculation bei den abendländisch christlichen Völkern geübt. Die berühmten Schulen der Araber, namentlich in Spanien, warfen ihren Glanz auf das christliche Abendland herüber und wirkten in wissenschaftlicher Beziehung anregend auf die Geister ein. Viele lernbegierige junge Männer ergriffen den Wanderstab und eilten nach Spanien, um an den dortigen philosophischen Schulen, namentlich zu Cordova, die Lehren der Weisheit einzusaugen. Wir erinnern unter Vielen nur an den Mönch Gerbert, den nachmaligen Papst Silvester II., an Adelhard von Bath u. s. w. Zudem erhielten die christlichen Gelehrten die metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Schriften des Aristoteles zunächst aus den Händen der Araber. Um 1150 übersetzten Johannes Hispalensis und Dominicus Gundisalvi auf Geheiß des Erzbischofs Raimund von Toledo aus dem Arabischen mittelst des Castilischen in's Lateinische die Hauptwerke des Aristoteles nebst physischen und metaphysischen Schriften des Alfarabi, Avicenna und Algazel, wie auch das Buch des Avicebron „Fons vitae". Auch das Buch „De causis" verbreitete sich in lateinischer Uebersetzung als aristotelisches Werk schon bald nach 1150 und hat schon auf die Darstellungsweise des Alanus von Ryssel Einfluß geübt. Bald darauf wurde die sogenannte Theologia Aristotelis in lateinischer Uebersetzung bekannt, und daß diese Schrift nebst dem Fons vitae und dem Buche De causis auf Amalrich und David von Dinanto Einfluß geübt habe, dürfte unstreitig sein. So pflanzte sich die Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie und die Pflege derselben von den Arabern auch zu den christlichen Völkern herüber und gab mit den Anstoß zu jener großartigen Entwickelung der christlichen Speculation, wie sie uns in der christlichen Scholastik des Mittelalters vorliegt. Aber es lag in diesem Hereinwirken der arabischen Geistesrichtung auf die christlichen Völker des Abendlandes zugleich eine große Gefahr. Man erhielt den Aristoteles zunächst und zuerst aus den Händen der Araber; mit ihm erhielt man aber zugleich auch die Commentare, welche die arabischen Philosophen zu Aristoteles geschrieben, sammt allen den Irrthümern, die in denselben sich niedergelegt finden. Diese Commentare aber, namentlich die des Averroes, standen in einem kaum geringeren Ansehen, als die aristotelischen Schriften selbst. Da lag denn nun die Gefahr sehr nahe, daß man sich mit der aristotelischen Philosophie auch jene Irrthümer aneignete, welche die arabischen Erklärer aus Aristoteles herauserklärt hatten. Und in der That fehlte es nicht an christlichen Lehrern, welche dieser Gefahr nicht entgingen. Abgesehen von Amalrich und David von Dinanto, deren pantheistische Irrthümer wenigstens theilweise aus dem Einflusse des Arabismus entsprungen waren, und abgesehen von anderweitigen Vorkommnissen, die schon im Anfange des 13. Jahrhunderts sich ereignet haben müssen, wurden im J. 1269 von einer Versammlung der Pariser Universitätslehrer unter dem Vorsitze des Bischofs Stephan mehrere Sätze verurtheilt, welche sämmtlich der arabischen Philosophie, namentlich dem Averroes entnommen sind, wie: „Quod intellectus hominum est unus et idem numero;" „quod mundus est aeternus;" „quod nunquam fuit primus homo;" „quod anima, quae est forma hominis, secundum quod est homo, corrumpitur corrupto corpore;" „quod Deus non cognoscit singularia;" „quod Deus non cognoscit aliud a se;" quod humani actus non reguntur divina providentia;" „quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili et mortali" u. s. w. Bald darauf, im J. 1277, traf ebendaselbst noch mehrere andere arabistische Lehrsätze dasselbe Loos. Man sieht daraus, daß der Arabismus mit seinen specifischen Irrthümern in den christlichen Schulen sich vielfach eingenistet gewußt hatte; sonst wäre keine Veranlassung ge-

wesen, jene Sätze ausdrücklich zu verurtheilen und sie aus den christlichen Schulen hinauszuweisen. Dazu kam noch ein weiterer Umstand. Diejenigen, welche zugleich mit Aristoteles auch die arabistischen Irrthümer aufnahmen, eigneten sich folgerichtig auch den Satz der arabischen Philosophen an, daß die Philosophie und der Glaube ganz getrennte Gebiete seien in dem Sinne, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne und umgekehrt, und suchten durch diesen Satz ihre dem Glauben widerstreitenden Irrthümer zu decken, indem sie in demselben die Berechtigung für sich erblickten, solche Irrthümer wenigstens als philosophische Wahrheiten festzuhalten, obgleich sie nach dem Glauben zu verwerfen seien. Daß dieß wirklich sich so verhielt, sieht man daraus, daß unter den oben erwähnten arabistischen Sätzen, welche in der Mitte des 13. Jahrhunderts von der kirchlichen Auctorität verworfen wurden, auch der Satz sich befindet, „daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne, und umgekehrt". So war das Hereinwirken des Arabismus in die christlichen Schulen nicht bloß die Veranlassung dazu, daß irrthümliche, dem Glauben widerstreitende Lehren hin und wieder in den christlichen Schulen vorgetragen wurden, sondern es verschaffte auch einem Lehrsatze Eingang, welcher die Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Vernunft und Glaube zum Princip erhebt — ein ganz ungeheuerlicher Gedanke, der, wenn er allgemein adoptirt worden wäre, die Entwicklung einer christlichen Speculation unmöglich gemacht hätte. — Es zeugt von tiefer Unkenntniß der geschichtlichen Verhältnisse, wenn man die Erfindung dieses verhängnißvollen Lehrsatzes der christlichen Scholastik in die Schuhe schiebt. Er war im Gegentheil ein fremdes Gewächs, das auf dem Boden des Arabismus aufgewachsen war und dann seine Schlingzweige auch auf die christlichen Schulen zu werfen suchte, um den arabistischen Irrthümern Eingang zu verschaffen. Glücklicherweise wurden aber die Gefahren, welche aus dem Hereinwirken des Arabismus auf die christlichen Schulen entsprangen, abgewendet. Nicht bloß wachte die kirchliche Auctorität über die Reinerhaltung der christlichen Lehre in den Schulen, sondern die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts setzten es sich förmlich zur Aufgabe, die arabistischen Irrthümer wissenschaftlich zu bekämpfen und so den Arabismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Man weiß, mit welcher Entschiedenheit die großen Scholastiker dieser Zeit den Grundsatz festhielten, daß zwischen Glaube und Vernunft kein Widerspruch obwalten könne, weil beide in letzter Instanz aus Einer Quelle, aus Gott, entspringen. Man begegnet ferner in allen Werken dieser Scholastiker einer Reihe von Artikeln oder auch ganzen Abhandlungen, in welchen sie mit Aufgebot aller wissenschaftlichen Gründe die falschen Lehren der arabischen Philosophen bekämpfen und, wie vom Standpunkte des Glaubens, so auch vom Standpunkte der Wissenschaft aus sich gegen dieselben verwahren. So konnte der Arabismus mit seinen Irrthümern in den christlichen Schulen nicht zur Herrschaft gelangen; man nahm das Wahre und Gute aus den Commentaren der arabischen Philosophen heraus und verwerthete es für die christliche Speculation; das Falsche und Irrthümliche dagegen schied man aus, wies es zurück und widerlegte es. Erst am Ausgange des Mittelalters, als bereits die Periode der „Renaissance" eingetreten war, trat der Arabismus wieder schärfer hervor und stellte sich als Gegner der Scholastik gegenüber. Die Aristoteliker der Renaissance suchten vorgeblich den Aristoteles aus sich selbst zu erklären, lehnten sich aber dabei doch wieder an die arabischen Erklärer, namentlich an Averroes, an und theilten daher auch seine Irrthümer. Der Satz: Intellectus unus in omnibus fing wieder an, eine Rolle zu spielen. Namentlich auf der Hochschule zu Padua stand der Arabismus resp. Averroismus in Blüte. Heftige Kämpfe zwischen diesen Arabisten und ihren christlichen Gegnern bezeichnen daher diese Periode. Im Großen und Ganzen sehen wir hierin jedoch nur das letzte Aufflackern dieser arabistischen Lehrrichtung. Die Entstehung der neueren Philosophie fegte dieselbe endlich definitiv hinweg; von der Mitte des 16. Jahrhunderts an verschwindet sie gänzlich aus der Geschichte.

Ueber die arabische Speculation im Mittelalter nach ihren drei wesentlichen Verzweigungen haben geschrieben in alter Zeit: Mohammed al Schahrastani (gest. 1153), Geschichte der religiösen und philosophischen Secten bei den Arabern, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850, und Abulfaradsch (im 13. Jahrhundert); in neuerer Zeit: Huetius, De claris interpretibus, Par. 1681, 123 sqq.; Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus, ap. Fabr., Bibl. gr. III, 294 sqq., ed. Harles; Casiri, Bibliotheca arabico-hispanica, Matriti 1760; De Sacy, Mém. sur l'origine de la littérature chez les Arabes, Par. 1805; Tholuck, De vi, quam graeca philosophia in theologiam, tum Muhammed., tum Judaeorum exercuerit, Hamb. 1835; Wüstenfeld, Die Akademien der Araber und ihre Lehrer, Gött. 1837, und Geschichte der arabischen Aerzte, Gött. 1840; Aug. Schmölders, Documenta phil. arabicae, 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Par. 1842; Flügel, De arabicis graec. scriptorum interpretibus, Misen. 1841; J. G. Wenrich, De auctorum graec. versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis et persicis, Lips. 1842; Ravaisson, Mém. sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes, Par. 1844; v. Hammer-Purgstall, Gesch. der arabischen Literatur I—VII, Wien 1850—1856; Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Par. 1859; Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im 10. Jahrh., Berlin 1861; Steiner, Die Muta-

ziliten (Motazalen) oder Freidenker im Islam, Leipz. 1865; L. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh., ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Mohammedaner und Juden, Nakel 1868; Rénan, Averroës et l'Averroisme, Par. 1852, u. A. m. (Vgl. auch Ritters Gesch. der Phil. VI u. VII, und Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters II, 13 ff.) [Stöckl.]

Arabische Sprache und Literatur, Ausdruck des geistigen Lebens bei dem südlichen Zweige des semitischen Völkerstammes. Die Heimat des Arabischen ist die eigentliche Halbinsel Arabien, auf welcher dasselbe seit vorgeschichtlicher Zeit in einer Reihe von einzelnen Dialekten fortlebt. Unter letzteren haben zwei besondere Bedeutung erhalten. Der eine ist der himjaritische im Süden der Halbinsel, welcher in einer nicht unbedeutenden Anzahl kürzlich aufgefundener Inschriften erhalten, und welcher später auf afrikanischem Boden zu der Geez-Sprache ausgebildet worden ist (vgl. Osiander, Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde, Zeitschr. d. d. m. Ges. 1856, 17; Inscriptions in the Himyaritic character ... now in the British Museum, London 1863; Osiander, Zur himjarischen Alterthumskunde, aus seinem Nachlaß herausg. von Levy, Zeitschr. der d. m. Ges. XIX, 1865, 159 ff. XX, 1866, 205 ff.; ferner die Aufsätze von Gildemeister, Levy, Prätorius, Müller, Mordtmann in den folgenden Jahrgg. eb.; Prätorius, Beiträge zur Erkl. der himjarischen Inschriften, 3 Hefte, Halle 1872 bis 1874; s. auch den Art. Aethiopische Sprache und Liter.). Der andere in Rede stehende Dialekt ist der koreischitische im Norden, in welchem der Koran abgefaßt, und welcher in Folge davon zur Schriftsprache erhoben worden ist. Da die Pietät gegen den Propheten den Koran bald nicht bloß seinem Inhalte, sondern auch seiner Form nach als unübertroffenes Muster hinstellte, so ist der in demselben angewandte Sprachgebrauch für alle Zeit mustergültig geblieben, und unter der arabischen Schriftsprache ist demnach jetzt der koreischitische Dialekt in der Gestaltung des siebenten Jahrhunderts n. Chr. zu verstehen. In dieser Form ist das Arabische die alterthümlichste von allen semitischen Sprachen, denn vor Mohammed waren die Araberstämme noch keinem der Einflüsse unterlegen, welche auf die Gestalt einer Sprache bestimmend einwirken, und nach den Kriegen, welche das Chalifat schufen, ward die Sprache allsobald durch grammatische Behandlung fixirt. Eben dieser Alterthümlichkeit wegen besitzt die arabische Sprache allen ihren Schwestern gegenüber den größten Formenreichthum: so die den übrigen Semiten verloren gegangenen Casusendungen, eine Pluralbildung durch innere Formation neben der gewöhnlichen durch Endungen, eine sehr große Anzahl von sogen. Conjugationen des Verbums, eine Reihe von Imperfectformen zum Ausdruck der feinsten Schattirungen des Gedankens. Demnach ist das Arabische zur sprachvergleichenden Erkenntniß der übrigen semitischen Sprachen einer der wichtigsten Factoren. An dieser formellen Beschaffenheit der arabischen Schriftsprache hat ein zwölfhundertjähriges literarisches Leben derselben aus den oben angeführten Gründen nichts ändern können. Um so mehr aber hat sich während der literarischen Entwickelung der vorhandene Sprachschatz lexikalisch erweitert. Die lebendige Phantasie des Arabervolkes, sowie die Freude desselben an sprachlichen Kunstgebilden hat von der im Wesen der Sprache gelegenen Leichtigkeit der Wortbildung den mannigfaltigsten Gebrauch gemacht, so daß keine Sprache der Welt an Synonymen und an Nuancen der einzelnen Wortbedeutungen so reich ist, wie die arabische. Ein Bild davon gibt die arabische Sage von Sahban, „der, mit der Wortkraft Rüstigkeit einst scheidend zweier Stämme Zwistigkeit, stand und sprach, seit der Morgen hauchte, bis die Sonne gen Abend tauchte, und dabei Ein Wort nicht zweimal brauchte" (Rückert, 5. Mak.). Fremdwörter sind in's Arabische trotz des schriftstellerischen Gebrauches in den verschiedensten Ländern verhältnißmäßig nur wenige eingedrungen. Weit mehr haben andere Sprachen sich mit arabischen Ausdrücken bereichert. Das Neupersische hat seinen Wortvorrath bloß aus dem Arabischen ergänzt; sehr viele arabische Wörter sind im Türkischen, viele in den malaiischen Sprachen eingebürgert; das Spanische zeigt noch immer eine außerordentlich große Zahl arabischer Bestandtheile, und wenige europäische Sprachen können sich ohne „Algebra", „Alkoven", „Alkali", „Atlas", „Carmosin", „Kattun", „Magazin", „Zenith" und „Nadir" behelfen. Diese große Einwirkung des Arabischen ist aus seiner räumlichen Verbreitung durch den Islam zu erklären; denn während der Blütezeit desselben ward es der ausschließliche schriftliche und mündliche Ausdruck des ganzen Vorderasiens bis zum Tigris, Nordafrika's von Aegypten bis zum weißen Vorgebirge, Ostafrika's von Abessinien bis zum Kaffernlande, eines großen Theiles von Spanien und den mittelländischen Inseln und bildete die Religionssprache persischer, indischer, tatarischer und chinesischer Landestheile. Bei aller Stabilität des schriftmäßigen Arabisch jedoch ist die Volkssprache den Weg aller sprachgeschichtlichen Entwickelung gegangen und hat immer mehr die Endungen abgestreift, die Kategorienunterschiede verwischt und die alten Bildungsformen durch Umschreibung und durch Hülfswörter ersetzt. So gibt es seit dem 14. Jahrhundert neben der Schriftsprache ein Vulgär-Arabisch, das als Verkehrssprache in den oben genannten Ländern angesehen werden kann. In einer solchen Ausdehnung mußten jedoch, zumal bei der dem Arabischen ursprünglich anhaftenden Mannigfaltigkeit, vielerlei dialektische Verschiedenheiten hervortreten. Namentlich zeigt das Maurische in Nordafrika eine deutliche locale Färbung; in Aegypten, in Syrien, in Nord- und Südarabien leben bestimmt unterschiedene Mundarten; in Spanien entstand zur Zeit durch

Mischung mit der einheimischen Sprache das Mozarabische, das noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts in der Sierra Morena gesprochen worden sein soll, und die Volkssprache der Landbevölkerung von Malta ist ein ganz entartetes Arabisch, das auch gewöhnlich mit lateinischen Buchstaben geschrieben wird (vgl. H. v. Maltzan, Dialektische Studd. über das Mehri ꝛc., Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXVII, 1873, 225; derſ., Arabische Vulgärdialekte, ebend. 232; Sandreczki, Ein Beitr. zur Kenntn. der arab. Spr. in ihrer gegenw. Fortbildung, ebend. 533; Gesenius, Vers. über die maltesische Sprache, Leipzig 1810; Sandreczki, Die maltesische Mundart, Zeitschr. d. d. m. Ges. XXX, 1876, 723). — Als Schrift hat das Arabische das allen semitischen Völkern gemeinsame sogen. phönicische Alphabet auf selbständige Weise weitergebildet. Die ältesten arabischen Schriftdenkmale sind Inschriften am Sinai und im Hauran (s. d. Artt.), die man gewöhnlich nabatäische nennt. An diese schließen sich der Zeit nach die noch schwer zu entziffernden himjarischen Inschriften, welche einen ganz eigenthümlichen, mit größter Sorgfalt behandelten Lapidartypus zeigen (vgl. Rödiger zu Wellsteds Reisen, Halle 1852, II, 352). Im nördlichen Arabien kam die Schrift erst kurz vor Mohammeds Auftreten in Gebrauch. Die dortigen Schriftzeichen wurden der syrischen Estrangeloschrift entliehen oder nachgebildet und waren, wie in dieser, nur 18 Consonantenzeichen von steifem Ductus. So hieß die Schrift die kufische nach der Stadt Kufa, von der aus sie verbreitet worden sein soll. Ziemlich frühzeitig wurde dieser Schrift ein flüssiger Zug gegeben; sie ward durch diakritische Punkte zur Darstellung von 28 Consonanten befähigt, und für die drei Hauptvocale wurden Vocalzeichen erfunden. So entstand die jetzt in den Drucken wie in den Handschriften übliche Cursivschrift, welche, je nachdem sie stehend oder liegend erscheint, Neschi oder Taalik genannt wird. Diese Schrift ist auch für das Persische, das Türkische, das Hindostanische und das Malaiische adoptirt, und die zu ihr gehörigen Zahlzeichen, welche aus Indien herübergenommen sind, wurden allmählich bei allen abendländischen Völkern einheimisch. — Die arabische Literatur beginnt mit dem Volksliede, zu dessen Ausbildung ebenso die reiche Phantasie und das entwickelte Gefühlsleben, wie das halb idyllische, halb ritterliche Leben in der Wüste die günstigsten Bedingungen bot. Schon vor Mohammed war das Arabische prosodisch gebildet; alle, auch die ältesten Gedichte sind nach künstlichen, aber ziemlich einförmigen Metren abgefaßt. Im Koran herrscht ohne Metrum oder Silbenzahl der Reim, welcher überhaupt in der arabischen Dichtkunst eine große Rolle spielt. Die Dichtung war bei allen Stämmen von jeher hochgeehrt, und die reichen Araber wetteiferten in dem Lohne für vollendete poetische Leistungen. Als älteste Denkmale arabischer Poesie gelten sieben preisgekrönte Gedichte aus der letzten Zeit vor Mohammed, deren Verfasser bekannt sind, die sog. Moallakat (Arnold, Septem Moallakat, Lips. 1850). Außerdem gibt es zwei Sammlungen alter kurzer Volkslieder, welche im neunten Jahrhundert angelegt worden sind, die ältere und die zweite Ḥamâsa, jene von Abu Temmâm (gest. 845), diese von Bochtari (gest. 897) zusammengestellt (Hamasae carmina, ed. Freitag, 2 voll., Bonnae 1828—1851; deutsch von Rückert, 2 Bde, Stuttgart 1846; Nöldeke, Beiträge zur Kenntniß der Poesie der alten Araber, Hannover 1864). — Das classische Geisteswerk der Araber ist der Korân (s. d. Art.). Mit ihm schließt aber schon das eigentlich goldene Zeitalter der arabischen Literatur, weil alles spätere Schriftthum unter künstlicher Pflege und nicht der arabischen Geisteseigenthümlichkeit gemäß entstand. Gleichwohl bildete sich am Koran mit der Erhebung der Abbassiden zur Chalifenwürde, wenn auch als silbernes Zeitalter, die Blütezeit der arabischen Literatur. Zunächst entstand eine große Reihe von Uebersetzungen aus dem Syrischen, Koptischen, Persischen, Indischen, und vor Allem aus dem Griechischen. Auf Betreiben besonders der Chalifen Harun al Raschid und Almamun wurden die Schriften des Hippokrates, Galen, Theophrast, Aristoteles in's Arabische übersetzt, und so das Studium der in ihnen gelehrten Wissenschaften inaugurirt. Nur auf diesem Umweg haben die Schriften des Aristoteles den Weg nach Europa gefunden. Die arabische Cultur hatte ja inzwischen eine neue Heimat in Spanien erhalten. Hier gab es 14 arabische Akademien zur Pflege der Wissenschaften, und seit dem zehnten Jahrhundert reiste man aus ganz Europa dorthin, um Mathematik, Medicin und aristotelische Philosophie zu studiren. Dieser geistigen Thätigkeit ward 1236 mit dem Fall Cordova's ein Ende gemacht; wenigstens erhob sie sich nie wieder zu thatkräftigem literarischem Schaffen. Im Orient waren inzwischen die Abassiden wegen Zersplitterung ihrer Macht nicht mehr im Stande, literarischer Production ihre Unterstützung zu leihen; diese Aufgabe übernahmen die einzelnen Dynastien, in welche das Chalifat sich auflöste. In Aegypten, in Tunis, in Marokko, in Sicilien blühte arabisches Geistesleben; nur die Halbinsel Arabien blieb daran unfruchtbar, zumal seitdem die religiösen Streitigkeiten zwischen Sunniten und Schiiten entbrannt waren. Mit dem Anfange des 15. Jahrhunderts hatte die arabische Literatur auch ihr silbernes Zeitalter überlebt, und nur in wenigen großen Männern lebte später die alte Vielseitigkeit derselben wieder auf. — Am meisten ist in der arabischen Literatur die Poesie vertreten. Die Sammlungen der Gedichte eines einzigen Verfassers heißen „Divans"; es gibt deren unzählige, alle gewöhnlich nach den Buchstaben des Alphabets in Unterabtheilungen gebracht. Am häufigsten sind erotische, satirische, panegyrische Gedichte. Ein Epos gibt es ebenso wenig, wie ein Drama. Die Mystik des Islam ist in mancherlei allegorischen Gedichten vertreten

(z. B. in Izzeddin al Makdaſi's „Vögel und Blumen", herausgegeben von Garcin de Taſſy, Paris 1821; ſ. Hammer-Purgſtall, Das arabiſche hohe Lied der Liebe, d. i. Ibnol Faridh's Täijet, in Text und Ueberſetzung, Wien 1854, V ff.). Weisheitsſprüche ſind nach dem Geſchmack der Araber bei jedem guten Gedichte unerläßlich; daher nehmen Sammlungen von Sprichwörtern und Gnomen eine bedeutende Stelle in der arabiſchen Literatur ein (Meidani Proverbia, ed. Freitag, 3 voll., Bonnae 1838—1843). Verwandt hiermit iſt die Fabel; die arabiſche Literatur hat zwei größere Sammlungen von Apologen, eine unter dem Namen Lokmans aus dem Griechiſchen überſetzte (herausgeg. von Rödiger, 2. Aufl., Halle 1839; von Derenburg, Berlin 1850) und eine in der Form eines Thierromans unter dem Namen Calila wa Dimna aus dem Perſiſchen übertragene (herausgeg. u. a. von Silveſtre de Sacy, Paris 1816). Auch der Roman iſt von den Arabern ausgebildet; ſo das vielfach überarbeitete Leben des vorislamiſchen Dichters Antara (deutſch von Hammer in den Wiener Jahrbb. für deutſche Lit. 1819) und das in der Zeit der Kreuzzüge ſpielende Leben des Sultans Bibars. Häufiger iſt das Märchen, das in der bekannten Sammlung „Tauſend und eine Nacht" ein lebendiges Bild arabiſchen Lebens gibt (herausgeg. von Habicht und Fleiſcher, 12 Bde., Breslau 1825—1837). Aecht arabiſch ſind die Makamen, Meiſterſtücke der Redekunſt in gereimter, mit Gedichten untermiſchter Proſa; am meiſten ſind die Makamen des Hariri ſowohl durch die Ausgabe von Silveſtre de Sacy (Les séances de Hariri, 2 voll., Paris 1821—1822), als durch das von Rückert gelieferte deutſche Ebenbild derſelben (zuerſt Stuttg. 1826) bekannt geworden. — Wichtig iſt die ſchon ſeit dem neunten Jahrhundert ausgebildete hiſtoriſche Literatur der Araber. Zwar ſind die geſchichtlichen Leiſtungen derſelben höchſt dürftig, wo ſie ſich mit ausländiſchen Völkern beſchäftigen; für die Geſchichte der Araber ſelbſt und der von ihnen unterjochten Nationen jedoch bieten dieſelben in annaliſtiſcher Form ſehr reiches, oft das einzige Material. Zu nennen ſind (dem Zweck dieſes Artikels gemäß): die Univerſalgeſchichte des arabiſchen Chriſten Almacin, geſt. 1273 (herausgeg. und lat. überſ. von Erpenius, Leiden 1625); Geſchichte des Patriarchats von Alexandrien, von dem ebenfalls chriſtlichen Ibn al Batrik oder Eutychius, geſt. 939 (herausgeg. von Pococke, 2 Bde., Oxford 1658—1659); der arabiſche Auszug, welchen der Chriſt Gregorius Abulfarabſch ben al Arun, ſonſt als Bar Hebräus (geſt. 1286) bekannt, ſelbſt aus ſeiner ſyriſchen Weltgeſchichte anfertigte (herausgeg. von Pococke, Oxford 1663, deutſch von Bauer, Bd. 1. 2, Leipzig 1783—1785); die Annalen des Abulfeda (Annales moslemici, ed. Reiske, 5 voll., Hafniae 1789—1794); die Geſchichte Saladdins von Boha-eddin Ibn Schaddad, um 1200 (herausgeg. von Schultens, Leiden 1733); Geſchichte der Stadt Jeruſalem von Modſchireddin (geſt. 1521, theilweiſe überſetzt von Sauvaire, Paris 1876). Beſonders reich iſt die arabiſche Literatur an Biographien; darunter iſt hier zu nennen das Leben Mohammeds von Abd al Malik Ibn Hiſcham, geſt. 828 (herausgeg. von Wüſtenfeld, 4 Bde., Göttingen 1857—1860, deutſch von Weil, 2 Bde., Stuttg. 1864). — Auch die Geographie hat in der arabiſchen Literatur wichtige Bereicherungen empfangen; die Eroberungszüge der Chalifen, die Handelsreiſen der arabiſchen Kaufleute, der Bekehrungseifer der Moslemin, endlich die vorgeſchriebenen Pilgerfahrten nach Mekka wurden Anlaß zu einer Menge von Reiſebeſchreibungen, welche der bibliſchen Archäologie werthvolle Notizen liefern. Von dieſen iſt der Bericht des Ibn Batuta (13. Jahrh.) über ſeine ausgedehnten Reiſen (herausgeg. und überſ. von Defremery u. Sanguinetti, 4 Bde., Paris 1853—1859) am meiſten bekannt geworden; außerdem ſind von geographiſchen Leiſtungen zu nennen: der Liber climatum von Iſtachri aus dem Anfang des zehnten Jahrhunderts (herausgeg. von Möller, Gotha 1839, überſ. v. Mordtmann, Hamburg 1844); das große geographiſche Wörterbuch von Jakut, geſt. 1229 (herausgeg. von Wüſtenfeld, 6 Bde., Leipzig 1866—1871); Kazwinis (geſt. 1283) Kosmographie (herausgeg. von Wüſtenfeld, 2 Bde., Göttingen 1848); Abulfeda's Geographie (herausgegeben von Schier, 4 Bde., Dresden 1842—1846). — Weiter ſind die Araber ſehr thätig auf dem Gebiete der mathematiſchen Wiſſenſchaften geweſen. Noch jetzt erinnert der Name Algebra daran, daß die betreffende Disciplin durch die Araber den Abendländern bekannt geworden iſt; auch auf dem Gebiete der Geometrie und Trigonometrie ſind bis zu Ende des Mittelalters den Arabern die Fortſchritte zu verdanken, welche über den Standpunkt der Griechen hinaufreichen. In Verbindung damit blühte Aſtronomie und Aſtrologie ſeit den früheſten Zeiten bei den Arabern, und die Pflege beider Disciplinen gab zu vielen Schriftwerken Veranlaſſung. Ptolemäus' großes Werk iſt unter dem arabiſirten Namen Almageſt bekannter, als unter ſeinem eigenen. Im zehnten Jahrhundert ſchrieb der Zabier Al Battani ein hochberühmtes Werk, das auch in Europa als Albategnii L. de scientiis stellarum großen Ruhm einerntete und zuerſt die Beweglichkeit des Sonnen-Apogäums lehrte. — Eine Reihe mediciniſcher Schriften in arabiſcher Sprache iſt trotz der darin niedergelegten relativen Weiterbildung der Wiſſenſchaft für uns ohne Bedeutung. Die arabiſche Jurisprudenz fällt mit der Theologie zuſammen; über die philoſophiſche Literatur ſiehe den betreffenden Artikel. — Die theologiſche Literatur innerhalb des Islam umfaßt zunächſt Sammlungen der Sunna oder Tradition, d. h. Zuſammenſtellungen von Ausſprüchen Mohammeds und der älteſten Imame. Die wichtigſte darunter iſt Al Bochari's „Wahrhafter Sammler" (al dschami as-

sachich), ein Buch, das neben dem Koran wie bei den Juden die Miſchna neben dem Geſetze ſteht. Hieran reihen ſich Exegeſen des Korans mit Hülfe der Sunna und der Speculation, ſowie dogmatiſche Lehrbücher, welche mutatis mutandis nach Weiſe der Scholaſtiker vorgehen. Zu jenen gehören Beidhawi's (geſt. 1292) Commentar (herausgeg. von Fleiſcher, 7 Bde., Leipz. 1844—1848) und die myſtiſche Erläuterung des Ibn al Arabi (geſt. 1148); die claſſiſche Dogmatik der Araber iſt das Handbuch Omars al Nafafi (geſt. 1142), neben dem noch Amidi (geſt. 1233) und Al Senuſi (geſt. 1490; „Begriffsentwickelung des mohammed. Glaubensbek.", herausgeg. und überſ. von Wolff, Leipzig 1848) zu nennen ſind. Zur dogmatiſchen Literatur gehört auch Aſchſchahraſtani's Buch über „Religionsparteien und Philoſophenſchulen" innerhalb des Islam, herausgegeben von Cureton, London 1842—1846, überſ. von Haarbrücker, 2 Bde., Halle 1850—1851. Ueberhaupt hat der Islam auch eine große polemiſche und apologetiſche Literatur hervorgebracht, von welcher einſtweilen im Abendlande noch nicht viel bekannt iſt. Moral und Liturgik ſind in den Lehrbüchern gewöhnlich mit der Dogmatik verbunden. Beſonders müſſen noch die Schriften der ſchon oben Sp. 1209 beſprochenen Sufiten hervorgehoben werden. Bemerkenswerth ſind: Koshairi (geſt. 1072), Alrisâlat alkoshairijjat, Bulak 1867 — 1868; Ad-Dourra al Fâhira, la perle précieuse de Ghazâlt, ar. et franç. par Gautier, Leipsic 1877. Ferner hat die apocalyptiſche Literatur innerhalb des Mohammedanismus ebenſo üppige Blüten getrieben, wie innerhalb des Judenthums, aus dem ſie auf arabiſchen Boden verpflanzt worden iſt; ein Bild davon gibt die Aufzählung derartiger Schriften von Steinſchneider, Zeitſchr. d. deutſch. morgenländ. Geſ. XXVIII, 1874, 627. Aus dem Boden des Islams treten ſchon alle die apocryphen Bücher heraus, welche ſich an die Kindheit Jeſu anſchließen (ſ. d. Art. Apocryphen-Literatur). Das Nämliche gilt von einem merkwürdigen Sittenbuch, welches jüdiſche, chriſtliche und mohammedaniſche Anſchauungen in ſich vereinigt und bei den Maroniten im Gebrauch war; es iſt von Sanguinetti unter dem Titel Les Préceptes de l'ancien Testament im Journal Asiatique, 1859, XIV, 449 herausgegeben und überſetzt worden. Im Mittelalter wurde das Arabiſche auch häufig von den Juden, namentlich in Spanien, als Schriftſprache angewendet; ebenſo haben die Samaritaner in arabiſcher Sprache ihr Buch Joſue und eine Ueberſetzung ihres Pentateuchs (ſ. d. Art. Samarit. Sprache u. Literatur). Ein neuer Zweig der arabiſchen Literatur iſt durch chriſtliche Bemühungen ausgebildet worden. Schon ſeit dem 17. Jahrhundert werden zu Rom in der Propaganda Ueberſetzungen der heiligen Schrift, des Bellarminſchen Katechismus und populärer katholiſcher Schriften gedruckt und verbreitet. Nachdem dann in Stambul und Bulak von Mohammedanern große Druckereien angelegt worden ſind, welche ſich um die Reproduction älterer Literaturdenkmale verdient machen, ſind auch von den Europäern zu chriſtlichen Zwecken im Morgenlande arabiſche Druckereien angelegt worden. Aus dieſen gehen meiſt polemiſche, moraliſche und erbauliche Schriften hervor. Eine ſolche Druckerei beſitzt zu Beirut die amerikaniſche Miſſionsgeſellſchaft (ſ. Zeitſchr. der deutſchen morg. Geſ. XII, 1858, 734). In Jeruſalem wird eine arabiſche Druckerei von den Franciscanern betrieben (Catalogo della tipografia e libreria dei PP. Francescani in Gerusalemme, Gerus. 1881); eine andere wird zu Moſul von Dominicanern geleitet (Catalogue des livres imprimés chez les Pères Dominicains à Mossoul, Année 1878). Ebenſo haben die Jeſuiten zu Beirut eine große Druckerei errichtet, welche Schul- und Erbauungsbücher, polemiſche und apologetiſche Schriften, ſowie eine neue arabiſche Bibelüberſetzung nach der Vulgata verbreitet (vgl. Catalogue de l'imprimerie catholique des PP. Missionnaires de la compagnie de Jésus en Syrie, Beyrouth 1881). Dieſe Beſtrebungen ſind gleichſam der Nachhall oder auch die Erneuerung des Intereſſes, welches die arabiſche Sprache ſeit acht Jahrhunderten im Abendlande gefunden hat. Die lange Herrſchaft der Araber in Spanien rief frühzeitig die Polemik der dortigen Chriſten gegen den Islam wach, und ſo ergab ſich das Bedürfniß, die arabiſchen Religionsſchriften in ihrer eigenen Sprache kennen zu lernen. Das ſo hervorgerufene Intereſſe verbreitete ſich bald in weite Kreiſe. Papſt Clemens V. erneuerte 1311 die ſchon von ſeinen Vorgängern gegebene Vorſchrift, daß auf jeder Univerſität ein Lehrſtuhl des Arabiſchen errichtet werden ſolle (Clem. V, Tit. 1, c. 1). Das unſterbliche Buch des ſpaniſchen Biſchofs Raimund Martini, Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos (ed. Carpzov. Lipsiae 1687) gibt Zeugniß, mit welchem Eifer das arabiſche Sprachſtudium im Mittelalter betrieben wurde. Dieſer Eifer erloſch auch nach Vertreibung der Araber aus Spanien nicht, da die arabiſche Literatur von jeher als Fundgrube theils für das philoſophiſche, theils für das exegetiſche Studium betrachtet wurde. Der ſpaniſche Ordensmann Peter von Alcala ſchrieb 1505 eine Grammatik und ein Wörterbuch des Arabiſchen, brauchte aber noch lateiniſche Lettern; zu Fano in Italien wurde 1514 das erſte arabiſche Buch unter dem Titel Septem horae canonicae (darin das arabiſche Vater unſer p. 3) mit arabiſchen Buchſtaben gedruckt. Die Errichtung der Propaganda 1622 gab dieſem Studium neue Nahrung, und im 17. wie im 18. Jahrhundert fanden ſich beſonders unter den holländiſchen und deutſchen Gelehrten bedeutende Kenner des Arabiſchen. Die Namen Golius, Bochart, Pococke, Caſtellus, Schultens, Reiske, Michaelis ſind in dieſer Hinſicht unſterblich geworden. In Frankreich entſtand zu Anfang dieſes Jahrhunderts durch den großen Silveſtre de Sacy eine neue Schule von Arabiſten,

unter denen besonders Reinaud zu nennen ist; in Deutschland gab etwas später von Hammer die Anregung zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Arabischen, der er selbst fremd blieb, und die auch in seiner großen Literaturgeschichte der Araber (7 Bde., Wien 1850—1856) vergebens gesucht wird. Die Namen Freitag, Fleischer, Gildemeister, Wüstenfeld bezeichnen eine Höhe philologischen und geschichtlichen Wissens, die vorher nicht erreicht worden. — Hülfsmittel zum Studium des Arabischen gibt es außerordentlich viele. Schon die Araber selbst haben eine große Reihe derselben geschaffen, unter denen hier nur Al Samachschari's Almufassal, Opus de re grammatica (ed. Broch, Christianiae 1859), sowie die beiden großen Lexika as Sehah, „Reinheit", von Dschauhari, und al Kamus, „Ocean" (gedr. Calcutta, 2 Bde., 1817), von Firuzabadi, genannt werden mögen (vgl. S. de Sacy, Anthologie grammat. arabe, Paris 1829). Unter den vielen europäischen Grammatiken steht voran Silvestre de Sacy's Grammaire arabe, 2 voll., Par. 1810; 2e éd., 3 voll., 1831, eine Bearbeitung der Sprache, wie sich deren kaum eine andere Sprache zu erfreuen hat; daneben mögen hier nur Tychsens sehr brauchbare „Grammatik der arabischen Schriftsprache für den ersten Gebrauch", Gött. 1823, Petermanns bequemer Apparat in der Porta lingg. orient., 2. ed., Berolini 1867, und Caspari's vortreffliche „Arabische Grammatik", 4. Aufl. von Müller, Halle 1876, genannt werden. Das älteste Lexikon ist von Giggejus (Thes. linguae arabicae, Mil. 1632, 4 voll.); noch immer brauchbar ist das von Golius (Lugd. Bat. 1653); sehr ausführlich und zuverlässig ist das auch im Orient viel verbreitete von Freitag (Lexicon arabico-latinum, 4 voll., Halis Sax. 1830—1837; Lex. ar.-lat. in compendium red., ib. 1837); das vollkommenste ist das noch unvollendete von Lane, London seit 1863; für den Handgebrauch dient P. Cuche, Dictionn. Ar.-Franç., Beyrouth 1862. (Vgl. d'Herbelot, Bibliothèque orientale, 4 voll., Haag 1777; Bibliothèque de feu M. Silv. de Sacy, 3 voll., Paris 1842—1847; Reinaud, De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie, Journ. asiat. 1857, IX, 465; Zenker, Bibl. orientalis, 2 voll., Lips. 1846—1861.) [Kaulen.]

Aracäer (עַרְקִים, LXX Ἀρουκαῖοι) waren nach Gen. 10, 17 und 1 Par. 1, 15 ein canaanitischer Volksstamm, welcher nach Josephus (Ἀρυκαῖος δὲ Ἄρκην [κατῴκισεν] ἐν τῷ Λιβάνῳ Antt. 1, 6, 2) zu Arke wohnte und diesen Ort ohne Zweifel gegründet hatte. Arke aber (τὰ Ἄρκα bei Ptolem. 5, 15, Arca bei Plin. 5, 16) lag nordöstlich vom heutigen Tripoli an der nordwestlichen Seite des Libanon (Contra Tripolim in radicibus Libani situm. Hieron. quaest. in Genes. 10). Die Stadt ist bekannt als Geburtsort des Kaisers Alexander Severus und erhielt später den Namen Caesarea Libani. Noch jetzt sind bei Tel-Arka bedeutende Ruinen davon zu sehen (Burckhardt, Reisen in Syrien ꝛc. 271 f., 520 f.). [Welte.]

Arach (אֶרֶךְ, LXX Ὀρέχ, Strabo Ὀρχόη), eine der uralten Städte, welche Gen. 10, 10 als die Anfänge babylonischer Cultur und Machtentfaltung bezeichnet werden. An ihren frühen Ursprung knüpfte sich der Begriff altehrwürdiger Heiligkeit, so daß Arach die allgemeine Nekropolis der Babylonier für Jahrhunderte wurde. Dieß ist unzweifelhaft, seitdem der englische Geologe Loftus die ungeheuren Reste der Stadt mit ihren ungezählten Thonsärgen in dem südöstlich von Hillah am linken Ufer des untern Euphrat gelegenen Warka wiedergefunden hat. Hier nennen Inschriften auf Ziegeln in archaistischer Keilschrift einen König Uruch und seinen Nachfolger Dungi als Erbauer der großen Tempel zu „Arku". In späterer Zeit war daselbst ein Hauptsitz babylonischer Gelehrsamkeit, besonders der Sterndeutung, Ptol. 5, 20, 7. (Vgl. Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana, London 1857, 139 foll.; Oppert, Exped. scientif. en Mésop. I, Paris 1863, 263; Rec. of the Past III, 9; Kaulen, Katholik 1865, I, 92; Derſ. Aſſyr. und Babyl., Köln [Görres-Geſ.] 1877, 87 ff.) [Kaulen.]

Arad, eine Stadt im Stamme Juda (Richt. 1, 16), westlich von der Wüste Juda, nach Eusebius und Hieronymus 20 Meilen südlich von Hebron (Onom. s. v.), vier Meilen von Malatha entfernt, in der Nähe der Wüste Kades. Vor Moses war sie Residenz eines canaanitischen Königs, der von den Israeliten noch unter Moses besiegt wurde (Num. 21, 1—3). [Welte.]

Arados (Ἄραδος), phönizische Insel mit gleichnamiger Stadt, im Alten Testamente und auf den assyrischen Keilinschriften Arvad (אַרְוָד, Ezech. 27, 8. 11; Ménant, Syllab. Assyr. 159). Die Stadt war von Auswanderern aus Sidon angelegt (Strabo 6, 2, 13) und füllte später den ganzen Raum der Insel aus. Letztere selbst aber hatte eine uralte Bevölkerung (Gen. 10, 18), welche lange Zeit unter eigenen Königen stand (Arr. 2, 90) und sich auch ein Gebiet auf dem Festlande von Phönizien zu eigen gemacht hatte. Als Hafenort galt das nordwärts an der Küste gelegene Antaradus. Die Arabier waren tüchtige Seeleute (Ezech. a. a. O.) und erlangten unter den Seleuciden hohe Bedeutung, so daß nach 1 Mach. 15, 23 auch ihnen das Bündniß der Römer mit den Juden notificirt wurde. Nach der Schlacht bei Philippi ward Arados in harter Belagerung erobert (Dio Cass. 48, 24; 49, 22). [Kaulen.]

Aragon, Petrus von, O. S. Aug., ein als auctor gravis geschätzter Moralist, war aus Salamanca gebürtig, lehrte daselbst Philosophie und Theologie und starb 1595. Von seinen Vorlesungen sind gedruckt Commentaria in 2. 2. S. Thomae, nämlich De fide, spe et charitate, Salm. 1584, De justitia et jure, Venet. 1585, 1595, Lugd. 1596. (Vgl. Ossinger 68; Antonii bibl. hisp. nova II, 172.) [Streber.]

Aragonius Cardinalis, siehe Rosselli, Nicolaus.

Aram, in der Vulgata a) Personenname. 1. (אֲרָם) der fünfte Sohn Sems (Gen. 10, 22. 23. 1 Par. 1, 17). — 2. Ein Edomiterfürst (Gen. 36, 28), welcher 1 Par. 1, 42 Aran genannt wird. — 3. Der Sohn Esrons und Vater Aminadabs, einer der Vorfahren Jesu Christi (Ruth 4, 19. Matth. 1, 3. 4. Luc. 3, 33), hebräisch durch Schreibfehler רָם (LXX Ἀράμ, Pesh. ארם), wie in der Vulgata 1 Par. 2, 9. 10 irrig beibehalten ist. — 4. Ein Sohn Jerameels, eines andern Sohnes von Hesron (1 Par. 2, 25), hebräisch אֹרֶן (LXX Ἀράν, Pesh. ארן). — 5. (אֲרָם) ein Israelit aus dem Stamme Aser (1 Par. 7, 34). — b) Geographischer Name (אֲרָם). 1. Mesopotamien (Num. 23, 7). — 2. Eine Stadt im Ostjordanlande (1 Par. 2, 23). — Im hebräischen Texte ist Aram die gewöhnliche Bezeichnung für Syrien und Mesopotamien (s. d. Artt.). [Kaulen.]

Arama, 1. (הָרָמָה) Stadt im Stamme Nephthali (Jos. 19, 36). — 2. (חֲרְמָה) Stadt im Stamme Aser (1 Sam. 30, 30).

Aramäisch heißt nach herkömmlicher Weise der nördliche Zweig des großen semitischen Sprachstammes. Von den verwandten Sprachfamilien unterscheidet er sich durch platte Aussprache der Consonanten, Armut an Vocalen und Anhängung einer Endung statt des Artikels. Das Aramäische hat in allen zu ihm gerechneten Sprachen schon eine lange Entwicklung durchlaufen, ehe schriftliche Denkmale aus denselben bekannt geworden sind. Nach den erhaltenen Schriftstücken kann man füglich mit Rénan (Hist. des langues Sémit., L. IIIme), weil die formellen Unterschiede der betreffenden Sprachen sehr gering sind, ein jüdisches, ein heidnisches und ein christliches Aramäisch unterscheiden. Das erste begreift das biblische Aramäisch oder das sogenannte Chaldäisch, richtiger das Babylonische genannt, weil es die späte Fortbildung der in Babylonien einheimischen Landessprache ist (s. d. Art. Chaldäische Sprache und Literatur). Diese Sprache hat seit der babylonischen Gefangenschaft das Hebräische sehr beeinflußt, so daß letzteres, wo es nicht dem Babylonischen weichen mußte, zu einem Mischdialekte geworden ist. In der Form, worin dieser zur Zeit Christi in Palästina gesprochen wurde, heißt er im N. T. ἑβραϊστί, bei unsern Gelehrten in Folge eines Mißverständnisses syro-chaldäisch, jetzt auch nach richtigerer Erkenntniß samaritanisch (s. d. Art. Samaritanische Sprache und Literatur). Zur zweiten Klasse gehört das Nabatäische oder Zabische (Sfabische), worin die Religionsschriften der Nazaräer (s. d. Art.) verfaßt sind, sowie das Palmyrenische auf den Inschriften von Palmyra oder Tadmor (s. d. Art.); die dritte obengenannte Klasse des Aramäischen begreift die nur von Christen geschriebene syrische Sprache (s. d. Art. Syrische Sprache und Literatur). Ueber einige selbständige, zum Theil noch jetzt lebende aramäische Dialekte s. Nöldeke, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXI, 1867, 183; XXII, 1868, 443, und Prym ebend. XXV, 1871, 652. Bei den nachchristlichen Juden und in der Peschittho ist „aramäisch" = Ἕλλην der Ausdruck für „heidnisch", ebendaselbst XXV, 116. (Vgl. Nöldeke, Die Namen der aramäischen Nation und Sprache, Zeitschr. der d. m. Ges. XXV, 113). [Kaulen.]

Aran (הָרָן). 1. Der dritte Sohn Thare's, Bruder Abrahams und Nachors, Vater Lots, starb zu Ur in Chaldäa, ehe noch sein Vater nordwärts zog (Gen. 11, 26—31). — 2. Einer der von David angestellten Vorsänger im Tempel (1 Par. 23, 9. — 3. (אֲרָן) der Edomiterfürst, welcher Gen. 36, 28 Aram genannt wird (1 Par. 1, 42). [Kaulen.]

Araneus, Clemens, Dominicaner, war von Ragusa in Dalmatien. Neben Predigten hat man von ihm: Commentarius in epistolam ad Romanos, Venetiis 1547, worin er vorzugsweise gegen die Lutheraner polemisirt. Echard und Quetif (Script. O. Pr.) gedenken seiner nicht. (Vgl. Miraeus, Script. Saec. XVI, Ausg. in Fabricii Bibl. Eccles. 150.) [Floß.]

Ararat (אֲרָרָט) ist in der heiligen Schrift der alte Name von Armenien, unter dem zuerst nur eine Provinz des späteren Königreiches verstanden war. In dieser engern Bedeutung steht das Wort Jer. 51, 27 neben Menni (מִנִּי, Jos. Antt. 1, 3, 6 Μηνᾶς), dessen Name mit der Wurzel von „Ararat" zu „Armenien" zusammengeflossen zu sein scheint. Für das ganze Land steht der Name Is. 37, 38, so daß er an der parallelen Stelle (4 Kön. 19, 37) in der Vulgata mit terra Armeniorum übersetzt ist. In derselben Weise bezeichnet bei den Assyriern das Monogramm ארת, später Urartu gesprochen, erst das nordöstliche, dann das ganze Armenien (s. Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 555). Nach dem ersteren Sinne übersetzt der heilige Hieronymus auch richtig die Stelle Gen. 8, 4 עַל הָרֵי אֲרָרָט mit super montes Armeniae; gleichwohl knüpft sich offenbar an diese Stelle der Gebrauch, den Berg selbst, auf welchem Noe's Arche nach der Sintflut ruhte, den Ararat zu nennen. Von den Armeniern wird er Massis, von den Persern Kuhi Nuch (Berg Noe's) genannt. Auch abgesehen von seiner historischen Wichtigkeit ist er einer der merkwürdigsten Berge der Erde. Eine Tagreise südwestlich von Eriwan und anderthalb Tagreisen südlich von Etschmiazin, ungefähr zwölf Meilen südlich vom Araxes, erhebt er sich in einer weiten, von eben diesem Flusse durchströmten Ebene, die ringsum mit Bergen begrenzt ist. Seine Gestalt nähert sich an manchen Stellen der konischen, an andern entfernt sie sich von derselben. Sein Umfang ist so groß, daß ein Reiter fünf Tage nöthig hat, um ihn in der Ebene zu umkreisen. Oben theilt er sich in zwei Gipfel, den großen und den kleinen Ararat, die beständig mit Schnee und Eis bedeckt sind. Wasserquellen finden sich nicht auf ihm, mit Ausnahme der Jacobsquelle, welche ungefähr an der Mitte des Berges

auf das Gebet des hl. Jacob von Nisibis entstanden sein soll. Am Fuße des Berges ist der Flecken Aguri (nicht Arguri, wie Parrot, Kaumer u. A. sagen) mit einer demselben Heiligen geweihten Kirche, in dessen Umgebung vortreffliche Weinstöcke gedeihen, und wohin noch jetzt die alte Ueberlieferung den Weingarten Noe's versetzt (vgl. Parrot in dem unten angef. Werke S. 109). Im J. 1829 ersties Professor Parrot aus Dorpat seinen Gipfel, der bis dahin für unersteiglich galt, und bestimmte seine Höhe zu 16 200 Fuß. Seitdem wurde er noch bestiegen von Antonowitsch 1834 und 1843, Wagner und Abich 1845, Chodzko, Chanykow, Moritz und einer Anzahl Kosaken 1850, Major Stuart 1856, Colonel Monteith 1856. Nach den Erinnerungen dieser spätern Reisenden beträgt die Höhe des einen Gipfels 17 112, die des andern 13 085 engl. Fuß. Von der schönen Ebene des Araxes aus gesehen, nimmt sich der Berg wie eine auf einander geschichtete ungeheure Masse von Bergen und Felsen aus, die mit dem Gipfel bis in die Wolken reicht und fast immer von solchen umhüllt ist, von der Sonne beschienen aber ihre Strahlen zurückwirft und weithin Glanz und Licht verbreitet (Rosenmüller, Alterthumskunde I, 260). Zum Landungsplatze der noachischen Arche und zum Ausgangspunkt der Bevölkerung des Erdkreises läßt sich schon geographisch betrachtet kaum ein anderer Punkt der Erde für so geeignet bezeichnen, als eben der Ararat (vgl. Raumer, Palästina, 4. Aufl., 456 f.). Parrot hat auch überzeugend nachgewiesen, daß die ganze Beschaffenheit des Berges, dessen Oberfläche von unten nach oben immer größere Unebenheiten zeigt, nur dadurch entstehen konnte, daß sich eine ungeheure Wasserfluth langsam ringsum niedersenkte (Reise zum Ararat I, 207). Hiernach scheint es unnöthig, noch die mythologisirende Deutung des dießfallsigen Berichtes in der Genesis einer näheren Prüfung zu unterwerfen. (Vgl. Parrot, Reise zum Ararat, Berlin 1834; Dubois, Voyage autour du Caucase, III, Paris 1839; Wagner, Reise nach dem Ararat, Stuttgart 1848; Abich, Bulletin de la Soc. de Géogr. de France, 4e Sér., Part I; Monatsber. der Ges. für Erdk. zu Berlin 1846; Abich, Die Besteigung des Ararat, St. Petersburg 1849; Freshfield, Travels in the Central Caucasus and Bashan. London 1869; Kaulen, Der Ararat, Katholik 1866, I, 66; Parmelee, Life among the mounts of Ararat, Boston 1868.) [(Welte) Kaulen.]

Arator war ein lateinischer christlicher Dichter des sechsten Jahrhunderts, angeblich aus Ligurien (Oberitalien) gebürtig und Subdiacon zu Rom, gest. um 556. Sein Hauptwerk, Historia apostolica in zwei Büchern, trägt ganz den Charakter der christlichen epischen Poesie jener Zeit. Das Epos folgt nämlich im Material strenge der heiligen Geschichte, so daß z. B. vorliegende Historia apostolica nur eine versificirte treue Apostelgeschichte ist. Nur in der Form und Darstellung durfte sich der Dichter mit Freiheit bewegen, und der poetische Genius der Christen suchte sich nun für die Gebundenheit in Betreff des Inhalts durch allerlei willkürlichen Schmuck der Form, durch zahlreiche Bilder und Allegorien zu entschädigen. Außer der Historia apostolica hat man von Arator noch drei kleinere lateinische Gedichte: Epistola ad Florianum Abbatem, Epistola ad Vigilium Papam und Epistola ad Parthenium. Die beste Ausgabe ist von Arntzen, Zütphen 1769, wiederholt bei Migne, PP. lat. LXVIII, 45. (Vgl. Mazzucchelli, Gli Scritt. d'Italia I, 2. 963 sq.). [v. Hefele.]

Araujo (Arauxo), mehrere Theologen aus der Gesellschaft Jesu. 1. Alphons oder Ildefons de Peñafiel, geb. 1594 zu Riobamba in Peru (jetzt Ecuador), Jesuit 1610, lehrte Philosophie und Theologie zu Cuzco und Lima, beschäftigte sich auch mit der Seelsorge der Indier und starb zu Guanca-Velica 18. November 1657. Er schrieb: Cursus integri philosophici, 4 voll., Lugduni 1653—1670; Theologia scholastica naturalis, in qua Dei natura, proprietates et attributa, eaeisque naturalium formalitates controvertuntur, 2 voll., Lugd. 1666. (De Backer II, 1849; Sotwell 37.) — 2. Anton, geb. 1566 auf der Azoren-Insel St. Michael, trat zu Bahia in Brasilien in den Jesuitenorden, war Prediger und neun Jahre lang Oberer der Jesuiten in einer Reduction der Brasilianer, deren Sprache er vollkommen erlernt hatte. Zweimal drang er in's Innere des Landes, um die Wilden zu bekehren und sie aus ihren Wäldern in die Reductionen herauszuziehen. Er starb 1632. Der Katechismus, den er in brasilischer Sprache schrieb und 1618 in Lissabon drucken ließ, soll ein wahres Muster eines Katechismus sein; derselbe wurde in viele andere amerikanische Sprachen übersetzt. (Sotwell 65; De Backer I, 264.) — 3. Joseph, geb. zu Porto in Portugal 10. October 1696, Jesuit 1712, lehrte Rhetorik zu Coimbra, Philosophie zu Porto, Theologie zu Lissabon, war Beichtvater des Infanten Emanuel, welcher 1743 Dominicaner wurde, und starb 1759. Sein Werk Cursus theologicus erschien in 2 voll., zu Lissabon 1734—1737. [R. Bauer, S. J.]

Araujo (Arauxo) oder **Aravius**, Franz de, bedeutender Theologe des Predigerordens, Bischof von Segovia, wurde 1580 zu Vera bei Monterey in der spanischen Provinz Galicien geboren, legte 1601 zu Salamanca die Profeß ab und lehrte in verschiedenen Häusern seines Ordens die Theologie, bis ihm 1617 die erste theologische Lehrkanzel an der Universität zu Salamanca übertragen wurde, welche statutenmäßig seinem Orden zukam. Diese bekleidete er zwanzig Jahre lang. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seiner Tugenden verschaffte ihm großes Ansehen bei Philipp IV. und seinem Hofe. Manche dem Glauben und der Kirche nachtheilige Maßregel wurde durch seine freimüthigen Vorstellungen abgewendet. 1648 wurde er auf den Bischofsstuhl von Segovia erhoben. Nach achtjähriger eifriger Pflichterfüllung verzichtete er wegen vorgerückten

Alters freiwillig auf diese Würde, um sich zu Madrid in der Mitte seiner Ordensbrüder auf einen seligen Tod vorzubereiten. Er starb am 19. März 1664. Die Angabe „1663" bei Nicol. Antonio und in Gams Series episc. wird durch das Datum des bei Livin Meyer (Hist. controv. de auxil. I, l. 2, c. 22) erwähnten Briefes widerlegt. Er schrieb: Comment. in universam Aristotelis Metaphysicam, 2 voll., Salmant. 1617, 1631; Opuscula tripartita . . . variae disput. de pure scholastica, morali et expositiva theol., Duaci 1633; Commentaria in Summam S. Thomae, 7 voll., und zwar: in 2. 2., Salmant. 1635; in 3. ib. 1636, 2 voll.; in 1. 2. ib. 1638; in eandem II (de gratia), Matrit. 1646; in 1. (bis qu. 64), Matrit. 1647, 2 voll. Endlich: Variae et selectae decisiones morales ad statum ecclesiasticum et civil. pertinentes, Lugd. 1664 u. Colon. Allobrog. 1745 fo. Aravius gehört zu den bedeutenderen Vertretern der Thomistenschule in seiner Zeit. Man hat viel darüber gestritten, welche Stellung er in der damaligen Streitfrage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit eingenommen habe (vgl. Livin Meyer [Theodor. Eleutherius] l. c. u. II, l. 2, c. 17; Hyac. Serry [Aug. Le Blanc], Hist. congreg. de aux. l. 4, c. 22). So viel ist klar, daß er den Ausdruck praedeterminatio physica nicht billigt, daß er aber doch die gratia ex se efficax vertheidigt. Wie er sich jedoch die praedeterminatio moralis denkt, und ob er nicht einen der Willensentscheidung vorausgehenden concursus physicus Dei für nöthig hält, kann hier nicht untersucht werden. Nur muß noch auf die von Joh. Martinez de Prado ausgesprochene und mit guten Gründen unterstützte Behauptung hingewiesen werden, daß der zweite Band des Comment. in 1. 2 (de gratia) nicht Aravius' eigenes Werk, sondern nur ein mit seiner Erlaubniß seinem Werke einverleibter Abdruck eines älteren Manuscriptes aus der Klosterbibliothek ist und nicht in Allem seine Ansicht wiedergibt. (Vgl. hierüber und zum Ganzen: Quetif et Echard, Script. O. Praed. II, 609 ss.; Mich. a S. Joseph, Bibl. crit. II, 270; Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 402 s. (ed. 2); Hurter, Nomencl. lit. II, 4 ss.) [Stanonik.]

Arausicanum, s. Orange, Concil zu.

Arba Canphoth (אַרְבַּע כְּנָפוֹת, d. i. die vier Flügel) ist der gewöhnliche Name der kleinen Tallith, eines Mantels (טַלִּית קְטַנָּה), welchen jeder Jude, sobald er zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet ist, d. h. nachdem er ein Alter von 13 Jahren und einem Tage zurückgelegt hat, unter seinem Kleide beständig trägt und vor dem Morgengebet anlegt. Er besteht in einem länglich viereckigen Stück Tuch von Wolle oder Seide mit einer Oeffnung in der Mitte für den Kopf, und wird über denselben angelegt, so daß die eine Hälfte über die Brust und die andere über den Rücken hinunter hängt. Zuweilen besteht derselbe auch aus zwei gleichen Theilen, welche über den Schultern mit Schnüren zusammengebunden werden. An den vier Ecken oder Flügeln dieses Mantels hängen vier Schaufäden von weißer Wolle, welche vier bis zwölf Fingerbreiten lang sind. Diese vier Schaufäden, wovon ein jeder aus vier gewöhnlichen, aber doppelt gelegten, also acht Fäden zusammengesetzt und mit fünf Knoten zur Versinnbildung der fünf Bücher Mosis versehen ist, heißen Zizith (צִיצִית), und es wird davon dieser Mantel auch Zizith genannt, gleichwie er von seinen vier Flügeln oder Enden Arba Canphoth heißt. Das Tragen dieses Kleides hat den Zweck, daß sich die Juden, so oft sie die Schaufäden daran sehen, an das Gesetz erinnern sollen, und beruht auf einer ausdrücklichen mosaischen Verordnung (Num. 15, 38). Beim Anlegen desselben sprechen sie folgendes Gebet: „Gelobt seist du, Herr, unser Gott, König der Welt, der du uns durch deine Gebote geheiligt und uns befohlen hast, Schaufäden zu tragen." Außer dieser kleinen Tallith haben sie noch eine große (טַלִּית גְּדוֹלָה), gewöhnlich Tallis, auch Schulmantel genannt, von gleicher Gestalt und gleichem Stoffe, aber etwas länger und ohne Oeffnung in der Mitte, jedoch gleichfalls mit vier Schaufäden an den vier Enden versehen, welche sie bloß in der Synagoge während des Vorlesens des Gesetzabschnittes anhaben und zwar so, daß sie damit den Kopf umhüllen und die beiden Enden über die Brust herunterhangen lassen. Die Schaufäden daran, nach welchen auch sie Zizith heißt, haben zwar denselben Zweck, wie oben, aber sie selbst hat einen andern, nämlich daran zu erinnern, daß Moses, wenn er von dem Sinai herunterkam und die darauf von Gott erhaltenen Gesetze dem Volke vorlas, sein Haupt mit einer Decke umhüllte (Exod. 34, 32. 33). Daher kommt der Jude zwar niemals ohne die kleine Tallith in die Synagoge, gewöhnlich aber ohne die große, weil es als genügend angesehen wird, daß der Vorbeter, welcher den Gesetzesabschnitt vorzulesen hat und daher eigentlich die Stelle Mosis vertritt, damit seinen Kopf umhüllt. Das Tragen der Schaufäden ist ohne Zweifel so alt, als die mosaische Gesetzgebung selbst, da es auf einer Verordnung derselben beruht, nur daß sie äußerlich an dem aus einem länglich viereckigen Stück Tuch bestehenden Oberkleide getragen wurden, während sie jetzt im Abendlande oder in den Gegenden, wo jenes Oberkleid nicht gebräuchlich ist, ersatzweise an einem kleinen Abbilde desselben unter den Kleidern getragen werden. Die Gewohnheit aber, die große Tallith zu tragen, ist wohl erst mit dem Synagogengottesdienst aufgekommen, als man anfing, das mosaische Gesetz nach Abschnitten, Paraschen genannt, vorzulesen (s. d. A. Abtheilung). Zur Zeit Christi hatte sie schon lange bestanden, da der Apostel Paulus (2 Cor. 3, 15) darauf anspielt. [Wetzer.]

Arbe, Arbee (אַרְבֵּא), Name eines Häuptlings unter den Urbewohnern von Palästina, den sog. Enakiten (Gen. 35, 27). Nach Josue (14, 15, hebr.) war er der größte Mann aus diesem Riesengeschlechte. Er eroberte das uralte Hebron, so

daß dieses fortan „Stadt des Arbe" (קִרְיַת אַרְבַּע, Cariath Arbe, Cariatharbe, Civitas Arbee) hieß (Gen. 23, 2. Jos. 15, 13. 54; 20, 7; 21, 11. 2 Esdr. 11, 25), bis es durch Caleb den alten Namen wieder erhielt (Jos. 14, 15). [Kaulen.]

Arbeiter, fromme (Congregatio piorum operariorum), Congregation von Weltpriestern, gestiftet vom sel. Karl Caraffa, aus dem berühmten Hause Caraffa, dem Paul IV. entstammte. Im Jahre 1561 zu Neapel geboren, trat Karl, 16 Jahre alt, als Novize in die Gesellschaft Jesu. Als er nach fünf Jahren durch fortgesetzte Kränklichkeit genöthigt war, wieder auszutreten, behielt er noch einige Zeit das geistliche Gewand, bis er sich entschloß, Soldat zu werden. Seine Tüchtigkeit und Unerschrockenheit eröffnete ihm die schönste Laufbahn — aber auch den Gefahren dieses Standes entging er nicht ganz und gar. Da wurde er, als ihm gerade eine Beförderung bevorstand, durch den Chorgesang eines Klosters gerührt und entschloß sich zu einem Leben des Gebetes und der Entsagung. Er überließ sich der Leitung eines Jesuiten, widmete sich wieder dem geistlichen Stande und studirte deßhalb, 34 Jahre alt, Philosophie und Theologie, erhielt Weihnachten 1599 die heilige Priesterweihe und las Neujahr 1600 die erste heilige Messe. Sein Vermögen verwendete er zu Liebeswerken und Almosen; er selbst pflegte Kranke. Für letztere gründete er zu Neapel im Spital der Unheilbaren eine Bruderschaft, welche aus eigenen Mitteln zwölf Betten unterhielt. Er unterrichtete die Unwissenden in den Lehren des Glaubens, predigte und arbeitete unermüdlich im Beichtstuhle. Zwei gleichgesinnte Priester gesellten sich ihm bei; mit ihnen vereinigte er sich im Gebete in einem außer der Stadt gelegenen Oratorium del s. Sepolcro; so gestärkt eilte er dann in die Stadt, um Buße zu predigen, und führte viele verirrte Seelen zu Gott zurück. Der Cardinal-Erzbischof wies ihm als Wirkungskreis die Kirche di S. Maria di tutti beni in der Stadt an. Hier schlossen sich ihm Andere zu einem gemeinsamen Leben an. Ohne daß er damals die Absicht hatte, wurde er der Begründer einer neuen Congregation, die viel Segen verbreitete. Auf Ostern 1601 begann er mit acht Gefährten seine Thätigkeit hauptsächlich durch Missionspredigten. Diesen folgten zahlreiche Bekehrungen, so daß er bald für Büßerinnen zwei Häuser eröffnen mußte. Die Bedeutung und Nothwendigkeit der Volksmissionen, besonders für das Landvolk, erkennend, widmete er sich mit den Seinen besonders gerne gerade dieser Thätigkeit. Mit Billigung des Erzbischofes begab er sich nach Rom, um sich den Segen und Bestätigung Clemens' VIII. zu erholen. Von diesem ermuntert und aufgefordert, Statuten für diese neue Congregation zu entwerfen, machte er sich mit Freuden daran; als er aber damit fertig nach Rom zurückkehrte, fand er den Papst durch fremde Einflüsterungen und Verdächtigungen umgestimmt, ja sein Unternehmen wäre unterdrückt worden ohne Intervention des Erzbischofes. Zu dieser Demüthigung gesellten sich andere; auf Betreiben einiger Personen, welche ein Recht auf die ihm angewiesene Kirche geltend machten, mußte er die genannte Kirche verlassen, und selbst der größte Theil seiner Schüler verließ ihn. Ungebeugt, alles dieses als Züchtigungen Gottes betrachtend, verdoppelte er seine Abtödtungen und Gebete, miethete für sich und seine einzigen treu gebliebenen drei Genossen eine Privatwohnung, sah jedoch sein Häuflein bald wieder wachsen. Unabläßig war er, wenn auch in beschränkterem Wirkungskreise, thätig, so für die um Neapel lebenden Ungläubigen, für die verwahrlosten Kinder, für die Reform des Priesterseminars zu Neapel u. s. w.; für Mädchen, deren Tugend gefährdet, baute er ein Kloster. Endlich suchte er für seine Congregation eine Niederlassung in der Einsamkeit, die zugleich als Noviziat dienen sollte, und errichtete eine solche in der Nähe von Neapel, della Madonna de' Monti, eine zweite in der Diöcese Caserta, della Madonna del Monte Decoro. In der Stadt Neapel renovirte er fast von Grund aus zwei alte Kirchen und errichtete daselbst zwei neue Ansiedlungen seiner Congregation, die eine von S. Giorgio Maggiore, die andere vom hl. Nicolaus. Alsdann legte er seine Constitutionen dem Papste Paul V. vor; dieser lobte seinen Eifer und überwies die Statuten der Congregation der Regularen zur Prüfung. Nach dessen Tode bestätigte Gregor XV. (1621) die Congregation unter dem Titel degli operarii pii, während Caraffa sie anfänglich Congregation vom christlichen Unterricht, della dottrina cristiana, hatte nennen wollen. Um den sich häufenden Ehrenbezeugungen aus dem Wege zu gehen, zog sich Caraffa nach seiner Niederlassung am Monte decoro zurück, wo er den Rest seiner Tage in Gebet und Strengheiten gegen sich zuzubringen und sich auf sein Ende vorzubereiten dachte. Hier begnadigte ihn Gott oft und in wunderbarer Weise. 1633 befiel ihn Schwäche und Krankheit; man brachte ihn in die Stadt nach dem Kloster des hl. Georg, wo er am 8. September desselben Jahres starb im Alter von 72 Jahren, 30 Jahre nach der ersten Gründung seiner Congregation. Dieselbe fand außerdem, daß sie in Rom bei der Kirche zu St. Balbina, welche das Capitel von St. Peter 1689 abtrat, sich niederließ, keine weitere Verbreitung. Die Hauptursache mag wohl sein, daß bei der Pest zu Neapel 1653 durch die anstrengende Thätigkeit alle Mitglieder in dieser Stadt bis auf fünf, nämlich zwei Priester und drei Cleriker, hinweggerafft wurden. Die Niederlassung zu St. Balbina besteht zur Zeit nicht mehr. Die Congregation hat keine Gelübde; die oberste Leitung ist in den Händen des Generals und vier Consultoren, welche vom Generalcapitel in der Regel auf drei Jahre gewählt werden; die einzelnen Häuser erwählen ihre „Rectoren" selbst. Das Leben der frommen Arbeiter ist ein sehr strenges und abgetödtetes; sie beobachten außer den allgemeinen noch zwei vierzigtägige Fasten

im Advent und um Pfingsten; ferner sind alle Freitage und Samstage, sowie die Vigilien der Feste des Herrn und seiner heiligen Mutter Fasttage; früh und Abends machen sie eine halbstündige Betrachtung. Der Habit ist ein schwarzer Talar, ähnlich wie bei den Gliedern des Oratoriums, und darüber ein weiter spanischer Clerikermantel. (Gisolfi, Vita del R. C. Caraffa, fondatore della congreg. de' pii operarii, Napol. 1667; Weißbacher, Heiliges Petrinerjahr; Helyot, Hist. des ordres VIII, c. 9.) [Stahl.]

Arbela, 1. ein Flecken in Galiläa, nach Eus. Onom. in der Ebene Esdrelon, wahrscheinlich identisch mit Beth-Arbêl (בֵּית אַרְבֵאל, LXX ἐκ τοῦ οἴκου Ἰεροβαάλ, Vulg. a domo eius qui iudicavit Baal), Os. 10, 14. Hier waren in einem terrassenförmigen Kalkgebirge zahlreiche natürliche oder künstliche Höhlen, welche von Räubern und Aufständischen als Schlupfwinkel benutzt wurden; diese mußte Herodes mühsam erobern (Jos. Antt. 14, 15, 4; B. Jud. 1, 16, 2), und im jüdischen Kriege wurden sie von Josephus als natürliche Festung vertheidigt (B. Jud. 2, 20, 6; Vita Jos. 37). — 2. Ein Ort jenseits des Jordan in der Nähe von Pella, beim hl. Hieronymus (in Eus. Onom.) Arbel. [Kaulen.]

Arbella (Ἄρβηλα), nur 1 Mach. 9, 2 vorkommend, dem Zusammenhang nach ein Ort oder ein Distrikt, von Josephus (Antt. 12, 11, 1) aber mit dem oben genannten Arbela verwechselt. (Vgl. Tuch, Commentatio de Μαισαλὼθ ἐν Ἀρβήλοις, Lips. 1853; Keil, Comm. über die Bb. der Makkabäer, Leipzig 1875, 149.) [Kaulen.]

Arbogast, der hl., in Frankreich St. Algast genannt, Bischof von Straßburg um 600, stammte aus Aquitanien, ging in's Elsaß, um in dem nach ihm und seinen Wundern so benannten „heiligen Forst" ein Einsiedlerleben zu führen, ward von dort auf den bischöflichen Stuhl zu Straßburg erhoben und starb am 21. Juli, ungewiß welches Jahres. Er ist einer der Patrone des Straßburger Bisthums und wird an seinem Todestage gefeiert. Es gibt von ihm eine vita aus dem zehnten Jahrhundert, abgedruckt bei Grandidier (s. u.) I, preuves n. 18, und Migne, PP. lat. CXXXIV. (Vgl. Boll., Jul. V, 168; Wimpheling, De Episc. Argent. p. 10. Grandidier, Hist. de l'Égl. de Strasb. II, 199.) [Kaulen.]

Arbrissel, Robert von, s. Fontevraud.

Arbues, s. Petrus Arbues.

Arca (Kiste, Lade), in der christlichen Archäologie ein Wort von verschiedener Bedeutung. Es bezeichnet 1. das Gefäß, in welchem die heilige Eucharistie in den Häusern aufbewahrt wurde. So bei Cypr. de lapsis 26: Et cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est, ne auderet attingere, wo das Adjectiv suam darauf hinweist, daß die einzelnen Christen oder die Familien solche arcae besaßen. — 2. Arca, arcula ist gleich Tabernakel, Reliquienbehälter (vgl. Ludewig, Reliq. MSS. VI, Francof. 1733, 201). — 3. Bei Renaudot (Liturg. Orient. I, 501) ist mit arca sive discus major jene Patene wiedergegeben, auf oder über welcher die Eucharistie bei den Aethiopiern consecrirt wird. Chatham (in Smith, Dict. I, 134) erinnert hierbei an Ἀαστήριον, womit die Kopten den Altar bezeichnen (Renaudot I, 182), und vermuthet, daß es sich hier um eine wirkliche Kiste handle. Er beruft sich ferner auf Neal (Eastern Church, Introd. 186), nach welchem der Tabout, eine Kiste, zur Aufbewahrung des heiligen Sacramentes in der äthiopischen Kirche dient, während derselbe nach Harris (Highlands of Ethiopia III, 138) nur einen Pergamentstreifen mit dem Datum der Dedication des Gebäudes enthält. — 4. Arca ist Geldkiste, Schatz- oder Gemeindekasse. Tertull. Apol. 39: Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa, quasi redemptae religionis congregantur etc. Denselben Ausdruck haben das Papstbuch (Stephan. 24) und Paulinus von Perigueux (Vita s. Martini 4). Arcula sancta nennt Marcellus (Vit. s. Felicis 3) die Kasse, aus welcher die Geistlichen ihren Antheil am Kirchenvermögen beziehen. Der Ausdruck ist dem römischen Gebrauche von arca fiscus, thesaurus publicus nachgebildet, wie er z. B. in Inschriften bei Gruter 1033[8], Cassiod. Ep. 2, 24 vorkommt. Abgeleitet davon ist arcarius, der Schatzmeister, οἰκονόμος (vgl. Gruter 580[10], Cassiod. 1, 10). Ein Arcarius ecclesiae Romanae als kirchlicher Beamte erscheint im Papstbuche (Agath. u. Constant.) und mehreren mittelalterlichen Schriftstellern (vgl. Ducange). [Kraus in R.-E.]

Arcadius, s. Joh. Chrysostomus.

Arcandisciplin (disciplina arcani) ist die Praxis der alten Kirche, von ihrer Lehre und ihrem Cultus den Katechumenen gegenüber anfänglich manches geheim zu halten und in geordneter Stufenfolge soviel davon mitzutheilen, als ihren jeweiligen Fähigkeiten und Bedürfnissen entsprach, bis sie in den Vollbesitz der Glaubenswahrheiten und Heilmittel mit der heiligen Taufe eintreten konnten. Zu solcher Praxis war sie durch die damals bestehenden Verhältnisse absolut gezwungen und zwar vornehmlich aus zwei Gründen. Für's Erste war es möglich, daß mancher bittere Christenfeind die Maske eines Katechumenen annahm, um in die Geheimnisse der Christen einzudringen und um so mehr schaden zu können. In solchem Verdachte hatte bekanntlich der Bischof von Sicca eine Zeit lang irrthümlich den Arnobius, und daß wirklich hier und da solches Einschleichen gelungen sein muß, ergibt sich deutlich genug aus Lucians Dialogen (Peregrinus Proteus c. 11; Philopseudes c. 16; Philopatris c. 23), in denen über die Christen gespottet wird. Um solche Pseudokatechumenen fernzuhalten, galt es, strenge zu prüfen und das Wort des Herrn anzuwenden: „Werfet die Perlen nicht den Schweinen vor" (Matth. 7, 6). Stärker noch wog der zweite Grund. Der Apostel Paulus hatte von sich selbst gesagt, daß er den Unmündigen

nur Milch reiche, die stärkere Speise aber den Reiferen aufbewahre (1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12 —14). In diesen Worten sahen die alten Gläubigen mit Recht eine Weisung, den Katechumenen nicht auf einmal, sondern erst nach und nach den gesammten Glaubensinhalt mitzutheilen. Allen zwar wurde Eine Lehre verkündet, der Eine Christus gepredigt, aber die Art der Lehre und der Umfang der Lehrstücke war verschieden; denn, erklärt der hl. Augustinus (In Joh. tract. 98, 5) und spricht damit den Hauptzweck der Arcandisciplin aus, da der Verstand noch nicht reif genug ist, um alle Wahrheit zu durchdringen, so muß man sich beschränken, um es nicht dahin zu bringen, daß sie die nicht genug begriffene Wahrheit verachten. Dieser Zweck wurde nun angestrebt mit verschiedenen Mitteln: 1. Man ließ Heiden und Katechumenen nicht während des ganzen Gottesdienstes anwesend sein, vielmehr mußten sich diese nach der Predigt entfernen. So entstand die Unterscheidung von missa catechumenorum und missa fidelium, eine Unterscheidung, die ein vollkräftiges Zeugniß für die Existenz der Arcandisciplin ist. — 2. Man machte die Katechumenen erst am Ende ihres in der Regel mehrjährigen Lehrcurses mit den heiligen Sacramenten und den dabei vorkommenden symbolischen Ceremonien bekannt. Dieß beweisen die berühmten mystagogischen Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem. — 3. Man sprach vor dem Publicum in einer Weise, die den Ungläubigen nichts enthüllte, den Christen aber völlig verständlich war, über die heiligen Geheimnisse, besonders die Sacramente, die einen Hauptbestandtheil der Arcandisciplin bildeten. Ein auffallendes Beispiel hiervon ist die im J. 1839 entdeckte Grabschrift von Autun in Frankreich, deren griechischer Text Lücken hat, nach den besten Auctoritäten aber, Secchi, Pitra, Windischmann, de Rossi, kritisch festgestellt worden ist (bei Kraus, Roma Sott. 214). Soweit der Inhalt derselben dogmatisch ist (der Stein selbst ist jünger), stammt er wohl aus der Zeit des hl. Irenäus. „Göttliches Geschlecht des himmlischen Fisches, nimm und genieße unsterbliche Nahrung unter den Sterblichen. An göttlichen Wassern erquicke, o Freund, deine Seele, mit ewig fließenden Wassern Reichthum spendender Weisheit. Nimm des Heilandes der Heiligen honigsüße Speise, iß den Fisch voll Verlangen, auf flacher Hand ihn haltend" u. s. w. Nicht minder merkwürdig ist die Grabschrift des hl. Abercius, Bischofs von Hierapolis in Phrygien, der im zweiten Jahrhundert gelebt hat (erklärt von Card. Pitra im Spicileg. Solesm. III, 532 sqq.). Abercius erzählt, daß er Rom besucht und Syrien und Mesopotamien bereist habe, überall habe ihm die Πίστις den Fisch als Speise aufgetischt, den Fisch aus der einen Quelle, den die reine Jungfrau gefangen u. s. w., und am Schlusse: „Wer dieses versteht, der möge beten für Abercius" (ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου). Jedem Uneingeweihten mußte solche Rede als unverständlicher Wortschwall erscheinen, für den Christen aber, der im Fisch (ἰχθύς, jeden Buchstaben erweiterte man zum Worte und las: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ; vgl. Euseb. Constant. orat. ad sanct. coetum c. 18.; August. De civit. Dei 18, 23; Oracula Sibyllina lib. 8, v. 217 —250) das Symbol Christi, in den Wassern und der Quelle die Taufe, in der Speise die Eucharistie erkannte, war das Verständniß leicht (vgl. de Rossi, De christianis monumentis ἰχθύν exhibentibus und Roma Sotterranea II, 331—351). Auffallend ist, daß in Rom die Grabmonumente, abgesehen von den eucharistischen Symbolen, vollständiges Stillschweigen über die heiligen Sacramente beobachten; es war dieß Vorschrift der Arcandisciplin (de Rossi, Bullettino di archeolog. crist. 1877, 37). Ein anderes Beispiel aus späterer Zeit liefern die Geschichte des hl. Chrysostomus. In einer Kirche zu Constantinopel war ein Tumult ausgebrochen und dabei der heilige Kelch umgestoßen worden. In seinem Schreiben an Papst Innocenz I. spricht Chrysostomus hiervon ganz offen: „das Blut Christi sei vergossen worden"; hier war kein Grund, sich verhüllt auszudrücken. Wenn aber Palladius in seiner Lebensgeschichte des hl. Chrysostomus desselben Vorfalles mit den Worten erwähnt: „Sie verschütteten die Symbole, welche den Gläubigen bekannt sind", so drückt er sich per disciplinam arcani deßhalb unverständlicher aus, weil sein Buch für die Oeffentlichkeit bestimmt war (vgl. Döllinger, Die Euchar. in d. drei ersten Jahrh. Mainz 1826, 12). Weitere Beispiele finden wir bei Origenes, wenn er sagt: „Die Eingeweihten wissen, was ich meine" (Hom. 8, n. 4 in Exod.), und bei Epiphanius, wenn er die Consecrationsformel also citirt: τοῦτό μού ἐστι τόδε. Mehrere Beispiele finden sich noch in Klee's Dogmengeschichte II, 233 ff. Außer den heiligen Sacramenten wurden noch besonders geheim gehalten die Lehre von der Trinität, die christologischen Lehren, die Gnadenlehre. Die Auferstehung der Todten und die ewige Vergeltung wurden geoffenbart, dagegen die übrigen eschatologischen Lehrstücke geheim gehalten. Das Symbolum und die Oratio dominica wurden ihrer Form nach ganz zuletzt mitgetheilt, und der erstmalige Gebrauch erfolgte erst nach der Taufe. Nach dem Angeführten wird wohl niemand mehr zweifeln, daß es in der alten Kirche eine disciplina arcani gegeben habe; nur Parteibefangenheit konnte in früheren Zeiten einige Protestanten zu deren Läugnung verleiten. Sie wollten damit den Katholiken, welche den bei einigen Dogmen vorhandenen Mangel uralter patristischer Belege aus der Arcandisciplin erklärten, dieses ihr Bollwerk entreißen. In diesem Sinne hatte der gelehrte Jesuit Emmanuel von Schelstrate über die katholischen Dogmen gesprochen in dem Werke: Antiquitas illustrata circa Concilia generalia et provincialia, decreta et gesta Pontificum et praecipua totius historiae ecclesiasticae capita, Antwerp. 1678. Dagegen trat prote-

ſtantiſcherſeits auf Wilhelm Ernſt Tenzel mit einer Dissertatio de disciplina arcani, Wittenbergae habita 1683; auf dieſe antwortete Schelſtrate mit der Schrift: De disciplina arcani contra disputationem Ern. Tenzelii dissertatio apologetica, Romae 1685, woran weitere Polemik ſich knüpfte. Ebenſo iſt es wohl nur aus polemiſchem Intereſſe erklärlich, daß ſo viele proteſtantiſche Gelehrte, von Caſaubon, Tenzel und Bingham an bis herab auf Rothe, die Arcandisciplin auf das Rituelle bei den Sacramenten der Taufe und des Abendmahles beſchränken, das Dogma aber davon unberührt ſein laſſen. Gerade vom Dogma ging die Arcandisciplin aus, und der Ritus nahm darum an der Geheimhaltung der Lehre Theil, weil er mit derſelben auf's Engſte verbunden iſt, indem er ihren Inhalt ſinnbildlich abſpiegelt. Daß das Dogma den Hauptinhalt der Arcandisciplin bildete, der Ritus aber in zweiter Linie theilnahm, ergibt ſich klar aus den Katecheſen des hl. Cyrillus von Jeruſalem, namentlich aus K. XVI, 26; XVIII, 32. 33 und XIX, 1, in denen zuerſt das Rituelle, die äußere Form der Sacramente den Katechumenen erklärt, die Mittheilung von Inhalt und Weſen der heiligen Geheimniſſe aber bis nach der Taufe verſchoben wird. Eine weitere Frage iſt die nach der Entſtehungszeit der disciplina arcani. Bei den proteſtantiſchen Gelehrten erſcheint es als entſchiedene Sache, daß ihre Anfänge nicht über das Jahr 180 bis 170 hinaufreichen; nur Credner (Neue Jenaer Literaturzeitung 1844, Nr. 164. 165) datirt den Anfangspunkt derſelben in die apoſtoliſche Zeit. Man beruft ſich dabei auf Juſtins Apologie 1, 61—66 und ſagt, daß hier noch ganz offen von Taufe und Abendmahl geredet werde. Allein, abgeſehen davon, daß die Schrift an den Kaiſer gerichtet war, durch möglichſt offene Erklärung über die ſo viel verläſterte und ſo ſchrecklich verdächtigte Abendmahlsfeier zu Gunſten der Chriſten wirken wollte und darum bis an die äußerſte Grenze des Erlaubten ging, wird man bei unbefangener Würdigung der Stelle geſtehen müſſen, daß ſie nur über die äußere Form, den Ritus der Sacramente, Einiges mittheilt, über das eigentliche Dogma aber nicht mehr offenbart, als allgemein bekannt ſein mochte. Allerdings ſcheint das Geſetz der Arcandisciplin gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ſtrengere Form angenommen zu haben; beſtanden aber hatte es längſt. Tertullian (De praescript. c. 41) beſchuldigt Häretiker, die zur Zeit Juſtins aufgetreten, daß ſie die kirchliche Arcandisciplin verletzt und beſeitigt hätten. Alſo war ſie vor Juſtin vorhanden. Sie reicht im kirchlichen Bewußtſein ſo weit zurück, daß ſich niemand ihrer erſtmaligen Einführung erinnern kann. Nicht wenige Väter ſehen in ihr eine ausdrückliche oder doch mittelbare Anordnung Jeſu (Matth. 7, 6; Chrysost. in I. Cor. hom. 7, 1). Athenagoras (Leg. c. 34) und die Clementinen (Recognit. 3, 1) kennen ſie als beſtehendes Geſetz. Für das Beſtehen der Arcandisciplin in der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts ſprechen die ſchon berührten Verleumdungen gegen die Chriſten (Athenagoras, Leg. c. 4; Minuc. Felix c. 9; Tertull. Apolog. c. 7), die von den Juden ausgingen und ſeit den älteſten Zeiten in Umlauf waren (Justini Dialog. c. 17; Tertull. advers. Marcionem 3, 23; Origenes contra Celsum 6, 27). Dieſe Lügen waren nicht die Veranlaſſung zur Arcandisciplin. Hätten die Chriſten ſich auf dieſe hin abgeſchloſſen, ſo würde das ja die Vorwürfe beſtätigt haben; um ſie zu widerlegen, hätten ſie ja beſſer zu ihrer Lehre und ihrem Gottesdienſt aller Welt den Zutritt eröffnet. Sie thaten es nicht, und dieß beweist, daß es nach der beſtehenden kirchlichen Disciplin nicht ſtatthaft war. — Schließlich iſt noch zu bemerken, daß die Arcandisciplin weit über die Zeiten der Verfolgung hinaus dauerte. Die obigen Beiſpiele von Chryſoſtomus, Palladius und Epiphanius zeigen, daß dieſelbe noch am Ende des vierten und im fünften chriſtlichen Jahrhundert beobachtet wurde. So lange das römiſche und griechiſche Reich auch unter den chriſtlichen Kaiſern noch viele Heiden zählte, hatte die Arcandisciplin immer noch ihre doppelte Aufgabe zu erfüllen, die heiligen Geheimniſſe vor Profanation zu beſchützen und bei den Katechumenen durch Reichung von Milch das Verlangen nach ſtärkerer Speiſe anzuregen. Erſt als das Heidenthum ganz untergegangen war, im ſechsten Jahrhundert, konnte ſie aufhören. (Literatur: a) Von katholiſcher Seite neben den oben genannten Werken Schelſtrate's: Meier, De recondita vet. Eccl. theol., 1679; Scholliner, Dissert. de disciplina arcani, Venet. 1756; Lienhardt, De antiq. liturg. et de disciplina arcani, Argentor. 1829; Toklot, De disciplina arcani, Col. 1836; Lüft, Liturgik I, 104 ff.; Adalb. Weiß, Die altkirchliche Pädagogik dargeſtellt in Katechumenat und Katecheſe der erſten ſechs Jahrhunderte, Freiburg 1869. b) Von proteſtantiſcher Seite außer der oben erwähnten Diſſertation Tenzels: Fromann, De disc. arc. in vet. Eccl., Jenae 1833; Rothe, De disciplinae arcani, quae dicitur, in Ecclesia Christiana origine, Heidelb. 1841; Credner, Recenſion der Abhandlung Rothe's in der Jenaer Literaturzeitung 1844, 653—657; Bonwetſch, Weſen, Entſt. u. Fortg. der Arcandisciplin [Zeitſchr. für hiſt. Theologie 1873, II, 203].) [Wandinger.]

Archäologie, bibliſche, Hülfswiſſenſchaft der Exegeſe, welche ſich mit den Lebensverhältniſſen der in den heiligen Schriften genannten Völker befaßt. Hier handelt es ſich um deren Begriff und Aufgabe, allgemeine Gliederung, Quellen und Hülfsmittel. — Unter Archäologie eines Volkes verſteht man im weiteſten Sinne die Kunde von allen ſeinen Zuſtänden und Verhältniſſen in alter Zeit, nicht bloß ſo weit dieſelben als etwas Fortdauerndes und gewiſſermaßen Stationäres erſcheinen, ſondern auch ſofern ſie in einem ſtetigen Fluſſe der Umänderung und Fortentwicklung begriffen ſind. Nimmt man Archäologie in die-

sem weiten Sinne, so gehört zu derselben begrifflich auch die Geschichte des Volkes, um das es sich handelt, und so nahmen das Wort wirklich die Alten. Die jüdische Archäologie des Fl. Josephus z. B. ist zugleich und vorherrschend jüdische Geschichte, und ebenso die römische Archäologie des Dionysius von Halicarnaß römische Geschichte. Sieht man jedoch, um das Verschiedenartige als solches auseinanderzuhalten, von der eigentlichen Geschichte ab, so wird sich nur dasjenige als Gegenstand der Archäologie ausweisen, was im Gegensatze zu den beständig wechselnden, im steten Flusse begriffenen eigentlich historischen Ereignissen als etwas Stehendes und durch Gewohnheit oder Gesetz für die Dauer Fixirtes erscheint. Hiernach bestimmt sich der Begriff und die Aufgabe der Archäologie überhaupt wie von selbst. Ist nun insbesondere von biblischer Archäologie die Rede, so ist darunter zunächst und im Ganzen eben die Archäologie jenes Volkes gemeint, aus dem die biblischen Bücher hervorgegangen sind, und dessen Lebensverhältnisse zu deren richtigem Verständniß vielfach den Schlüssel geben. Archäologische Erscheinungen bei andern Völkern kommen nur insoweit in Betracht, als sie mit Hebräisch-Archäologischem in Beziehung stehen und in den biblischen Büchern berührt werden. Die biblische Archäologie hat demnach zum Gegenstande die gewohnheitsmäßigen und gesetzlichen Zustände, Verhältnisse und Einrichtungen des hebräischen Volkes bis zu der Zeit, wo dasselbe als selbständige Nation zu existiren aufgehört hat. Ihre Aufgabe, sofern sie objectiv in Betracht kommt, besteht darin, eben jene Zustände, Verhältnisse und Einrichtungen wissenschaftlich darzustellen, und dabei Anderweitiges und Auswärtiges in dem eben angedeuteten Maße zu berücksichtigen. Nun leuchtet von selbst ein, daß es verkehrt und zweckwidrig ist, in die hebräische Archäologie zugleich die alttestamentliche Einleitung aufzunehmen, wie Wähner (Antiquitates Hebraeorum etc., Gotting. 1743), oder die biblische Archäologie in die biblische Einleitung einzuschieben, wie Hartwell Horne (An Introduction to the critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures, ed. 6, Lond. 1828, 4 voll.) und zum Theil Danko in der Hist. Revel. div. Vet. Test. gethan hat. — Der richtige Weg zur Lösung der bezeichneten Aufgabe und zwar zunächst ihrer Gliederung im Großen und Ganzen ist durch die Natur des Gegenstandes vorgezeichnet. Die Zustände, Gewohnheiten, Einrichtungen eines Volkes sind nämlich theils schon durch die natürliche Beschaffenheit seines Landes bedingt, theils in den Eigenthümlichkeiten des Familienlebens, theils in den Wechselverhältnissen des Bürger- und Staatslebens begründet, theils endlich durch die religiösen Ueberzeugungen und Hoffnungen und deren gemeinsame oder private Verhängung herbeigeführt und großentheils gerade in eben dieser bestehend. Die biblische Archäologie wird daher in vier Theile zerfallen. Der erste wird die Beschaffenheit des Wohnplatzes der Hebräer zum Gegenstand haben, zugleich aber auch andere Länder und Gegenden berücksichtigen müssen, die in den biblischen Schriften in Betracht kommen; Alles natürlich in verhältnißmäßigem Maße, nicht etwa so, daß die biblische Geographie den größten Theil der Archäologie bildet. Der zweite Theil sodann wird die häuslichen, der dritte die bürgerlichen und der vierte die religiösen Verhältnisse und Einrichtungen darzustellen haben. Dabei muß aber, obwohl von der eigentlichen Geschichte abgesehen wird, doch insofern ein geschichtlicher Gang befolgt werden, als bei den einzelnen namentlich wichtigern Erscheinungen wo möglich ihre Veranlassung, ihre Entstehung, ihr Fortbestand und die im Laufe der Zeit eingetretenen Modificationen in's Licht zu stellen sind. Die hohe Wichtigkeit der biblischen Archäologie für das Verständniß der biblischen Bücher ist so einleuchtend, daß es überflüssig wäre, hier viel darüber zu reden. Die biblischen Schriften tragen gewissermaßen das Gepräge des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, beziehen sich überall auf dessen Lebensweise, Sitten, Gebräuche, Einrichtungen ꝛc. und können eben deßhalb ohne genauere Kenntniß der letzteren an unzähligen Stellen nicht richtig und gründlich verstanden werden.

Unter den Quellen der biblischen Archäologie nehmen aus sehr naheliegenden Gründen die biblischen Bücher selbst, namentlich die alttestamentlichen, die erste Stelle ein. Nach ihnen kommen die Denkmäler: zuerst die Inschriften aus Palästina und den naheliegenden Ländern, deren Schatz bei gesteigerter Aufmerksamkeit auf dieselben immer größer wird. Abgesehen von den später zu nennenden ägyptischen und assyrischen Inschriften kommen hier vor Allem die hebräischen, moabitischen, hauranitischen, syrischen, phönicischen und punischen, auch griechische und lateinische zur Geltung (vergl. darüber die bekannten Sammlungen, bes. de Vogüé, Syrie centrale, Paris 1868; Wetzstein, Reiseber. über Hauran und die Trachonen, Berl. 1860; Abhdlgn. der Berl. Akad. phil.-hist. Cl. 1863, 255; Palestine Exploration Found, New Series, London, seit 1871). Wichtige Beiträge zur Archäologie liefern auch die Münzen (s. Levy, Gesch. der jüd. Münzen, Breslau 1862, und die daselbst 1—5 angeführte Literatur). Unter den schriftlichen Quellen sind von besonderer Wichtigkeit die Schriften des Fl. Josephus und Philo Judäus. Von ersterem namentlich die jüdischen Alterthümer in 20 Büchern, worin die Geschichte des jüdischen Volkes bis auf das zwölfte Jahr des Kaisers Nero herabgeführt wird; dann die Geschichte des jüdischen Krieges in 7 Büchern, und endlich die Schrift gegen Apion, worin er gegen die Bestreiter seiner Archäologie zu zeigen sucht, daß auch manche Schriftsteller auswärtiger Völker die wichtigsten Begebenheiten der alten hebräischen Geschichte ganz in Uebereinstimmung mit den heiligen Büchern seines Volkes erzählen. Da Josephus der Sohn eines jüdischen Priesters war und sich zu Jerusalem, wo er im J. 37 n. Chr.

geboren wurde, auch häufig aufhielt, zugleich als ein gründlicher Geschichtsforscher und wahrheitsliebender Mann erscheint, sind seine Schriften eine der bedeutendsten und zuverlässigsten archäologischen Quellen. Daß ihm auch Verstöße begegnen, hat er mit anderen Geschichtschreibern gemein, und er steht auch darin nicht allein, daß er besonders das hervorhebt, was der eigenen Nation zur Ehre gereicht. Seine verschiedenartig und stark angefochtene Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit ist daher mit Recht von bedeutenden Gelehrten wieder in Schutz genommen worden (vgl. Warnekros, Hebr. Alterthümer, Ausg. von Hoffmann S. 3). Weniger günstig ist über Philo's Schriften, sofern sie als archäologische Quellen in Betracht kommen, zu urtheilen. Philo war ebenfalls als der Sohn eines jüdischen Priesters zu Alexandrien im J. 25 v. Chr. geboren. In seinen reiferen Jahren beschäftigte er sich hauptsächlich mit orientalischer und platonischer Philosophie und behandelte und beurtheilte von dem dadurch gewonnenen eigenthümlichen religionsphilosophischen Standpunkte aus die alttestamentliche Offenbarungslehre und Institution. Es ist klar, daß seine Schriften für die hebräische Archäologie mit großer Vorsicht benutzt werden müssen, da es ihm weniger darauf ankommt, über alte Verhältnisse und Einrichtungen genaue Nachricht zu geben, als vielmehr dieselben von seinem Standpunkte aus zu beurtheilen und zu deuten. Die wichtigsten seiner hierher gehörigen Schriften sind: Das Leben Moses', Ueber die Weltschöpfung, Ueber die zehn Gebote, Ueber die Beschneidung, Ueber die zu den Opfern passenden Thiere, Ueber die verschiedenen Arten der Opfer, Gegen den Statthalter Flaccus (s. d. Art. Philo). Ueber die Schriften Beider als archäologische Quellen vgl. Thalemann (De auctoritate Philonis et Josephi in historia rituum sacrorum, in der zweiten Ausgabe seiner Schrift: De nube super arca foederis, Lips. 1771). Die nächste Stelle gebührt den beiden Talmuden, dem jerusalemischen und babylonischen, namentlich letzterem. Er enthält die traditionellen Erläuterungen, Modificationen und Ergänzungen der späteren Juden zum mosaischen Gesetze und darunter auch manche wichtige Aufklärungen über alte Sitten und Gebräuche, wiewohl daneben auch manches Unzuverlässige, Grillen- und Fabelhafte (s. d. Art. Talmud). Eine weitere zum Theil bedeutende Quelle für hebräische Archäologie sind die Werke einiger Schriftsteller des classischen Alterthums, namentlich des Herodot, Diodor von Sicilien, Strabo, Plutarch, Plinius und Tacitus. Zwar haben sie es meistens nicht der Mühe werth erachtet, über das verachtete Judenvolk sich gehörig zu unterrichten, und lassen sich daher namentlich bei Besprechung seiner religiösen und gottesdienstlichen Einrichtungen grobe Verstöße zu Schulden kommen; dagegen sind sie um so wichtiger für Geographie, Naturgeschichte, Handel, bürgerliche Institutionen ꝛc. der Juden und besonders für nähere Kenntniß der babylonischen, persischen und ägyptischen Alterthümer und solcher Sitten und Einrichtungen, welche diese Völker mit den Israeliten mehr oder weniger gemein hatten.

Zu diesen schriftlichen Denkmälern sind in neuester Zeit die unübersehbar reichen Antiquitäten gekommen, welche der Boden des alten Aegypten, Assyrien und Babylonien geliefert hat, und welche durch die neugewonnene Kenntniß der Hieroglyphen und der Keilschrift verständlich geworden sind. Die Fundgruben für die hieraus zu ziehenden archäologischen Ergebnisse sind hauptsächlich folgende: Description de l'Egypte ou Recueil des Observations et des Recherches qui ont été faites en Egypte pendant l'Expédition de l'armée française. Publié sur la direction de M. Jomard. 2me édition, Paris 1820—1830, 26 Bde. Text und 12 Foliobände mit Kupfertafeln; Rosellini, Monumenti dell' Egitto et della Nubia, Pisa 1832—1844, 3 Foliobände, 9 Bde. Text; Champollion le jeune, Monuments de l'Egypte et de la Nubie, 4 Bde. Tafeln, nebst Notices descriptives des Monum. de l'Eg. et de la Nub., 2 Foliobände, Paris 1835—1845; Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians, 3. Ed. with the second series, 5 vols., Lond. 1847; a new Ed. ed. by Sam. Birch, 3 vols., Lond. 1878; Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, 12 Foliobände, Berlin 1849—1858; Lepsius, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Sinai-Halbinsel, Berlin 1852; Brugsch, Geogr. Inschriften altägyptischer Denkmäler, 3 Bde., Leipzig 1857—1860; Derſ., Recueil de Monum. Egyptiens, 3 vols., 1859 bis 1863; Chabas, Voy. d'un Egyptien en Syrie etc. au XIVe siècle avant notre ère, Paris 1867; Brugsch, Dictionnaire Géographique de l'ancienne Egypte, Parts I—XIII, Leipz. 1877; Zeitschrift für ägypt. Sprache und Alterthumskunde, hrsg. von Lepsius u. Brugsch, Leipzig, seit 1863. Daneben sehr viele kleinere Publicationen von Arundel und Bonomi, Belzoni, Birch, Brugsch, Chabas, Champollion, Dümichen, Ebers, Lauth, Leemans, Lepsius, Mariette, Maspéro, Pierret, Reinisch, Rouge, Scharpe, Uhlemann. Ferner: Botta (et Flandin), Monum. de Ninive, 5 Foliobde., Paris 1847—1850; Layard, Monuments of Nineveh, 2 vols. fol., London 1849—1853; Oppert, Expédition scientif. en Mésopotamie, 2 Bde. mit Atlas, Paris 1857—1864; Place, Ninive et l'Assyrie, 2 Bde. Tafeln, 1 Bd. Text gr. Fol. Paris 1866—1869; Smith, Assyrian Discoveries, London 1875; H. C. Rawlinson, Cuneiform Inscriptions of Western Asia, 4 vols., in British Museum Publications 1861, 1866, 1870, 1875; hierzu, sowie zu den oben genannten, Records of the Past, London s. a., 11 vols.; ferner viele Publicationen von Cooper, Fr. Delitzsch, Hincks, Jones, Layard, Lenormant, Ménant, Oppert, Rawlinson, Sayce, Schrader, Smith, Talbot. Der Gewinn, welcher aus die-

sem Material für die biblische Archäologie zu ziehen ist, findet sich schon in folgenden Schriften benutzt: Hengstenberg, Die Bücher Moses' und Aegypten, Berlin 1841; Ebers, Aegypten und die Bücher Moses', I, Leipzig 1868; Transactions of the Society of Bibl. Archeology, vols. I to VI, London 1872; Ancessi, L'Egypte et Moïse, I, Paris 1875; Le même, Job et l'Egypte, Paris 1877; Rule, Oriental Records, Monumental, London 1877; Tomkins, Studies on the Times of Abraham, Lond. 1871; Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, Gießen 1872; Donaldson, Joseph's Tomb in Sechem, London 1873; Bruston, Les Inscriptions Assyriennes et l'ancien Testament, Paris 1875; Smith, The Chaldaean Account of Genesis, 5. Ed., London 1876, deutsch von Delitzsch: Die chaldäische Genesis, Leipzig 1877; Scholz, Die Keilinschrift-Urkunden und die Genesis, Würzburg 1877; Sillem, Das Alte Testament im Lichte der assyr. Forschungen, Leipzig 1878; Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie, 2e éd., 3 voll., Paris 1879; Buddensieg, Die assyr. Ausgrabungen und das Alte Test., Heilbronn 1880. Ferner müssen als biblisch-archäologische Quelle noch erwähnt werden die späteren morgenländischen Schriftsteller, zunächst der Koran, sowie die arabischen und syrischen Historiker und Geographen (vergl. die Art. Arabische, Syrische Sprache und Literatur). Eine Hauptquelle für die biblische Archäologie bilden endlich die Reisebeschreibungen vor Allem nach Palästina, dann aber auch nach Aegypten, Syrien und den benachbarten Ländern. (Ein ziemlich vollständiges Verzeichniß von letzteren findet sich in: Palästina und die südlich angrenzenden Länder. Tagebuch einer Reise im Jahr 1838 ꝛc. von E. Robinson und E. Smith, Halle 1841, I, 17—38, sowie in Raumers Palästina, 4. Aufl., S. 5 ff.; Ritter, Erdkunde XV, 1, 31—81. Hinzuzufügen sind besonders: Tobler, Golgatha, seine Kirchen und Klöster, St. Gallen 1851; Derſ., Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen, 2 Bde., Berlin 1853—1854; Derſ., Denkblätter aus Jerusalem, Konstanz 1853; Derſ., Dritte Wanderung nach Palästina, Gotha 1858; Derſ., Nazareth in Palästina, Berlin 1868; Derſ., Bibliographia geographica Palaestinae, Lips. 1867.) Von besonderem Werthe sind die älteren Berichte der Pilger nach dem heiligen Lande, deren Reihe mit dem vierten Jahrhundert beginnt, ſ. Haneberg im Bonner theologischen Literaturblatt 1866, Nr. 2. 3. 4; Tobler, Itinera et descriptiones terrae sanctae ex saec. VIII., IX., XII. et XIV., Lips. 1874; Ead. saec. IV.—XI., Genevae 1878. Bloße Anmerkungen aus fremden Reisebeschreibungen haben geliefert zu jedem Vers der Bibel: Rosenmüller, Das alte und das neue Morgenland, 6 Bde., Leipzig 1816 f.; systematisch: (Harmar,) Beobachtungen über den Orient, aus dem Englischen von Faber, 2 Thle., Hamburg 1772, 1775 (engl. von Clarke, Lond. 1876); Hartmann, Aufklärungen über Asien für Bibelforscher, 2 Bde., Oldenburg 1806. 1807.

Was die wissenschaftliche Bearbeitung der biblischen Archäologie betrifft, so beschränkte sie sich längere Zeit auf das bürgerliche und religiöse Leben der Hebräer und beabsichtigte entweder eine Behandlung desselben nach seinem ganzen Umfange, wie z. B. in Sigonii De republica Hebraeorum libri VII, Francof. 1585, cum Nicolai nott. Lugd. Bat. 1701; Ar. Montani Antiquitatum judaicarum libri IX, Lugd. Bat. 1593; Petr. Cunaei De republ. Hebr. libri III, Lugd. Bat. 1617, cum nott. Nicolai Lugd. Bat. 1703, oder beschäftigte sich bloß mit den gottesdienstlichen Einrichtungen, wie z. B. Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligthümer ꝛc., Hamburg 1695, 1704, 1712; Hadr. Reland, Antiquitates sacrae vet. Hebr., Utraj. 1708, oder beschränkte sich auf specielle Punkte, die sie monographisch behandelte, z. B. Spencer, De legibus Hebr. ritualibus etc., Cantabr. 1685, Tub. 1732; Braun, Vestitus sacerdotum Hebr., Amstel. 1701; Bynaeus, De calceis Hebr., Dordr. 1715; Schröder, De vestitu mulierum Hebraeorum, Lugd. Bat. 1735; Hartmann, Die Hebräerin am Putztische und als Braut, 3 Bde., Amsterdam 1809—1810; Scheuchzer, Physica sacra iconibus illustr., Aug. Vind. 1731—1735, je 4 Bde. Text und Abbild.; Oedmann, Gemischte Sammlungen aus der Naturkunde zur Erkl. der hl. Schrift, Rostock 1786; Tristram, The Nat. Hist. of the Bible, 3. ed. Lond. 1873; Bochart, Hierozoicon, 2 voll. zuerst Londini 1663, cum not. ed. Rosenmüller, 3 voll., Lips. 1793—1796; Celsius, Hierobotanicon, 2 voll., Upsalae 1745—1747. Aus neuerer Zeit gehören hierher: Scholz, Die heiligen Alterth. des Volkes Israel, Regensburg 1868; Haneberg, Die relig. Alterth. der Bibel, München 1869; Schäfer, Die relig. Alterth. der Bibel, Münster 1878; P. Cultrera, Fauna biblica. ovv. spieg. degli anim. menzion. nella S. Scritt., Palermo 1880. Die sehr große Zahl der älteren derartigen Werke findet sich gesammelt in B. Ugolini, Thesaurus antiquitatum sacrarum complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebraeorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur. Venet. 1744—1769, 34 voll. Eines der ältesten jedoch und zugleich bedeutendsten Werke dieser Art, die acht Bücher des Jesuiten Menochius de republica Hebraeorum, Paris. 1648, Fol., hat Ugolini wahrscheinlich des großen Volumens wegen in seine Sammlung nicht aufgenommen (cf. Gius. Brunati, Dissertazioni bibliche, Milano 1838, 3t3), daher es auch wenig gekannt zu sein scheint und selbst in der ziemlich genauen Angabe der „Hülfsmittel" in de Wette's Archäologie (3. Ausgabe) nicht genannt wird. Solche Werke jedoch, die das Ganze der biblischen oder wenigstens hebräischen Archäologie umfaßten, wurden erst in der zweiten

Hälfte des vorigen Jahrhunderts unternommen. Es gehören dahin: J. E. Faber, Archäologie der Hebräer, 1. Thl., Halle 1773; Warnekros, Entwurf der hebräischen Alterthümer, Weimar 1782, 3. Ausg. von Hoffmann, Weimar 1832; G. L. Bauer, Kurzes Lehrbuch der hebräischen Alterthümer. Leipzig 1797, 2. Aufl. von Rosenmüller 1835; Jahn, Biblische Archäologie, 5 Bde., Wien 1796—1805, 2. Aufl. 1817—1825; Jahn, Archaeol. bibl. in comp. redact. Vindob., 1805, ed. 2. 1814; E. F. K. Rosenmüller, Handbuch der biblischen Alterthumskunde, Leipzig 1823—1831, 4 Bände in 7 Theilen (enthält bloß biblische Geographie und Naturgeschichte); de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. Leipzig 1814, 4. Aufl. von Räbiger, 1869; Ackermann, Archaeol. bibl., Vindob. 1826; J. M. A. Scholz, Handbuch der biblischen Archäologie, Bonn 1834; Kalthoff, Handbuch der hebräischen Alterthümer, Münster 1840; Löhnis, Das Land und Volk der alten Hebräer ꝛc., Regensburg 1844; Jos. Frz. Allioli, Handbuch der bibl. Alterthumskunde, unter Mitwirkung von L. C. Graz und D. Haneberg, 2 Bde., Landshut 1844; Saalschütz, Archäol. der Hebräer, 2 Thle., Königsberg 1855; Keil, Handb. der hebr. Archäol., 2 Thle., Leipz. 1858—1859. Ausgezeichnet ist unter den angeführten Werken besonders das Jahn'sche durch den Reichthum des beigebrachten Materials und die sorgfältige Behandlung desselben. De Wette's Lehrbuch dagegen, obwohl in rationalistischer Haltung abgefaßt, hat sich besonders durch zweckmäßige Kürze und beständige Verweisung auf die Quellen und bessern Hülfsmittel brauchbar erwiesen. Als eine besondere Klasse von Hülfsmitteln sind die biblischen Realwörterbücher, encyklopädische Darstellungen der bibl. Archäologie, hervorzuheben: Winer, Bibl. Realwörterbuch, 2 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1847, 1848, ausgezeichnet durch reiche Angabe auch der vergessensten Literatur; Kitto, A Cyclopaedia of Bibl. Litterature, 3. ed. by Alexander, 3 voll., Lond. 1869; Smith, A Dictionary of the Bible, 3 voll., Lond. 1860—1863; The same, A concise Dictionary of the Bible, Boston 1865 (stereot.); Schenkel, Bibellexikon, 5 Bde. Leipz. 1869—1873; Riehm, Handwörterb. der bibl. Alterth., Bielefeld und Leipzig 1875 ff. (unvoll.); Hamburger, Real-Encyklopädie des Judenthums, Neustrelitz 1874. [(Welte) Kaulen.]

Archäologie, christliche. Die Archäologie eines Volkes hat die Zustände des Lebens zu beschreiben, in denen die Eigenthümlichkeit einer Nation zu Tage trat. Analog hat nun die christliche Archäologie jene Zustände des Lebens zu ihrem Objecte, in denen die Eigenthümlichkeit des christlichen Geistes (Wesens) sich offenbarte. Was sie beschreibt, sind also: 1. Zustände, d. i. Einrichtungen, Gewohnheiten, nicht Begebenheiten; letztere gehören der Geschichte an. Es sind 2. nur solche Zustände, in denen eine christliche Eigenthümlichkeit sich offenbart, mit Ausschließung derjenigen, welche die Christen mit der übrigen Menschheit gemein hatten. Es sind 3. Zustände, in denen die christliche Eigenthümlichkeit zu Tage ging, sich offenbarte, also nicht Zustände des im Innern verschlossenen, sondern des in die Erscheinung getretenen Lebens, d. h. des Lebens im Gegensatze zur reinen unmanifestirten Innerlichkeit. Es sind endlich 4. solche Zustände, in denen die Eigenthümlichkeit der christlichen Religionsgesellschaft in die Erscheinung trat, also Zustände der christlichen Vergangenheit, wie schon mit dem Wort ἀρχαῖος ausgedrückt ist. Christliche Archäologie ist demnach die Darstellung derjenigen Lebenszustände der christlichen Vorzeit, in denen sich die christliche Eigenthümlichkeit geoffenbart hat. Die vollste und hauptsächlichste Offenbarung der Eigenthümlichkeit der christlichen Religionsgesellschaft nach Außen vollzieht sich im kirchlichen Leben, d. i. in der specifisch christlichen Verfassung, in Cult und Disciplin der Kirche, wozu die Grundformen von Christus selber gegeben, von dem christlichen Geiste aber weiterhin entwickelt und ausgestaltet worden sind. Die Zustände des kirchlichen Lebens sind darum der hauptsächlichste Gegenstand der Archäologie, wie dieß zu allen Zeiten und von allen christlichen Archäologen bemerkt und anerkannt worden ist. Aber diese kirchlichen Zustände sind nicht, wie vielfach fälschlich angenommen ward und wird, das einzige Object der christlichen Archäologie; denn die christliche Eigenthümlichkeit manifestirte sich ja auch anderwärts, in den verschiedenen Seiten des allgemein-menschlichen Lebens. Die christliche Anschauungsweise nämlich, das christliche Gefühl und die christliche Willensrichtung bestimmten und influencirten auch das häusliche, bürgerliche, künstlerische, wissenschaftliche und politische Leben der christlichen Vorzeit, erzeugten charakteristische Erscheinungen desselben und prägten ihm eigenthümliche Formen auf. Darum sind auch die Zustände des häuslichen, bürgerlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen, kurz gesagt, des allgemeinmenschlichen Lebens der christlichen Vorzeit, insofern und inwieweit sich in ihnen christliche Eigenthümlichkeit darlegte und kund that, Gegenstand der Archäologie. Diese ist also, voller ausgedrückt, „die Darstellung der Zustände des allgemein menschlichen (häuslichen, bürgerlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen und politischen) sowie des kirchlichen Lebens der christlichen Vorzeit, insofern sich in ihnen christliche Eigenthümlichkeit manifestirt hat". Daß die Archäologie mit den ersten Spuren der christlichen Eigenthümlichkeiten im kirchlichen und allgemein-menschlichen Leben beginnen müsse, ist eine allgemein zugestandene Sache, und über den terminus a quo herrscht deßhalb kein Zweifel. Die Archäologie muß ihre Objecte bis zu den Anfängen des Christenthums hinauf verfolgen. Welches dagegen der terminus ad quem sei, oder bis zu welcher Zeit herab unsere Disciplin ihren Gegenständen nachgehen müsse, darüber sind die Meinungen vielfach getheilt und vielfach auf Willkür gegründet. Welch

u. A., eigentlich auch Arnold, geben der Archäologie die Zeiten Constantins d. Gr. (gest. 337) zur Grenze; Bingham, Rheinwald und Böhmer führen sie weiter bis Gregor d. Gr. (gest. 604); in Augusti's älterem Werke, den Denkwürdigkeiten, erstreckt sie sich bis in's zwölfte, in seinem jüngeren Handbuche nach Baumgartens Vorgang sogar bis in's fünfzehnte Jahrhundert. Am meisten berechtigt sind unter diesen Grenzbestimmungen die von Bingham, Rheinwald und Böhmer, indem mit dem Ende der sechs ersten Jahrhunderte und Gregors d. Gr. Tod „die wesentlichen Fundamentalelemente, die bedeutendsten Modificationen, ja die approximative Vollendung der wichtigsten Institute, Riten ꝛc." (Böhmer, Alterthumswissensch. I, 2) sich entwickelt und gestaltet hatten. Zu einem ähnlichen Resultate könnten wir auf anderem Wege gelangen. Archäologie, möchten wir sagen, ist die Darstellung der Zustände des allgemein-menschlichen ꝛc. Lebens der Christen in der alten Zeit. Nun aber schließt die alte Zeit der christlichen Kirche sichtlich da, wo die antiken Völker aufhören und die germanischen Nationen anfangen, die hauptsächlichsten Träger des christlichen Lebens und der kirchenhistorischen Erscheinungen zu sein. Dieß geschah im achten Jahrhundert, und das Auftreten der Karolinger ist der Wendepunkt der alten und mittleren Zeit. Bis dahin also, bis in's achte Jahrhundert, hätte darum auch die christliche Alterthumswissenschaft ihre Objecte zu verfolgen. Doch eine andere Betrachtungsweise empfiehlt sich noch mehr. Der Begriff „alt" ist ein relativer und bezeichnet alles, was vom Standpunkte der Gegenwart rückwärts liegt. Das Alterthum ist also die Vergangenheit überhaupt, und darum muß die Archäologie, als Darstellung der Zustände ꝛc. der christlichen Vorzeit, diese einzelnen Zustände bis zu jenem Zeitpunkte hinführen, wo sie den bisher letzten, in der Gegenwart fortdauernden Entwicklungsknoten erreicht haben. Es ist nun aber von vornherein wahrscheinlich und durch die Geschichte erwiesen, daß die einzelnen Zustände des kirchlichen und allgemein-menschlichen Lebens ꝛc. zu verschiedenen Zeiten, die einen früher, die andern später, zu ihrem relativ letzten Abschluß gekommen sind und darum der christliche Archäologe bei den verschiedenen Objecten seiner Wissenschaft verschiedene Reihen von Jahrhunderten zu durchwandern habe. Es kann ja die eine christliche Institution schon im vierten, die andere erst im vierzehnten Jahrhundert jene Entwicklung erlangt haben, in der sie in der Gegenwart fortdauert, und darum hat die Archäologie keinen allgemein gleichen terminus ad quem, sondern jedes ihrer Objecte besitzt seinen eigenen Grenzpunkt, den nicht die Willkür des Archäologen, sondern der Gang eigener Entfaltung gesetzt hat.

Den Titel Archäologie haben die christlichen Schriftsteller wahrscheinlich von Dionys von Halikarnassos und von Josephus Flavius entlehnt. Ersterer schrieb eine ἀρχαιολογία ῥωμαϊκή, letzterer eine ἀρχαιολογία ἰουδαϊκή. Ihr Zweck war, das gesammte alte Staatsleben der Römer und Hebräer darzustellen. Allein, was sie geliefert haben, ist mehr Geschichte als Archäologie im heutigen Sinne, denn das eigentlich archäologische Element tritt in ihren Werken nur wenig hervor. Archäologische Notizen, aber fragmentarisch, wurden von den alten christlichen Vätern und Kirchenschriftstellern viele mitgetheilt, theils in Geschichtswerken, theils in den Apologien, Homilien, Katechesen u. dgl. Anlaß zu genauerem Studium der christlichen Alterthümer gab die Reformation durch ihren Anspruch, den alten Zustand der christlichen Kirche wieder hergestellt zu haben. Zur Erweisung dieses stolzen Anspruchs verfaßte eine Gesellschaft Protestanten, Flacius Illyricus an der Spitze, die Magdeburger Centurien, deren jede einzelne eine Rubrik: „Kirchengebräuche, Verfassung und Regierung der Kirche" enthielt. Hierin waren die archäologischen Punkte mit größerer Ausführlichkeit als sonst anderwärts besprochen, aber eine besondere Archäologie haben auch diese Centuriatoren nicht geliefert. Ebenso verhält es sich mit den reichen archäologischen Untersuchungen, welche Cardinal Baronius in seinen Annalen den Magdeburger Centurien entgegengestellt hat. Aber diese Annalen gaben doch Veranlassung zur ersten von der Kirchengeschichte geschiedenen christlichen Archäologie. Noch während der successiven Erscheinung der Annalen stellte Cornelius Schulting mit Erlaubniß des Baronius alle archäologischen Punkte der acht ersten Folianten der Annalen zusammen zu einem Thesaurus sacrarum antiquitatum in acht Octavbänden, Col. 1601. Dieses Werk reicht vom Beginn der christlichen Kirche bis zum Jahre 714 und enthält viel treffliches Material, ist aber planlos, weil rein chronologisch Baronius folgend, und sehr heftig polemisch gegen Lutheraner und Calvinisten. Schultings Vorgang fand jedoch lange keine Nachahmer, und über ein halbes Jahrhundert verfloß, bis wieder einige Werke über christliche Archäologie in der Form von Lexicis zu Tage traten. Eine bessere Zeit für diese Disciplin trat seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ein, und vor Allen war es der Engländer Joseph Bingham, der durch seine umfassenden und noch jetzt sehr geschätzten Origines seu antiquitates ecclesiasticae (Lond. 1710—1722, 10 voll.; öfter ebd., neuestens Oxford 1870, 9 voll.) eine neue Bahn gebrochen hat. Sein Werk ist ursprünglich englisch geschrieben, aber bei weitem mehr ist es auf dem Continente in einer lateinischen Uebersetzung verbreitet, welche, von Grischovius gefertigt, zu Halle 1724—29 in zehn Quartbänden erschien. Ein elfter Band (1738) enthält Bingham'sche Dissertationen. Einen Auszug aus dem Werke Binghams lieferte (1722, 2 voll.) zum großen Verdrusse des gelehrten Mannes ein pseudonymer Engländer, Blackmore. In's Deutsche von Rambach, Breslau 1728 2 voll., übersetzt, hat dieses Plagiat große Verbreitung gefunden. Auch ein anonymer Katholik ließ zu Augsburg 1788—1796

einen Auszug aus Bingham in vier Octavbänden erscheinen. Ein selbständiges, an Umfang das Bingham'sche Werk noch weit übertreffendes Werk unternahm auf den Wunsch des Papstes Benedict XIV. der gelehrte römische Dominicaner Mamachi: Originum et antiquitatum christianarum libri XX, Romae 1749—1755. Aber von den zwanzig Büchern, in welche der Stoff zertheilt werden sollte, erschienen nur vier in fünf Quartbänden (neue Ausgabe besorgt von P. Matranga, Rom 1842—1850, 6 voll.). Mamachi übertrug sein Werk theilweise in's Italienische: De' costumi de' primitivi cristiani, Roma 1753, 3 voll. neue Ausg. Firenze 1853; deutsch: Sitten der ersten Christen, Augsburg 1796. Kürzere brauchbare Werke lieferten bald nachher der Italiener Selvaggio: Antiquitatum christianarum institutiones (6 Bände, Neapel 1772—1774, auch zu Mainz in drei Quartbänden gedruckt 1787), und noch besser der geschmackvolle deutsche Jesuit Franz Xaver Mannhart: Liber singularis de antiquit. Christianorum (Aug. Vind. 1767; deutsch: Kurzgefaßte Geschichte der christlichen Alterthümer, ebd. 1779). Diese Vorgänger übertraf Alexius Aurelius Pelliccia, Priester und Professor zu Neapel, durch sein Werk De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia libri VI, Napol. 1777, 2 voll. Einen dritten Band mit verschiedenen Dissertationen fügte Pelliccia fünf Jahre später hinzu. Letzterer ward in der Ausgabe von Vercelli durch Renzi noch erweitert und nimmt jetzt die Hälfte des Ganzen ein. Spätere Ausgaben erschienen zu Venedig und Bassano (1782), die neueste von Ritter und Braun besorgt zu Köln 1829—1838, 3 tom. in 2 voll. Dieses Werk Pelliccia's wählte der gelehrte Dr. Binterim zur Grundlage seiner ausführlichen „Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten", Mainz, bei Kirchheim ꝛc. 1821—1841, in 7 Bänden (17 Theilen). Etwas weitläufiger habe ich mich über dieß treffliche Werk in der Quartalschrift 1844, 3, 483 ff. ausgesprochen. Ein brauchbares Handbuch bot F. H. Krüll, Christl. Alterthumskunde, Regensburg 1856, 2 Bde. — Von protestantischer Seite haben nach Bingham noch Walch, Baumgarten, Simonis, Vogel, Haug u. A. im vorigen Jahrhunderte kürzere archäologische Werke geliefert. Weit Besseres brachte das neue Jahrhundert, namentlich durch Augusti, dessen „Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie", Leipzig 1817—1829, in 12 Octavbänden, das Beste sind, was Protestanten in neuerer Zeit geliefert haben. Einen Auszug daraus gab er selbst in drei starken Octavbänden unter dem Titel: „Handbuch der christlichen Archäologie", Leipzig 1836 und 1837. Neben Augusti sind noch besonders zu nennen: Rheinwald, Kirchliche Archäologie, Berlin 1830; Wilhelm Böhmer, Die christlich-kirchliche Alterthumswissenschaft, Breslau 1836, in 2 Octavbänden, und Guericke, Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie, Berlin 1847, 2. Auflage 1859. Ein archäologisches Lexikon gab Siegel 1835.

Eine großartige Bereicherung der christlichen Archäologie boten die in unserer Zeit mit ebenso viel Glück als Ausdauer geübten Untersuchungen der christlichen Monumente (monumentale Archäologie). Bezüglich der reichhaltigen Literatur im Gebiete der bildenden Künste möge auf die Artikel Baukunst, Malerei, Sculptur, Ikonographie und Inschriften verwiesen sein. Den größten Beitrag aber lieferten die Forschungen in den Katakomben (s. d. Art.), welche der Jesuit Marchi (gest. 1860) nach langer Unterbrechung wieder aufnahm (Monumenti delle arti crist. primitive nella metropoli del cristianismo, Roma 1844), und welche Ritter Giov. de Rossi, „der Fürst der Archäologen", in unübertrefflicher Weise verwerthete. Seine genialen Forschungen sind niedergelegt in den Schriften: Inscriptiones christ. urbis Romae, Romae 1861; Roma sotterranea, ib. 1864, 1867, 1877, 3 voll.; Mosaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV, ib. 1872—1873 und in dem seit 1863 erscheinenden Bullettino di Archeologia (französische Ausgabe besorgt durch Martigny). Bearbeitungen der genannten Roma sotterranea unternahmen für England J. Spencer Northcote und B. Brownlow (Roma sott. or some account of the Roman catacombs, London 1869, 2 ed., 1878—1879). Nach dieser Ausgabe besorgte eine deutsche Bearbeitung F. X. Kraus (Roma sotterranea, Freiburg 1873, 2. Aufl. 1879), eine französische Allard (Paris 1871). Kurz vorher schrieb Graf Desbassyns de Richemont: Les catacombes de Rome, Paris 1870; deutsch mit dem Titel: Die neuesten Studien über die römischen Katakomben, Mainz 1872. Für das größere Publikum berechnet sind zwei Hefte des Abtes M. Wolter, Die röm. Katakomben und ihre Bedeutung für die kathol. Lehre von der Kirche, Frankf. 1866. Von zahlreichen lexikalischen Werken, welche die Forschungen de Rossi's verwerthen, sind besonders zu nennen: Smith and Cheetham, Dictionary of Christian Antiquities, Lond. 1875, 2 voll.; Martigny, Dictionnaire des Antiquités chrétiennes, Paris 1855, 2. éd. 1878; auf Grundlage dieses Werkes redigirt F. X. Kraus die Realencyklopädie der christlichen Alterthümer, Freiburg 1880 f. Lehrbücher der christlichen Archäologie schrieben: J. Oudin, Archéologie chrétienne, Brux. 1847; Maringola, Antiquitatum christianarum institutiones, Nap. 1857, 2 voll.; Godard, Cours d'Archéologie sacrée, Paris 1854, 2 voll.; Malloy, Cours élément. d'Archéol. sacrée, Clermont 1854; Reusens, Eléments d'Archéologie chrétienne, Louv. 1869—1872.

Einzelne Theile der christlichen Archäologie fanden besondere Bearbeitungen; so die Archäologie des Cultus durch Cardinal Bona (Rerum liturgicarum ll. II, Rom. 1671; beste Ausgabe von R. Sala, Turin 1747—1755, 4 voll.; franz. Uebersetzung von Lobry, Paris 1856, 2

voll.) und durch den Mauriner Edmund Martène (De antiquis ecclesiae ritibus, Rotomag. 1700, 3 voll.; verbesserte Auflagen zu Antwerpen und Mailand 1736—1738, 4 voll., Venedig 1783). Hierher gehören auch Marzohl und Schneller (Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der kathol. Kirche, Luzern 1841 f., 5 voll.), Hefele (Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Tüb. 1864, 2 voll.), Laib und Schwarz (Studien über die Geschichte des christlichen Altars, Stuttgart 1857), Schmid (Der christl. Altar und sein Schmuck, Regensb. 1871); ferner die liturgisch-archäologischen Untersuchungen von Probst (Liturgie der ersten drei Jahrhunderte, Tüb. 1870; Brevier, 1854; Eucharistie, 1853; Benedictionen, 1857). Reiche Literaturangaben finden sich bei Kraus (Realencykl. der christlichen Alterth., 76); eine einführende Abhandlung gab derselbe in seiner akademischen Antrittsrede: Ueber Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie und die Bedeutung der monumentalen Studien für die histor. Theologie (Freib. 1879). [v. Hefele].

Archdekin (Arsdekin, Archdeakon), Richard, S. J., theologischer Schriftsteller. Er war um das Jahr 1619 zu Kilkenny (Irland) geboren und trat im J. 1642 in Belgien in die Gesellschaft Jesu. Er wirkte 14 Jahre lang als Professor der Exegese und später der scholastischen Theologie zu Löwen und Antwerpen und starb 1693 als Studienpräfect in letzterer Stadt. Vorzüglich hat er sich bekannt gemacht durch seine Theologia tripartita, welche zuerst zu Löwen 1671 erschien unter dem Titel: Praecipuae controversiae fidei ad facilem methodum redactae; sie fand so großen Anklang, daß er sie zu einem vollständigen, alle Zweige der Theologie umfassenden Handbuch für den Seelsorgsclerus erweiterte. In dieser Form erschien sie in vielen Auflagen. Die Dillinger Ausgabe von 1694 in drei Foliobänden gibt im ersten Bande außer den Controversiae heterodoxae ac scholasticae eine Notitia rerum modernarum et chronologia totius Monarchiae sacrae et saecularis Pontificum, Conciliorum etc., haeresum omnium et propositionum damnatarum etc. Der zweite Band enthält in zwei Bänden eine Theologia speculativa brevi methodo integre comprehensa und eine Theologia practica universa mit einem Anhang: Notitia juris canonici, civilis, philosophiae etc. Der dritte endlich gibt den Apparatus practicus pro tota catechesi, qualibet assistentia aegrorum, praxi meditationum, ritibus Sacramentorum etc. Das Werk zeichnet sich durch Kürze und Gediegenheit aus, allein einige seiner Entscheidungen können nicht gebilligt werden; so nahm er auch das peccatum philosophicum (s. d. Art. Sünde, § 2) an. Durch ein Decret vom 22. December 1700 wurde das Werk daher verboten (donec corrigatur); die nachher erschienenen Ausgaben (Antwerpen 1718, Köln 1737 und 1744 ꝛc.) haben die verlangten Correcturen. Uebrigens gilt P. Archdekin als ein ernster Moraltheologe, der mit großer Sachkenntniß und scharfem Urtheil den wahren Probabilismus anwendet. (Vgl. Sotwell, Bibl. script. S. J.; de Backer, Liège 1869, I, c. 267—270; Hurter, Nomenclator II, 374 sq.). [R. Cornely, S. J.]

Arche, s. Bundeslade und Noe.

Archelaus, Sohn Herodes' des Großen, hatte mit seinem Bruder Antipas eine Samariterin Namens Malthace zur Mutter und war gleich diesem seinem Bruder in Rom erzogen worden (Jos. Antt. 17, 1, 3; 10, 1). Nach dem zweiten Testamente des Herodes (in dem ersten hatte er Antipas zum alleinigen Erben seiner Herrschaft bestimmt) sollte das Reich unter seine drei ihn überlebenden Söhne, nämlich unter Antipas als Tetrarch von Galiläa und Peräa, unter Philippus als Tetrarch von Trachonitis, Gaulonitis und Batanea und endlich unter Archelaus als König von Judäa, Samarien und Idumäa vertheilt werden. Da aber Herodes die Gültigkeit seines Testamentes von der Bestätigung des Kaisers Augustus abhängig gemacht hatte, so enthielt sich Archelaus nach dem Tode seines Vaters anfänglich des königlichen Titels und der Herrschaft, und eine von den Juden bei Augustus gegen ihn erhobene Anklage wegen grausamer Ermordung von 3000 Menschen im Tempel, als die Juden nach Herodes' Tod einen Aufstand erregten, sowie die Geltendmachung des ersten Testamentes von Seite des Antipas, der sich damals gerade in Rom aufhielt, nöthigten ihn, die Bestätigung der im zweiten väterlichen Testament ihm zugedachten Herrschaft in eigener Person bei Augustus in Rom nachzusuchen (Antt. 17, 9, 3—7). Das Ergebniß seiner Bemühungen war, daß ihm Judäa, Samaria und Idumäa nebst den Städten Cäsarea, Joppe und Sebaste vom Kaiser zuerkannt wurde — nur statt des königlichen Titels, den ihm indeß der Kaiser auch künftig zu geben versprach, sobald er ihn dieser Ehre würdig erachte, sollte er vorerst bloß den Namen eines Ethnarchen führen (Antt. 17, 11, 4). Wenn darum Matth. 2, 22 dem Archelaus ein regnare zugeschrieben wird, so ist es nicht im strengen Sinn von königlicher Herrschaft zu fassen. Im zehnten Jahre seiner Regierung (759 R. C.; 6. Jahr aer. Dionys.; etwa 12 Jahre n. Chr.) ward Archelaus in Folge einer Anklage wegen tyrannischer Bedrückung von Augustus nach Rom gerufen, entthront, seiner Güter beraubt und nach Vienne in Gallien verbannt, woselbst er starb. Judäa und Samaria aber wurden zur Provinz Syrien geschlagen und fortan von Procuratoren verwaltet (Antt. 17, 13, 2. 3). [Klotz.]

Archelaus, Bischof von Kaskar in Mesopotamien, syrischer Kirchenvater, lebte um 278 und war einer der entschiedensten Widersacher des eben aufkeimenden Manichäismus. Als Mani (s. d. Art.) aus Persien nach Mesopotamien entkommen war, nöthigte er denselben zu einer öffentlichen Disputation vor heidnischen Gelehrten, die er als Schiedsrichter geladen hatte, und bereitete

ihm nach deren Urtheil eine schmähliche Niederlage. Ebenso überwand er ihn, als derselbe sich zurückzog und mit einem Presbyter seiner Diöcese leichteres Spiel zu haben glaubte. So war er die indirecte Ursache, daß Mani, zur Flucht genöthigt, den persischen Soldaten in die Hände fiel und grausam getödtet wurde (Eus. H. E. 7, 21; Socr. Hist. Eccl. 1, 22). Den Inhalt dieser Disputationen brachte Archelaus in syrischer Sprache zu Papier; die Schrift wurde sehr bald in's Griechische übersetzt und weit verbreitet. In der 6. Katechese des hl. Cyrillus von Jerusalem (n. 21 sq.) findet sich ein Auszug daraus. Der größte Theil der Schrift ward von Valois nach einem Codex aus Bobbio in der Ausgabe des Socrates, Paris 1678 edirt, vollständiger nach einer vaticanischen Handschrift zugleich mit Archelaus' Briefen an den oben bezeichneten Presbyter von Zacagni unter dem Titel Acta disputat. cum Manete, Romae 1698, wiederholt bei Migne, PP. gr. X, 1429. Die Aechtheit dieser Texte, welche besonders Beausobre (Hist. crit. de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734, I, 5) angezweifelt hat, ist schon dadurch bewiesen, daß Epiphanius (Haer. 66) dieselben fast ganz in sein Werk aufgenommen hat. (Vgl. Hier., De vir. ill. 72.) [Kaulen.]

Archicapellanus, s. Almosenier.

Archidiaconus als Citat: 1. Baysio Guido; 2. Johannes ab Anania; 3. Gratia Aretinus; s. diese Artt.

Archidiacon und **Archidiaconat**, Name eines kirchlichen Würdenträgers und seines Amtes. Letzteres geht erweislich bis in den Anfang des vierten Jahrhunderts zurück. Optatus von Mileve sagt (De schismate Donatist. 1), Lucilla habe den Verweis des Archidiacon Cäcilian (um's Jahr 311) nicht ertragen können; Athanasius aber wird von Theodoret (Historia eccles. 1, 26) ἡγούμενος τοῦ χοροῦ τῶν διακόνων genannt. Unter demselben ist derjenige aus der gesammten Zahl der Diaconen zu verstehen, welcher vom Bischof bei Verwaltung der Diöcese vorzugsweise zu Hülfe gezogen wurde; es wurde darum gewöhnlich nicht der älteste, sondern der tüchtigste und geschäftsgewandteste Diacon mit diesem Amte betraut. Der Archidiacon stand zwar an Würde den Presbytern nach, aber an Macht und Einfluß übertraf er sie bei weitem, und so kam es, daß der Patriarch Anatolius von Constantinopel, als er mit seinem Archidiacon Aetius unzufrieden war (um's Jahr 450), ihn zum Priester weihte. Er beförderte ihn, um ihn zu erniedrigen, sagte Papst Leo I. (dejectionem innocentis per speciem provectionis implevit). Der Archidiacon besorgte den Unterricht und die Erziehung der jüngern Cleriker, führte die Aufsicht über die Diaconen und alle niedern Kirchendiener, überwachte die Verpflegung und Unterstützung der Armen und unterstützte den Bischof in allen Angelegenheiten der Administration und Jurisdiction. Ohne sein Zeugniß wurde Niemand zu den heiligen Weihen zugelassen, und häufig vertrat er den Bischof auf Synoden. Mit Recht nannte man darum den Archidiacon oculus et manus episcopi. Noch mehr steigerte sich sein Ansehen seit dem sechsten Jahrhundert. Er erhielt jetzt sogar Strafgewalt über die Priester und den Rang vor allen Priestern, sogar vor dem Archipresbyter, welcher den Bischof nur in den gottesdienstlichen Handlungen zu unterstützen hatte. Der Archidiacon verhielt sich zum Archipresbyter ungefähr so, wie jetzt der Generalvicar zum Weihbischof. In den sieben ersten Jahrhunderten hatte jede Diöcese nur einen Archidiacon, aber im J. 774 theilte Bischof Heddo von Straßburg seine Diöcese in mehrere (7) Archidiaconate (archidiaconatus rurales), und die meisten andern Bischöfe ahmten diese Einrichtung nach, ausgenommen die in Italien, wo wegen Kleinheit der Diöcesen keine Theilung derselben nöthig scheinen konnte. So gab es jetzt Landarchidiaconen zum Unterschied von dem archidiaconus magnus an der Kathedralkirche. Letzterer war in den chrodegangischen Canonicaten gewöhnlich zugleich der praepositus, Propst, später Dompropst. Unter dem Landarchidiacon standen wieder die Decane (oder archipresbyteri rurales) und unter diesen endlich die einzelnen Pfarrer. Häufig war die Stelle eines archidiaconus ruralis mit der des praepositus an dem Collegiatstift einer Landstadt verknüpft, und so kam es, daß die archidiaconi rurales meistens Priester waren, während der archidiaconus magnus noch im zwölften Jahrhundert in der Regel nur die Diaconatsweihe hatte. (Vgl. Thomassin, De nova et veteri ecclesiae disciplina I, l. 2, c. 20, n. 5.) Die Macht der Archidiaconen nahm im Mittelalter Jahrhunderte hindurch fortwährend zu. Im elften und zwölften Jahrhundert hatte sie ihren höchsten Punkt erreicht. Anfangs bloß Vicarien des Bischofs, erhielten die Archidiaconen nach und nach, besonders seit dem neunten Jahrhundert, eine jurisdictio propria, weil ihre delegatio eine perpetua et ordinaria war (Thomassin l. c. cap. 19, n. 12); sie visitirten und straften die Pfarrer und Decane, legten ihnen allerlei Abgaben auf, durften excommuniciren und suspendiren und selbst Synoden halten. So belästigten sie vielfach einerseits ihre Untergebenen ebensosehr, als sie sich andererseits unbotmäßig gegen den Bischof zeigten und Uebergriffe in dessen Gerechtsame machten. Weil ihre Geschäfte jetzt zu umfassend und zahlreich wurden, stellten die Archidiaconen seit dem zwölften Jahrhundert für sich eigene Officiale und Vicarien auf. Gar häufig waren schon im neunten Jahrhundert die Klagen über die Gelderpressungen, welche sie sich namentlich bei Visitationen erlaubten, und wodurch sie die Archidiaconatsstellen sehr einträglich machten. Aber auch außerdem und nicht bloß per nefas waren diese Aemter so wichtig und einträglich, daß sogar hochadelige Laien, selbst aus den königlichen und fürstlichen Häusern, sich in dieselben eindrängten, ohne zuvor die Diaconatsweihe zu

empfangen. Schon Karl d. Gr. verbot dieß in seinen Capitularien (l. I, c. 116); mehrere Synoden des elften und zwölften Jahrhunderts aber geboten, daß jeder Archidiacon die Diaconatsweihe haben müsse. Bei den Archidiaconen, welche zugleich Seelsorge hatten, verstand sich von selbst, daß sie die Priesterweihe empfingen, und mehrere Päpste schärften dieß ausdrücklich ein (Thomassin l. c. cap. 20, n. 4 et 5). Aber eben die Uebergriffe, welche sich die Archidiaconen in die Gerechtsame der Bischöfe erlaubten, und wovon Thomassin (l. c. 7. 9. 10) schlagende Beispiele anführt, brachten ihrer Macht den Untergang. Viele Synoden beschäftigten sich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert mit Beschränkung des Archidiaconats. Diese Synoden verboten den Archidiaconen, für sich Officiale oder Vicarien aufzustellen, und erklärten die Gerichtsbarkeit des Archidiacon für aufgehoben, sobald der Bischof selbst im Archidiaconalsprengel anwesend sei. Noch mehr wurde ihre Macht dadurch gebrochen, daß die Bischöfe anfingen, für jede Diöcese einen Generalvicar und ein Generalvicariatsgericht zu bestellen, an welches, als an die höhere Instanz, von dem Archidiaconalgericht appellirt werden konnte. Zudem wurden im 13. und 14. Jahrhundert durch zahlreiche Synodalbeschlüsse den Archidiaconen viele von ihnen bisher geübte Befugnisse, namentlich die eigenmächtige Visitation der Pfarreien, die Entscheidung in Ehe- und andern wichtigen Angelegenheiten, sowie die Bestrafung der größeren Vergehen der Geistlichen gänzlich entzogen und dem Bischof oder seinem Generalvicar reservirt. Diese Beschränkungen bestätigte nachmals die Trienter Synode. Dieselbe verordnete, die causae matrimoniales und criminales sollten künftig nicht mehr vor das Archidiaconalgericht, sondern vor den Bischof selbst gebracht werden (Sess. XXIV, cap. 20 de ref.). Ebenso entzog die Synode den Archidiaconen die Untersuchung und Bestrafung der concubinarischen Geistlichen (Sess. XXV, cap. 14 de ref.) und nahm ihnen auch das Excommunicationsrecht, indem sie niemandem, als dem Bischof selbst, einen Bann auszusprechen gestattete (Sess. XXV, cap. 3 de ref.). Und wenn auch die Synode den Archidiaconen das Visitationsrecht beließ, so sollten sie es doch künftig nur de consensu episcopi und unter der Bedingung ausüben dürfen, daß sie nach geschehener Visitation dem Bischof Rechenschaft ablegen müßten (Sess. XXIV, cap. 3 de ref.). Ueberdieß bestimmte die Synode, die Archidiaconen sollten Magistri in der Theologie, oder Doctores oder Licentiaten im canonischen Recht sein (Sess. XXIV, cap. 12 de ref.). In manchen Diöcesen waren die Rural-Archidiaconate schon vor der Trienter Synode eingegangen, in anderen geschah dieß im 17. und 18. Jahrhundert; aber auch von den Kathedralarchidiaconen blieb fast nichts mehr als der Titel und Name. Bei manchen Domcapiteln fehlt diese Dignität gänzlich, und die dem Archidiacon sonst zukommenden, noch übrig gebliebenen Functionen (z. B. dem Bischofe beim Pontificalamte zu assistiren und den Ordinanden das Zeugniß der Würdigkeit zu geben) werden dann von irgend einem Domherrn vollzogen. An andern Domstiftern hat sich zwar das Archidiaconat als Dignität erhalten, aber die alten Rechte sind nicht mehr damit verbunden. Am frühesten ging in dem Bisthum Rom die Stelle eines Archidiaconus ein. Es ist zwar nicht richtig, daß schon Gregor VII. dieselbe abschaffte, denn noch ein paar Decennien später treffen wir auf der Synode zu Bari einen Archidiacon der römischen Kirche. Später dagegen begegnet uns ein solcher nicht mehr (Thomassin l. c. cap. 20, n. 3). In der griechischen Kirche gab es niemals Ruralarchidiaconen; aber auch der Kathedralarchidiacon wurde vielfach durch den Chartophylax verdrängt und zum bloßen primus inter diaconos herabgesetzt. Selbst der Titel Archidiacon ging unter. In Constantinopel blieb zwar der Titel Archidiacon, aber derselbe hatte, wenigstens in den spätern Zeiten des byzantinischen Kaiserthums, seine Functionen nicht mehr an der Kathedralkirche, sondern beim Hofe; er mußte die Streitigkeiten der Hofgeistlichen u. dgl. schlichten, bei öffentlichen Ceremonien erscheinen u. dgl. Werfen wir noch einen Blick auf die Protestanten, so sehen wir, daß in der anglicanischen Kirche, wie die mittelalterliche Diöcesanverfassung überhaupt, so auch das Archidiaconat mit eigener Gerichtsbarkeit beibehalten worden ist. In der deutschen protestantischen Kirche dagegen hat man den Oberhelfern (d. i. ersten Unterpfarrern) in großer Mißachtung des historisch begründeten Sprachgebrauchs den Titel Archidiaconen verliehen. Viel passender wäre es gewesen, den sogenannten Generalsuperintendenten in Würtemberg solchen Titel zu verleihen, denn diese haben in der That einige Aehnlichkeit mit den alten Archidiaconen, und es wird sich nicht läugnen lassen, daß die sechs Generalsuperintendenzsprengel des protestantischen Würtemberg eine Nachahmung der mittelalterlichen Ruralarchidiaconate sind. — Näheres über die katholischen Archidiaconen findet sich bei Thomassin l. c.; Binterim, Denkw. I, 1, 386—434; Pertsch, Vom Ursprung der Archidiacone, Hildesh. 1743; Kranold, Das apostolische Alter der Archidiaconalwürde, Wittenberg 1768. [v. Hefele.]

Archiepiscopus, s. Erzbischof.

Archiepiscopus als Citat: 1. Heinrich von Susa, genannt archiepiscopus Ostiensis; 2. Antoninus, der hl., genannt archiepiscopus Florentinus (s. d. Artt.).

Archiereus, ein Titel, mit dem in der griechischen Kirche die höhere Geistlichkeit ausgezeichnet wird.

Archimandrit (ἀρχιμανδρίτης), der Vorsteher einer größern Klostergemeinde (μάνδρα), sei es, daß er als Abt einem einzelnen Kloster vorstehe, sei es nach der eigentlichen Bedeutung, daß er als Generalabt mehrere zu einer Congregation verbundene Klöster unter sich habe. Im Orient-

wurde der Titel seit dem fünften Jahrhundert allgemein angewandt; im Abendlande findet er sich schon in der Regel des hl. Isidor von Sevilla (cap. 6) und des hl. Columban (cap. 7). Seit dem zehnten Jahrhundert diente er zur Bezeichnung eines Prälaten überhaupt, selbst der Erzbischöfe (vgl. die Stellen bei Du Cange s. h. v.). In Italien unterstellte 1094 Roger von Sicilien alle Basilianermönche Siciliens und Calabriens einem Archimandriten, zu welchem Amte später stets ein Säcularprälat genommen wurde. Nach einem Breve Urbans VIII., vom 23. Februar 1635, genießt dieser in Messina residirende Archimandrit eine quasiepiscopale Jurisdiction, den Gebrauch der Pontificalien und andere Privilegien (Ferraris, Prompta biblioth. v. Archimandr.). Die Aebte der griechisch-unirten Kirche in Polen, Galizien, Siebenbürgen, Ungarn, Slavonien und Venedig führen gleichfalls den Namen Archimandriten. Nach der Constitution Super Familiam, die Benedict XIV. erließ, sind die Archimandriten der unirten Ruthenen einem Protoarchimandriten unterstellt, welcher sie installirt, nachdem sie vom Diöcesanbischofe die Institution erhalten haben. In der russischen Kirche genießen die Archimandriten hohes Ansehen, tragen Ehrenauszeichnungen, die sonst nur Bischöfen zukommen, Inseln und Stäbe, Kreuze, Brustschilder u. a. In der Regel sind sie dem Diöcesanbischofe unterworfen, doch hatten manche sich dem griechischen Patriarchen zu Constantinopel oder dem russischen Metropoliten unmittelbar unterstellt, bis die Einführung der heiligen Synode hierin umgestaltend einwirkte. [Streber.]

Archippus, ein christlicher Lehrer zu Colossä (Col. 4, 17), den der hl. Paulus (Phil. 2) seinen „Mitstreiter" nennt. Der Brief an Philemon ist außer an (dessen Gattin) Appia auch an ihn gerichtet, so daß er Sohn oder nächster Verwandter der Beiden gewesen zu sein scheint. Nach Hieronymus und Theodoret war er Bischof von Colossä. Er soll aus der Zahl der siebenzig Jünger gewesen sein und zu Chonä bei Laodicea das Martertum erlitten haben. (S. Dietelmaier, Archippus, Altdorf 1751.) [Kaulen.]

Archipresbyter. Wie der Titel Archidiacon nachweislich in's vierte Jahrhundert zurückreicht, so auch der eines Archipresbyter, und wie der erste unter den Diaconen Archidiacon hieß, so wurde der erste unter den Priestern bei den Lateinern Archipresbyter, bei den Griechen πρωτοπρεσβύτερος, später Protopapas (πρωτοπάπας) (s. d. Art.) genannt. Gewöhnlich führte diesen Titel der seiner Weihe nach älteste Priester einer bischöflichen Kirche; aber Thomassin zeigt (De nova et veteri ecclesiae disciplina II, 2, c. 3), daß oft auch nicht der älteste, sondern der tüchtigste unter den Priestern vom Bischofe zum Archipresbyter gewählt worden sei. Dieß geschah öfter in der griechischen als in der lateinischen Kirche; ja mehrere Päpste wollten gar nicht dulden, daß ein anderer als der älteste Presbyter zum Archipresbyter erhoben werde. Die Functionen des Archipresbyter bestanden vor Allem darin, daß er, wenn der Bischof krank oder verhindert war, den Gottesdienst abzuhalten hatte. So war er Stellvertreter des Bischofs in den gottesdienstlichen Handlungen, während der Archidiacon den Bischof in Verwaltung und Regierung der Diöcese vertrat und unterstützte. Doch weist die vierte Synode von Carthago can. 17 auch dem Archipresbyter einen Antheil an der Verwaltung zu, indem sie verordnet: ut episcopus gubernationem viduarum et pupillorum et peregrinorum non per se ipsum, sed per archipresbyterum aut per archidiaconum agat. Anfangs war an jeder Kathedralkirche nur ein Archipresbyter; als aber das Christenthum sich auch auf die Landleute (pagani) ausdehnte, und zur Pastoration der Landleute mehrere Priester bestellt werden mußten, seitdem, also seit dem fünften und sechsten Jahrhundert, treffen wir in vielen Diöcesen mehrere Archipresbyteri, einen in der bischöflichen Stadt, die andern auf dem Lande, namentlich in Landstädtchen. Hauptaufgabe der letztern war, die Landgeistlichen und deren Wandel zu beaufsichtigen und deren Vergehen dem Bischof oder Archidiacon anzuzeigen (Thomassin, l. c. cap. 4). Wie die Archidiaconatsstellen im fränkischen Reich öfters von Laien usurpirt wurden, so geschah es auch mit den Archipresbyteraten; schon durch das Concil von Rheims im J. 630 (can. 19) ward dieß verboten. Uebrigens standen sowohl der Archipresbyter der Kathedrale als die Ruralarchipresbyteri unter dem Archidiacon, wie Isidor von Sevilla (Ep. ad Ludifrid.) ausdrücklich sagt (Thomassin, l. c. cap. 4, n. 5). Noch fester bildete sich die Archipresbyteral-Einrichtung in der karolingischen Zeit aus. Die Diöcese wurde jetzt in Landarchidiaconate, jedes Landarchidiaconat aber in kleinere Sprengel eingetheilt, an deren Spitze der Archipresbyter stand, als Hauptpfarrer des ganzen Bezirks und als Aufseher aller darin befindlichen Landgeistlichen. Diese Bezirke nannte man nach ihrem Vorsteher Archipresbyterate oder auch Decanien oder Christianitäten. Der Name Landcapitel aber entstand darum, weil die Landgeistlichen eines Decanats zum Archipresbyter ehemals ungefähr in dasselbe Verhältniß traten, wie die Geistlichen der Domkirche zum Bischof. Wie nun der Complex der Einen Domcapitel, Kathedralcapitel hieß, so der Complex der Andern Landcapitel. Nicht unwahrscheinlich, aber auch nicht völlig erwiesen ist es, daß ein Archidiaconatssprengel einem Gau, ein Archipresbyterat einer Centene (Hunderte, Huntare), also die kirchliche der bürgerlichen Eintheilung entsprochen habe. Die Geschäfte des Archipresbyter waren: er hatte im Namen des Bischofs über die Geistlichen seines Sprengels die Aufsicht zu führen, die bischöflichen und Synodalverordnungen in Vollzug zu bringen, und über ihre Befolgung zu wachen; er mußte die Ordinanden seines Decanats dem Bischofe vorstellen und hatte auch das Recht, die kleinern Streitigkeiten der niedern Geistlichen zu schlichten. Am ersten Tage jedes Monats hatte der Archi-

presbyter weiterhin nach karolingischer Einrichtung mit seinen Capitularen die sogenannten Calendenzusammenkünfte abzuhalten, welche unseren jetzigen Conferenzen glichen und die Fortbildung der Geistlichen, sowie den Austausch ihrer Erfahrungen und Gedanken zum Zwecke hatten. Ihm lag es überdieß ob, die größern Vergehen auch der Laien dem Archidiacon und durch diesen dem Bischofe anzuzeigen und dafür zu sorgen, daß die öffentlichen Sünder einer öffentlichen, die geheimen einer geheimen Kirchenbuße sich unterzogen. Der Archipresbyter war ehemals auch der alleinige regelmäßige Spender der heiligen Taufe in seinem Sprengel, und nur seine Kirche hatte einen Taufstein (ecclesia baptismalis). Das ganze Decanat bildete gleichsam nur eine Pfarrei. Die Gesammtheit eines solchen Sprengels hieß plebs und daher der Archipresbyter selbst auch plebanus, ein Titel, der in einigen Gegenden noch jetzt gebräuchlich ist. Endlich hatte der Archipresbyter auch die Güter der erledigten Kirchenstellen zu verwalten. Daher mißbrauchten auch manche Archipresbyteri ihre Stellung zur Befriedigung ihrer Habsucht, und schon im J. 855 sah sich die Synode von Ticinum (Pavia) zu dem Beschlusse veranlaßt, die Archipresbyteri sollten künftig nicht mehr wagen, die Einkünfte anderer (erledigter) Kirchen für sich einzuziehen. Im Laufe der Zeit gingen mit den Befugnissen der Archipresbyteri oder Decani manche Veränderungen vor, und fast in jedem Lande bestehen in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften und Einrichtungen. Darum hat wohl das Tridentinum nur wenig über die Decani oder Archipresbyteri gesprochen und sich darauf beschränkt, ihnen die Art und Weise vorzuschreiben, wie sie im Namen des Bischofs die Pfarreien visitiren sollen (Sess. XXIV, cap. 3 de ref.). Der hl. Karl von Borromeo aber hob in seiner Diöcese die Gewalt der Decane ganz auf und bestellte an ihrer Statt auf seiner ersten Provinzial-Synode sog. Vicarii foranei, welche er ganz nach seinem Gutdünken bestellen und wieder ad nutum entlassen konnte. Endlich bemerken wir noch, daß die Functionen des archipresbyter cathedralis theils an den Weihbischof, theils an den Dombecan übergingen. Näheres findet sich außer Thomassin l. c. bei Binterim, Denkw. I, Th. 1, 514 bis 529 und I, Th. 2, 79 bis 83. Zwei wichtige Dissertationen von Neller und Schmidt sind abgedruckt von Schmidt (Thesaurus juris ecclesiast. III, 290 sqq., 314 sqq.). [v. Hefele.]

Architektur, s. Baukunst, christliche.

Archiv des heiligen Stuhles, Sammlung der auf die Regierung der Kirche bezüglichen Actenstücke. Archiv heißt der Ort, an welchem öffentliche Urkunden aufbewahrt werden. Ungeeignet ist daher der Unterschied zwischen öffentlichen und Privatarchiven, da unter letzterem Namen wohl eine Sammlung von Documenten, aber nicht ein Archiv im juristischen Sinne, mit öffentlicher Glaubwürdigkeit, verstanden werden kann. Daß ein päpstliches Archiv am Sitze der Kirchenregierung zu Rom von den ersten Zeiten des Primates an bestand, ist Angesichts der Regierungsthätigkeit der ältesten Päpste als etwas Selbstverständliches zu betrachten. Man hat nicht einmal nöthig, sich auf die Erwähnung von Notaren der römischen Kirche schon unter Clemens I. und Fabian (Liber pontificalis) und auf den Bericht über die Aufbewahrung der von den Notaren gefertigten Martyreracten durch Papst Anterus (ibid.) zu berufen. Nur aus Aufzeichnungen jenes Archives dürften die genauen Mittheilungen des Papstbuches über die von den römischen Bischöfen gespendeten Weihen, sowie über die Schenkungen an die vaticanische und lateranensische Kirche geschöpft sein. Nachdem die Kirche ihre Freiheit erhalten, mußte sich mit der Zunahme der Geschäfte des heiligen Stuhles und der Erweiterung seiner Beziehungen zu den Staaten naturgemäß auch das Archivwesen der Päpste mehr und mehr entwickeln. Insbesondere scheint Julius I. (337—352) gemäß dem Papstbuche die bezüglichen Obliegenheiten der kirchlichen Notare ausgedehnt und genauer geregelt zu haben. Unter ihm erscheint ein Primicerius notariorum und ein Scriniarius sanctae sedis an der Spitze jener kirchlichen Beamten. Eine ausdrückliche Erwähnung des „Archives der römischen Kirche" und einer in demselben deponirten Urkunde treffen wir aber erst unter Papst Damasus, indem aus dessen Pontificat mitgetheilt wird, daß die Unterschriften der orientalischen Bischöfe zum Glaubensdecrete der römischen Synode vom Jahre 369 in authenticum in jenem Archiv niedergelegt wurden (Coustant, Epistolae Rom. Pontif. ab a. 67—440, p. 500). Fortan folgen directe Hinweise auf das päpstliche Archiv sehr häufig. Als Bezeichnung desselben wird bald das Wort archivium, bald scrinium, scrinium sanctum, bibliotheca, chartarium oder chartularium (Rom. Ecclesiae, Apost. sedis oder Lateranense) gebraucht. Der hl. Hieronymus beruft sich gegenüber Rufinus zur Erhärtung der Aechtheit eines von ihm angeführten Schreibens des Papstes Anastasius I. auf das chartarium Romanae ecclesiae (Coustant, p. XLV). Innocenz I. revidirte in seiner Kanzlei die chartae archivorum, welche sich auf die kirchlichen Verhältnisse Illyriens bezogen (Epist. 13 ad Rufum Thessal.; Coustant, 817). Bonifaz I., Cölestin I. und Hilarus stützen Handlungen der allgemeinen Kirchenregierung auf Documente ihres Archives, quibus ecclesiasticum gravatur scrinium, wie Papst Symmachus schreibt (Ep. 3 ad Aeonium Arelat.; Mansi, Coll. Conc. VIII, 208). Um nur noch zwei bemerkenswerthe Fälle der Benutzung jenes Archives namhaft zu machen, so wurden auf einer im Jahre 531 abgehaltenen römischen Synode unter Bonifaz II. 26 Briefe, fast sämmtlich von Päpsten, zur Bestätigung ihrer Aechtheit und Beweiskraft mit den im scrinium apostolicae sedis deponirten authentischen Abschriften

verglichen (Mansi VIII, 748), und Gregor d. Gr. ließ von Documenten „seines Scriniums" Abschriften anfertigen, welche dem Bischof von Callipolis behufs Vertretung der dortigen Rechts- und Gebietsansprüche der römischen Kirche zugeschickt werden sollten (Greg. M. Ep. 9, 100). Das päpstliche Archiv hatte seinen Platz in oder bei dem Lateranpalaste, wo die Päpste wohnten. Dort flossen alle Urkunden zusammen, mit Ausnahme jener wenigen und ausgewählten, die ihrer besonderen Beziehung zum Primate halber unmittelbar beim Grabe des hl. Petrus in der Confessio verwahrt wurden. Erst das 14. Jahrhundert trennte das Archiv von jenem herkömmlichen Orte. Ein Blick auf den überaus reichen und mannigfaltigen Inhalt des Papstarchives in den ersten Jahrhunderten des beginnenden Mittelalters führt uns ein imposantes und durch seine Concretheit zugleich anziehendes Bild des umfassenden Wirkens des heiligen Stuhles vor Augen. Jene plenitudo venerandi scrinii palatii Lateranensis (Joh. Diaconus, Vita S. Greg. M., 2, 30) setzte sich vor Allem zusammen aus den in alle Theile der christlichen Welt gesandten päpstlichen Schreiben, deren Copien man dort in sogen. Regestenbüchern niederzulegen (regerere) pflegte. Wenigstens seit Gregor d. Gr. wurden diese Briefsammlungen, auch registra betitelt (charticii libri epistolarum, Joh. Diac., Vita Greg. Praef.; vgl. 4, 7), nach Jahren und Monaten der Regierung jedes Papstes genau geordnet weitergeführt. So konnte beispielshalber Cardinal Deusdedit unter Gregor VII. Excerpte anlegen aus dem „Registrum" Gregors I., Honorius' I., Gregors II., Zacharias' u. A. (Deusdedit, Collectio canon. l. 3, c. 149, ed. Martinucci, Romae 1869), während noch Innocenz III. in der Lage war, sich in den archivalischen Regesten Nicolaus' I. über die Entscheidungen dieses Papstes hinsichtlich der Bulgaren zu unterrichten (vgl. Coustant. p. XLVII). Es folgten als wichtige und zahlreiche Urkunden des Archivs die Pachtbücher der römischen Kirche, aus deren Mittheilungen über kirchliche Ländereien der nämliche Deusdedit eine Reihe von Nachrichten aufbewahrt hat (seine Formel lautet gewöhnlich: Item in quodam tomo carticio in cartulario juxta Palatium legitur, Papam Benedictum locasse etc. p. 317). Es werden Grundbücher über die alten Patrimonien des hl. Petrus angeführt (Greg. M. Ep. 14, 14 Felici Subd.; cf. Pelag. I. Vito defensori bei Deusdedit 291), deren Originalien man ohne Zweifel ebenfalls im päpstlichen Archiv zu suchen hatte. Daselbst ruhten neben den Donationsinstrumenten (vgl. z. B. Hadrians I. Schreiben an Karl d. Gr., v. J. 777 bei Cenni, Monumenta dominat. pont. I, 352) die Documente über Rechte und Privilegien, die der römischen Kirche eingeräumt waren (vgl. Greg. M. Ep. 9, 100 Sabiniano episc. Man erinnere sich des Liber censuum S. Rom. Eccl. und der Privilegia Pontificum et Imperatorum), die umfangreichen Almosenlisten, nach denen die einzelnen Päpste ihre Wohlthaten spendeten (ein praegrande chartaceum volumen Gregors d. Gr. von Joh. Diac. II, 30 erwähnt), und die Einzelverzeichnisse über die durch den heiligen Stuhl andern Bischöfen oder Kirchen bewilligten Rechte (Greg. M. Ep. 3, 56 Joanni episc.; Ep. 13, 6 Brunihildae reg.) oder über von ihm vollzogene außergewöhnliche Schenkungen (Greg. M. Ep. 14, 14 Felici Subd.). Jedoch noch einen größeren Raum des Archives als alles dieses mag die zahllose Menge der Berichte, Klagen, Consultationen und Petitionen beansprucht haben, welche von den „Kirchen des Orients wie des Occidents" fortwährend in Rom einzulaufen pflegten (vgl. Hieron. Ep. 123, n. 10: Quum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum, Romanae urbis episcopum, et Orientis Occidentisque synodicis consultationibus responderem; Coelestin. Ep. 4 ad episc. Vienn. et Narbon. (Coustant, p. XLVI); Leo, Ep. ad Maximum Antioch., ib.; Maassen in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie LXXXV, 249). Von der damaligen Verbindung der gewiß nicht unansehnlichen Bibliothek des heiligen Stuhles mit dem Archive der Urkunden, wie sie uns durch zahlreiche Aeußerungen bezeugt wird, dürfen wir hier Absehen nehmen. Welcher Schatz für die Kenntniß des kirchlichen Lebens im ersten Jahrtausend der Kirche, wenn nur der hundertste Theil jener Archivalien auf uns gekommen wäre! Aber leider ist nur ein ganz verschwindender Bruchtheil gerettet. Was die Verluste des Archivs in der älteren Zeit betrifft, so darf als ziemlich gewiß angenommen werden, daß sich von den Documenten der Päpste der drei ersten Jahrhunderte bereits im vierten und fünften kaum spärliche Reste noch vorfanden; wir würden sonst sicher Berufungen auf diese Schriftstücke antreffen. Sie scheinen den Verfolgungen, namentlich der diocletianischen, zum Opfer gefallen zu sein. Die furchtbaren kriegerischen Bewegungen sodann, von denen Italien und Rom im Beginn des Mittelalters heimgesucht wurden, haben ebenso den Schätzen des Archives erheblichen Eintrag gethan, und es ist gewiß nicht gerade nachlässiger Bewahrung zuzuschreiben, wenn schon in dieser Zeit hin und wieder von auffälligen Lücken Mittheilung gemacht wird. Es kam das unglückliche zehnte Jahrhundert der Papstgeschichte mit seinen Streitigkeiten der von den verschiedenen Parteien erhobenen Päpste. Da aus dieser Periode berichtet wird, daß einzelne Päpste die Documente ihrer Vorgänger behufs Ungültigmachung ihrer Beschlüsse vernichteten, so läßt sich denken, wie wenig sorgliche Behandlung auch das übrige urkundliche Material des Archivs gefunden haben möge. Indessen kann man das Vorhandensein des kostbarsten Bestandtheiles des Archivs, nämlich der Regesten wenigstens der seit dem sechsten und siebenten Jahrhundert regierenden Päpste zum Theil bis über die Hälfte des 13. Jahrhunderts hinaus verfolgen. Beispielsweise führt Gregor IX.

in seinen Briefen die Regesten Urbans II., Anastasius' IV., Hadrians IV. und Alexanders III. als von ihm benutzt an. Aber auch diese herrlichen Regestenbände, wenigstens die über die Zeit Innocenz' III. zurückreichenden gingen bald darnach sammt und sonders zu Grunde. Wahrscheinlich haben ihnen jene inneren Kämpfe, welche in den Straßen Roms in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wiederholt wütheten, den Untergang verschafft. Brandlegung und Zerstörungswuth erreichten ja einen solchen Grad, daß z. B. der Senator Brancaleone im J. 1257 140 Paläste von Vornehmen dem Erdboden gleichgemacht haben soll. Um so mehr aber waren die alten päpstlichen Schreiben der Vernichtung ausgesetzt (und das gilt auch von den bei den Adressaten verwahrten authentischen Exemplaren), als man sich an der römischen Kanzlei bis in's elfte Jahrhundert des nicht besonders widerstandsfähigen Papyrus, den man aus Sicilien bezog, zum Schreibstoffe bediente. Nur einige Bruchstücke der alten lateranensischen Regestensammlung aus der Zeit vor Innocenz III., und auch diese nur in Excerpten, wurden durch Abschriften auf unsere Zeiten hinübergerettet, die Briefe nämlich, welche das Registrum Gregors d. Gr. und dasjenige Gregors VII. bilden, sowie ein Fragment des Registrums Johanns VIII. Philipp Jaffé hat mit Riesenfleiß alles, was überhaupt noch von Papstbriefen vor Innocenz III. bekannt und an unzähligen Orten handschriftlich oder gedruckt zerstreut ist, in 10 749 Nummern gesammelt und geordnet (Regesta Pontiff. Rom. a cond. eccl. ad a. 1198, Berolini 1851; neue Aufl., von Kaltenbrunner, Ewald und Löwenfeld besorgt, Heft 1, 1881), während Wilhelm Potthast, fast nur auf Gedrucktes gestützt, Aehnliches zu leisten versuchte für die Zeit von Innocenz III. bis Bonifaz VIII. (Regesta Pontificum Rom. 1198—1304, 2 tomi, Berolini 1874 und 1875, in 26 662 Nummern.) Die Zeit seit Innocenz III. anlangend, weist das päpstliche Archiv gegenwärtig noch in ziemlich großer Vollständigkeit die ursprünglichen Regestenbände auf. Für die Periode von Innocenz III. bis Pius V. allein sind daselbst nach Pertz 2016 Bände (Archiv f. ält. deutsche Geschichtsforschung V, 28), nach Dudik noch mehr, nach Munch weniger, schön gebundene Folianten, größtentheils auf weißes Pergament geschrieben, vorhanden, ein Reichthum von Papsturkunden, deren Publication sofort selbst die ungeheuren Massen der Potthast'schen Documente in Schatten stellen und eine Unzahl schiefer geschichtlicher Anschauungen über das mittelalterliche Papstthum berichtigen würde. Clemens V. ließ bei seiner Uebersiedelung nach Avignon nur einen Theil des Archivs dahin bringen; ein anderer, bei weitem größerer, wurde in verschiedene Städte vertheilt. Beide Gruppen erfuhren die größten Einbußen. So erlebten die in Assisi untergebrachten Archivalien, welche mit Gegenständen des Kirchenschatzes vereinigt waren, im J. 1320 eine Plünderung, und als 1338 ein Transport derselben nach Avignon vorgenommen wurde, blieb Vieles zurück; noch 1614 fanden sich in Assisi Urkundensammlungen, die aber im nämlichen Jahr an die Engelsburg abgeliefert wurden. Ein Verzeichniß der wichtigsten im J. 1366 in Avignon (zum Theil in Abschriften) vorhandenen Bestandtheile des Archivs steht Muratori, Antiq. VI, 76 sq. Nach der Wiedereröffnung der Residenz zu Rom kamen die Avignoner Documente nur allmählich und durchaus unvollständig am Papstsitz an. Im Jahr 1441 ordnete Eugen IV. zwar die Ueberführung des in Avignon noch vorhandenen Materials nach Rom an, und diese Maßregel hatte ziemlichen Erfolg; aber noch 1566 kam eine Sendung aus Avignon nach Rom, noch Pius V. erhielt von dorther 156 Bände päpstlicher Briefe und Bullen, ja 500 Bände von Documenten des heiligen Stuhles langten ebendaher gar erst unter Pius VI. in Rom an. Inzwischen vollzog sich im Vaticanpalaste, den die von Avignon zurückgekehrten Päpste statt des Laterans bewohnten, nach und nach jene Anordnung und Aufstellung des Archivs, welche noch gegenwärtig im Wesentlichen besteht. Den wichtigsten Schritt in dieser Hinsicht that Sixtus IV. 1475. Er schied das eigentliche Archiv von der bis dahin mit ihm verbundenen Bibliothek aus und wies beiden Sammlungen getrennte Lokalitäten an. Während die Bibliothek die Grundlage der später so berühmten Vaticana wurde (Bibliotheca palatina oder publica damals genannt), bildeten die abgesonderten Documente das päpstliche Geheimarchiv, Anfangs als Bibliotheca secreta pontificia bezeichnet im Gegensatz zu der leichter zugänglichen Handschriftensammlung der Bibliothek. Das Geheimarchiv, im Vatican aufgestellt, enthielt das meiste in Originalien. Nur die wichtigsten Urkunden über zeitliche Rechte und Privilegien der römischen Kirche wurden größerer Sicherheit halber in die Engelsburg, wo schon anderes Handschriftliche verwahrt zu werden pflegte, gebracht, während im Archiv bloß die Abschriften derselben in drei Bänden deponirt wurden. Der Titel der letzteren war: Privilegia pontificum et imperatorum ad dignitatem S. R. E. spectantia. Ein Verzeichniß der ehemaligen Archivalien der Engelsburg vom Jahre 1518 gibt Montfaucon (Bibliotheca Bibliothecarum I, 202—215). Da aber sehr viele auf den heiligen Stuhl bezügliche Urkunden in Kirchen- und Klosterbibliotheken, in Verwaltungs-, Gerichts- und Privatarchiven des Kirchenstaates zerstreut waren, so leitete Pius IV. 1565, der den Plan, ein großes Kirchen- und Staatsarchiv anzulegen, gefaßt hatte, Nachforschungen über dieselben ein. Unter Pius V. wurden diese Bemühungen mit Regsamkeit fortgesetzt und auf ausführliche Inventarisirung in den Fällen hingearbeitet, wo das Eigenthum der Urkunden den Besitzern verbleiben mußte. Das damals und in den nachfolgenden Jahren Zusammenfließende war sehr

erheblich. Zu mehr entsprechender Bewahrung der gesammten Archivalien richtete darum Paul V. (1605—1621, il fondatore dell' archivio Vaticano nennt ihn Moroni) bei der vaticanischen Bibliothek und in Verbindung mit der Wohnung des Cardinalis bibliothecarius S. R. E. neue Archivräume ein, und Urban VIII., sein zweiter Nachfolger, bereicherte dieselben auf's Neue mit Staatsschriften, Nuntiaturberichten u. dgl., die bisher in Archiven von Cardinalsfamilien verblieben waren. Die Verwaltungen des archivalischen Schatzes der Engelsburg und desjenigen des Vaticans waren bis auf Clemens XIV. unter zwei Archivpräfecte getheilt, wenngleich gemeinsam dem Cardinalbibliothekar untergeordnet. Clemens XIV. vereinigte diese Präfecturen. Weiterhin wurde dann aber auch 1798 in den Tagen der römischen Republik der Inhalt beider Archive im Vatican vereinigt, indem die Documente auf der Engelsburg allzu exponirt schienen. Gaetano Marini, Archivpräfect Pius' VII., erwarb sich hierbei die größten Verdienste. Allein im Januar 1810 beraubte nach vorausgegangenen Verlusten ein Machtbefehl Napoleons den Vatican mit einem Schlage aller dieser documentarischen Sammlungen. Sie kamen nach Paris, wo eine von der Regierung eingesetzte Commission sie zu Studien und Publicationen benutzen sollte. Die Register, welche von dieser Commission angelegt wurden, sind im Pariser Nationalarchiv unter L 373—396 aufbewahrt (vgl. Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde XII, 205. VII, 8. VIII, 16). Bei der Zurückerstattung im J. 1815 behielt die französische Regierung eine Reihe der wichtigsten Bände zurück, so die Acten des Templerprozesses und den erst 1846 nach Rom zurückgesandten Inquisitionsproceß des Galilei. Die Recuperation des Uebrigen ist hauptsächlich dem Eifer und der Energie des päpstlichen Commissars und späteren Archivpräfecten Marino Marini, eines Neffen des vorgenannten Marini, zu verdanken. Das Erhaltene gelangte wieder in die alten Räume. Nach Moroni umfaßt das vaticanische (oder päpstliche Geheim-) Archiv 28 Zimmer, welche zum Theil kunstvoll ausgemalt sind. Der norwegische Historiker P. A. Munch (gest. 1863), welcher Zutritt zu denselben fand, wie es scheint durch A. Theiners Vermittlung, theilt den Inhalt des Archivs folgendermaßen ein: A. Originalien. 1. Eingegangene Briefe von geistlichen und weltlichen Personen außerhalb der Curie, officielle Abschriften von Tractaten, Concordaten u. dgl., Berichte von päpstlichen Nuntien und Legaten mit beigefügten Actenstücken, z. B. Zeugenverhören, Schuldscheinen u. s. w., Prozeßacten u. dgl. 2. Documente oder Protocolle, in der Curie selbst abgefaßt, z. B. Rechenschaftsberichte der Zehent- oder Annatencollecteure; Quittungsbücher über die eingelieferten Gelder der Bischöfe und anderer Prälaten; Conti über die Einnahmen und Ausgaben in gewissen Verwaltungszweigen, Protocolle über die Hinterlassenschaft der gestorbenen Päpste u. s. w. B. Copien, theils 1. der abgegangenen Schriftstücke, zu denen auch der leichteren Uebersicht wegen die Concepte hinzuzunehmen sind; theils 2. der eingelaufenen Bittschriften; beide in der Regel in die direct dazu gehaltenen Copirbücher eingetragen (S. 5). Diese Eintheilung hat offenbare Mängel, und Dudik bemerkt mit Recht, daß von Munch die historischen Handschriftenbände und Werke, wie die Formelbücher von Berardus von Neapel, Thomas von Capua und Richard von Pois, welche sich im Archiv befinden, ganz übergangen sind, während die Regestenbände der abgegangenen päpstlichen Schreiben eher den Originalen als den Copien beizuzählen seien („Beiträge z. Gesch. d. päpstl. Diplomatik" in „Wiss. Studien des Bened.-Ordens", Jahrg. 1880, 2. Heft, 188 ff.). Dudik zieht die Gesammteintheilung in eingegangene und abgegangene Schriftstücke vor. Bestimmteres wird sich indeß erst feststellen lassen, wenn in Folge der jetzt erleichterten Benutzung unsere Kenntnisse des Archives sich erweitert haben werden. Wie die Arbeiten von Baronius, Rainaldus, Laderchi, Wadding, Manrique u. A. zeigen, wurden die reichen Schätze des Archivs von Gelehrten, die das Vertrauen des heiligen Stuhles besaßen, schon in früherer Zeit vielfach benutzt. Dieß regte aber nur den vielseitigen Wunsch nach noch eingehenderer Benutzung an. Schrittweise wurde dieselbe gestattet unter langsamer, für Manche viel zu langsamer Hebung der ehemaligen Schranken. Größere Publicationen aus dem Archiv geschahen in den letzten Decennien u. A. von H. Lämmer für die Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, von Palacky und von Dudik für die Geschichte Böhmens und Mährens, von Theiner für den Kirchenstaat, Ungarn, Schweden u. s. w., von Pertz und Posse für die Geschichte des deutschen Mittelalters. Für die englische Geschichte konnte das Archiv von der Commission der Records benutzt werden, für die russische von den Herausgebern des Codex diplom. Rutheno-Moscoviticus, und in neuester Zeit für die Geschichte Deutschlands in der Periode des Glaubensabfalles von Pastor, Pieper u. A. Gegenwärtig bearbeiten zwei an der École des chartes geschulte Gelehrte die mittelalterlichen Regestenbände der Päpste; Berger hat die Publication der Erlasse Innocenz' IV. begonnen, Thomas bereitet die Decrete Bonifaz' VIII. zum Drucke vor. Andere Unternehmungen von größter Bedeutung reihen sich an; sie werden zu Rom in liberaler Weise gefördert. Papst Leo XIII. hat nämlich durch die Ernennung unseres erlauchten deutschen Landsmannes, des Cardinals Hergenröther, für das neucreirte Amt eines „Archivars des heiligen Stuhles" einen vielversprechenden und freudig begrüßten Schritt zur Anbahnung einer umfassenden Ausbeute jener wissenschaftlichen Schätze gethan. Unter Cardinal Hergenröther fungirt der verdiente Historiker Balan als Sotto-Archivista. Die Benutzung bleibt jedoch einigen feststehenden Beschränkungen unterworfen. Der Eintritt in das

Archiv selbst ist nur dem Papste, dem Cardinal-Staatssecretär und den Archivbeamten gestattet. Hiervon wird absolut keine Ausnahme gemacht, und nur durch Mißverständniß ist aus den Angaben einzelner Gelehrten gefolgert worden, es sei ihnen gelungen, das eigentliche Archivlocal zu betreten. Früher wurden die Archivalien fremden Gelehrten meist im Arbeitszimmer des Präfecten vorgelegt, während jetzt alle Acten in das Studirzimmer der Vaticanischen Bibliothek gebracht werden. Indeß hat Se. Eminenz der neue Archivpräfect bereits ein eigenes Arbeitszimmer für die Benutzer des Archivs herrichten lassen. — Von dem oben behandelten Archiv sind mehrere andere, zum Theil sehr bedeutende Archive zu unterscheiden, die sich außerdem noch am Sitze der päpstlichen Regierung befinden, so das Archiv des heiligen Officiums oder der Inquisition, das Archiv der Dataria, die Archivi Camerali u. s. w. Diese alle sind päpstliche Archive, während die Bezeichnung vaticanisches Archiv nur dem obigen zukommt. Ueber das Vaticanarchiv handeln hauptsächlich Gaetano Marini, Memorie degli archivi della S. Sede, Roma 1825; Galletti, Del primicerio della R. Sede, Roma 1776; Moroni, Dizionario II, 277 sqq.; L. Bethmann im „Archiv der Gesellsch. f. ält. deutsche Gesch.", XII (1874), 201 ff.; vgl. Pertz im nämlichen „Archiv" V, 24 ff. Wichtig ist B. Dudik, O. S. B., Iter Romanum (2. Theil, Wien 1853, das päpstl. Regestenwesen) und P. A. Munch, Aufschlüsse über das päpstl. Archiv, herausg. v. G. Storm, aus dem Dänischen übers. v. S. Löwenfeld, Berlin 1880. — Für römische Archive überhaupt vgl. die Werke Lämmers, die Bände des angeführten „Archivs", sowie des „Neuen Archivs", und Gregorovius, Das röm. Staatsarchiv, in der Sybel'schen Hist. Zeitschr., 1876, 141 ff. [H. Grisar, S. J.]

Archontiker, gnostische Secte des dritten und vierten Jahrhunderts in Palästina und Armenien. Sie wird geschildert von Epiphanius (Haer. 40), Theodoret (Haer. Fab. 1, 11) und Johannes von Damascus (Haer. n. 40). Nach ihrer Lehre gab es sieben Himmel, wovon jeder seinen Fürsten (Archon, woher wohl der Name) mit ihn umgebenden Engeln hat, während im achten Himmel hoch über ihnen die lichtvolle Mutter (Photeine) thront. Tyrann des siebenten Himmels war Sabaoth, Vater des Teufels; Letzterer widerstrebte seinem Vater und erzeugte aus Eva sowohl Kain als Abel, die nach Art des Vaters voll Haß und Neid waren und wegen der Liebe zu ihrer Schwester sich entzweiten. Wirklicher Sohn Adams und Eva's war Seth, den die höhere Kraft zu sich empornahm und nach langer Zeit, ausgerüstet mit Leib und Geist, wie mit der Macht des Widerstandes gegen die niederen Mächte, herabsandte. Diesen verweigerte er die Anbetung und erkannte nur die höchste Gottheit an. Hierdurch erweist sich ihre nahe Verwandtschaft mit den Sethianern; für dieselbe spricht ferner ihre Berufung auf angebliche Schriften des Seth. Neben den letzteren gebrauchten sie das Anabatikon des Isaias, die große und die kleine Symphonie und ein Buch „Allogeneis", denen sie die Bibel nachsetzten. Die Seelen der Gnostiker, die dem Sabaoth und seiner Fürsten entronnen, sollten sich zu den einzelnen Himmelreichen erheben, bei deren Fürsten sich mit Gebeten entschuldigen und so zur obern Lichtmutter gelangen (ähnlich wie in dem ophitischen Diagramm bei Orig. c. Cels. 6, 24 sq.). Die Sacramente der Kirche wurden verworfen, weil sie im Namen des Judengottes Sabaoth gespendet würden. Einige gossen auf das Haupt der Verstorbenen Wasser und Oel, um sie so den feindlichen Mächten unsichtbar zu machen. Die Auferstehung der Leiber verwarfen sie. Einige lebten äußerlich als strenge Ascten, es kamen aber auch bei ihnen grobe Ausschweifungen vor. Die Secte ist wohl ein Zweig des großen ophitischen Stammes, nahe verwandt mit den gleichfalls ihm angehörenden Sethianern. Von einem in Palästina lebenden heuchlerischen Einsiedler Petrus soll der Mönch Eutaktus noch vor dem Tode Constantins d. Gr. (337) in die Secte aufgenommen und dann ihr Verbreiter in Armenien geworden sein (Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. II, c. 17.) [J. Card. Hergenröther.]

Arcimboldi, Joh. Angelus, der Sohn eines mailändischen Senators, wurde päpstlicher Pronotar, 1525 Bischof von Novara, und 1550 Erzbischof von Mailand, nachdem seit 1484 aus der Familie Arcimboldi bereits mehrere Erzbischöfe von Mailand hervorgegangen; er starb 1555. Sein historischer Name knüpft sich zunächst an sein Auftreten im skandinavischen Norden, gerade beim Beginn der Reformation. Im J. 1517 wurde er nämlich als päpstlicher Nuntius nach Skandinavien geschickt, um auch dort für den Bau der Peterskirche den Ablaß zu verkünden. Die drei skandinavischen Reiche, Dänemark, Schweden und Norwegen, standen seit der Kalmar'schen Union vom J. 1397 unter einem gemeinsamen Unionskönig, so jedoch, daß jedes der drei Reiche unter einem Reichsvorsteher seine besondere Verwaltung behalten hatte. Statt der bezweckten friedlichen Einigkeit gingen daraus sehr bald und fortwährend verbitterte und blutige Feindseligkeiten hervor. Damals regierte seit 1513 als Unionskönig der Däne Christian II., der als grausamer, rache- und blutdürstiger Tyrann seinen Namen in der Geschichte gebrandmarkt hat. In Schweden, welches vorzugsweise der dänischen Oberherrschaft widerstrebte, stand damals an der Spitze der tapfere und staatskluge Sten Sture II. Arcimboldi nun wandte sich zunächst mit seinem Anliegen an König Christian, mußte sich aber die Erlaubniß zur Ablaßverkündigung für 1100 rheinische Gulden von ihm erkaufen. Nachdem er in Dänemark seine Aufgabe bestens vollbracht hatte, begab er sich im folgenden Jahre (1518) in gleicher Absicht nach Schweden. Hier stand die höhere Geistlichkeit und namentlich der

Erzbischof von Upsala, Gustav Trolle, auf Seiten des Unionskönigs Christian, im Gegensatz zu dem schwedischen Reichsvorsteher Sten Sture. Auch Arcimboldi kam mit dänischer Gesinnung nach Schweden, wurde aber von Sten Sture, man sagt durch Geschenke und Versprechungen, auf seine Seite gezogen und für die engere schwedische Partei gewonnen. Gleichzeitig wurde der Erzbischof Trolle vor den schwedischen Reichstag gezogen, weil er früher bei einem feindlichen Einfall Christians in Schweden diesem behülflich gewesen; er wurde ohne weiteres abgeurtheilt und abgesetzt. Auch Arcimboldi stimmte dem Reichstagsbeschluß bei. Die Folge davon war, daß König Christian ihm die gesammelten Ablaßgelder abnahm, und daß er selbst entfliehen mußte. Die Sache kam vor den Papst Leo X. Dieser mißbilligte das Benehmen seines Nuntius, erklärte die Absetzung Trolle's für ungerecht, sprach über Sture und die schwedischen Reichsräthe den Bann aus und stellte Arcimboldi vor Gericht. Dieser schwur, daß er an dem eigentlichen Hochverrathe Sture's keinen Antheil gehabt habe, blieb aber noch einige Jahre in Ungnade, bis er 1525 zum Bischof von Novara ernannt wurde. Christian rächte sich nachher in furchtbarer Weise an den Anhängern Sture's und den Feinden Trolle's; alle, die den Absetzungsbeschluß gegen letzteren unterzeichnet hatten, wurden für vogelfrei erklärt. Es erfolgte zu Stockholm ein maßloses und grausames Morden (das Stockholmer Blutbad), das in den Provinzen fortgesetzt wurde. Alle diese Wirren ebneten zugleich den Weg für baldige Einführung der Reformation, sowohl zur Knechtung der Bischöfe, wie zum Einziehen von geistlichen Gütern. (Vgl. Ughelli, Ital. sacr. IV, 274, 723; Schröckh, Neue Kirchengesch. II, 11; Raumer, Geschichte Europa's seit der Reformation II, 103.) [Bone.]

Arcudius, Petrus, ein griechischer Priester von der Insel Corfu, kam im zehnten Jahre nach Rom, studirte im griechischen Collegium, und erwarb sich den Doctorgrad in der Philosophie und Theologie. Hierauf wählte er den geistlichen Stand. Gregor XIV. sandte ihn nach Polen und Rußland, um dort für die Austilgung des griechischen Schisma zu wirken. Die Früchte dieser Gesandtschaft waren unerheblich und von keiner Dauer. Nach seiner Rückkehr schloß sich Arcudius an den Cardinal Borgheſe an, dessen Gunst und Achtung er sich erwarb. Ein unglücklicher Fall lähmte ihm die Füße. Er verlebte seine letzten Jahre im griechischen Collegium und war im J. 1633 noch am Leben; über sein Todesjahr fehlen bestimmtere Nachrichten. Seine Schriften sind: De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione, Paris. 1619; De Purgatorio, utrum detur, et an per ignem sit, Romae 1632; Deßgleichen: De purgatorio igne adversus Barlaamum, graece et latine, ibid. 1637; Breviarium rituum et ceremoniarum Graecorum; Novum anthologium, graece; Menologium Graecorum jussu Basilii junioris imper. const. ante annum 984 conscriptum, latine versum, welche lateinische Uebersetzung Ughelli dem 6. Bande seiner Italia sacra einverleibt hat; ferner: Opuscula aurea theologica quorundam clarissimor. virorum posteriorum graecorum circa processionem Spiritus Sancti, Romae 1630. Die Grundsätze in den Schriften des Arcudius sind gewiß die richtigen, aber es fehlt in denselben an Ordnung, und der Stil ist etwas nachlässig. Alle haben im Ganzen den Hauptzweck, die römische Kirche und ihren Glauben gegen das griechische Schisma zu vertheidigen, ein Zweck, der den Verfasser den Mitgliedern letzterer Kirche verhaßt machte und von Seite ihrer Schriftsteller ihm bittern Spott und Hohn zuzog. Der gelehrte Leo Allatius, selbst ein Grieche, läßt ihm mehr Gerechtigkeit widerfahren, obgleich er meint, des Arcudius Eifer habe an einem schädlichen Uebermaß gelitten. [Dür.]

Area, s. Grab, christliches.

Arenarien, s. Katakomben.

Areopag (Ἄρειος πάγος, collis Martius), eine von der Akropolis in Athen westlich gelegene Anhöhe. Hier soll zuerst Mars von den Göttern gerichtet worden sein, als er Neptuns Sohn Halirrhotius getödtet hatte. Auf dem nämlichen Hügel fällte der älteste Gerichtshof, der aus den angesehensten und sittlich erprobtesten Männern gebildet wurde, über die wichtigern Criminalfälle nicht nach positiven Gesetzen, sondern nach eigenem Ermessen und Befinden sein Urtheil (Her. 8, 52; Pausan. 1, 28, 5; Arist. Pol. 2, 10; Demosth. c. Aristocr. 22). Der Gerichtshof des Areopag war älter als Solon, obschon dieser ihm seine Form gab. Es gibt noch auf Inschriften eine Reihe seiner Entscheidungen, welche nicht ψηφίσματα, sondern sogar δόγματα heißen (Corp. Inscript. Graec. I, 377. 378. 438. 444. 446). In der Zeit des Perikles war die Macht des Areopags durch Ephialtes beschränkt worden; indeß bestand dieser Gerichtshof, dessen Unbestechlichkeit und Gerechtigkeit sprüchwörtlich war (Cic. Att. 1, 14), noch unter Pisistratus, der sich ihm stellte, und während der Perserkriege. Nach dem Sturz der dreißig Tyrannen ward er in seine frühere Vollmacht eingesetzt und blieb der Sittenwächter für Athen bis über die Zeit der Römer hinaus. Hier mußte auch der hl. Paulus wegen seiner Controverse mit den Juden erscheinen und eine Darlegung seiner religiösen Ansichten geben. Bei dieser Gelegenheit hielt er die meisterhafte Rede, welche Apostelgesch. 17, 19 ff. mitgetheilt ist. (Vgl. van Swinderen, Quae fuerit senatus areopagitii auctoritas variis reipubl. att. temporibus, Groningae 1818; Boeckh, De Areopago, Berol. 1826; Schoemann, De Areopago et Ephetis, Gryphiswaldiae 1833; van Lennep, De varia variis temporibus Areopagi potestate, Amstelod. 1834; Saeve, De Areopago et iudiciis heliasticis apud Athen., Upsalae 1862; Dugit, Étude sur l'Aréopage, Paris 1867.) [Kaulen.]

Aretas, gemeinsamer Name für die Könige einer arabischen Dynastie, welche zu Petra ihren Sitz hatte (s. die Artt. Arabien und Petra). 1. Einer derselben war ein Zeitgenosse des syrischen Königs Antiochus Epiphanes; zu ihm flüchtete sich der Renegat Jason, ohne jedoch, wie es scheint, eine freundliche Aufnahme gefunden zu haben (2 Mach. 5, 8). — 2. Ein anderer Aretas schlug 92 v. Chr. den jüdischen König Alexander Jannäus, der ihn angegriffen hatte, bei Abdida (Jos. Antt. 13, 15, 2). — 3. Als Alexander Jannäus' Sohn, Aristobulus (s. d. Art.), seinen Bruder Hyrkan aus der Herrschaft zu Jerusalem verdrängte, rief dieser einen König Aretas zu Hülfe. Letzterer besiegte Aristobulus 64 v. Chr. in der Schlacht und belagerte ihn in Jerusalem, ward aber von Pompejus' Legaten Scaurus genöthigt, in sein Land zurückzukehren (Jos. Antt. 14, 2, 1. 3). — 4. Um das Jahr 7 n. Chr. kam ein König Aretas zur Regierung, welcher seine Tochter dem jüdischen König Herodes Antipas zur Gemahlin gab. Als letzterer, um die Herodias zu sich zu nehmen, die Tochter des Araberkönigs verstieß, entstand zwischen beiden bitterste Feindschaft, so daß Aretas 36 n. Chr. in Abwesenheit des syrischen Statthalters Vitellius seinen ehemaligen Schwiegersohn mit Krieg überzog und ihm eine vollständige Niederlage beibrachte (Jos. Antt. 18, 5, 1). Hierfür sollte er auf Befehl des Kaisers Tiberius durch Vitellius gezüchtigt werden, allein der Tod des Kaisers verhinderte dieß wegen Abneigung des Prätors gegen Antipas (ib. 3). Später war Aretas bei den Römern wieder wohlangeschrieben, so daß er unter Caligula für eine Zeit durch Schenkung in den Besitz von Damaskus und dessen Einkünften gelangte. In diese Zeit fällt der Aufenthalt des hl. Paulus zu Damaskus und dessen Flucht in einem Korbe über die Stadtmauer (2 Cor. 11, 32). Spätere arabische Könige desselben Namens erwähnt Assemani, Bibl. orient. I, 367. II, 331. (Vgl. Heyne, De ethnarcha Aretae Arabum regis, Videb. 1755.) [Kaulen.]

Arethas, Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien, verfaßte wie sein Vorgänger Andreas (s. d. Art.) eine Erklärung der Offenbarung Johannis. Sein Zeitalter wird ebenso wie das seines Vorgängers verschieden bestimmt; die Angaben schwanken zwischen dem Ende des fünften und der Mitte des zehnten Jahrhunderts. Die Erklärung der Apocalypse ist sehr bald nach der des Erzbischofs Andreas und in ziemlicher Abhängigkeit von derselben geschrieben, so daß Arethas wohl noch gleichzeitig mit Andreas gelebt hat. Abweichend von seinem Vorgänger ist Arethas nicht abhandelnd, sondern scholiastisch zu Werke gegangen, daher der Name σύνοψις σχολική. Das Buch wurde griechisch zuerst herausgegeben als Beigabe zu den Werken des Oecumenius, Verona 1532; die letzte Ausgabe ist die bei Cramer, Catena in epistt. cath. Acces. Oecum. et Arethae comment. in Apoc. Oxon. 1840; dann bei Migne, PP. gr. CVI, 485. [(Welte) Kaulen.]

Aretinus (de Arezzo), Beiname mehrerer berühmter Männer: 1. Franciscus von Arezzo, Scotist, s. Franz. — 2. Franciscus von Arezzo, Canonist, s. Franz. — 3. Angelus Gambellinus, Rechtsgelehrter, s. Gambellinus. — 4. Gratia Aretinus, Glossator, s. Gratia. — 5. Guido von Arezzo, Tonkünstler, s. Guido.

Arevalo, Rodriguez Sanchez de (Sancii), gelehrter spanischer Bischof des 15. Jahrhunderts, wurde 1404 zu S. Maria de Nieva in der Diöcese Segovia geboren, studirte durch zehn Jahre in Salamanca die Rechte und erlangte den Doctorgrad, trat dann in den geistlichen Stand, bekleidete nacheinander verschiedene kirchliche Würden, wurde von den castilischen Königen Johann II. und Heinrich IV., deren Secretär er war, zu verschiedenen Gesandtschaften, besonders an die Päpste in Sachen des Basler Schisma, verwendet, blieb dann bei Papst Calixt III., welchem er 1455 die Glückwünsche und die Huldigung seines Königs darbrachte, in Rom, wurde von ihm zum Bischof von Oviedo, von Paul II. gleich am Tage seiner Wahl zum Befehlshaber der Engelsburg ernannt und später auf den Bischofssitz von Zamora, dann auf den von Calahorra, endlich auf den von Palencia transferirt. Er starb am 4. October 1470. Die meisten seiner zahlreichen Schriften, deren Manuscripte sich theils in der vaticanischen Bibliothek, theils zu Padua befinden, beziehen sich auf die damaligen kirchlichen und politischen Zeitverhältnisse. Nur drei sind gedruckt worden: 1. Speculum vitae humanae, zuerst 1468 zu Rom und dann bis zum Ende des 17. Jahrh. sehr oft gedruckt. Es handelt von den Annehmlichkeiten und Widerwärtigkeiten der verschiedenen weltlichen Stände und geistlichen Würden. 2. Historia hispanica, von der ältesten Zeit bis 1469, gedruckt 1470 zu Rom, dann in Rer. hisp. scriptores von Robert Belus, und in A. Schotti Hispan. illustrat. je im 1. Bde. 3. De monarchia orbis et de origine et differentia principatus imperialis et regalis, Rom. 1521, worin er unter Anderm dem Papste, und ihm allein, das Recht zuspricht, Könige zu bestrafen. Hieraus, wie auch aus seinen ungedruckten Werken, die Nic. Antonio, Biblioth. hisp. vet. II. n. 597. 608. 614 anführt, und aus seiner Darstellung der Erhabenheit der päpstlichen Würde im Speculum l. 2. c. 1. ersieht man, wie sehr mit Unrecht ihn Flacius Illyr. und Oudin (Comment. de script. eccl. III, 2663 sq.) wegen einiger freimüthiger Aeußerungen über die Fehler einzelner kirchlicher Würdenträger zu einem testis veritatis in ihrem protestantischen Sinne machen wollen. (Vgl. noch Biogr. génér. XLIII, 249 sq.; Hamberger, Zuverläss. Nachr. IV, 800 ff.; Fabr. Mansi VI, 412 sq.) [Stanonik.]

Arevurds, Secte, s. Sonnenkinder.

Argentinensis, s. Thomas von Straßburg.

Arezzo, Thomas, Cardinal von, war 17. Dec. 1756 zu Orbetello in Toscana geboren und starb 3. Febr. 1833, ebenso hoch gerühmt

wegen der großen Dienste, die er der Kirche unter Pius VI., Pius VII. und Pius VIII. geleistet hatte, als wegen seiner Wohlthätigkeit und seines Interesses für die vaterländische Literatur. (Vgl. Moroni III, 18.) [Kaulen.]

Argentré, Karl du Plessis de, Bischof und gelehrter Theologe, wurde am 16. Mai 1673 im Schlosse du Plessis, Pfarrei Argentré, bei Vitri, Diöcese Rennes, geboren. Seine geistliche Erziehung erhielt er im Seminar St. Sulpice in Paris, während er an der dortigen Universität Philosophie und Theologie studirte. 1690 wurde er Maître-ès-arts, 1698 Mitglied der Sorbonne, 1699 Priester, 1700 Doctor der Theologie. Der König verlieh ihm 1699 die Augustiner-Abtei St. Croix de Quintcamp und 1709 die Würde eines königl. Almoseniers. Sein Taufpathe, der Herzog von Trémouille, ernannte ihn zum Decan von Laval, und der Bischof von Trégnier 1707 zu seinem Generalvicar. Am 26. Oct. 1723 wurde er zum Bischof von Tulle ernannt und am 10. Juni 1725 consecrirt. Als Bischof zeichnete er sich durch Wohlthätigkeit, durch Eifer für die Vervollkommnung seines Clerus und durch persönliche Ausübung jeder Art der Seelsorge aus. Er starb am 27. Oct. 1740. Er schrieb: Analyse de la foi divine avec un traité de l'Église, Lyon 1698, 2 voll. (gegen Jurieu); Apologie de l'amour etc. (anonym, Amsterdam 1698); Elementa theologica, c. append. de auctorit. Eccl. in condemn. scriptis etc., Par. 1702; Append. posterior dazu 1705; Lexicon philosoph., La Haye 1706; De supernaturalitate etc., Par. 1707; Martini Grandini opp., Par. 1710—1712, 6 voll. mit 7 eigenen meist dogmen-historischen Excursen; Animadvers. in analysin Holdeni. Von bleibendem Werthe ist seine Collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab init. ssec. 12. (bis 1735) in Eccl. proscripti sunt et notati. Censoria etiam judicia academiarum (besonders der von Paris). 3 Bde. in 6 Abtheil. 1724—1736. Ferner Collect. effat. div. Script., quibus mysteria fidei et dogmata explicantur; Theses philos. et theol. tum in amorem generatim, tum in amorem divin. et spem theol. . . Remarques sur la traduct. de l'Ecriture sainte par M. de Sacy; Explication des Sacrements de l'Église 3 voll. u. s. w. Das Verzeichniß seiner sämmtlichen französischen und lateinischen Werke, Pastoral-Instructionen u. s. w., wie auch genauere Nachrichten über sein Leben geben die Mémoires de Trevoux 1743. I, 223 ss. (Vgl. die Biogr. univ. II, 414; Biogr. génér. III, 130 s.; Moroni Dizionario III, 20 s.; Hurter, Nomenclator II, 934.) [Stanonik.]

Argob (ארגב), in der heiligen Schrift 1. ein zum Königreich Basan gehöriger Landstrich, welcher 60 feste Plätze zählte (Deut. 3, 4. 13. 14). Er fiel beim Einzug der Israeliten an die eine Hälfte von Manasse und ward der Familie des Jair zugetheilt, so daß ihm der Name Havoth Jair gegeben wurde. Zur Zeit Salomons ward ein eigener Domänenverwalter über diese Gegend gesetzt (3 Kön. 4, 13). Damals hatte sie noch die 60 festen Plätze, welche schon Jair vorgefunden hatte. Viele neueren Geographen verstehen unter Argob die sogen. Ledschah, d. h. die eigenthümliche Basaltlandschaft östlich vom See Merom und südlich von Damaskus; nach Wetzstein aber ist unter Argob die Landschaft von der Zumla, einem Gebirgszug südlich von Damaskus, bis westwärts zum Jordan zu verstehen. Unzerstörbare Ruinen von großen Städten, welche zum Theil unterirdisch in den Felsen gehauen sind, finden sich daselbst häufig. (Vgl. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860, 82 ff.; Porter, Journ. of Sacr. Lit. VI, 281.) — 2. Name einer einflußreichen Persönlichkeit am Hofe Phaceja's (4 Kön. 15, 25). [Kaulen.]

Argwohn heißt bei den Moraltheologen jede Voraussetzung eines sündhaften Benehmens oder einer sündhaften Absicht bei dem Nächsten. Der Argwohn ist gerecht, wenn er auf gute Gründe sich stützt, und als solcher pflichtmäßig bei dem Obern, welcher über die Sitten der Untergebenen zu wachen hat. Der Argwohn ist freventlich, wenn er sich auf ungegründete Muthmaßungen stützt oder aus bloßer sündhafter Abneigung hervorgeht. Als innere Sünde kann der freventliche Argwohn nicht zur Restitution verpflichten. Argwöhnisch von Natur sind gewöhnlich diejenigen, welche durch ein körperliches Gebrechen sich zurückgesetzt glauben, und besonders die Schwerhörigen, weil sie die fremden Reden nicht controliren können. [Kaulen.]

Argyropulos, Johannes, gelehrter Grieche des 15. Jahrhunderts. Er ward aus seiner Vaterstadt Constantinopel nach Italien zu ziehen genöthigt, und 1456 von Cosimo Medici nach Florenz berufen (Mehus, Vita Ambrosii Traversari, Praef. XX). Hier blieb er hochgeehrt und besonders als Aristoteliker geschätzt. Als 1473 in Toscana die Pest wüthete, zog er sich nach Rom zurück und erklärte hier öffentlich den Thukydides, wobei er Reuchlin zum Zuhörer hatte. Er verfaßte mehrere Schriften, darunter eine theologische Abhandlung über das Ausgehen des heiligen Geistes im Sinne der Florentinischen Union (bei Allatius, Graecia orthod. I, Migne PP. gr. CLVIII, 991 sq.), einen Brief an Cardinal de la Rovere über das Werk des Aristoteles von der Seele (ib. 1007), Uebersetzungen mehrerer Schriften des Stagiriten und der Homilien des Basilius, Erklärung der Ethik des Aristoteles; vieles ist noch nicht gedruckt. Er war Lehrer des gefeierten Angelus Politianus (gest. 1494) und starb an einem Fieber, das ihm zu reichlicher Genuß von Melonen zuzog, 1486. (Vgl. Börner, De doct. hom. graecis, Lips. 1750; Tiraboschi, Storia della letteratura ital., Modena 1790, VI, 318 sq.; Bernhardy, Geschichte der griechischen Literatur, 1852, I, 633; Migne l. c. 983 sq.) [Jos. Card. Hergenröther.]

Arianismus, die große Häresie des vierten Jahrhunderts, gerichtet gegen die Gottheit Jesu

Christi. Die Gottheit des Sohnes, der die menschliche Natur angenommen hat, ist ein Grunddogma der christlichen Religion. In schweren Kämpfen mußte die Kirche diesen Glaubenssatz sicherstellen. Den Höhepunkt erreichten diese Kämpfe in den christologischen Häresien des vierten und der folgenden Jahrhunderte. Den Sammelplatz, auf dem alle Feinde des Christenthums aus den ersten Jahrhunderten sich verbrüderten, bildete der Arianismus. Dieser war 1. die höchste Spitze des judaistischen Ebionismus und eine Frucht des in Alexandrien heimischen Philonismus, indem er ähnlich wie diese Systeme von der Anschauung ausging, daß zwischen Gott und dem Menschen eine unausfüllbare Kluft bestehe; er war 2. eine Accommodation an den Gnosticismus, insofern der arianische Christus ebenso wie der gnostische Demiurg bestimmt ist, zwischen Gott und der Welt als Bindeglied zu dienen, und beide in gleicher Weise nur Unvollkommenes hervorzubringen im Stande sind; er war 3. eine Nachwirkung des rationalistischen Sabellianismus, indem er von der Läugnung des Personenunterschiedes zu dem andern Extreme einer vollständigen Trennung der Personen überging und die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn in Abrede stellte (der Priester Lucian, ein Landsmann und zeitweise auch ein Gesinnungsgenosse des Paulus von Samosata, war der Lehrer des Arius und des Eusebius von Nikomedien); er war 4. ein Zugeständniß an das Heidenthum, dem die Humanitätsreligion des Subordinatianismus und ein „hellenisirendes Christenthum" weit mehr zusagten als die tief christliche Lehre von der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater. — 1. Das erste Auftreten des Arius in Alexandrien und Kleinasien (318). Arius, ein Lybier, war schon als Laie zu Alexandrien in das Meletianische Schisma verwickelt. Als er sich hiervon zurückzog, weihte ihn der Bischof Petrus von Alexandrien zum Diacon. Die Bekehrung des Arius war jedoch von kurzer Dauer, und Petrus sah sich genöthigt, ihn wegen der Verbindung mit den Schismatikern zu excommuniciren. Wiederum erlangte der Abtrünnige Verzeihung bei dem neuen Bischof Achillas, der ihn sogar zum Priester weihte und ihm die Kirche Baukalis zur Verwaltung übertrug. Arius besaß nämlich ausgezeichnete Geistesgaben; er war ernst im Aeußern, einnehmend im Umgange, gewandt in der Dialektik und streng in seinen Sitten. Diese Vorzüge des Geistes wurden aber tief herabgedrückt durch eine große Falschheit und Verschlagenheit und eine unbegrenzte Eitelkeit und Selbstsucht, mit der er sich z. B. in seinen Schriften den „großen Arius" nannte, dem Gott unmittelbar seine Geheimnisse mitgetheilt habe. Hochmuth und Ehrgeiz machten Arius ähnlich wie so manchen vor ihm und nach ihm zum Häretiker. Ob auch eine persönliche Abneigung zwischen Alexander, dem Nachfolger des Achillas (seit 312), und Arius wegen Uebergehung des letztern bei der Bischofswahl die Ursache der Spaltung wurde, ist historisch nicht ausgemacht (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 263). Arius, dem das herrliche Lehrschreiben des Papstes Dionysius an den edeln gleichnamigen Bischof von Alexandrien bekannt sein mußte (vgl. Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien), erhob sich gegen das in dem genannten Schreiben so trefflich dargestellte Fundamentaldogma von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes. Anfangs verbreitete Arius seine Lehre nur in Privatkreisen, dann aber (318 oder 320) vertheidigte er dieselbe mit der größten Heftigkeit in Gegenwart des Bischofs Alexander und der Priester seiner Diöcese. Mehr mit dialektischer Gewandtheit als mit speculativer Tiefe, welche ihm gänzlich mangelte, behauptete Arius Folgendes: 1. Christus sei in Folge seiner Zeugung unmöglich gleich ewig mit dem Vater (συναΐδιος τῷ πατρί); 2. obschon Christus aus Nichts sein Dasein habe (ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει ὑπόστασιν), so sei er doch nur ein Geschöpf (ποίημα, κτίσμα) des Vaters, und weil er ein Geschöpf sei, so habe es auch eine Zeit gegeben, wo der Sohn nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν); 3. in Folge der Schöpfung sei Christus seinem Wesen nach veränderlich (τρεπτός), geistig beschränkt und vom Vater vollständig verschieden (κατ' οὐσίαν ξένος τε καὶ ἀλλότριος); den Namen „Sohn Gottes" führe er in der heiligen Schrift nur deßhalb, weil er durch die Gnade des Vaters als Sohn angenommen sei; 4. der Vater habe den Sohn erschaffen, um durch ihn als Mittelwesen die Welt in's Dasein zu rufen und mit dieser in Verbindung zu treten. Arius verstand es, alle jene Stellen der heiligen Schrift, welche die menschliche Natur Christi betreffen, in geschickter Weise für seine Lehre zu verwerthen. Den Mißbrauch von Phil. 2, 5—11. Ps. 44, 8. Prov. 8, 22. 23. Hebr. 1, 4; 3, 2. Apg. 2, 36. Joh. 14, 10; 17, 11. 22. Deut. 32, 39; 6, 4. Matth. 28, 18. Luc. 2, 52 weist der hl. Athanasius ausführlich in seinen vier Büchern gegen die Arianer nach. Die Hauptschrift, worin Arius seine Lehre niederlegte, ist die sehr schwülstig geschriebene Thalia, d. i. Gastmahl. Bruchstücke dieses Werkes sind uns erhalten in den Schriften des hl. Athanasius. Das Lehrsystem des Arius, welches nicht auf christlichem Boden entsprossen war, sondern heidnische und judaisirende Philosopheme in der Kirche einzubürgern suchte, blieb sich nicht zu allen Zeiten gleich. Die einzige Consequenz dieser Lehre war diese, daß sie das christliche Bewußtsein unbefriedigt ließ, das Trinitätsgeheimniß zerstörte, die Predigt der Apostel und den Heldenmuth der Martyrer zu Schanden machte. Im Dienste der göttlichen Vorsehung trug freilich der Arianismus dazu bei, das Dogma von der heiligen Dreifaltigkeit immer klarer zu stellen, so daß der hl. Augustinus die Frage aufwirft: „Ist vollkommen über die Dreifaltigkeit geschrieben worden, bevor die Arianer dagegen anbellten?" (In Ps. 54 n. 22. Vgl. Kuhn, Dogmatik I, [illegible]) Bischof Alexander hätte der Irrlehre [illegible] am liebsten in aller Stille ein Ende [illegible]

richtete deßhalb an dieſen ſowohl mündliche als ſchriftliche Ermahnungen. Da dieſelben jedoch erfolglos waren, und der Anhang des Arius bei Prieſtern und Laien, am meiſten aber bei den gottgeweihten Jungfrauen, immer mehr wuchs, hielt Alexander 320 oder 321 eine Synode ab, auf der gegen 100 Biſchöfe aus Aegypten und Libyen anweſend waren. Arius wurde ſammt ſeinen Anhängern aus der Gemeinſchaft der „Kirche, welche die Gottheit Jeſu Chriſti anbetet", ausgeſtoßen. Nun floh er davon und ſuchte hartnäckigen Sinnes nach Genoſſen. Kein Mittel verſchmähte er, um die Zahl ſeiner Anhänger zu vergrößern. Der Pöbel ſowohl als die weltliche Obrigkeit ſollten ſeine Sache fördern helfen. Durch ſophiſtiſche Fragen ſuchte er die einfachen Leute und beſonders die Frauen zu gewinnen; letztern pflegte er die Frage vorzulegen, ob ſie einen Sohn gehabt hätten, bevor ſie geboren. Für Schiffer, Müller und Reiſende verfaßte er Lieder, die er von Haus zu Haus colportirte, und in denen er ſeine Lehre volksthümlich machte. Die Jungfrauen, welche ſich ihm angeſchloſſen hatten, ſandte er aus zur Gewinnung der Magiſtrate. Da dieſe größtentheils heidniſch waren, und es überhaupt unerhört war, daß Jungfrauen ſich in Glaubensſtreitigkeiten miſchten, ſo wurde das Chriſtenthum zum Spotte der Heiden. Selbſt auf den Theatern verhöhnte man die Parteiſpaltung der Chriſten. Unter den Biſchöfen nahmen für Arius Partei in der Kirchenprovinz Alexandrien Secundus von Ptolemais in Libyen und Theonas von Marmarica, und in Kleinaſien beſonders Euſebius von Nikomedien, ein früherer Mitſchüler des Arius und entfernter Verwandter des Kaiſers Conſtantin. Bei Euſebius ſuchte Arius nach ſeiner Vertreibung aus Alexandrien Troſt in einem Briefe, den er aus Paläſtina an ihn richtete. Bald darauf ging er ſelbſt nach Nikomedien, verfaßte dort ſeine Thalia, und wahrſcheinlich auf Eingebung ſeines Freundes Euſebius ſandte er an Biſchof Alexander eine Art Symbolum, worin er in geſchickter Weiſe ſeine Rechtgläubigkeit zu erheucheln und zu vertheidigen wußte. Euſebius trat immer offener für die neue Lehre auf, und Sozomenus berichtet ſogar (H. E. I, 15) von einer Synode, auf welcher bithyniſche Biſchöfe ſich des Arius angenommen hätten. Auch der berühmte Kirchenhiſtoriker Euſebius von Cäſarea begünſtigte offenkundig, ohne freilich entſchiedener Arianer zu ſein, die Partei des Arius. Der Biſchof von Alexandrien warnte in mehreren Rundſchreiben an die katholiſchen Biſchöfe vor den Umtrieben des Häretikers und legte ſeine Irrthümer dar. Die politiſchen Wirren, welche in Folge des Zwieſpaltes zwiſchen Licinius und Conſtantin 322 ausgebrochen waren, verſchlimmerten die traurige Lage der Kirche im Oriente und in Aegypten. Arius kehrte in dieſer Zeit voll Trotz nach Alexandrien zurück. Als Conſtantin 323 Alleinherrſcher geworden war, hielt er es für ſeine Pflicht, neben dem bürgerlichen Frieden auch den kirchlichen wiederherzuſtellen. Er war der Anſicht, daß es ſich in dem Streite zwiſchen Alexander und Arius um nichts anderes als um ein bloßes Wortgezänk handle, das „plebejiſch, kindiſch und für Prieſter unwürdig ſei und am allerwenigſten vor das Volk gehöre". In dieſer Meinung wurde der Kaiſer, der eine faſt krankhafte Sucht zum Predigen und Moraliſiren hatte, durch Euſebius von Nikomedien beſtärkt. Der greiſe Biſchof Hoſius von Corduba mußte im Auftrage Conſtantins an Alexander und Arius Schreiben überreichen, welche zum Frieden mahnten. Da aber alle Bemühungen des Kaiſers ſowohl wie des Biſchofs Hoſius an dem Widerſtande des Arius ſcheiterten, und da außerdem der Oſterſtreit eine Entſcheidung erheiſchte, berief der Kaiſer unter Zuſtimmung des Papſtes Sylveſter I. (ex sacerdotum sententia, Rufinus, Hist. eccl. I, 1) ein allgemeines Concil nach Nicäa.

2. Das Concil zu Nicäa (325). Conſtantin ſuchte den Biſchöfen die Reiſe zum Concil auf alle Weiſe zu ermöglichen oder doch zu erleichtern. Er ſtellte ihnen die öffentlichen Wagen und Laſtthiere zur Verfügung, und während der Dauer der Verſammlung ſorgte er reichlich für ihren Unterhalt. 318 Biſchöfe, welche Ambroſius treffend mit den 318 Knechten Abrahams vergleicht, waren auf dem Concil anweſend; größtentheils waren es Orientalen. Viele von den Vätern trugen noch die Narben aus der Verfolgung an ſich (Paphnutius aus der Oberthebais, Paul von Neocäſarea); andere waren ausgezeichnet durch Wundergaben, wie Jacob von Niſibis, Nicolaus von Myra, Spiridion aus Cypern; wieder andere durch Weisheit und Gelehrſamkeit. Beſonders ragte hervor Alexander von Alexandrien. Dieſem ſtand treu zur Seite der junge und gelehrte Diacon Athanaſius, „der kräftigſte Kämpfer gegen die Arianer" (Socr. I, 8) und „geiſtig wohl der hervorragendſte Mann der Synode, auch ein gewandter Dialektiker" (Heſele l. c. 294). Im Namen des Papſtes Sylveſter I. präſidirte der Verſammlung Biſchof Hoſius nebſt den frommen Prieſtern Vitus und Vincentius. Die Stellung dieſer drei Männer brachte es mit ſich, daß ſie vor den „erſten Prälaten des Orients" (Hagemann, Die römiſche Kirche 582 ff., 589 ff.), den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, die Beſchlüſſe des Nicänums unterſchrieben. Auch Sokrates ſtellt in ſeiner Kirchengeſchichte (I, 8), wo er die bedeutendſten Mitglieder der Synode aufzählt, die Stellvertreter des erſten Biſchofs der Chriſtenheit an die Spitze der Liſte. Das Ehrenpräſidium wurde dem Kaiſer Conſtantin eingeräumt, der für die Sache das größte Intereſſe bewies, wie er ſich auch gern als „Biſchof des Aeußern der Kirche" zu bezeichnen pflegte. Die Leitung der theologiſchen Verhandlungen überließ Conſtantin der Natur der Sache gemäß den kirchlichen Häuptern der Synode. Die Berathungen begannen am 22. Mai, am 29. Juni wurde das Symbolum aufgeſtellt, und am 25. Auguſt die Synode geſchloſſen. Arius ſelbſt war

erschienen, und 18—22 Bischöfe, die nach ihrem Hauptführer Eusebius von Nikomedien die Eusebianer hießen, unterstützten seine Opposition gegen die katholische Lehre. Die andern Bischöfe waren empört über die Gotteslästerungen, die Arius auszusprechen wagte. Die Eusebianer traten äußerlich weniger schroff auf als die strengen Arianer, suchten aber um so eifriger durch Verdrehung der heiligen Schrift und alle möglichen Winkelzüge ihrer arianischen Ansicht Geltung zu verschaffen. Besonders erhoben sie sich gegen den zuerst vom Papste Dionysius gebrauchten Ausdruck „gleichwesentlich“ (ὁμοούσιος), weil er nicht schriftgemäß sei. Durch dieses Wort, welches die katholische Lehre am schärfsten ausdrückte, wurden die Katholiken, wie Möhler treffend sagt, auch hinsichtlich der Sprache Eins, wie sie es in der Lehre schon waren. „Der Glaube war immer gleich; nur wurde eine eigene Terminologie eingeführt, um den Ketzern gegenüber die Lehre behaupten zu können“ (Kirchengeschichte I, 359). Eine eigenthümliche Stellung nahm auf der Synode Eusebius von Cäsarea ein. Der Entwurf eines Symbolums, welchen er geliefert hatte, wurde in manchen Punkten dem nicänischen Glaubensbekenntnisse zu Grunde gelegt. Den stärksten Einfluß auf den Inhalt des neuen Symbolums übte aber Hosius von Corduba aus, obwohl die Behauptung Tillemonts, daß Hosius das Symbolum selbst verfaßt habe, zu weit gehen mag. Athanasius sagt freilich, daß Hosius in Nicäa die „Erläuterungen über den Glauben gegeben habe“. (Apol. de fuga c. 5; Hist. Arian. ad monach. c. 42; vgl. Schrödl, Gesch. d. Päpste, 383.) Die Synode gab ihr Glaubensbekenntniß in so bestimmten Ausdrücken, daß weder den entschiedenen Arianern, noch den halben, den sogen. Eusebianern, ein Schlupfwinkel übrig blieb. Zuerst wurde die Lehre des Arius, deren wesentlicher Inhalt oben angegeben ist, mit dem Anathem belegt. Sodann wurde positiv der Kern des katholischen Glaubens in folgenden zwei Sätzen niedergelegt: 1. der Sohn ist gezeugt aus dem Vater, d. i. aus dem Wesen des Vaters (Γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός); 2. der Sohn, gezeugt, nicht geschaffen, ist dem Vater wesensgleich (Γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί). Diese scharfe Distinction von „gezeugt“ und „geschaffen“, welche die strengen Arianer aufhoben, die Semiarianer lockerten, ist das eigentliche Formalprincip des Bekenntnisses der nicänischen Väter. Als es zum Unterschreiben des Symbolums kam, zeigte sich unter den Eusebianern eine große Uneinigkeit. Die Furcht, Amt und Würde zu verlieren, bewog die meisten Bischöfe, welche es vorher noch mit Arius hielten, zur Nachgiebigkeit. Die größte Charakterlosigkeit bewies Eusebius von Nikomedien. „Um nicht verbannt zu werden“, fügte er sich und unterschrieb das Symbolum. In dem Berichte an seine Gemeinde versagte er aber gleichwohl dem Urtheile gegen Arius seine Anerkennung. Auch der Kirchenhistoriker Eusebius bewies wenig Offenheit. Die Gunst des Kaisers ging ihm über Alles; daher stellte er auch die Thätigkeit Constantins stets in den Vordergrund, gleichsam als ob dieser und nicht die Bischöfe das Symbolum zu Stande gebracht hätte. Den längsten Widerstand leisteten mit Arius die Aegypter Thonas und Secundus. Daher wurden diese Beide ebenso wie Arius nach Illyrien in die Verbannung geschickt. Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa traf dasselbe Loos, als man sich von ihrer Unaufrichtigkeit überzeugt hatte. Der Kaiser war so erbittert, daß er sogar den Namen „Arianer“ austilgen wollte und die Anhänger des Arius „Porphyrianer“ nannte, weil sie ebenso gegen das Christenthum wütheten, wie der Heide Porphyrius. Die Schriften des Häresiarchen und seiner Freunde ließ er verbrennen, und ihre Verheimlichung bedrohte er mit dem Tode. „Das häretische Feuer war aber damit noch nicht erstickt.“

3. **Kaiser Constantin d. Gr. und die Eusebianer (bis 337).** Durch Heuchelei und allerlei Intriguen verstanden es die Eusebianer, die Gunst des Kaisers wiederzugewinnen. Viel trug zur Sinnesänderung Constantins seine Schwester Constantia, die Wittwe des Licinius, bei. Diese huldigte der neuen Lehre, hatte einen arianischen Priester als geistlichen Führer gehabt und trat noch auf dem Sterbebette bei dem Kaiser fürbittend für Arius ein. Der Nikomedier Eusebius, welcher in geschickter Weise zu heucheln und zu schmeicheln wußte, durfte ebenso wie Theognis wieder seinen Bischofssitz einnehmen (328), und selbst Arius kehrte aus der Verbannung zurück, nachdem er ein zweideutiges Glaubensbekenntniß abgelegt hatte. Für die Anhänger des nicänischen ὁμοούσιος begann jetzt eine Zeit harter Prüfung, am meisten für Athanasius, der nach dem Tode Alexanders Bischof von Alexandrien geworden war (328). Gegen ihn richteten sich als höchstes Ziel alle Ränke der Eusebianer. Athanasius seinerseits trat in der fünfmaligen Verbannung, welche er erlitt, „immer sichtbarer als der Fels hervor, an dem der Arianismus sich brechen mußte und der Anker des Schiffleins Petri im Orient haftete“. Der erste Versuch des Eusebius, den Athanasius durch Anfechtung seiner Wahl und Weihe zu stürzen, mißlang. Das Zeugniß der ägyptischen Bischöfe sprach für Athanasius, und die Berufung auf die Canones war ein starkes Stück im Munde eines Eusebius, der sein erstes Bisthum Berytus mit dem von Nikomedien ohne weiteres vertauscht hatte. Die Eusebianer hatten aber doch die Genugthuung, drei katholische Bischöfe, Eustathius von Antiochien, Asklepas von Gaza und Eutropius von Hadrianopel, auf Grund falscher Anklagen abgesetzt und verbannt zu sehen (330). Ein weiterer Schritt in der Kühnheit der Eusebianer war, daß sie die feierliche Wiederaufnahme des Arius in die alexandrinische Kirche durchsetzen wollten. Als Athanasius jede Mitwirkung hierbei verweigerte, begannen gegen ihn die arianischen Umtriebe unter allen möglichen

Beschuldigungen. Er fühlte sich daher veranlaßt, am Hofe des Kaisers selbst seine Vertheidigung zu führen. Der Erfolg war aber kein andauernder. Neue Anklagen wurden gegen ihn erdichtet. So sollte er den Priester Ischyras mißhandelt, den Bischof Arsenius von Hypsele ermordet und eine Sünde gegen die Keuschheit begangen haben. Eine Synode sollte den Sturz des Athanasius vollenden. Die Eusebianer stellten dem Kaiser vor, wie schön es sei, wenn auf einem großen Concil der kirchliche Friede wiederhergestellt werde. Zu diesem Zwecke wurde wirklich 335 eine Synode nach Tyrus berufen. Die Eusebianer hatten unter den hier anwesenden 60 Bischöfen die Oberhand. Der Kirchenhistoriker Eusebius führte den Vorsitz. Athanasius erschien erst einige Zeit nach der Eröffnung des Concils, und mit ihm kamen 48 seiner Suffraganbischöfe. Obschon die Gegner des Athanasius seine Richter und Ankläger zugleich waren, so zeigten sich doch alle drei gegen ihn erhobenen Anklagen als nichtig. Ischyras war gar nicht mißhandelt, sondern Athanasius hatte ihn nur, weil er, ohne Priester zu sein, priesterliche Functionen verrichtet hatte, ermahnt, daß er von solchem Frevel abstehen möge. Arsenius, der seinen Tod in Folge einer Bestechung erheuchelt hatte, wurde lebendig und im Besitze beider Hände (die eine Hand sollte Athanasius seinem Leichnam abgehauen haben) wieder aufgefunden. Endlich wurde auch die Weibsperson, welche von Athanasius entehrt sein sollte, als gemeine Betrügerin entlarvt. Obschon die volle Unschuld des alexandrinischen Bischofs sich herausstellte, wurde er dennoch von den Eusebianern abgesetzt und die Rückkehr nach Alexandrien ihm verboten. Auf einer zweiten Synode desselben Jahres 335 zu Jerusalem wagten die Eusebianer bereits, dem Kaiser zu berichten, daß die Glaubenserklärungen des Arius befriedigten, und seiner Aufnahme in die Kirche nichts im Wege stehe. Athanasius dagegen wurde beschuldigt, daß er die Kornzufuhr aus Aegypten nach Constantinopel verhindert habe. Constantin, der wirklich den Athanasius für den Friedensstörer und das Haupthinderniß der kirchlichen Einheit hielt, verfügte seine erste Verbannung (335). Athanasius ging nach Trier zum Bischofe Maximinus; Marcellus von Ancyra, den die Eusebianer auf einer Synode zu Constantinopel (335) gleichfalls abgesetzt hatten, folgte ihm bald in die Verbannung nach. Arius sollte jetzt mit Gewalt in die Kirche wieder eingeführt werden. In Alexandrien war dieß nicht möglich; denn das dortige Volk war über seine Ankunft und über die Vertreibung des rechtmäßigen Oberhirten sehr erbittert. Daher sollte es in Constantinopel geschehen, nachdem Arius noch einmal seine Rechtgläubigkeit vor dem Kaiser geheuchelt hatte. Der Bischof von Constantinopel, Alexander, nahm in dieser Noth seine Zuflucht zum Gebete. Er flehte zu Gott, daß er diese Schmach von seiner Kirche abwenden möge. Wenige Stunden später ereilte den achtzigjährigen Arius, als er gerade in großer Begleitung durch die Straßen der Stadt zog, ein plötzlicher Tod. Viele Arianer kehrten in Folge dieses Ereignisses, das ihnen als ein Gottesurtheil erschien, zur Kirche zurück. Bald nach Arius starb auch Alexander; sein gleichfalls katholisch gesinnter Nachfolger Paulus wurde aber bald nach seiner Wahl und Weihe nach Mesopotamien in die Verbannung geschickt. Der Arianer Macedonius, das spätere Haupt der Pneumatomachen, wußte sich zu behaupten, wenngleich vorläufig (bis zum J. 342) Eusebius von Nikomedien den Bischofsstuhl von Constantinopel einnahm. Dieser letztere ertheilte auch dem Kaiser am Pfingstfeste 337 das heilige Sacrament der Taufe, nach dessen Empfang er am folgenden Tage starb. Die von Constantin auf Grund der Vermittlung des Einsiedlers Antonius bereits beschlossene Rückkehr des Athanasius nach Alexandrien erfolgte bald darauf (338). „Mit unendlichem Jubel, festlicher als je ein Kaiser" (Greg. Naz. Orat. 21), wurde er in seiner Bischofsstadt empfangen.

4. Die drei Söhne Constantins und der vorübergehende Sieg der katholischen Sache zu Sardica (337—344). Nach dem Testamente Constantins erhielt sein ältester Sohn Constantin (337—340) den Westen, Constans (337—350) Italien und Afrika, Constantius (337—361) den Osten. Der letztere war strenger Arianer, die beiden ersteren katholisch gesinnt. So lange die drei Brüder gemeinsam regierten, konnten die treuen Katholiken, zumal im Westen, wieder aufathmen. Im Oriente freilich hatten die Eusebianer an Constantius immer einen sichern Hinterhalt. Im Vertrauen auf den Kaiser wagten sie es, in Alexandrien den Pistus als eigenen Bischof der Arianer zu erwählen und suchten sogar beim päpstlichen Stuhle für diesen um Bestätigung nach, während sie gegen Athanasius eine Klageschrift den drei Kaisern überreichten. In Cäsarea wählten die Eusebianer nach dem Tode des Kirchenhistorikers Eusebius (340) ihren Gesinnungsgenossen Acacius zum Bischofe. Athanasius vertheidigte auf einer Synode zu Alexandrien (339) in Gegenwart von 100 Bischöfen seine Unschuld und sein gutes Recht. Der Papst Julius I. (337—352) trat auf einer Synode zu Rom, von der die Eusebianer sich freilich fern hielten, 341 für Athanasius und Marcellus von Ancyra ein und sprach ihnen wieder ihre bischöflichen Sitze zu. Die Eusebianer dagegen schützten in Alexandrien den Kappadocier Gregor, für welchen der Präfect Philagrius, gleichfalls ein Kappadocier, seit 340 unter den furchtbarsten Greueln die Anerkennung zu erzwingen suchte. Das Volk widersetzte sich, und zahllos war in Aegypten die Menge von Mönchen, Bischöfen, Jungfrauen, welche die härtesten Verfolgungen erleiden mußten. Die Eusebianer suchten auf schlaue Weise zu dem gewünschten Ziele zu gelangen. Auf der Synode zu Antiochien (in encaeniis, 341), die durchaus nicht als arianisch gelten sollte, setzten die Eusebianer, obschon sie in der Minorität waren, den

Beschluß durch, daß Athanasius als abgesetzter Bischof seinen Sitz nicht wieder einnehmen dürfe. Die unter den anwesenden Bischöfen herrschende Verwirrung spiegelte sich darin ab, daß sie nacheinander drei Glaubensbekenntnisse aufsetzten, zu denen bald darauf noch ein viertes kam. Abgesehen davon, daß man das Wort ὁμοούσιος ängstlich vermied, und die Eusebianer einige versteckte Zweideutigkeiten einzustreuen wußten, hatte man an der Kirchenlehre im Wesentlichen festgehalten. Da Constantius den Beschluß der Synode bestätigte, so mußte Athanasius seine zweite Verbannung antreten. Er ging mit andern flüchtigen Bischöfen zum Papste Julius nach Rom, der sich um die Wiedereinsetzung der Vertriebenen nach Kräften bemühte. In Alexandrien trieb jetzt Gregor sein Unwesen. An der Spitze einer bewaffneten Schaar überfiel er das katholische Volk in den Kirchen, und viel Blut wurde vergossen. Zu ähnlichen Auftritten kam es in Constantinopel, als nach dem Tode des Eusebius von Nikomedien der katholische Bischof Paulus vom Volke zurückverlangt, von Constantius aber Macedonius begünstigt wurde (342). Da tagte durch Vermittlung des Papstes Julius und des Kaisers Constans (Constantin war schon 340 gestorben) vom Spätherbst 343 bis zum Frühjahr 344 unter dem Präsidium des Hosius eine Synode zu Sardica im östlichen Illyrien (jetzt Sofia in Bulgarien). Selbst Constantius war durch seinen kaiserlichen Bruder für die Berufung dieser Synode gewonnen. Das Jahr dieser Synode (343) ist erst festgestellt nach Entdeckung der Fest- und Osterbriefe des hl. Athanasius in einem Kloster der nitrischen Wüste. Auf der Synode zu Sardica waren gegen 170 Bischöfe anwesend, und von diesen waren 76 eusebianische. Zweck der Synode sollte sein: 1. alle Zwistigkeiten, namentlich über Athanasius, Marcellus und Paulus von Constantinopel, zu heben; 2. alles Falsche in der Religionslehre zu tilgen; 3. den Glauben an Christus zu vertheidigen. Die Eusebianer, welche sich in der Minorität sahen, trennten sich bald und hielten eine Aftersynode zu Philippopel, wo sie den Athanasius von neuem excommunicirten. Die Bischöfe in Sardica dagegen traten für seine Unschuld ein und schickten zu seiner Vertheidigung eine Deputation an Constantius. Dieser gestattete wirklich die Rückkehr des Athanasius nach Alexandrien (346), und auch die Bischöfe Paulus von Constantinopel und Marcellus von Ancyra durften wieder ihre Sitze einnehmen. Der Eindringling Gregor war ein Jahr vorher in Alexandrien gestorben. Nach Theodoret (2, 4 und 12) hatten ihn seine eigenen Anhänger ermordet. Constantius nahm den Athanasius sehr wohlwollend auf, und tief ergriffen von dem persönlichen Eindrucke, den der Bischof auf ihn gemacht hatte, befahl er, alles in den ägyptischen Acten gegen ihn Geschriebene zu vernichten. Die Freude der Alexandriner, dieser „lieben und über Alles geliebten Brüder“ (Schluß des zehnten Festbriefes), war bei dem Empfange ihres Bischofs überaus groß. Es schien jetzt wirklich für die alexandrinische Kirche wie für den ganzen Orient eine Zeit der Ruhe und des Friedens gekommen zu sein; aber das Gegentheil war der Fall. Die Ruhe glich der Ruhe vor dem hereinbrechenden Sturme.

5. Der höchste Aufschwung des Arianismus unter Constantius (350—357). Der frühzeitige Tod des Kaisers Constans (350) hatte seinen Bruder Constantius zum Alleinherrscher gemacht. Der Usurpator Magnentius wurde bei Mursa 351 besiegt. Die arianisch gesinnten Bischöfe, insbesondere Ursacius von Singidunum in Mösien und Valens von Mursa in Pannonien, welche schon früher als Gegner des Athanasius aufgetreten waren, bestimmten den Kaiser zu einem neuen Vorgehen gegen die nicänische Lehre. Noch mehr wurde Constantius zu diesem Kampfe ermuthigt durch den Tod des Papstes Julius, dieser kräftigsten Stütze des katholischen Glaubens (352). Athanasius wurde des Hochverraths beschuldigt und auf den Synoden zu Arles (353) und Mailand (355) von einer Majorität feiger und furchtsamer oder offen häretischer Bischöfe verdammt. Der Kaiser ging mit Gewalt vor, indem er erklärte: „Was ich will, muß für Kirchengesetz gelten; solche Gewalt gestatten mir die Bischöfe Syriens.“ Diejenigen Bischöfe, welche sich dem Ansinnen des Kaisers widersetzten, wurden in die Verbannung geschickt. So mußte nach der Synode von Arles Bischof Paulinus von Trier nach Phrygien gehen, und nach der Mailänder Synode traf den neuen Papst Liberius und die hervorragendsten Bischöfe des Abendlandes, Hosius von Corduba, Dionysius von Mailand, Lucifer von Cagliari, und in Folge der Synode von Biterrä (356) auch Hilarius von Poitiers ein gleiches Loos. Voll edler Standhaftigkeit wies der Papst Liberius in der Verbannung die kaiserliche Geldunterstützung ebenso zurück, wie er vorher den Drohungen und Bestechungen des vom Kaiser gesandten Eunuchen Eusebius widerstanden hatte. Athanasius endlich mußte seine dritte Verbannung antreten, nachdem 5000 Soldaten ihn beim Gottesdienste überfallen hatten. Eine grauenvolle Scene trat ein, indem viele der Gläubigen, selbst Jungfrauen und Kinder, in der allgemeinen Verwirrung zu Boden getreten wurden. Der Bischof hielt Stand, bis das Volk sich durch die Seitenthüren größtentheils gerettet hatte. Wie durch ein Wunder entkam Athanasius den Händen der Heiden und floh in die ägyptische Wüste (356). Zeitweise jedoch hielt er sich versteckt in Alexandrien auf, wo er vergeblich von seinen Feinden gesucht wurde. Der Arianer Georg, ein ungebildeter und geldgieriger Mensch, verwüstete als falscher Patriarch die ägyptischen Kirchen. In Rom setzte die arianische Partei den Felix, der trotz seiner nicänischen Gesinnung zu ihr hielt, als Bischof ein. Alle Hauptkirchen des Erdkreises waren nun in der Gewalt der Arianer, und die Kirche schien dem Untergange nahe zu sein. Die ver-

bannten Bischöfe blieben aber für den Glauben nicht unthätig, und ein großer Theil des Volkes in seinem Glauben unerschütterlich, so daß Hilarius, der am eifrigsten wirkte, ausrief: „Die Ohren des Volkes sind heiliger als die Herzen der Priester“ (Cont. Auxent. 6). Als Constantius 357 in Rom seinen Einzug hielt, konnte er sich selbst überzeugen, wie unentwegt das römische Volk gleich dem alexandrinischen am Glauben festhielt. An dem Arianismus aber trat auf dem Gipfel seiner Macht das Kennzeichen aller Häresien, der innere Zwiespalt, zu Tage.

6. Spaltung des Arianismus in Parteien. Die Periode der Glaubensformeln (357—361). In der sicheren Hoffnung, daß die Beschlüsse des Nicänums für immer vernichtet seien, begannen die Arianer den Kampf im eigenen Lager und zersplitterten sich in viele Parteien. Nur die weltliche Gewalt verhinderte einen plötzlichen Zusammensturz des Arianismus. An der Spitze der schroffen Arianer standen Aëtius und Eunomius, welche behaupteten, daß der Sohn dem Vater ganz unähnlich (ἀνόμοιος) sei; ihre Anhänger wurden daher Anomöer, Aëtianer, Eunomianer genannt. Die minder schroffen Arianer, welche auch Semiarianer hießen und Basilius von Ancyra zum Führer hatten, hielten fest an der Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn (ὁμοιούσιος oder ὅμοιος τῷ πατρὶ κατ' οὐσίαν), waren aber wieder unter sich gespalten. Einige hielten nämlich nur an einer Aehnlichkeit im Allgemeinen fest und hießen daher Homöer (von ὅμοιος) oder nach dem einen ihrer Führer (Acacius von Cäsarea, Ursacius und Valens) Acacianer. Jede Partei suchte ihrer Ansicht auf Synoden durch Glaubensbekenntnisse, deren Zahl im Ganzen auf 19 stieg, Geltung zu verschaffen. So kamen zu der ersten sirmischen Formel der arianischen Synode von Sirmium (351), welche den Bischof Photinus absetzte, noch drei andere sirmische Formeln hinzu. Die zweite (357) war ebenso wie die 358 tagende antiochenische Synode streng arianisch; die dritte (358) verwarf das ὁμοούσιος, und war insofern semi-arianisch. Entschiedener vertrat den Semiarianismus die Synode von Ancyra (358). Ob Papst Liberius die dritte sirmische Formel unterschrieben hat, ist sehr fraglich, und seine bald nach der dritten Synode von Sirmium erfolgte Rückkehr nach Rom dafür kein vollgültiger Beweis. Viel leichter erklärt sich diese Rückkehr aus dem Eindrucke, den die Deputation der römischen Frauen auf den Kaiser bei seiner Anwesenheit in Rom gemacht hatte, und aus der drohenden Stimmung des römischen Volkes. Außerdem war die Verbannung der treu katholischen Bischöfe für die arianische Sache im Orient durchaus nicht förderlich, und deßhalb wurde auch Hilarius ohne Bedingung aus Phrygien in seine Heimat Gallien zurückgeschickt. Schwerlich hätte Liberius, wenn er von seiner ersten Standhaftigkeit abgewichen wäre und sich die Freiheit durch die Unterschrift eines zweideutigen Symbolums erkauft hätte, später gewagt, gegen die abtrünnigen Bischöfe Bußgesetze vorzuschreiben. Sicher hätten auch die Römer, welche voll Eifer für den Glauben die Mitregierung Felix' abwiesen mit den Worten: „Ein Gott, Ein Christus, Ein Bischof!“ den Papst nicht mit so großem Jubel empfangen, noch hätte ihn die Kirche später als „heilig“ verehrt. Es ist nicht unglaublich, daß die Arianer über den Papst ähnliche falsche Gerüchte des Abfalles vom Glauben verbreiteten, wie sie dieß bei Hosius von Corduba thaten. In jedem Falle aber, selbst wenn die Unterschrift des Liberius unzweifelhaft nachgewiesen wäre, würde es sich nur um eine persönliche Schwäche des Papstes, nicht aber um eine für die ganze Kirche geltende Glaubensentscheidung handeln (vgl. Zaccaria, De commentitio Liberii lapsu, Rom. 1774; Reinerding, Beiträge zur Honorius- u. Liberiusfrage, 1865). Die Spaltung unter den Arianern wurde vom Kaiser entschieden gemißbilligt; auf seinen Wunsch sollten neue Synoden die Getrennten wieder vereinigen. Zuerst war Nicäa in Aussicht genommen; dagegen erhob sich aber Basilius von Ancyra. Dann dachte man an Nikomedien; doch diese Stadt wurde durch Erdbeben und Feuer zerstört (358). Endlich versammelte sich 359 die Doppelsynode zu Rimini für die überwiegend katholischen Abendländer und zu Seleucia für die größtentheils arianischen Orientalen, von denen 359 erschienen. Die Gewalt spielte auch jetzt wieder eine Hauptrolle. Eine Deputation der Versammlung zu Rimini, deren 400 Bischöfe das nicänische Bekenntniß erneuert hatten, wurde gezwungen, in Nice die vierte sirmische Formel zu unterschreiben, worin es hieß: „Der Sohn ist dem Vater ähnlich in Allem (ὅμοιος κατὰ πάντα) nach der Schrift.“ Die Worte „in Allem“ ließ man in Nice fort, und zur Täuschung der Katholiken nannte man diese Beschlüsse die „niceischen“. Die Verwirrung wurde immer größer, so daß der hl. Hieronymus in die Klage ausbrach: „Der Erdkreis erseufzte und wunderte sich, daß er arianisch sei.“ Die Bischöfe Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers traten wegen der allgemeinen Noth der Kirche gegen den Kaiser in den schärfsten Ausdrücken auf. Auch die strengen Arianer und die Anomöer wurden von Constantius, der für die Homöer Partei nahm, heftig verfolgt. Bald darauf starb der Kaiser, von den eigenen Verwandten gehaßt und von seinem Vetter Julian mit Krieg überzogen, ganz plötzlich auf dem Wege zwischen Kappadocien und Cilicien, im 45. Jahre seines Lebens (361). Mit Constantius stieg auch der Arianismus allmählich in's Grab.

7. Der Arianismus unter Julian Apostata und Valens (361—378). Julian Apostata glaubte seinen heidnischen Ansichten im Reiche am sichersten Geltung zu verschaffen, wenn er den Zwist der Bischöfe verewige und die Christen sich im wechselseitigen Kampfe aufreiben lasse. Darum gestattete er den verbannten Bischöfen die Heimkehr in ihr Vaterland. Auch

Athanasius machte von dieser Erlaubniß Gebrauch und zog im Triumphe in Alexandrien ein. Der Gegenbischof Georg war unterdessen von Heiden erschlagen und seine Leiche verbrannt. Die schöne Bibliothek des Ermordeten nahm Julian für sich in Besitz. Mit Athanasius kehrten die Katholiken in ihre Kirchen und der Friede in ihre Herzen zurück. Eine Synode zu Alexandrien (362) besiegelte diesen Frieden, und viele Synoden in Gallien, Spanien und Griechenland schlossen sich den Beschlüssen der ägyptischen Bischöfe an. Hunderte von Bischöfen, welchen die traurige Lage der Kirche den Muth genommen hatte, traten jetzt freudig für den nicänischen Glauben ein. Im Occident war die Häresie fast ganz geschwunden, und im Orient hatte sie an ihrer Macht bedeutend verloren. Die schönsten Erfolge erzielte Athanasius durch seine Milde, die selbst viele Heiden zur Annahme des Christenthums bewog. Julian war jetzt höchst erzürnt darüber, daß „Athanasius, der Feind der Götter, der so oft von den Kaisern verbannt worden sei, ohne besonderen Befehl gewagt habe, nach Alexandrien zurückzukehren". Zum vierten Male mußte der alexandrinische Bischof seinen Sitz verlassen (362). Nur durch eine List entkam er den Häschern auf einem Nachen, in dem er den Nil hinauffuhr. Häufig hielt er sich jedoch in dieser Zeit in Alexandrien auf. Nachdem Julian im Kampfe gegen die Perser einen schmach- und verzweiflungsvollen Tod gefunden hatte (363), wurde der edle Jovian von den Soldaten zum Kaiser ausgerufen. Dieser gestattete als treuer Katholik und gerechtigkeitsliebender Fürst dem hl. Athanasius die Rückkehr nach Alexandrien. Unter den Arianern nahm die Spaltung eine immer größere Ausdehnung an, nachdem auch Eudoxius, eines der Häupter der strengen Arianer, sich von seinen bisherigen Freunden Eunomius und Aëtius getrennt hatte. Athanasius dagegen ging sicheren Schrittes auf dem königlichen Wege der Wahrheit weiter. Auf einer Synode zu Alexandrien (363) legte er dem Wunsche des Kaisers gemäß die katholische Lehre über die Trinität in einem besonderen Synodalschreiben dar. Die Bemühungen der Arianer, in Alexandrien noch einmal einen Gegenbischof (Lucius) aufzustellen, blieben beim Kaiser sowohl wie bei den Alexandrinern erfolglos. Vielmehr kehrten jetzt viele Häretiker und auch viele kaiserliche Beamte, auf deren Gesinnung freilich wenig zu bauen war, zur Kirche zurück. Leider starb Jovian schon 364 eines plötzlichen Todes, und sein Nachfolger Valentinian, der selbst katholisch war, trat die Herrschaft über den Orient an seinen arianischen Bruder Valens ab. Der arianische Bischof Eudoxius hatte diesen getauft, und da auch seine Gattin Albia Dominica arianisch gesinnt war, so fand der Arianismus an dem neuen Beherrscher des Orients gar bald eine kräftige Stütze. Selbst die Semiarianer und die Macedonianer wurden verfolgt, am meisten aber hatten die Katholiken zu leiden. Die Synode zu Nikomedien (366) sollte dem Arianismus zu neuen Siegen verhelfen; die meisten orthodoxen Bischöfe wurden in die Verbannung geschickt, darunter Meletius von Antiochien und Athanasius (zum fünften Male). Der hl. Basilius von Cäsarea, zu dessen Wegführung der Präfect Modestus bereits abgesandt war, entging 372 dem gleichen Schicksale nur durch seine unerschütterliche Standhaftigkeit, welche dem Präfecten sowohl, wie dem Kaiser selbst hohe Bewunderung einflößte. 80 Geistliche wurden auf einem Schiffe, in dem sie über das schwarze Meer in die Verbannung führen sollten, verbrannt (370). In Constantinopel wurde der Arianismus so stark, daß die Katholiken von den vielen Kirchen der Stadt nicht mehr eine einzige besaßen. Der 370 gewählte katholische Bischof wurde noch in demselben Jahre von Valens mit Waffengewalt verjagt. Ohne Kirche, ohne Bischof und ohne Gottesdienst wurde die Zahl der Orthodoxen in der Hauptstadt des Reiches immer kleiner. Trotzdem ließ sich der Untergang des Arianismus nicht mehr aufhalten. 59 semiarianische Bischöfe des Orients hatten schon 367 an den Papst Liberius eine Deputation geschickt und um Wiederaufnahme in die Kirche gebeten. Athanasius wurde wegen der drohenden Haltung des alexandrinischen Volkes bereits nach vier Monaten zurückgerufen und blieb jetzt in ruhigem Besitze des bischöflichen Stuhles bis zu seinem Tode (373). Die allgemeine Noth des Reiches, Erdbeben, häufige Ueberschwemmungen, und vor Allem der Andrang der Gothen legten einem weiteren Vorgehen des Kaisers einen großen Hemmschuh an. Selbst der heidnische Philosoph Themistius rieth dem Kaiser zur Milde gegen die Christen. Nachdem Valens seine Kraft im Kampfe gegen die Felsennatur der Kirche vergebens verschwendet hatte, starb er auf dem Zuge gegen die Gothen bei Adrianopel (378). Nach mehr als 50jährigem schwerem und wechselvollem Kampfe ward jetzt der Sieg des nicänischen Glaubens errungen.

8. Das Ende des Arianismus. Seine letzten Ausläufer bei den Germanen. Der hl. Basilius hatte in Uebereinstimmung mit Athanasius und Meletius schon 371 den Diacon Dorotheus an den Papst Damasus nach Rom geschickt, um die Wiedervereinigung der Arianer zu vermitteln. Die Zahl der Männer, welche die Einheit des Glaubens („das ungetheilte Gewand Christi", von dem der hl. Athanasius so oft spricht; vgl. Larsow, Die Festbriefe, 84. 90. 111) entschieden vertheidigten, wurde immer größer. Im Orient vertraten den nicänischen Glauben besonders die drei großen Cappadocier Basilius, sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund Gregor von Nazianz. Als der zuletzt Genannte die Verwaltung des Bisthums Constantinopel übernahm (379), war er gezwungen, das Haus eines seiner Verwandten zur Kirche einzurichten. Er nannte dieses Gotteshaus bedeutungsvoll Anastasia; denn in der That erstand jetzt die orthodoxe Gemeinde Constantinopels wieder, und

aus der armen Kapelle wurde die nachmals berühmte Anastasiakirche. Mit den Cappadociern waren treu verbündet Amphilochius, Bischof von Ikonium, der Hymnendichter Ephrem der Syrer, der Antiochener Flavian, der anfänglich mit den Arianern befreundete Cyrill von Jerusalem, der blinde Didymus in Alexandrien, Epiphanius von Salamis, Chrysostomus u. A. Im Occident waren die bedeutendsten Vorkämpfer der katholischen Lehre neben Augustinus und Hieronymus insbesondere der Papst Damasus, der mehrere römische Synoden versammelte, und Ambrosius von Mailand, an dessen Energie die häretischen Bestrebungen der Kaiserin Justina, der Mutter Valentinians II., scheiterten. Auf der Synode zu Aquileja (381), wo der Arianismus von 32 Bischöfen verworfen wurde, war neben dem Präsidenten Valerian von Aquileja die eigentliche Seele der Versammlung Ambrosius. Die Staatsgewalt, welche den Arianismus großgezogen hatte, trug auch zu seiner Unterdrückung bei. Theodosius I. d. Gr., der vom Kaiser Gratian zum Mitkaiser ernannt war und die Verwaltung des Orients erhalten hatte, wollte die politische Einheit des Reiches durch das religiöse Band des Glaubens befestigen. Deßhalb forderte er bald nach seiner Thronbesteigung alle Unterthanen zum Bekenntniß der orthodoxen Lehre auf. Bei seinem Einzuge in Constantinopel, wo die Arianer 40 Jahre lang geherrscht hatten, ließ er diesen nur eine Kirche vor dem Thore (380). Allen Sectirern wurden die religiösen Zusammenkünfte, die öffentliche Verkündigung ihrer Lehre und die Weihe von Geistlichen verboten. Um die mit dem Arianismus verbundenen Irrlehren der Pneumatomachen und Apollinaristen zu überwinden und den nicänischen Glauben zur Alleinherrschaft zu führen, berief Theodosius d. Gr. eine Synode nach Constantinopel (381), deren Beschlüsse Papst Damasus bestätigte. Eine neue Synode tagte 383. Die Thätigkeit der Bischöfe, welche jetzt vollkommene Freiheit hatten, führte den vollständigen Untergang des Arianismus allmählich herbei. Zuerst verschwand er in Alexandrien und ganz Aegypten; am längsten hielt er sich im römischen Reiche zu Mailand, bis Ambrosius ihn auch hier zum Falle brachte. Länger als im römischen Reiche bestand die arianische Häresie bei den germanischen Stämmen, welche Italien, Gallien, Spanien und Afrika überflutheten. Aus der Lehre der heidnischen Germanen von drei Gottheiten erklärt es sich vielleicht, daß der Arianismus bei den germanischen Völkern so leichten Eingang fand. Mit Ausnahme der Sueven und Westgothen in Spanien und der Vandalen in Afrika, deren Könige Geiserich und Hunnerich besonders grausam waren, bewiesen sich diese germanischen Volksstämme gegen die Katholiken duldsam. Im sechsten Jahrhundert siegte der katholische Glaube bei den Burgundern durch König Sigismund (517), bei den Westgothen durch Reccared (586—601), bei den Langobarden durch Theodolinde, die Gemahlin des Königs Autharis (586—590), und durch die besonderen Bemühungen des Papstes Gregor I. d. Gr. Den Reichen der Ostgothen und Vandalen wurde durch die Feldherren Kaiser Justinians I. (527—565), Belisar und Narses, ein Ende gemacht. Damit verschwand die arianische Häresie nach und nach vollends aus der Geschichte. — Literatur: Außer den Werken über Kirchengeschichte und Hefele, Conciliengesch. I, 260 ff. (S. 262 sind die wichtigsten Schriften über den Arianismus angegeben, ausführlicher bei Hergenröther, K.-G. III, 100 ff.) Kuhn, Kath. Dogm. II, 345 ff.; Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, 2. Aufl., 1844, 1 ff. 166 ff.; Dorner, Lehre von der Person Christi I, 401 ff.; Maimbourg, S. J., L'histoire de l'Arianisme depuis sa naissance jusqu'à sa fin, Paris 1675. Für die Chronologie sind wichtig die in syrischer Sprache aufgefundenen Epistolae festales S. Athanasii sammt Vorbericht, welche zuerst William Cureton zu London 1848 in syrischer Sprache veröffentlichte, und Fr. Larsow 1852 in's Deutsche übersetzte und erläuterte. Der syrische Text findet sich auch in Ang. Maji Nova Patr. bibl. VI., bei Migne, PP. gr. XXVIII. [Lüdtke.]

Arias, Benedict, genannt Montanus, ein berühmter spanischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts. Um die Ehre, sein Vaterland zu sein, streiten sich mehrere spanische Städte; wahrscheinlich war er zu Frejenal de la Sierra im J. 1527 geboren. Seine Eltern waren adelig, aber arm, und nur fremde Unterstützung machte es ihm möglich, zuerst in Sevilla und hierauf zu Alcala zu studiren, wo er sich der Theologie widmete. Namentlich verlegte er sich auf das Studium der hebräischen, syrischen, chaldäischen und arabischen Sprache, um in der alttestamentlichen Exegese, wie er von Anfang an wünschte, Bedeutendes leisten zu können. Aber auch in den lebenden Sprachen, der französischen, deutschen, englischen und italienischen, erwarb er sich eine namhafte Fertigkeit. Nachdem er die Universität als Doctor der Theologie verlassen hatte, wurde er unter die Priester des Ritterordens von St. Jago aufgenommen und mußte den Bischof Martin Perez Ajala von Segovia als Theologe auf das Trienter Concil begleiten. Nach seiner Rückkehr wollte er zu Aracena bei Sevilla in der Einsamkeit nur den Studien leben; aber einige Schriften, die er edirte, machten den König Philipp II. auf ihn aufmerksam, und dieser befahl ihm im J. 1568, nach Belgien zu gehen und hier die Herausgabe der Antwerpener Polyglotten zu leiten (s. d. Art. Polyglotten). Nach Beendigung dieses großartigen Werkes (im J. 1572) reiste er nach Rom, um dasselbe in seinem und seines Königs Namen dem Papste Gregor XIII. zu überreichen, und kehrte darauf nach Spanien zurück. Hier belohnte König Philipp seine Verdienste mit mehreren reichen Pfründen. Sein literarischer Gegner war Leon de Castro, Domherr von Valladolid und Professor zu Salamanca, durch seinen Com-

menter über Isaias berühmt. Montanus hatte gegen ihn und seine Uebersetzung der Vulgata den Werth des hebräischen Bibeltextes zu vertheidigen, wurde aber eben deßhalb vielfach verleumdet und namentlich der Verletzung des Tridentiner Decrets über die Vulgata bezichtigt. Nicht minder wurde er, weil er die Targumin in die Polyglotte aufnahm, der Hinneigung zum Judenthum verdächtigt. Er rechtfertigte sich aber in Rom und starb im J. 1598 zu Sevilla als Comthur des Ordens von St. Jago und königlicher Hofkaplan. Seine Werke sind: 1. Commentaria in XII Prophetas, Antverp. 1571, 1582; 2. Elucidationes in quatuor Evangelia, ibid. 1575; 3. In Acta Apostolorum etc. ibid.; 4. In omnia sanctorum Apostolorum scripta, simulque in D. Joannis Apostoli Apocalypsin significationes, ibid. 1588; 5. De varia Republica, sive commentaria in librum Judicum, ibid. 1592; 6. De optimo imperio, sive in librum Josue Commentarius, ibid. 1583; 7. Antiquitatum Judaicarum libri IX, Lugd. Batav. 1593; 8. Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani; operis magni pars prima, id est anima, Antverp. 1593 (die zwei folgenden Bände sollten den Titel corpus und vestes erhalten); 9. Commentaria in Esaiae Prophetae sermones, Antverp. 1599; 10. Comment. in 30 priores Davidis Psalmos, ibid. 1605; 11. Dictatum christianum, sive aureus de Christi vita ac doctrina libellus, ibid. 1515; 12. Der Apparatus zur Antwerpener Polyglotte, enthaltend die Dissertationen: De hebraicis idiotismis, de arcano sermone, de actione sive habitu, de sacris ponderibus atque mensuris, de sacra geographia, de sacris fabricis und de seculis et temporibus im Supplementbande der genannten Polyglotte; 13. Itinerarium Benjamin Tudelensis Judaei, ex hebraeo in latinum conversum, Antverp. 1575; 14. Endlich verfaßte Arias auch noch ziemlich viele lateinische Gedichte religiösen Inhalts, wie er denn überhaupt zu den geschätztesten spanischen Dichtern jener Zeit gehörte und zu Alcala feierlich zum Dichter gekrönt worden war. (Vgl. Nicol. Antonii Bibliotheca hispana nova I, 207.) Die neueste Biographie dieses Mannes steht in den Memorias de la real Academia de la historia, Madrid 1832, VII, 1—199, wo sich auch sein Porträt findet. [v. Hefele.]

Arias, Franz, S. J., ascetischer Schriftsteller. Er wurde geboren zu Sevilla 1533 und trat 1561 in die Gesellschaft Jesu, nachdem er einige Zeit vorher schon als Priester und Prediger gewirkt hatte. Nach Vollendung seines Noviziates lehrte er vier Jahre die Moraltheologie, wurde dann Rector zu Cadix und bekleidete andere Ordensämter; er starb am 23. Mai 1605 in seiner Vaterstadt. Wenn seine Zeitgenossen ihn verehrten wegen der Heiligkeit seines Lebens und wegen des großen Eifers, mit dem er namentlich unter der reiferen studirenden Jugend wirkte, so hat er sich um die Nachwelt nicht weniger verdient gemacht durch seine vielen ascetischen Schriften, welche vom hl. Franz von Sales neben denen des ehrw. Ludwig von Granada ganz besonders empfohlen wurden (Introduction à la vie dévote I, 6) und, nach dem Ausdruck dieses Heiligen in einem Briefe an den Bischof von Belley, wie das Brevier die tägliche Lesung des Priesters sein sollten. Am meisten bekannt ist seine „Nachfolge der allerseligsten Jungfrau", die zuerst spanisch zu Valencia 1588 erschien und seither in's Lateinische und in die meisten lebenden Sprachen übersetzt in sehr vielen Auflagen verbreitet wurde. Auch sein „Buch von der Nachfolge unseres Herrn Jesus Christus", Sevilla 1591 (in lat. Uebers. Thesaurus inexhaustus bonorum, quae in Christo habemus, 3 voll., Colon. 1610. Monach. 1652), ist sehr geschätzt, sowie sein größeres Werk: „Der geistliche Fortschritt", Vallad. 1592; lat. Colon. 1603 und 1615. (Vgl. Sotwell, Bibl. Script. S. J., Antonio, nova bibl. hisp. II., de Backer I, 279—283; III. 1923 und 1924.) [R. Cornely, S. J.]

Aribert (Haribert), Erzbischof von Mailand 1018—1045, stammte aus einem ritterlichen langobardischen Geschlechte. Er wurde hauptsächlich durch Kaiser Heinrich II. auf den Stuhl des hl. Ambrosius erhoben. In den ersten Jahren seiner Regierung beschäftigte er sich eifrig mit der kirchlichen Reform seiner Diöcese; unter Konrad II. aber wurde er tief in die politischen Wirren der Zeit verwickelt. Um Schutz gegen den lombardischen Adel zu finden, schloß sich nämlich Aribert auf's engste an den deutschen Herrscher an, krönte denselben (1026) zum König von Lombardien, geleitete ihn nach Rom und unterstützte ihn bei der Eroberung Burgunds. Konrad II. belohnte ihn königlich, indem er dessen Gewalt über Mailand und die gesammte Lombardei in außerordentlicher Weise ausdehnte. Aribert trat dafür als erster Vorkämpfer der deutschen Macht in Italien auf. Die guten Beziehungen zu Konrad II. trübten sich indessen, als der stolze und ehrgeizige Erzbischof auf die Errichtung eines oberitalienischen Patriarchats hinzuarbeiten begann. Hiezu kam, daß er sich viele Gewaltsamkeiten gegen die kleinen Vasallen (Valvassoren) der Lombardei zu Schulden kommen ließ, welche zuletzt einen großen Aufstand der Bedrückten herbeiführten. In seiner Noth rief Aribert die Vermittlung Konrads an. Dieser aber, in Aribert den Anstifter der Verschwörung vermuthend, erschien 1037 in Mailand und forderte ihn zur Rechtfertigung auf. Als der hochfahrende Erzbischof letztere verweigerte, ließ ihn Konrad verhaften. Hiedurch gerieth ganz Mailand in Aufregung; man vergaß die alten Beschwerden und sann nur auf Mittel, Aribert zu befreien. Dieß gelang. Der Erzbischof zog triumphirend in Mailand ein; die ganze Bewegung nahm jetzt einen nationalen, deutschfeindlichen Charakter an, und Aribert ward der Führer derselben. Es gelang jedoch der Klugheit Konrads, die Bewegung auf Mailand zu beschränken; hier aber behauptete sich Aribert bis

zum Tode des Kaisers (1039) durch Einführung einer städtischen Miliz, welche das berühmte Carroccio als Feldzeichen erhielt. Auf einem gewaltigen Wagen erhob sich nämlich ein hoher Mastbaum, in dessen Mitte der Gekreuzigte mit ausgebreiteten Armen über dem Heere schwebte, während von der Spitze zwei weiße Fahnen wehten. Nach des Kaisers Tode machte Aribert seinen Frieden mit Heinrich III.; er starb am 16. Januar 1045 zu Monza. (Vgl. Giulini, Memorie di Milano ne' secoli bossi III [1760]; Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit II; Gfrörer, Gregor VII, Bd. VI, und H. Pabst, De Ariberto II Mediol. primisque medii aevi motibus popularibus, Berol. 1864.) [Pastor.]

Aribo, Bischof von Freising 764—784. Aribo bedeutet Erbe, weshalb sich dieser Bischof in den Urkunden oftmals Haeres oder Cyrinus nennt. Er wurde in oder bei Mais in Tyrol geboren und ward als Kind durch die Fürbitte des hl. Corbinian aus den Fluten der hochgehenden Passer errettet, weßhalb er lebenslänglich große Verehrung zu diesem Heiligen hegte. Aus Dankbarkeit trat er frühzeitig in den Dienst der Kirche von Freising und wurde bald vom Bischof Joseph als Notar des Stiftes angestellt, hierauf zum Erzpriester und später zum ersten Abt des Klosters Scharnitz befördert. Nach dem Tode des Bischofs Joseph wurde er selbst (764) zum Bischof von Freising erwählt. Unter seiner Regierung erhielt die Kirche von Freising viele und namhafte Schenkungen, und es wurden die Klöster Scheftlarn, Schliersee und Innichen gegründet. Auch war es Aribo, der die Uebersiedelung der Mönche von Scharnitz nach Schlehdorf anordnete. Im J. 770 fand die Translation der Reliquien des hl. Corbinian von Mais nach Freising statt. Nachdem nämlich der Leib des hl. Valentin von Mais zuerst nach Trient und dann nach Passau übertragen worden war, glaubte Aribo, es sei jetzt der Hauptgrund, warum Corbinian seine Ruhestätte in Mais wünschte, weggefallen, und er beschloß nach reiflicher Berathung, und nachdem Gott auf wunderbare Weise seine Zustimmung kundgethan hatte, die heiligen Ueberreste wieder nach Freising zurückzubringen. 772 war Aribo einer der Theilnehmer der Synode des Landtags von Dingolfing, über deren Beschlüsse, welche die Sonntagsfeier, die Schenkungen an die Kirche, die Ehe, die Enterbung und dann auch die Errichtung eines Meß- und Gebetsbündnisses für verstorbene Prälaten und Priester betrafen, wenig bekannt ist. Mit Bischof Virgilius von Salzburg war Aribo einer der vertrautesten Räthe des Herzogs Thassilo; leider folgte dieser dem Rathe seiner frommen Freunde nicht immer und stürzte so sich und seine Familie in's Verderben. Als Schriftsteller hat sich Aribo bekannt gemacht, indem er das Leben des hl. Corbinian und des hl. Emmeram, der in seiner Diöcese zu Helfendorf den Martyrertod gestorben ist, beschrieb. Nach einem verdienstreichen und heiligmäßigen Leben starb er endlich im Jahre 784. (Vgl. Meichelbeck, Historia Frising. I, 61 sq.; Wattenbach, Geschichtsquellen I, 103. 126.) [Rausch.]

Aribo, Erzbischof von Mainz (1021—1031), gehörte der bayerischen Pfalzgrafen-Familie an und war somit ein Verwandter Kaiser Heinrichs II. Sein Vater war Pfalzgraf Arbo, Graf im Laubenthal, Stifter von Seeon; seine Mutter hieß Adela, und Erzbischof Piligrim von Köln war entweder sein Bruder oder Vetter, nicht wohl Neffe, wie noch neuerdings angenommen wurde. Aribo begann seine Laufbahn im Dienste der Kirche als Diacon zu Salzburg und wurde wohl frühzeitig Kapellan Kaiser Heinrichs II. Wenn auch schon sein Vater die Stiftung des Klosters Göß in Steiermark begonnen hat, so wurde dieselbe doch durch unseren Erzbischof vollendet, und seine Schwester Kunigunde war die erste Aebtissin dieses Klosters. Die Erhebung Aribo's auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz geschah unmittelbar durch den Kaiser und zwar im Kloster Gandersheim. Es ist bemerkenswerth, daß ihm schon zuvor die Belehnung mit Ring und Stab ertheilt worden war, als er durch Bischof Bernward von Hildesheim zum Priester geweiht ward. Die bischöfliche Ordination erhielt er, wie neuere Forschungen gezeigt haben, wahrscheinlich am 1. Oct. 1021 zu Mainz und zwar durch die Hand des Bischofs Ekkehard von Schleswig. Dieß erklärt sich ganz wohl durch das feindselige Verhältniß, in welches Aribo zu dem Bischof Bernward von Hildesheim treten mußte, indem ihn dieser nöthigte, vor den versammelten Bischöfen, dem Clerus und Volk auf die alten Ansprüche von Mainz auf Gandersheim zu verzichten. Doch kaum war Bernward noch in dem Jahre 1022 gestorben und Abt Godehard von Nieder-Altaich sein Nachfolger geworden, als Aribo den Gandersheimer Streit sofort bei der Einweihung Godehards auf der Burg Grona erneuerte. Dieser Schritt ging offenbar aus dem hochentwickelten Pflichtgefühl als Erzbischof hervor, das für ihn den Hauptmaßstab aller seiner Handlungen abgab. Selbst als im Jahre 1027 auf der Synode zu Frankfurt sieben Bischöfe erklärten, daß Erzbischof Willigis im J. 1007 in ihrer Gegenwart in der Kirche zu Gandersheim auf dieses Kloster verzichtet habe, beugte sich Aribo der für ihn ungünstigen Entscheidung der Synode nicht, und erst nachdem die Angelegenheit nochmals auf der Synode zu Pöhlde im J. 1029 behandelt worden war, gab er im Jahre 1030 in Merseburg, wo er mit dem Kaiser Pfingsten feierte, seine Ansprüche auf Gandersheim auf; er bekannte, Unrecht gethan zu haben, und gelobte beständiges Stillschweigen. Eine sehr große politische Rolle spielte Aribo, als bei dem Tode Kaiser Heinrichs II. der sächsische Mannesstamm erlosch. Die geistlichen und weltlichen Fürsten des Reichs erschienen bei dem Hof Kamba am Ufer des Rheins zur Wahl eines Königs, und diese schwankte längere Zeit, bis sich Alle auf den Franken Konrad den Aelteren einigten, für welchen besonders

Aribo eingetreten war. Unter großem Jubel des Volkes zog man sofort nach Mainz, wo der Neuerwählte in tiefer Andacht die Salbung von der Hand des Metropoliten empfing. Derselbe hielt bei dieser Gelegenheit eine sehr ernste und ergreifende Rede, in welcher er ausrief: „Ein großes Glück ist es, in der Welt zu herrschen, das größte aber ist, in den Himmeln zu triumphiren. Wenn aber Gott viel von dir verlangt, so fordert er das vor Allem, daß du das Recht handhabest und Gerechtigkeit schaffest und den Frieden des Vaterlandes, das unablässig nach dir hinschaut; daß du seiest der Schirm der Kirchen und der Priester, der Beschützer der Wittwen und Waisen. Durch diese und andere Vorzüge wird dein Thron bestehen hienieden und in Ewigkeit." Der König zerfloß in Thränen ob dieser Rede und verzieh Allen, welche sich gegen ihn vergangen hatten. Nun erfolgte eine allgemeine Huldigung von Bischöfen und Fürsten, Ritter und Freie leisteten den Eid der Treue. Aribo suchte die Erfüllung seines Berufes aber nicht sowohl in weltlichen Dingen, als vielmehr auf religiösem Gebiet und namentlich in der Wahrung der Interessen der Kirche und seines Erzbisthums. Ebenso bemühte er sich mit Eifer für Wahrung der kirchlichen Disciplin und des Cultus, wie das namentlich durch die Synode zu Seligenstadt geschah, welche er im ersten Jahre seines Pontificats (August 1022) abhielt. Zweimal treffen wir ihn in Rom, 1027 auf dem Concil im Lateran und dann im Jahre 1031, in welchem er sich des Gebetes halber zu den Schwellen des hl. Petrus begeben hatte. Eine besondere Erwähnung verdient es, daß Aribo eine hohe wissenschaftliche Bildung besaß. Wir wissen, daß er einen Tractat über die Psalmen verfaßte; auf seiner Grabinschrift wird er daher ausdrücklich als „suavis psalmigraphus" bezeichnet. Wie sehr ihm aber die Pflege der Wissenschaft überhaupt am Herzen lag, das zeigt sich durch die Berufung Ekkehards IV. von St. Gallen als Leiter der Schulen in Mainz. Uebrigens fehlte es seiner Gelehrsamkeit nicht an der verdienten Anerkennung von Seiten seiner Zeitgenossen, da ihm Abt Berno von Reichenau die damals vielfach behandelte Frage über die Feier des Advents zur Entscheidung vorlegte. Endlich verdient sein ästhetischer Sinn, der sich durch die Vorbereitungen zur Ausschmückung des von ihm fleißig im Bau geförderten Domes ausspricht, die größte Anerkennung, wie auch sein Interesse an der Poesie immer rühmlicher Erwähnung werth ist. Auch verdient bemerkt zu werden, daß Aribo der erste der Mainzer Erzbischöfe ist, von welchem eine Münze herrührt. Die Urtheile der zeitgenössischen und wenig späteren Quellen lauten im Allgemeinen sehr günstig über Aribo, besonders aber wird sein kirchlicher Sinn, sein großer Geist und seine Klugheit gerühmt. Der Vorwurf der Unsittlichkeit, welcher von einem seiner Gegner erhoben wurde, und den man auch jüngsthin wieder erneuerte, ist nunmehr selbst durch die protestantische Forschung in das Gebiet der grundlosen Verdächtigungen verwiesen worden. Jedenfalls war er eine kernige, wohl etwas rauhe Natur, so daß er an mancher Stelle und bei mancher Veranlassung Anstoß erregen mochte. Trotz der Strenge aber, mit welcher er für Aufrechterhaltung der kirchlichen Zucht und Disciplin eintrat, erfreute er sich doch der Anhänglichkeit und Liebe seiner Suffragane, die seine Uneigennützigkeit und Gerechtigkeit rühmten und entschieden für ihn bei dem Papste Fürsprache einlegten, als ihm dieser den Gebrauch des Palliums verboten hatte. Zwar konnte den neueren Geschichtsforschern die Bedeutung Aribo's nicht entgehen, und es hat derselbe von mehreren Seiten (Hefele, Giesebrecht, Gfrörer, Breßlau, „Katholik", Neue Folge III, Richard Müller [Erzbischof Aribo von Mainz, Dissert., Göttingen 1880], Will in den Regesten der Erzbischöfe von Mainz [Einleitung]) Würdigung gefunden; allein noch immer gebricht es an einer Monographie über denselben, welche ihn in seiner ganzen Größe und Bedeutung erscheinen ließe. Doch wird durch Müller a. a. O. eine solche als drittes Heft der von mehreren Professoren der Geschichte herausgegebenen „Historischen Studien" in nahe Aussicht gestellt. [C. Will.]

Ariel, in der Vulgata ein aus dem Text beibehaltener hebräischer Ausdruck (אֲרִיאֵל). Er steht a. als Eigenname 1. eines Stammesfürsten aus Gad (Num. 26, 17), 2. eines Stammeshauptes zur Zeit Esdras' (1 Esdr. 8, 16. — b. als Gattungsname in doppelter Bedeutung: 1. („Löwe Gottes" = אֲרִיאֵל Is. 33, 7) für zwei moabitische Helden (2 Sam. 23, 20), 2. („Gottesheerd") für den Brandopferaltar (Ezech. 43, 15. 16), und für Jerusalem selbst (Is. 29, 1. 2. 7). [Kaulen.]

Arimathäa (Ἁρμαθαία), „eine Stadt in Judäa" (Luc. 23, 51), Heimat Josephs, eines angesehenen Mitgliedes des Synedriums (Marc. 15, 43), der heimlich an Jesum glaubte (Joh. 19, 38), seiner Verurtheilung entgegen war (Luc. 23, 51) und endlich für eine ehrenvolle Bestattung desselben sorgte (Matth. 27, 57 ff. Marc. 15, 43 ff. Luc. 23, 59 ff. Joh. 19, 38). Der Name des Ortes ist ohne Zweifel aus Rama (רָמָה = Höhe) entstanden und wird von Einigen mit dem benjaminitischen Rama unweit Gibea, von Andern mit dem sogenannten Rama Samuels (רָמָתַיִם צוֹפִים) identificirt. Wieder Andere sehen die genannten drei Namen als Bezeichnungen einer und derselben Oertlichkeit an. Der hl. Hieronymus sagt im Epitaph. Paulae unter Anderm: Et Lyddam versam in Diospolin Dorcadis atque Aenese resurrectione ac sanitate inclytam. Haud procul ab ea Arimathiam (sc. vidit) viculum Joseph, qui Dominum sepelivit. Demnach wäre Arimathäa einerlei mit Rama bei Lydda oder mit dem spätern und heutigen Ramle (Sand) in der Ebene Saron, acht Stunden von Jerusalem. Daß Lucas (23, 51) es ausdrücklich eine Stadt in Judäa nennt, hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß

ſie früher zum ſamaritaniſchen Gebiete gehörte, unter dem Machabäerfürſten Jonathan aber dem jüdiſchen zugetheilt wurde (1 Mach. 11, 28—34). Zur Zeit der Kreuzzüge war ſie nebſt Lydda der erſte von den Kreuzfahrern eroberte Ort und erhielt mit Lydda einen Biſchof. Philipp von Burgund erbaute das große feſtungsartige Franciscanerkloſter, die Tempelritter die Kirche der 40 Martyrer (jetzt Moſchee). Gegenwärtig ſoll ſie gegen 800 griechiſche und 2000 mohammedaniſche Einwohner haben. [Welte.]

Ariminenſis, ſ. Gregor von Rimini.

Arioch (אַרְיוֹךְ), 1. ein meſopotamiſcher König aus der Zeit Abrahams (Gen. 14, 1 ff.), deſſen Identification mit einem aus den Denkmalen bekannt gewordenen Könige noch nicht gelungen iſt. Er heißt in der Vulgata durch ein quid pro quo des hl. Hieronymus rex Ponti, ſtatt „König von Elaſſar", einem ebenfalls noch nicht zu erkennenden Territorium. (Vgl. Oppert, Expéd. en Mésop. I, 260, ann. 2; Schrader, Keilinſchr. und A. T. 47.) — 2. ein Polizeioberſter am Hofe Nabuchodonoſors (Dan. 2, 14. 15. 24. 25). [Kaulen.]

Ariſtarchus, der hl., ein Macedonier aus Theſſalonice (Apoſtelgeſch. 20, 4; 27, 2), welcher den hl. Paulus auf ſeiner dritten Miſſionsreiſe begleitete (Apoſtelgeſch. 19, 29). Er befand ſich bei dem Apoſtel auch auf deſſen Rückreiſe nach Aſien (Apg. 20, 4) und ebenſo auf deſſen Reiſe nach Rom (Apg. 27, 2). Die Gefangenſchaft desſelben theilte er gleichfalls (Col. 4, 10. Philem. 24). Nach dem Mart. Rom. ward er ſpäter zum Biſchof von Theſſalonice geweiht und ſtarb unter Nero; nach griechiſchen Quellen wäre er Biſchof von Apamea geweſen. Sein Feſt wird am 4. Auguſt gefeiert. [Kaulen.]

Ariſteas, ſ. Septuaginta.

Ariſtides, Apologet des zweiten Jahrhunderts. Während Kaiſer Hadrian (117—138) ſich in Griechenland aufhielt (123—127), wurde zu Athen, wo er ſich in die eleuſiniſchen Myſterien einweihen ließ, eine Verfolgung gegen die dortigen Chriſten erregt. Gegen dieſelbe ſchrieb alsbald nach Quadratus (ſ. d. Art.) auch ein zum Chriſtenthum bekehrter atheniſcher Philoſoph Ariſtides eine Apologie, welche er gleich jenem um 126 dem Kaiſer in Athen überreichte (Eus. H. E. 4, 3, 3 und Chron. 2, 166, ed. Schoene). Hieronymus (De vir. ill. 20) nennt ihn philosophus eloquentissimus et sub pristino habitu (d. i. pallii, im Philoſophenmantel) discipulus Christi, und ſeine Schrift: usque hodie perseverans apud philologos ingenii ejus indicium. Im Brief an Magnus (70) heißt es von derſelben: Apologeticum pro Christianis obtulit, contextum philosophorum sententiis, quem imitatus postea Justinus, et ipse philosophus. Im vierten Jahrhundert war die Apologie des Ariſtides nach dem Zeugniß des Euſebius (H. E. l. c.) unter den Chriſten noch ſehr verbreitet. Noch viel ſpäter ſchreibt zwar auch Ado, Erzbiſchof von Vienne (geſt. 875), nach dem Zeugniß des alten römiſchen Martyrologiums (ed. Rosw. 19), daß die Schrift des Ariſtides bei den Athenern in höchſten Ehren gehalten ward. Aber der Beiſatz (ib. 169): ut peritiores Graecorum affirmant zeigt, daß Ado die Schrift nicht ſelbſt geſehen, ſo wenig als der Verfaſſer des wenig älteren römiſchen Martyrologiums, wie noch Möhler (Patr. I, 310) annahm. Ado (a. a. O. 147) und ebenſo Uſuard, Mönch in St. Germain, in ſeinem um 870 geſchriebenen Martyrologium bemerkt noch, Ariſtides habe in ſeiner Schrift auf's Einleuchtendſte gezeigt, daß Christus Jesus solus esset Deus. Dieſe im chriſtlichen Alterthum ſo hochgeſchätzte Apologie galt ſeit einem Jahrtauſend als ſpurlos verloren, bis die Mechitariſten auf S. Lazzaro jüngſt aus zwei Handſchriften des zehnten und zwölften Jahrhunderts, wie ſie angeben, zwei aus dem Griechiſchen in's Armeniſche, nach ihnen im fünften Jahrhundert, überſetzte Schriftſtücke: ein Fragment und eine Abhandlung über Luc. 23, 42 f. als Theile der Apologie des Ariſtides veröffentlichten (S. Aristidis philosophi Atheniensis Sermones duo, Venetiis 1878). Das Fragment, zweifellos apologetiſchen Charakters, handelt zuerſt von der Erkenntniß des wahren Gottes aus der Natur und von der Unbegreiflichkeit ſeines Weſens, das von keinem Andern erſchaffen ſei, noch ſich ſelbſt erſchaffen habe, abſolut bedürfnißlos den Bedürfniſſen Aller reichlichſtes Genüge thue und, Alles umfaſſend, von nichts umfaßt werde. Es wird ſodann vom menſchlichen Geſchlecht geredet, das in vier Stämme zerfalle: Barbaren, Griechen, Hebräer und Chriſten. Beide erſtere leiten ſich von ihren vergöttlichten Ahnen und Urkönigen, ſogen. Göttern, ab; „die Chriſten ſtammen vom Herrn Jeſus Chriſtus". Die Eigenſchaften des Heilandes werden nun beſchrieben: als des Hocherhabenen Sohn iſt er vom Himmel gekommen, aus einer hebräiſchen Jungfrau geboren, hat menſchliche Natur angenommen und ſich ſelbſt als Gottes Sohn geoffenbart. Die Wahl der zwölf Apoſtel geſchah, um die ganze Welt durch das Licht der göttlichen Wahrheit zu belehren. Von den Hebräern gekreuzigt, iſt er von den Todten erſtanden und zum Himmel aufgefahren. „Die Predigt der Apoſtel ſproßt und bringt Früchte bis auf dieſen Tag." Da das Bruchſtück nochmals am Schluß die Viertheilung der Nationen vorbringt, ſo wird wohl urſprünglich von der zuletzt genannten der Chriſten und ihrer Lebensordnung weiter gehandelt worden ſein. Im Text ſind nun noch die Worte: „Dem Göttlichen kommt das Geiſtige zu, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wäſſerige, den Menſchen das Erdige." Sie ſcheinen der Apologie angehört zu haben, ſtehen aber nicht im Zuſammenhang mit dem Schluß des Bruchſtückes. Die zweite Abhandlung ſucht aus den bekannten Worten des Heilands an den mitgekreuzigten Räuber zu erweiſen, daß jener wahrer Gott (in wahrem, menſchlichem Leib) geweſen iſt. Dieſelbe iſt ein Ganzes für ſich und hat die Ueberſchrift: Von dem atheniſchen Philoſophen Ariſtides

(wie Dr. Vetter nach genauer Einſichtnahme der Handſchrift fand, ſomit nicht Ariſteas, wie die armen. Edition hat). Die Haupttendenz der Schrift würde genau der oben angeführten Bemerkung des Ado und Uſuard über den Erweis der Gottheit Chriſti durch Ariſtides entſprechen und ihm zuzuweiſen ſein, wenn die Schrift in ihrer abgeſchloſſenen Art ſich beſſer als Theil eines größern Ganzen ausweiſen könnte. An der Aechtheit des Bruchſtückes dagegen hat man keinen Grund, zu zweifeln. Es verräth durch Gang und Methode der apologetiſchen Unterweiſung, durch hohe Einfalt und Schlichtheit des Tones, durch oft wortgenaue Uebereinſtimmung der ausgewählten Materien und ihrer Behandlungsart mit den andern apologetiſchen und ſonſtigen Schriften des zweiten Jahrhunderts, durch höchſt eigenthümliche charakteriſtiſche Gedanken und Ausdrücke, endlich durch die eigenthümliche Verbindung platoniſirender und an die Gnoſis ſtreifender Elemente mit chriſtlichen Lehren einen philoſophiſch gebildeten Heidenchriſten jener frühen Zeit, in welcher die Speculation, durch den Gegenſatz der Häreſie noch weniger beengt, freier aus ihrem eigenen Quell zu ſchöpfen vermochte. Renan, welcher ehedem einen Theil der Apologie Melitons im Spicilegium (ed. Pitra) ſyriſch veröffentlicht hatte, bricht in Église chrétienne, n. 2, p. VI (Paris 1879) einige Einwürfe gegen die Aechtheit des Bruchſtücks vom Zaun, die ſich in ihr Gegentheil verwandeln. Dasſelbe lehnt ſich im philoſophiſchen Theil ſtark an Plato's Schriften, beſonders den Timäus, an, ohne ihn zu nennen, wie dieß Sitte der damaligen Auctoren war, und wie auch Minutius Felix an Cicero ſich anſchließt. Wie an letzterem, ſo hat es auch an Juſtin einen Ausführer ſeiner Gedanken (quem imitatus postea Justinus, Hier.), verläugnet ſich ſomit nicht, ſondern erweiſt ſich vielmehr (nach dem Wort des hl. Hier.) als „contextum philosophorum sententiis“. Es geht in der dogmatiſchen Ausführung ferner mit keinem Wort über Juſtin hinaus (z. B. Apol. 1, 31), iſt ſomit auch hier nicht „posterieur au 4e siècle“; und die „hiſtoriſche oder vielmehr mythologiſche Bildung“ des Verfaſſers iſt in Bezug auf die Urväter der außerjüdiſchen Nationen euhemeriſtiſch, wie bei Plato, Arrian und den älteſten chriſtlichen Schriftſtellern (Doulcet, 6 sq.). — Der platoniſirende Geiſt unſeres Bruchſtückes ſpiegelt ſich in auffälliger Weiſe im Brief an Diognet; dieſer wird auch dadurch als Schriftſtück des zweiten Jahrhunderts, dem ihn die Meiſten zutheilen, kenntlich. Man iſt aber bei dem fragmentariſchen Charakter unſerer Apologie und der weſentlichen Gleichheit der Materien, welche von allen Apologeten jenes Jahrhunderts abgehandelt ſind, nicht geradezu berechtigt, den Brief an Diognet, wie vorgenannter franzöſiſcher Forſcher will, dem Ariſtides als nach der Apologie verfaßte Schrift zuzuſchreiben. Nur ſoviel iſt zuzugeben, daß Ariſtides unter Annahme der Aechtheit des armeniſchen Fragmentes eher als Verfaſſer jenes Briefes anzunehmen iſt, als Juſtinus der Martyrer. (Vgl. Ein Bruchſtück der Apol. des Ariſtides und eine Abh. über Luc. 23, 42 f., aus dem Armen. überſetzt und erläutert von Prof. Himpel, Tüb. Quartalſchrift, 62. Jahrg. [1880], I; Das Fragment der Apol. des Ariſtides überſetzt von Saſſe, Innsbrucker Zeitſchrift für kathol. Theologie 1879, 3. Heft; die franzöſiſche Ueberſetzung des Bruchſt. von L. Gautier nach dem Lateiniſchen der armen. Ausgabe, rev. durch Thumaian, 217—233, in der Revue de théol. et de philos., Lausanne 1879, 79 ff., und De l'authenticité du fragment d'Aristide par Massebieau; L'apologie d'Aristide et l'épitre à Diognète par H. Doulcet in Revue des Questions historiques, Oct. 1880.) [v. Himpel.]

Ariſto von Pella, ein Judenchriſt und Apologet des zweiten Jahrhunderts, über deſſen Lebensumſtände nichts Genaueres bekannt iſt. Er verfaßte eine verloren gegangene „Disputatio Jasonis et Papisci“ oder, wie Hieronymus ſie nennt, „altercatio J. et P“. Soviel wir aus den Notizen der ſpäteren Kirchenſchriftſteller entnehmen können, war dieſelbe ein in griechiſcher Sprache abgefaßter Dialog zwiſchen dem Judenchriſten Jaſon und dem alexandriniſchen Juden Papiscus über die Wahrheit des Chriſtenthums, welche erſterer durch den Nachweis der Erfüllung aller altteſtamentlichen meſſianiſchen Weiſſagungen in Jeſus von Nazareth ſo bündig beweiſt, daß letzterer gläubig wird und ſich von Jaſon die Taufe erbittet. Ein gewiſſer Celſus hat die Schrift in's Lateiniſche übertragen und einem nicht näher bekannten Biſchof Vigilius gewidmet. Auch dieſe Ueberſetzung iſt verloren gegangen und nur das Widmungsſchreiben des Celſus an Vigilius übrig geblieben. Die Disputation des Ariſton iſt ſchon dem heidniſchen Philoſophen Celſus, Origenes, dem hl. Hieronymus (In ep. ad Gal. c. 2) und Euſebius (H. E. 4, 6) bekannt. Die Abfaſſung der Schrift dürfte ungefähr um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu ſetzen ſein. (Vgl. Rösler's Patrologie 311 f.) [Grube.]

Ariſtobulus, jüdiſcher Philoſoph, lebte in Aegypten, wahrſcheinlich in Alexandrien, und zwar nach Clemens Alex. (Strom. 1, p. 342, ed. Sylburg.), Euſebius (Praepar. evang. 9, 6, ed. Viger.), Chronic. paschal. (p. 178, ed. Du Cange) zur Zeit des Königs Ptolemäus Philometor (181—145 v. Chr.), nicht, wie andere, vielleicht durch Textcorruption entſtandene Angaben bei Clemens Alex. (Strom. 5, p. 595) und Euſebius (Praepar. evang. 8, 8; Hist. eccles. 7, 32) ſagen oder andeuten, zur Zeit des Königs Ptolemäus Philadelphus (284—246 v. Chr.). Nach Clemens Alex. (Strom. 5, 595) und Euſebius (Praep. evang. 8, 9), ſowie nach der Annahme der meiſten Aelteren und Neueren iſt er identiſch mit dem 2 Mach. 1, 10 erwähnten Ariſtobul, von welchem daſelbſt geſagt wird, daß er prieſterlichem Geſchlechte entſtammte, Lehrer des Königs Ptolemäus war, und daß die paläſtinenſiſchen Juden an ihn und die ägyptiſchen Juden des

2 Mach. 1, 10—2, 19 angeführte Sendschreiben gerichtet haben. Unter dem Könige Ptolemäus, als dessen Lehrer Aristobul hier bezeichnet wird, ist wohl, mag nun das am Anfange des V. 10 stehende Datum „im 188. Jahre" (Aer. Seleucid. d. i. 124 v. Chr.) zu dem unmittelbar vorausgehenden Briefe (1, 1—9) oder zu unserem Briefe (1, 10—2, 19) gehören, Ptolemäus Philometor, nicht dessen Bruder Ptolemäus Physcon (145—117 v. Chr.) zu verstehen (vgl. Keil, Commentar über die Bücher der Maccabäer, Leipzig 1875, 270 f. 283 f; Herzfeld 565 f.). Wahrscheinlich auf einem Versehen beruht die Mittheilung Rufins in der Uebersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte (vgl. Edit. Vales. 369, not. 7; Dähne 77), daß das in Palästina gelegene Paneas die Vaterstadt Aristobuls gewesen, und sicher unrichtig ist die an eine offenbar irrige Nachricht des Anatolius von Laodicea (Euseb. H. E. 7, 32) sich anschließende und in neuerer Zeit namentlich von Grätz (Geschichte der Juden, 2. Aufl., Leipz. 1863, III, 428 ff.) verfochtene Meinung, daß Aristobul einer der Uebersetzer der Septuaginta gewesen. Unrichtig ist es auch, wenn Lutterbeck (113. 402. 407 f.) den Aristobul zu einem der Stifter der Essener und zum Verfasser des Buches der Weisheit machen will. Clemens Alex. (Strom. 1, p. 305) und Eusebius (Praep. evang. 8, 9; 9, 6) bezeichnen den Aristobul als Peripatetiker. Als Vorgänger Philo's kann er bezeichnet werden, insofern er gleich Philo jüdische Theologie und griechische Philosopheme miteinander verband und sich auch schon jener bei Philo im Uebermaß hervortretenden allegorischen Interpretationsweise bedient hat. Dagegen ist es irrig, wenn man mit Gfrörer, Dähne u. A. in den uns erhalten gebliebenen Fragmenten Aristobuls bereits die wesentlichen Grundzüge der Philonischen Speculation entdecken will. Rühmend gedenkt Origenes (Contra Cels. 4, 51) in Verbindung mit den Schriften Philo's auch derjenigen Aristobuls. Diese Stelle des Origenes und mehr noch eine Stelle bei Clemens Alex. (Strom. 5, p. 595) scheinen dafür zu sprechen, daß Aristobul mehrere Schriften verfaßt hat; allein möglich ist es auch, daß sowohl Origenes als Clemens an den angeführten Stellen nur den im christlichen Alterthum öfters erwähnten Commentar Aristobuls zum Pentateuch im Auge haben, und daß die schriftstellerische Thätigkeit Aristobuls auf dieses eine Werk sich beschränkt hat. Fragmente dieses Commentars sind uns erhalten geblieben bei Clemens Alex. (Strom. 1, p. 342; 4, p. 362; auch hat Clemens öfter stillschweigend den Aristobul benutzt, vgl. Valckenaer 8 sq. 11 sqq. 66), Eusebius (Praep. evang. 7, 14; 8, 10; 9, 6; 13, 12) und wahrscheinlich auch bei andern alten Schriftstellern. Während frühere Kritiker, wie Richard Simon, Hody, Eichhorn (Bibliothek der biblischen Literatur V, Leipzig 1793, 253 ff.) u. A., die Aechtheit der angeführten Fragmente mannigfach bestritten und sie mitunter sogar für ein Product des zweiten christlichen Jahrhunderts erklären wollten, erkennt man sie gegenwärtig, insbesondere seit der Vertheidigung ihrer Aechtheit durch Valckenaer, fast allgemein als ächt an; neuerdings sprechen sich Grätz und Joel wiederum gegen ihre Aechtheit aus. Nach den vorliegenden Fragmenten zu urtheilen, hat sich Aristobul in seinem dem Könige Ptolemäus Philometor dedicirten Commentar insbesondere die Aufgabe gestellt, die den philosophisch gebildeten Griechen anstößigen Anthropomorphismen des Pentateuch entsprechend zu erläutern, und namentlich den, freilich in sich unberechtigten, Nachweis zu führen, daß das A. T. die Quelle aller Weisheit sei, und daß aus ihm auch die großen griechischen Dichter und Philosophen ihre eigentliche Weisheit geschöpft. Um Letzteres zu beweisen, citirt Aristobul unter dem Namen des Orpheus, Linus, Homer, Hesiod, Aratus eine Anzahl von größtentheils unächten und gefälschten Versen und behauptet, allerdings unrichtig, daß längst vor der Septuaginta eine griechische Uebersetzung des Pentateuch existirt habe, aus welcher namentlich Pythagoras und Plato ihre Weisheit entlehnt. Auch bezüglich der peripatetischen Philosophie führt Aristobul nach Clemens Alex. (Strom. 5, p. 595) den Gedanken durch, daß sie von Moses und den Propheten abhängig sei. Hinsichtlich der von Aristobul citirten unächten und gefälschten Verse behaupten die meisten Neueren nach dem Vorgange Valckenaers, daß Aristobul dieselben zum Theil selbst erdichtet und gefälscht. Allein richtiger dürfte es sein, mit Ewald (Geschichte des Volkes Israel III, 2. Hälfte, Göttingen 1852, 298), Herzfeld (566 ff.) u. A. anzunehmen, daß Aristobul die sämmtlichen von ihm citirten Verse bereits vorgefunden und in gutem Glauben als ächt genommen habe. Von besonderem Interesse sind in den Fragmenten Aristobuls sein gewichtiges Zeugniß für die Entstehung der Septuaginta im dritten Jahrhundert v. Chr. (Praep. evang. 13, 12; vgl. auch Strom. 1, p. 342), das Orphische Fragment (Praep. evang. 13, 12), das Lob der Siebenzahl zur Rechtfertigung der jüdischen Sabbatfeier (ibid.), die feinen und geistvollen Erläuterungen biblischer Anthropomorphismen (Praep. evang. 8, 10; vgl. auch 13, 12), die Stellen über das schöpferische Wort Gottes (ibid. 13, 12, p. 664 B. sq.) und über die Weisheit Gottes (ibid. 7, 14; vgl. auch 13, 12, p. 667 B.). Aus letzterer Stelle wollte Eusebius (vgl. 7, 12—14) mit Unrecht folgern, daß Aristobul bereits die Lehre von dem persönlichen göttlichen Logos gekannt habe. Von Interesse sind auch die von Anatolius von Laodicea (ap. Euseb. H. E. 7, 32, p. 369 sq.) mitgetheilten Bemerkungen Aristobuls über die jüdische Passahrechnung. — Literatur: L. C. Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. Luzac Lugdun. Batav. 1806; Gfrörer, Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie, 2. Aufl., Stuttgart 1835, Abtheil. 2, 71—121; Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-

Philosophie, Halle 1834, Abtheil. 2, 73—112; Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe, Mainz 1852, I, 113. 397 ff. 407 f.; Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, 3. Aufl., Regensburg 1863, 481 f. 499; Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, 838; Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel, 2. Ausg., Leipzig 1863, III, 473—480. 564—568 u. ö.; Zeller, Die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., Leipzig 1868, Th. 3, Abth. 2, 219—224; Binde, Aristobulische Studien, Glogau 1869; Stöckl, Geschichte der Philosophie, Mainz 1870, 196; Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, 185—192; Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgesch., Leipzig 1874, 650; Joel, Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrh., Bresl. 1880, 79—100. [Hundhausen.]

Aristoteles, griechischer Philosoph. Er wurde geboren zu Stagira, einer griechischen Colonialstadt in Thracien, 384 v. Chr. Sein Vater war Nikomachus, Leibarzt am Hofe des macedonischen Königs Amyntas; seine Mutter hieß Phästis. Ueber die ersten Jugendjahre des Aristoteles ist uns nichts bekannt. Nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern leitete ein gewisser Proxenus aus Atarnä seine Erziehung. Mit 17 Jahren ging Aristoteles nach Athen, um seinen Wissensdurst zu befriedigen. Plato stand damals auf dem Gipfel seines Ruhmes; seine zahlreiche Schule war im blühendsten Zustande. Der wißbegierige Jüngling schloß sich Plato an und blieb 20 Jahre sein eifriger Schüler. Obwohl über diesen ersten zwanzigjährigen Aufenthalt uns geschichtlich wenig überliefert ist, so dürfen wir doch annehmen, daß diese Jahre für seine geistige Entwicklung maßgebend waren, und daß der vieljährige Umgang mit Plato den Grund zu seinen großartigen späteren wissenschaftlichen Leistungen legte. Wir müssen dieß um so mehr annehmen, als zwischen Lehrer und Schüler die edelste und vertrauteste Freundschaft bestand. Die späteren Auctoren haben wohl Vieles über die Undankbarkeit, Anmaßung und Feindseligkeit des Aristoteles gegenüber seinem großen Lehrer zu berichten gewußt, doch ist hiervon nichts begründet. Soviel mag richtig sein, daß der feurige und scharfsinnige Jüngling (Plato pflegte ihn den „Verstand" zu nennen) „bei seiner Verschiedenheit von seinem Lehrer sowohl seiner Denkungsart nach, als in gewissen Fundamentalpunkten der Philosophie, innerhalb der 17 Jahre, während deren sie beisammen waren, oft zu warmer, zuweilen selbst irritirender Discussion mit einem Manne hingerissen wurde, den er im Ganzen als den Edelsten aller Denker betrachtete" (G. H. Lewes, Aristoteles, aus dem Engl. v. J. V. Carus, Leipzig 1865, 11). Nach Plato's Tode (347) begab sich Aristoteles in Begleitung seines Freundes und Mitschülers Xenokrates zu seinem Freunde Hermias, Beherrscher der mysischen Stadt Atarnä, und blieb drei Jahre in Assus, bis die Ermordung seines Freundes ihn zur Flucht nach Mytilene zwang. Mit ihm floh Pythias, die Schwester oder Nichte des Ermordeten, die er aus Dankbarkeit zur Frau nahm. Nur kurz war der Aufenthalt in Mytilene, denn ein eigenhändiger Brief des Königs Philipp von Macedonien rief ihn in die Heimat zurück und bestimmte ihn zum Erzieher seines dreizehnjährigen Sohnes Alexander (343). Der Unterricht erstreckte sich vornehmlich über Ethik und Politik, dann aber auch über Physik, Metaphysik, Rhetorik und Poetik; selbst die Musik war nicht ausgeschlossen. Wie sehr die Bemühungen des Aristoteles an seinem fürstlichen Zöglinge, der ihm aus ganzer Seele zugethan war, von Erfolg begleitet waren, beweisen die großen Thaten des unsterblichen Welteroberers. Denn „ohne irgend einen directen Einfluß des Aristoteles auf Alexanders spätere Welteroberungsplane annehmen zu wollen, darf man dennoch behaupten, daß ein Welteroberer aus der Schule dessen hervorgehen mußte, der, auf dem Throne geboren, selbst ein Alexander geworden sein dürfte; und nicht zu weit geht Buhle, wenn er von Alexander sagt, daß alles, was in den Planen und Unternehmungen des nachmaligen Welteroberers, ungeachtet seiner Jugend, sich Weises, Kühnes, Großes ausspreche, was die Geschichte an Zügen liberaler Humanität, der Hoheit der Gesinnung, einer huldigenden Verehrung der Kunst und Wissenschaft von ihm aufbewahrt habe, bevor er durch ein zu günstiges Glück ausartete und in Thorheit und Laster versank, — daß alles dieses, ja, wir setzen hinzu, selbst die Sicherheit und Weisheit der Maßregeln, mit welcher er die Einrichtung und Verwaltung des überwältigten Ländercolosses bemerkstelligte, und der Scharfblick der Menschenkenntniß, der ihn die verschiedensten Kräfte und Anlagen in den verschiedensten Individuen erkennen und benutzen und aus seiner Schule jene Schaar von Feldherren und Königen hervorgehen ließ, — unstreitig auch seiner Erziehung durch Aristoteles beizumessen sein dürften" (A. Stahr, Aristotelia I, 99, Halle 1830). Noch mehr muß man dieses glänzende Erziehungsresultat anstaunen, wenn man bedenkt, daß der Unterricht und die Erziehung Alexanders durch Aristoteles nicht länger als vier Jahre währte. Nach der Ermordung Philipps und der Thronbesteigung Alexanders begab sich Aristoteles wahrscheinlich auf eine Einladung hin zum zweiten Male nach Athen und gründete dort in dem Gymnasium Lykeion (dem Apollo Λύκειος geweiht) eine eigene philosophische Schule. In den Hallen und schattigen Baumgängen dieses Gymnasiums hielt er, auf- und abwandelnd (περιπατῶν), seine Vorträge, zu denen bald zahlreiche Schüler herbeiströmten. Von dieser Eigenthümlichkeit des Stagiriten, auf- und abwandelnd zu lehren, erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen. (Andere, wie z. B. Lewes, leiten den Namen Peripatetiker nicht von der Eigenthümlichkeit des Vortragens her, sondern vom Orte der Vorlesungen, der wegen seiner Baumgänge περίπατος genannt

wurde.) Nach der Sitte anderer Philosophen ertheilte Aristoteles zweierlei Unterricht, einen akroamatischen für geübtere und ausgewählte Zuhörer, der die streng wissenschaftlichen Fächer umfaßte, und einen exoterischen für gemischte Zuhörer, in welchem Ethik, Politik und Rhetorik behandelt wurden. Dreizehn Jahre stand er an der Spitze der von ihm gegründeten Schule, und unter seiner Leitung gelangte sie zu einer Blüte, wie keine vorher. In diese Zeit seines zweiten Aufenthaltes fällt auch die Abfassung seiner meisten Schriften, namentlich seiner großartigen und umfangreichen naturwissenschaftlichen Werke. Sein früherer Schüler Alexander unterstützte ihn hierin mit wahrhaft königlicher, im Alterthum sprichwörtlich gewordener Freigebigkeit. Sein großer Zögling machte ihm nicht bloß großartige Geldgeschenke (nach Athenäus soll er die unglaubliche Summe von 800 Talenten erhalten haben), er lieferte ihm auch aus den fernsten Gegenden die Materialien und Berichte für seine naturwissenschaftlichen und historischen Untersuchungen. Nur so wurde es ihm möglich, jenes ungeheure wissenschaftliche Material sich zu verschaffen, das sich in seinen unsterblichen Werken verarbeitet findet, und auch auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete bahnbrechend und begründend zu wirken, wie er es auf dem Gebiete der Logik und Dialektik gethan. Leider mußte auch er an seinem großen Zögling die Veränderlichkeit der Fürstengunst erfahren. Alexander wurde später kälter gegen seinen Lehrer und ihm abgeneigt. Daß jedoch Aristoteles sich dadurch veranlaßt gefunden haben sollte, dem Antipater den Rath der Vergiftung des Alexander zu geben, ist zu abgeschmackt, um einer Widerlegung zu bedürfen. Nach dem Tode Alexanders flammte in Athen noch einmal der Freiheitssinn auf, um das macedonische Joch abzuschütteln. Diesem Hasse gegen Macedonien fiel auch Aristoteles zum Opfer. Da seine Feinde zu einer öffentlichen Anklage keinen politischen Grund fanden, so griffen sie zu einem anderen Mittel, das bei dem athenienſischen Volke nicht leicht versagte. Man klagte ihn an, dem Hermias in einem Päan göttliche Ehre erwiesen zu haben. Aristoteles entging der Verurtheilung durch seine Flucht nach Chalcis in Euböa. Er wolle nicht, soll er gesagt haben, den Athenern Gelegenheit geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen. Daselbst starb er noch im selben Jahre 322 v. Chr. an einer Magenkrankheit. Ihn überlebten aus seiner Familie seine zweite Gattin Herpyllis, der mit ihr erzeugte Sohn Nikomachus, seine Tochter Pythias aus der ersten Ehe und der Adoptivsohn Nikanor. Sollen wir den angeführten Thatsachen noch eine kurze Charakteristik beigeben, so ist vor Allem der Ehrgeiz als ein hervorstechender Charakterzug zu verzeichnen. Aristoteles wollte Anerkennung, Ruhm und Unsterblichkeit bei Mit- und Nachwelt finden. Mit dieser Ehrsucht verband sich eine gewisse „egoistische Lebensklugheit“, welcher, um mit Stahr zu reden, „die Theorie der Moral zuweilen nachstehen mußte“ (a. a. O. 177). Dieser Grundzug machte sich auch im Aeußern in einer gewissen Eitelkeit geltend. Er trug prächtige Gewänder, goldene Ringe an den Fingern und hatte Bart und Haupthaare sorgsam geschoren. Dieser Ehrgeiz trieb ihn aber nie dazu, den Mächtigen zu schmeicheln. Obwohl am Hofe lebend und mit den mächtigsten Fürsten auf freundschaftlichem Fuße stehend, hat er ihnen nie geschmeichelt. Er benutzte ihre Gunst nie für sich, sondern für Andere, z. B. für seine Vaterstadt Stagira. Noch größer als seine Uneigennützigkeit ist seine Dankbarkeit, die sich in besonders rührender Weise gegenüber seinen Eltern, Pflegeeltern, Gattin, Kindern, Freunden und selbst Sklaven äußerte. Sein Testament gibt davon beredtes Zeugniß. Erwähnen wir noch seinen Forschertrieb und seine unermüdliche und staunenswerthe Arbeitskraft, so dürften wir die Grundzüge seines Lebens, soweit sich dieselben aus spärlichen Nachrichten zusammensetzen lassen, wiedergegeben haben. (Vgl. J. G. Buhle, Vita Aristotelis per annos digesta im ersten Bande seiner Bipontiner Ausgabe der Aristotelischen Werke.)

Aristotelische Schriften. Aristoteles verfaßte sehr viele Schriften, von denen jedoch nur der kleinere Theil, und dieser in einem ziemlich lückenhaften Zustande, auf uns gekommen ist. Zum Glücke enthält dieser kleinere Theil die wichtigeren Werke. Strabo und Plutarch erzählen das seltsame Geschick der aristotelischen Schriften folgendermaßen. Aristoteles hinterließ seine Schriften sammt seiner reichhaltigen Bibliothek dem Theophrast; dieser vererbte sie an seinen Schüler Neleus aus Skepsis, nach dessen Tod die ungelehrten Verwandten sie in einem Keller verbargen, damit sie ihnen nicht von den attalischen Königen für die Bibliothek in Pergamus genommen werden könnten. Hier sollen sie etwa 130 Jahre gelegen und durch Feuchtigkeit und Würmer sehr gelitten haben, bis ein reicher Bücherliebhaber, Apelliko aus Teos, sie entdeckte, kaufte und nach Athen brachte, dort sie abschreiben, an den Lücken ergänzen und veröffentlichen ließ. Sulla brachte nach der Eroberung Athens die Schriften des Stagiriten nach Rom; hier benutzte sie der Grammatiker Tyrannio und nahm Abschriften von ihnen, auf Grund derer der Peripatetiker Andronikus aus Rhodus eine neue Ausgabe der aristotelischen Werke besorgte. Mag es sich mit dieser romanhaften Erzählung verhalten, wie es will: soviel steht jetzt durch die Forschungen eines Brandis, Stahr u. A. fest, daß das traurige Geschick vom Gewölbe in Skepsis nicht alle publicirten Werke des Stagiriten, sondern nur die Urhandschriften betroffen hat. Abschriften von verschiedenen Werken des Aristoteles, wenn auch nicht von allen, waren schon zu Lebzeiten desselben verbreitet. Solche Abschriften sind auch in großer Zahl von den Ptolemäern in ihrer Bibliothek zu Alexandrien gesammelt worden. (Ausführlich handelt hier-

über Stahr in Aristotelia II, 1. Thl., Die Schicksale der aristotelischen Schriften von Aristoteles bis auf Andronikus von Rhodus, Halle 1832.) — Der leichteren Uebersicht halber bringen wir die aristotelischen Schriften in folgende Klassen: I. Die logischen Schriften. Sie werden gewöhnlich in den neueren Ausgaben unter dem Namen Organon zusammengefaßt und bestehen aus den Büchern: 1. von den Kategorien oder den Grundbegriffen des Denkens; 2. De interpretatione oder von den Urtheilen; 3. Analytica priora, die Lehre von den Schlüssen; 4. Analytica posteriora, von der Beweisführung und der Wissenschaft; 5. Topica in 8 Büchern, von der Dialektik, und 6. De sophisticis elenchis oder von den Trugschlüssen. — II. Metaphysische Schriften. Hierher gehören 14 Schriften, welche wahrscheinlich Andronikus hinter die physischen Schriften eingereiht und daher mit dem Namen τὰ μετὰ τὰ φυσικά bezeichnet hat. — III. Naturwissenschaftliche Schriften. Sie umfassen eine große Anzahl. Die Titel sind: 1. Auscultationes physicae in 8 Büchern, die nicht alle ächt sein sollen, von den Naturprincipien; 2. De coelo in 4 Büchern (die Schrift De mundo ist unächt); 3. De generatione et corruptione, vom Entstehen und Vergehen der Naturdinge, in 5 B.; 4. Meteorologica, von den Lufterscheinungen, in 4 B.; 5. Historia animalium in 10 B.; 6. De partibus animalium in 4 B.; 7. De animalium incessu; 8. De animalium motione (ist unächt); 9. De animalium generatione in 5 B.; 10. De anima in 3 B.; 11. De sensu et sensibili; 12. De memoria et reminiscentia; 13. De somno et vigilia; 14. De insomniis; 15. De divinatione per somnum; 16. De longitudine et brevitate vitae; 17. De juventute et senectute; 18. De respiratione et spiritu; 19. Physiognomica (unächt); 20. De plantis in 2 B. (ebenfalls unächt); 21. De insecabilibus lineis. Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen περὶ χρωμάτων. Viele hierhergehörige Schriften sind verloren gegangen, wie z. B. die Thieranatomie. — IV. Ethische und politische Schriften. Zu den ersteren gehören die drei Werke: Ἠθικὰ Νικομάχεια in 10 B., Ἠθικὰ Εὐδήμεια in 7 B. (wahrscheinlich eine Arbeit seines Schülers Eudemus), Ἠθικὰ μεγάλα, ein Auszug aus den beiden vorhergehenden. An die Ethik schließen sich enge an die 8 Bücher der Politik (Πολιτικά), eines seiner vortrefflichsten Werke. Leider sind die übrigen politischen Schriften verloren gegangen, darunter das höchst interessante Werk Πολιτεῖαι, eine Sammlung von über 150 Staatsverfassungen des Alterthums. Zu den erhaltenen politischen Schriften gehört auch die Oeconomica in 2 B. — V. Aesthetische Schriften. Die alten Verzeichnisse aristotelischer Werke führen eine große Anzahl von Werken über Rhetorik, Poesie, Musik u. dgl. auf. Von allen diesen ist nur ein Stück der Poetik vorhanden und die „Rhetorik" in 3 B. Die Rhetorica ad Alexandrum ist unächt. — VI. Dialoge. Die nicht streng wissenschaftlichen Schriften soll Aristoteles in dialogischer Form abgefaßt haben. Von diesen Dialogen sind nur wenige Fragmente vorhanden. Hierher sind auch zu zählen die ebenfalls verlorenen Sammlungen von Gleichnissen (παραβολαί) und Sprichwörtern (παροιμία). — VII. Hypomnematische Schriften. Unter ihnen versteht man Schriften, welche nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, sondern zu eigenem Gebrauche niedergeschrieben wurden, wie z. B. seine Briefe, seine Materialiensammlung, verschiedene Auszüge aus den Schriften anderer. Hierher gehört seine Sammlung von „Problemen" über verschiedene Gegenstände, welche die außerordentliche Wißbegierde des Verfassers bekunden. (Vgl. die ausführliche Darstellung der aristot. Schriften von Buhle in der Allg. Encyklopädie der Wissenschaften von Ersch und Gruber V, 278.) Als neueste Gesammtausgaben sind zu nennen: Aristoteles, graece (et latine variis interpretibus) ex recens. Imm. Bekkeri, ed. Academia regia Borussica, 4 voll., Berol. 1830—1837; Aristotelis opera graece, ex rec. Bekkeri, acced. indices Sylburgiani, 11 voll., Oxonii 1837; Opera omnia, graece et latine, 5 voll., Parisiis Didot 1862—1874. Uebersetzungen mit Einleitungen s. in Kirchmanns „Philosophischer Bibliothek", Berlin 1870 ff.

Aristotelische Philosophie. Um die Philosophie des Stagiriten im Allgemeinen zu charakterisiren, ist es zuerst nöthig, den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Speculation anzugeben. Dieser Unterschied liegt weniger in dem Lehrinhalte, als in der Methode. Aristoteles ist im Ganzen den platonischen Lehren getreu geblieben, nur hat er sie in eine andere wissenschaftliche Form gebracht und vielfach ergänzt und erweitert. Dieser methodische Unterschied macht sich vor Allem darin geltend, daß Aristoteles die Erfahrung als die Hauptquelle des menschlichen Erkennens betont. Während Plato vom Allgemeinen, von der idealen Region ausgeht und das Singuläre zu begreifen sucht, knüpft sein Schüler Aristoteles seine Untersuchung an das Singuläre und Thatsächliche, um aus dem Gegebenen die Idee und das allgemeine Gesetz zu gewinnen. Seine Methode ist vorzüglich regressiv und analytisch. Er bleibt Naturforscher auch dann, wenn er die Seele und ihr Denken oder den Staat und seine Elemente zergliedert. Muß man demnach die Philosophie des Plato idealistisch nennen, so hat die aristotelische Speculation mehr ein realistisches Gepräge. Nicht bloß bei Behandlung des Einzelnen macht sich dieser methodische Unterschied geltend, sondern noch mehr bei Behandlung des Ganzen. Plato will nie die Sache erschöpfen und ein wissenschaftliches Ganze geben; dieß hätte schon die dialogische Form der Darstellung und der rhetorische, oft poetische Stil verhindert. Aristoteles dagegen ist strenger Systematiker. Mit Verschmähung aller Bilder und alles Schmuckes

sucht er in einfacher und nüchterner Sprache die Welt der Natur und des Geistes in streng mathematischer Form wiederzugeben. Durch diese systematisirende Methode ist es ihm gelungen, nicht bloß das erste philosophische System des Alterthums zu schaffen, sondern auch das vollendetste. Er hat nicht bloß durch das Studium aller früheren philosophischen Leistungen und ganz besonders durch die fürstliche Munificenz seines Zöglings sich ein ungeheures Material erworben; er hat dieses Meer von Kenntnissen auch zu beherrschen und in Einheit zu bringen verstanden; er hat aus allem damals vorhandenen Wissen einen großen Organismus, eine große einheitliche Encyklopädie geschaffen. Und nicht bloß in eine systematische Einheit hat er die griechische Weisheit gebracht, sondern auch die großen Lücken der platonischen Philosophie ausgefüllt; manche Disciplinen verdanken ihm den Ursprung. Dieß gilt ganz besonders von der Logik. Plato hat wohl wichtige Punkte der Logik erörtert, aber dieselben finden sich zerstreut in seinen Dialogen. Erst Aristoteles hat die Logik zur Wissenschaft ausgebildet und vielfach erweitert. Die kommenden Jahrhunderte haben an seinem System Manches geändert und Manches verworfen, aber seine logischen Lehren sind bis auf unwesentliche Punkte noch heute anerkannt. Kann Aristoteles für die Physik, Metaphysik und Psychologie nicht der Schöpfer genannt werden, so hat er gleichwohl viele Zweige dieser großen Gebiete neu geschaffen und das Vorhandene außerordentlich vermehrt und wissenschaftlich gestaltet. Auf naturwissenschaftlichem Gebiete fand er ein wahres Chaos von sich widerstreitenden Meinungen vor; er hat sie gesichtet und ein Meer von Irrthümern beseitigt. Wohl hat die Neuzeit viele seiner naturwissenschaftlichen Lehren als irrig nachgewiesen, aber viele erregen noch heute die Bewunderung der Naturforscher; man denke nur an seine Thiergeschichte. Seine Lehren über das Leben der Thiere setzen minutiöse und zahllose Untersuchungen voraus. In seiner Eintheilung des Thierreiches und ähnlichen Punkten hat er richtiger gesehen, als selbst Linné. Bei ihm finden wir die ersten Keime der vergleichenden Anatomie, wie auch die Anfänge einer Thier- und Pflanzen-Physiologie. Seine metaphysischen und psychologischen Leistungen können wir übergehen. Es ist ja allbekannt, wie tief er in seiner Theologie oder „ersten Philosophie“ über Gott und dessen Attribute philosophirt, und wie sehr er es verstanden hat, der menschlichen Seele die Gesetze ihres Denkens und Wollens abzulauschen. Ihm verdanken wir die erste vollständige Theorie des menschlichen Erkennens. Ein Gebiet aber dürfen wir nicht unerwähnt lassen, auf dem er sich ebenso schöpferisch bethätigte, wie auf dem logischen: es ist die Ethik und Politik. Er hat auch auf das Leben des Menschen, sowohl als Individuum als auch als Glied des Staates, jene inductive, naturwissenschaftliche Methode angewendet, deren Vater er mit Recht von den Neueren genannt wird; so wurde es ihm möglich, über Tugend und Sitte, Wissenschaft und Kunst eine Schrift zu verfassen, „die zu dem Größten gehört, was je über das menschliche Leben und über menschliche Tugenden gedacht ist“ (Trendelenburg, Kleine Schriften II, 251). Seine Ethik und Politik haben deßhalb bis auf den heutigen Tag ihren Werth behalten, und fortwährend schöpfen der Moralist und der Staatsmann aus dieser reichen und unversiegbaren Quelle. Schließen wir die kurze Charakteristik der Leistungen des Stagiriten mit den Worten eines Mannes, der wie kein anderer in unseren Tagen das Studium des „Philosophen“ befördert hat. „Aristoteles ist ein unermeßlicher Geist. Nichts ist so groß, und nichts ist so klein, das er nicht beobachtete, nicht ergründete, und kaum hat sich wieder in irgend Einem die Richtung auf die unendliche Masse des Einzelnen und die entgegengesetzte auf den diese Masse beherrschenden allgemeinen Gedanken so durchdrungen, wie in ihm. Er schuf die Logik und schrieb darin die Gesetze unseres schließenden Denkens; er suchte in Bewegung und Raum und Zeit die letzten Grundlagen der Natur und bestimmte sie in seiner Physik; er gründete die Naturgeschichte, und noch heute hält es diese Wissenschaft für ihre Ehre, wenn sie Entdeckungen des Aristoteles wieder entdecken kann; er dachte dem Begriffe der Seele nach und offenbarte ihre Entwickelung in seiner bewunderungswürdigen Psychologie; selbst Rede und Dichtkunst unterwarf er in seiner Rhetorik und Poetik der eindringenden Betrachtung; in der Ethik untersuchte er voll Tiefe den letzten Zweck und die Glückseligkeit des menschlichen Lebens und zeichnete das Wesen der Tugenden in ethischen Physiognomien für alle Zeiten; er beschrieb die Formen der verschiedensten Staaten und mit dem an der Erfahrung gereiften Blick verfaßte er die Politik, in der er das Wirkliche nach dem eigenen in ihm wohnenden Gedanken betrachtet und beurtheilt; endlich stieg er in die verborgenen Tiefen der letzten Gründe, selbst des Verstandes Gottes, und rastete nicht, in seiner Metaphysik an den Tag zu bringen, was davon dem menschlichen Denken zugänglich ist“ (Trendelenburg a. a. O. 254). Vgl. außer dem schon Angeführten: Biese, Die Philos. des Arist., 2 Bde., Berl. 1835—1842; Brandis, Uebers. über d. aristot. Lehrgeb., Berlin 1860. [Schneid.]

Aristotelische Philosophie im Mittelalter, s. Scholastik.

Aristotelische Schule. Man kann nicht in dem Sinne von einer aristotelischen Schule sprechen, als ob die Schüler des Stagiriten sein System weitergebildet hätten. Gerade unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles und den Peripatetikern der ersten Zeit (Theophrast, Eudemus, Phanias, Aristoxenus dem Musiker, Dikäarch, Straton, Lyko, Ariston, Kritolaus, Diodor, Staseas, Kratippus) mußte sich die aristotelische Lehre in mancher Beziehung eine Umbildung gefallen lassen. Die Metaphysik wurde von

ihnen mehr vernachlässigt und dafür die Ethik und ganz besonders die Naturwissenschaft cultivirt. Erst die späteren Peripatetiker (Andronikus, Nikolaus von Damascus, Alexander von Aegä, Herminus, Aspasius und Alexander von Aphrodisias, Porphyrius, Themistius, Philoponus, Simplicius) schließen sich wieder enger an die Lehre des Meisters an und haben sich ganz besonders durch ihre Commentare zu den aristotelischen Schriften große Verdienste erworben. Nur zu den vorzüglichsten der aufgeführten Namen fügen wir kurze Notizen. Theophrast von Lesbus soll von Aristoteles selbst zum Nachfolger im Lehramte bestimmt worden sein. Er bleibt im Ganzen der aristotelischen Lehre treu und sucht sie zu ergänzen und fortzubilden. Doch zeigen sich schon bei ihm vielfache Abweichungen. Große Verdienste erwarb sich Theophrast um die Botanik durch seine zwei Werke: „Die Geschichte der Pflanzen" und „Ueber die Ursachen des Pflanzenwuchses", welche viele Jahrhunderte hindurch die Grundlage der Pflanzenkunde bildeten. (Vgl. Meyer, Geschichte der Botanik I; Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit 21—43, Leipzig 1864.) Eudemus von Rhodus hat sich am engsten an die Lehre des Meisters angeschlossen. Auch er sucht dieselbe zu ergänzen. Deßhalb verfaßte er Werke mit demselben Titel, wie ihn die aristotelischen führen; in ihnen ist die Doctrin des Stagiriten bald bestätigt, bald erweitert, bald abgeändert. Nur Weniges von seinen Schriften ist auf uns gekommen. Straton aus Lampsakus folgte um das Jahr 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramte und bekleidete es 18 Jahre lang. Er vernachlässigte die Ethik ganz und huldigte in der Metaphysik einem vollen Naturalismus, daher sein Name „der Physiker". Sinnliches und höheres Erkennen ist ihm identisch. Andronikus von Rhodus (um 70 v. Chr.) ist unter den späteren Peripatetikern an erster Stelle zu nennen, denn er hat zuerst eine Gesammtausgabe der Werke des Stagiriten veranstaltet und dieselben nach ihrem Inhalte in eine bestimmte Ordnung gebracht. Sehr wahrscheinlich ist die Vermuthung Brandis', daß seine Eintheilung und Anordnung unseren ältesten Ausgaben der aristotelischen Schriften zu Grunde liegt. Er commentirte die Kategorien, Physik und Ethik (Stahr, Aristotelia II, 129 ff.). Weitere Commentare über verschiedene Schriften des Stagiriten verdanken wir den Peripatetikern der Kaiserzeit: Alexander von Aegä, dem Lehrer Nero's, Aspasius, Adrastus und Herminus. Der Hauptexeget ist jedoch Alexander von Aphrodisias, ein Schüler des Herminus und Aristokles von Messene, der etwa um die Zeit von 198—211 n. Chr. Lehrer der peripatetischen Philosophie in Athen war. Außer anderen philosophischen Schriften schrieb er fast zu allen Werken des Aristoteles Commentare, von denen noch der Commentar zum ersten Buch der Analyt. priora, zur Topik, Meteorologie und den ersten fünf Büchern der Metaphysik vorhanden ist. Unter den neuplatonischen Exegeten aristotelischer Werke steht Porphyrius (geb. 232 n. Chr.) oben an. Er ist der bedeutendste Schüler des Plotin und schrieb außer seinen Commentaren zu den Kategorien und De interpretatione die Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας, welche den aristotelischen Werken vorgedruckt zu werden pflegt. Außer ihm haben noch treffliche Commentare geschrieben: der Paphlagonier Themistius (geb. 317 n. Chr.), Simplicius aus Cilicien und Johannes Philoponus aus Alexandrien (beide im sechsten Jahrhundert n. Chr.). Den letzteren hat seine allzugroße Anhänglichkeit an die aristotelische Philosophie vielfach mit der Glaubenslehre in Conflict gebracht. Unter Anderem wendete er die Lehre des Aristoteles, daß nur das Individuum im vollen Sinne Substanz sei, auf die Trinität an und gerieth dadurch in den Tritheismus. Nicht zu vergessen ist der fleißige und scharfsinnige Erklärer und treue Uebersetzer der logischen Schriften des Aristoteles, der edle Boethius (470—525). Er ist außer den letztgenannten Exegeten „der einflußreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters". (Vgl. Stahr, Aristoteles bei den Römern, Leipzig 1834, 196—234; Buhle, Arist. op. omnia I, 277 sq., De librorum Aristotelis interpretibus; Zeller, Gesch. der griech. Philos., 3. Aufl., Leipzig 1869 ff. Vgl. den Art. Alexandristen.) [Schneid.]

Arius (Arius für Arĕus, Ἀρεύς), in der Vulgata (1 Mach. 12, 7. 20) der richtige Name für einen spartanischen König, den 26. Agiden, welcher von 309—265 v. Chr. regierte (Diod. Sic. 20, 29; Just. 24, 1. 26, 2). Er lebte gleichzeitig mit Onias I., der 323—300 Hoherpriester zu Jerusalem war, und wechselte mit diesem Briefe. Durch Irrthum eines Abschreibers heißt er in der Septuaginta (und der syrischen Uebersetzung) an der ersteren Stelle Δάρειος, wofür bei Josephus (12, 4, 10) richtiger Ἄρειος steht, an der zweiten aber Ὀνιάρης. [Kaulen.]

Arius, s. Arianismus.

Arles, ehemaliges Erzbisthum im südöstlichen Frankreich. I. Die Stadt (Arelatum Sextanorum) war zur Zeit der Römer eine der Hauptstädte des gallischen Reiches, in der Constantin d. Gr. eine Zeitlang, wie später auch der westgothische König Eurich, seinen Wohnsitz nahm. Nachdem sie auch unter der Frankenherrschaft ihre Blüte bewahrt, wurde Arles im Mittelalter Hauptstadt des arelatensischen Reiches (des cisjuranischen Reiches Burgund), das König Boso 879 gründete, und das im J. 926 an den König von Burgund jenseits des Jura kam. In der Folgezeit erhielt Arles seine eigenen Grafen, die sich bald Grafen von Provence nannten. Durch Kaiser Friedrich II. wurde Arles Reichsstadt unter der Oberherrlichkeit des Erzbischofs, der bis zur Revolution den Titel eines Fürsten von Montdragon führte. Karl, Graf von Provence, bemächtigte sich im J. 1350 der Stadt wieder, jedoch übte Kaiser Karl IV. und seine Nachfolger

noch Rechte über Arles aus. Diese jedoch erloschen allmählich und gingen nach und nach an die Könige von Frankreich, als Grafen der Provence, über. Bischofssitz wurde Arles wohl schon in den ersten christlichen Zeiten. Da nämlich Arles Hauptstadt der ersten Provinz des römischen Galliens war, und der Präfect von ganz Gallien, wie auch der Praefectus Praetorio hier seinen Sitz hatte, so ist die Vermuthung ganz nahe gelegen, daß der erste Bischof von Gallien hier seine Residenz werde aufgeschlagen haben. In der That wird auch der hl. Trophimus, ein Jünger des hl. Apostels Paulus (?), als erster Bischof um das Jahr 67, und der hl. Regulus als sein Nachfolger verehrt. Der spätere Bischof Marcianus, der um 254 zu den Novatianern übergegangen war, und dessen Absetzung der hl. Cyprian in einem Briefe an Papst Stephan fordert, hatte abermals zwei Heilige als Nachfolger, den hl. Victor und den hl. Privatus. Um diese Zeit mögen die Bischöfe von Arles schon das Metropolitanrecht zu erwerben gesucht haben, wobei sie mit den Bischöfen von Vienne in Streit geriethen. Jedenfalls stand der sechste Bischof von Arles, Maximus, in hohen Ehren bei den anderen Bischöfen. Dieß beweist schon der Umstand, daß er den Vorsitz bei dem im J. 314 in seiner Bischofsstadt gehaltenen Concil führte, was stets das Vorrecht des eigentlichen Metropoliten war. Manche andere Auszeichnung der Stadt vermehrte auch den Glanz des Bischofs von Arles, während der Bischof von Vienne, weil diese Stadt nach der Zerstörung von Lugdunum durch Severus am Ende des zweiten Jahrhunderts gleichfalls Hauptstadt geworden war, sich als einzigen Metropoliten angesehen wissen wollte. Den darüber entstandenen Streit suchte die Synode von Turin (401) zu schlichten. Die Synodalväter gaben den Rath, es möchten, da jeder der beiden Bischöfe die Primatialwürde über die Provinzen Narbonnensis prima und Vienna in Anspruch nahm, beider Stühle Bischöfe sich verständigen, so daß jeder über die ihm naheliegenden Kirchen die Primatialrechte ausübe. Ueber die Auslegung der weiteren Bestimmung, daß von beiden Bischöfen demjenigen der Primat zugestanden werden solle, welcher beweisen könne, daß seine Stadt ursprünglich die Metropolis der Provinz gewesen sei, herrscht Unklarheit (Hefele, Conciliengesch. II, 85). Die Meisten behaupten, die Synode reflectire auf die politische Reichseintheilung, so daß demnach derjenigen Stadt, welche früher (nach der constantinischen Reichseintheilung) die politische Metropole gewesen sei, auch der kirchliche Primat zustehen solle. Mit dieser Entscheidung war aber der Streit keineswegs geschlichtet. Papst Zosimus eiferte gegen die Anmaßungen des Bischofs von Vienne und sprach nicht bloß den hl. Patroclus, von 412 bis 426 Bischof von Arles, die Metropolitanrechte allein zu, sondern bestimmte auch, daß die Kirche von Arles alle Bisthümer, die sie von Alters her besessen, ungeschmälert beibehalten solle, also auch Vienne als Suffraganat. Zosimus scheint aber aus Vorliebe für Arles zu weit gegangen zu sein; wenigstens erhoben die Bischöfe von Vienne, Narbonne, und am entschiedensten der von Marseille, Protest gegen seine Entscheidung, und Papst Leo I. fand sich bewogen, dem Nachfolger des hl. Patroclus, dem hl. Honoratus (426—429), die Metropolitanrechte über die Provinz Vienne wieder zu entziehen und die Einrichtung zu treffen, daß unter der Metropole Vienne vier, unter der Metropole Arles aber folgende elf Suffraganstühle verblieben: Civitas Albensium, Maurianna, Massilia, Avenio, Cabellio, Carpentoracte, Tolonum, Arausio, Vaseo, Dea, Civitas Tricastinorum. Wiltsch hat für diese Zeit noch die weiteren Suffraganate: Forum Julii, Antipolis, Apta, Vapincum, Segestrica, Aquae, Reji, Vendaca. Trotz dieser Ausscheidung der Suffraganate und Abgrenzung der Metropolitanrechte scheint sich der alte Streit von Zeit zu Zeit wieder erhoben zu haben, denn das Frankfurter Concil vom Jahre 794 setzte can. 8 abermals fest: „Der Streit zwischen den Bischöfen von Vienne und Arles wird nach Verlesung bezüglicher älterer Decrete der Päpste Gregor, Zosimus, Leo und Symmachus dahin entschieden, daß der Bischof von Vienne vier, der von Arles aber neun Suffraganstühle — Marseille, Albe (Viviers), Die, St. Paul de trois Châteaux, Vaison, Orange, Cavaillon, Carpentras, Avignon — unter sich haben solle" (Hefele a. a. O. III, 690). Seit dem Jahre 1066 gehörte die Kirchenprovinz Arles zu Deutschland, kam aber schon im 13. Jahrhundert wieder zu Frankreich. Im 14. Jahrhundert wurde der bisherige Suffraganstuhl Avignon selbst zur Metropole erhoben und ihr vier von den bisherigen Suffraganaten von Arles mitgegeben, so daß letzterer Metropole nur noch die vier Suffraganstühle von Marseille, Orange, St. Paul und Toulon verblieben. Im J. 1801 wurde die Metropole Arles sammt drei Suffraganstühlen ganz unterdrückt und erstere mit Aix unirt, während das allein fortbestehende Marseille unter die Metropole Aix (s. d. Art.) gestellt wurde. Kehren wir wieder zu den Bischöfen von Arles zurück, so finden wir nach dem hl. Honoratus den hl. Hilarius (s. d. Art.) und dessen Nachfolger als die einflußreichsten Prälaten des südöstlichen Galliens, nicht bloß deßhalb, weil sie seit dem sechsten Jahrhundert mit dem Pallium decorirt wurden — der Erste, der es erhielt, war der hl. Cäsarius (s. d. Art.) —, sondern besonders deßhalb, weil der zuletzt genannte Metropolit von Papst Leo I. das apostolische Vicariat über Gallien erhielt, beziehungsweise zum Primas von Gallien erhoben wurde, indem sich an die Verleihung dieses Vicariates anfänglich die Würde des Primates knüpfte. Als Primas von Gallien erscheint übrigens schon der Vorgänger des hl. Cäsarius, der hl. Aeonius (493—502), und ebenso sein Nachfolger Auxianus (543—546), der von Papst Vigilius im J. 545 diese Würde erhielt. Auch

der hl. Aurelianus (546–553), der Gründer der Abtei Sessieu (Saxicum), und Sapaudus (555—586) hatte diese Würde. Als Gregor d. Gr. dem Erzbischof Vigilius (588—610) auf den Wunsch des Königs Childebert das Pallium verlieh, forderte er sämmtliche Bischöfe von Burgund und Austrasien auf, Vigilius als ihrem Vorgesetzten und als dem Vicarius Apostolicus zu gehorchen. Auch später noch bewahrten die Erzbischöfe von Arles ihren Einfluß. So unterschrieb sich Elisantus auf dem Concil zu Narbonne (788 oder 791) als „Primae Sedis Episcopus“. Notho (820—851) fungirte als Richter in der Angelegenheit des Erzbischofs Ebbo von Rheims (s. d. Art.). Ueberhaupt erscheinen die Erzbischöfe von Arles vielfach als Präsidenten der Concilien und als päpstliche Legaten. Rostangus (871—913), der auf dem Concil zu Mataille den König Boso erwählen half, war Legat des Papstes Johann VIII. in Gallien. Gibelinus de Sabran (1090—1107) wurde von Papst Paschalis II. im J. 1107 wegen Ebremars, der sich in das Patriarchat eingedrängt, nach Jerusalem gesandt. Gibelinus hielt eine Synode, auf welcher Ebremar abgesetzt, er selbst aber an dessen Stelle zum Patriarchen von Jerusalem gewählt wurde. Er starb daselbst im December 1112, nachdem er zuvor noch das Bisthum Bethlehem errichtet hatte. Erzbischof Petrus d'Isnard, unter dem die Canonici des Metropolitancapitels den Augustinerhabit annahmen, starb 30. November 1139 bei der Belagerung von St. Jean d'Acre. Bernardus de Languissel (1273—1281), vorher Archidiacon von Toulouse, ließ sich nach seiner Erhebung zur erzbischöflichen Würde die Erhaltung der Kirchenzucht sehr angelegen sein und hielt zwei Synoden, die eine zu Arles 1275, die andere zu Avignon 1279. Am 23. März 1281 wurde er von Papst Martin IV. zum Cardinalbischof von Porto erhoben und als päpstlicher Legat in die Lombardei, Romagna und Toscana gesandt. Er starb zu Orvieto um 1290. Auch sein Vorgänger, Bertrand de St. Martin, im März 1267 von Frejus nach Arles transferirt, wurde im December 1273 ebenfalls Cardinalbischof (von Sabina), starb aber schon im folgenden Jahre. Eine weitere Synode hielt Bertrand d'Amaury (d'Amalric) im J. 1282. Rostagnus de Cabre, der 1286 auf diesen erzbischöflichen Stuhl erhoben wurde, nachdem er zuvor Professor des Kirchenrechts zu Aix und Canonicus zu Arles gewesen, konnte nur mit Mühe von Papst Honorius IV. das Pallium erhalten, stand dagegen bei Papst Bonifaz VIII. in hohen Gunsten. Letzterer sandte ihn im Jahre 1295 mit Wilhelm de Mandagot, Erzbischof von Embrun, als Legaten nach Spanien. Rostagnus hielt 1288 zu Isle bei Avignon ein nicht unwichtiges Provinzialconcil, vermehrte die Güter des Erzbisthums beträchtlich und starb am 22. Juli 1303 im Rufe der Heiligkeit. Guasbertus de Laval, im September 1323 von Marseille hierher transferirt, hielt 1326 zu Avignon ebenfalls ein Provinzialconcil, gründete die Bursen an der Universität Toulouse und wurde 1341 Erzbischof von Narbonne. Ueber Ludwig d'Aleman s. d. Art. Dessen Nachfolger Petrus de Foix, als Vicelegat von Avignon genannt „le bon légat“, war zuerst Franciscaner, zeichnete sich aber sehr aus wie in der Tugend, so auch in der Wissenschaft, so daß er schon in seiner Jugend zum Administrator der Bisthümer Lescar und Comminges erwählt und von Papst Benedict XIII. im J. 1408, kaum 22 Jahre alt, zum Cardinalat erhoben wurde, eine Würde, welche auch von den Gegnern Benedicts XIII., nachdem er sich von diesem abgewandt hatte, anerkannt wurde. Er war bei der Wahl Papst Martins V. zu Konstanz und wurde 1425 zum Legaten von Aragonien erwählt, um das Schisma beilegen zu helfen. Es gelang ihm auch, den König von Aragonien, der den neuen Gegenpapst Clemens VIII. allein protegirte, mit dem rechtmäßigen Papst Martin V. auszusöhnen. Im J. 1450 vom Bisthum Coutances auf den Metropolitanstuhl von Arles erhoben, hielt er im J. 1457 zu Avignon als päpstlicher Nuntius ein Concil und starb hier 1464, nachdem er schon 1462 auf sein Erzbisthum resignirt hatte, im 78. Jahre seines Lebens. Er stiftete 25 Bursen im Collegium Foxianum zu Toulouse; aus diesem gingen viele berühmte Männer, namentlich im 17. Jahrhundert, hervor. Der 96. und letzte Erzbischof, Johann Maria Dulau, ernannt 2. März 1775, war durch seine Tugenden und Kenntnisse gleich berühmt und wurde 2. September 1792 als 87jähriger Greis guillotinirt. Im J. 1801 wurde dieser altehrwürdige Sitz unterdrückt, 1817 zwar wieder hergestellt, aber nur dem Titel nach und mit Aix unirt. (Vgl. Gallia christ. I, 519 sqq.; Diptycha eccl. Arelat. bei Mabillon, Analect. 432; P. Saxius, Pontificium Arelat. sive hist. Primatum etc., Aqu. Sext. 1629; G. du Port, Hist. de l'église d'Arles, Paris 1690; Moroni III, 32 sq.; Hugues du Tems I, 266 sqq. u. III, Append. 22 sq. [hier ist eine Reihe von Schriften über diesen Sitz aufgeführt]; Trichaud, Hist. de s. église d'Arles, 4 voll., 1858—1865; H. Fisquet, La France pontif. 359 sqq.) [Neher.]

II. Synoden daselbst. 1. Die donatistischen Streitigkeiten hatten im christlichen Afrika sehr stark um sich gegriffen. In schlauer Weise nun gingen die Donatisten gar bald den Kaiser mit der Bitte an, durch gallische Bischöfe ihre Sache untersuchen und über sie entscheiden zu lassen. Constantin d. Gr. veranstaltete deßhalb zu Rom im J. 313 eine Versammlung, bestehend aus 3 gallischen und 15 italienischen Bischöfen, an der Spitze Papst Melchiades; auch Cäcilian und Donatus von Casä Nigrä mit je 10 Bischöfen hatten sich eingefunden. Hier wurde die Wahl und Ordination Cäcilians für gültig erklärt, Donatus aber aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Hiergegen protestirten die Donatisten und appellirten an den Kaiser. Dieser ließ die

geltend gemachten Einwendungen prüfen und, um den Streitigkeiten überhaupt ein Ende zu machen, im J. 314 eine zahlreiche Versammlung in Arles zusammenkommen. Aber auch hier wurde die Sache ebenso entschieden, wie im Jahre zuvor. Nachdem die Sache Cäcilians abgethan war, erließ die Synode gegen Mißbräuche, die sich während der diocletianischen Verfolgung in die kirchliche Disciplin eingeschlichen hatten, 22 Canones, von denen folgende die wichtigsten sind: Can 1. Das Osterfest soll überall an einem und demselben Tage gehalten werden; Can. 2 eifert gegen das Nichtresidenzhalten der Geistlichkeit. Nach Can. 3 und 4 sollen die Theilnehmer an blutigen Fechterspielen und an Wagenrennen mit dem Kirchenbanne bestraft werden; die nämliche Strafe wird durch Can. 5 auch über diejenigen verhängt, welche im Theater mitwirken. Can. 7 verpflichtet die Beamten, bei ihrer Beförderung von einer Provinz in eine andere sich bei ihrem neuen Bischofe durch ein von ihrem seitherigen Bischof schriftlich ausgestelltes Zeugniß über ihre Gemeinschaft mit der Kirche auszuweisen. Can. 8 erklärt, daß Ketzer, wenn sie zur Kirche zurückkehren, nicht mehr getauft werden sollen, so sie anders auf den dreieinigen Gott getauft sind. Nach Can. 10 sollen (junge) Ehemänner bei Lebzeiten ihrer Frau, auch wenn diese die Ehe gebrochen, doch keine andere nehmen. Mit Bezugnahme auf die Donatisten verordnet Can. 13, daß, wer aus öffentlichen Verhandlungen überwiesen wird, die heiligen Schriften oder heiligen Gefäße oder seine Mitbrüder verrathen zu haben, aus dem Stande der Cleriker entfernt werden solle, ohne daß jedoch die von ihm Ordinirten ihrer Würde entsetzt werden sollten (durch diesen Canon wurde also die Ordination Cäcilians mit Umgehung der Frage, ob Felix von Aptunga ein Traditor gewesen sei, für gültig erklärt); Can. 14 aber schließt denjenigen bis zu seinem Lebensende von der Kirchengemeinschaft aus, der seine Brüder fälschlich anklage. Can. 15 untersagt den Diaconen das angemaßte Recht, zu consecriren, und Can. 18 hält insbesondere die Unterordnung der Diaconen an Stadtkirchen unter die Presbyter aufrecht. Nach Can. 16 soll einer nur da wieder seine Aufnahme finden, wo er excommunicirt worden; Can. 20 verlangt, daß bei der Ordination eines Bischofs sieben oder wenigstens drei andere Bischöfe beigezogen werden sollen (München, Das erste Concil von Arles, in der Bonner Zeitschr. für Phil. u. kath. Theol., Heft 9, 26 u. 27; Hefele, Conc.-Gesch. I, 201 ff.). — 2. Auch im J. 353 wurde zu Arles eine Kirchenversammlung gehalten; Kaiser Constantius verlangte die Aufnahme der Arianer in die Kirchengemeinschaft und die Verurtheilung des Athanasius. Auch abendländische Bischöfe, darunter Vincentius, Bischof von Capua, hatten sich im Namen des Papstes Liberius eingefunden; so sehr sie am Rechten festhalten wollten, so sehr setzte man ihnen mit Gewalt zu, die Verurtheilung des Athanasius auszusprechen; alle ließen sich dazu zwingen, mit Ausnahme des Bischofs von Trier, Paulinus, der dafür nach Phrygien in die Verbannung geschickt wurde (Hefele I, 652 ff.). — 3. Eine Synode, an welcher auch Bischöfe der benachbarten Provinzen theilnahmen, und welche als Arelatensis II bezeichnet wird, fand 443 oder 452 statt. Sie stellte 56 Canones auf, zum größten Theile nur Wiederholungen älterer, namentlich der nicänischen. Das erste Kapitel z. B. schließt einen Neophyten von den höheren Weihen aus; das zweite bestimmt, daß kein Ehemann ohne vorhergehendes Versprechen der Enthaltsamkeit (promissa conversio) zum Priester geweiht werden dürfe. Nach Kapitel 5 soll ein Bischof ordinirt werden von drei Bischöfen mit Zustimmung des Metropoliten. Kapitel 7 schließt diejenigen, welche sich selbst entmannen, vom Eintritt in den geistlichen Stand aus u. s. w. (Hefele II, 298). — 4. Nach Beendigung des Concils von Chalcedon gab eine Synode unter Erzbischof Ravennius 451 ihrer Zustimmung zur Epistola dogmatica Papst Leo's entschiedenen Ausdruck (Leonis Opp., ed. Baller. I, 1107). — 5. Als Arelatensis III wird eine Synode am Neujahrstage 455 gezählt (Hefele II, 583), in welcher ein Streit zwischen Abt Faustus von Lerins und Bischof Theodor von Frejus beigelegt wurde. — 6. In der schon oben (Sp. 1313) berührten Streitfrage wegen der Metropolitanrechte, welche die Bischöfe von Vienne sich anmaßten, fand wahrscheinlich zu Arles selbst die Synode des Jahres 463 statt, welche Leo d. Gr. mit einem berühmt gewordenen Briefe beantwortete (Opp. ed. Baller. I, 998; Hefele II, 590 f.). — 7. In der Zeit zwischen 475 und 480 berief Leontius eine Synode von 30 Bischöfen, um die prädestinatianische Irrlehre des Lucidus zu verwerfen. — 8. Ein Provinzialconcil des Jahres 524 (Arelatense IV) gab mehrere Decrete rücksichtlich dessen, was bei Ertheilung der heiligen Weihen zu beobachten sei (Hefele II, 703). — 9. Nach den wenig bekannten Synoden der Jahre 554 und 682 folgte im J. 813 die durch Karl d. Gr. angeregte Reformsynode unter Vorsitz der Erzbischöfe Johannes von Arles und Nebridius von Narbonne; es wurden 26 Canones erlassen (Hefele III, 756; Mon. Germ. LL. I, 189). — 10. Während des 13. Jahrhunderts fanden Synoden 1211, 1234 und 1236 wegen der Albigenser, 1260 wegen Joachim von Flore statt. Eine Provinzialsynode 1275 gab 22 Canones, welche fast sämmtlich Wiederholungen älterer Verordnungen sind (Hefele VI, 154 f.). [(Fritz) Streber.]

Armachanus, als Citat: 1. Richard Rodulfi (s. d. Art.); 2. Petrus Lombardus, präconisirter Bischof von Armagh (1603), gest. 1625 in Rom; 3. Cornelius Jansenius, der die Satire Mars Gallicus unter dem Pseudonym Alexander Patricius Armachanus erscheinen ließ. Petavius nennt auch wohl die Jansenisten Armacani.

Armagh, Erzbisthum in Irland, verdankt seine Entstehung dem hl. Patricius. Nachdem

dieſer Apoſtel Irlands als Regionarbiſchof vom J. 432 an faſt das ganze Land bekehrt hatte, wählte er um 445 im Diſtricte Macha zur Gründung eines feſten biſchöflichen Sitzes eine Anhöhe, in deren Nähe einſt der alte Königsſitz Emania geſtanden. Aus dieſer Gründung entſtand allmählich die nach jener Anhöhe benannte Stadt Armagh (Ardmacha, Armacha, Armacum), heute Hauptſtadt der gleichnamigen Grafſchaft in der Provinz Ulſter (Ultonia), ſüdöſtlich von Londonderry. Der hl. Patricius leitete zehn Jahre lang dieſes Bisthum, hielt einige Synoden zur Erhaltung und Hebung der von ihm gegründeten Kirchen, reſignirte aber im J. 455 und beſtimmte ſeinen Schüler, den hl. Benignus, zum Nachfolger. Weil vom hl. Patricius geſtiftet und längere Zeit ſelbſt von ihm geleitet, blieb Armagh die eigentliche Metropole Irlands, und ihre Inhaber allein übten eigentliche Metropolitangerichtsbarkeit über alle iriſchen Biſchöfe bis zu Anfang des zwölften Jahrhunderts aus. Nach Binterim (Denkwürdigkeiten I, 2, 546) beſtimmte Papſt Eugen I. im Jahr 655 außer Armagh noch drei Metropolitanſitze für Irland, und Carolus a S. Paulo entwarf aus W. Cambdenus und einem römiſchen Pontificalbuche eine Notitia, wornach um die genannte Zeit folgende Suffraganſtühle unter Armagh ſtanden: Medensis oder Elnamirand, Dunensis oder Dundalethglas, Clochorensis oder Lugundunensis, Connerensis, Ardachadensis, Rathbotensis, Rathlucensis, Dalnliguirensis, Deanhiensis. Das Nationalconcil zu Kells vom 9. März 1152 beſtimmte folgende Suffraganate: Connor, Down, Clogher, Clonard, Kells, Ardagh, Raphon, Derry, Rathlure, Dulek, und die unter Papſt Johann XXII. gefertigte Notitia zählt 15 Suffraganate auf: Lugundunensis, Midensis, Connarensis, Argadensis, Rachabonensis, Rathluguriensis, Damligiriarensis, Darcihensis, Cluenensis, Dondalerhglasensis, Lunudiniensis, Tubernensis, Cluenariensis, Drumorensis. Was die Erzdiöceſe ſelbſt betrifft, ſo konnte zwar Erzbiſchof Flan oder Florentius Febla (693—715) im J. 695 noch ein Concil abhalten, bei welchem 40 Biſchöfe anweſend waren; allein bald nach ſeinem Tode begannen die 200 Jahre lang andauernden Einfälle der Normannen, die im Vereine mit den inneren Kämpfen der iriſchen Fürſten vielerlei Unordnungen brachten. Ein würdiger Erzbiſchof erſtand am Ende des zehnten Jahrhunderts in dem hl. Dubdaleth II., der 965 erwählt wurde und nach 33jähriger ſegensvoller Regierung im J. 998 in einem Alter von 80 Jahren ſtarb. Bald nach ihm kam das Erzbisthum in Folge der eingetretenen allgemeinen Verwilderung für die Dauer von mehr als 100 Jahren an die Sprößlinge der Fürſten von Armagh, welche die Güter der Kirche als ihr Eigenthum betrachteten. Dieſelben waren theils ohne biſchöfliche Weihe, theils ſogar in verheiratetem Stande. Der hl. Bernhard redet von acht Laien, welche den Stuhl von Armagh uſurpirten; es ſind uns aber nur noch dieſe vier bekannt: Amilgaid (1021—1050), Dubtaleh III. (geſt. 1. Sept. 1064), Mäliſa (geſt. 24. Dec. 1091) und Donald Mac-Amalgaid (geſt. 12. Aug. 1105). Dieſe Uſurpatoren ließen zwar die Spiritualia durch wirkliche Biſchöfe verrichten, nannten ſich aber nicht bloß Erzbiſchöfe von Armagh, ſondern maßten ſich auch erzbiſchöfliche Rechte an. Dieſem Uebel ſuchten die Päpſte durch ihre Legaten zu wiederholten Malen zu ſteuern. Auch Synoden eiferten dagegen, namentlich die unter dem heiligen Erzbiſchof Cellach (Celſus) im J. 1111 und 1118 gefeierten Nationalſynoden. Letztere reducirte auch die übermäßige Zahl der Bisthümer auf vierunddreißig. Endlich erweckte Gott in dem hl. Malachias (ſ. d. Art.) den Wiederherſteller dieſer ehemals ſo glänzenden Kirche. Im J. 1129 zum Erzbiſchofe gewählt, gelangte er erſt nach vierjährigem Kampfe gegen den Fürſten Macdonald und deſſen Verwandten Nigel zur allgemeinen Anerkennung. Nachdem er die kirchlichen Verhältniſſe geordnet hatte, weihte er ſich einen Stellvertreter in der Perſon des tugendhaften Gelaſius und begab ſich wieder in ſein früheres Bisthum Connor zurück. Im J. 1139 trat er eine Romreiſe an, namentlich um für den neuen Erzbiſchof das Pallium zu begehren. Die Kirche von Armagh entbehrte nämlich ſeit längerer Zeit dieſes Vorrechtes durch die Nachläſſigkeit und Mißbräuche, welche ihre widerrechtlichen Beſitznehmer herbeigeführt. Erzbiſchof Gelaſius, der ganz in die Fußſtapfen des hl. Malachias eintrat, berief auf den 9. März 1152 ein Nationalconcil nach Kells; hier führte der päpſtliche Legat Paparo, der ihm das Pallium gebracht, den Vorſitz. Paparo nahm auf dieſem Concil eine Neueintheilung der aus ſo tiefer Zerrüttung aufſtehenden iriſchen Kirche vor, indem er drei weitere Biſchöfe (von Caſhel, Dublin und Tuam) zu Metropoliten erhob und denſelben gleich das Pallium überreichte (Heſele, Conc.-Geſch. V, 467 f.). Gelaſius, der 1162 auch bei der Synode zu Clany war und 1170 einer Synode zu Armagh präſidirte, ſtarb am 27. März 1174 in einem Alter von 87 Jahren. Sein Nachfolger, der hl. Cornelius oder Concord, ſtarb 1176 auf der Rückreiſe von Rom bei Chambery (vgl. Stadler, Heil.-Lex. III, 640 f.). Richard, ein Trinitarier, als Schriftſteller ſehr geehrt, wurde von Papſt Innocenz III. (1198—1216) zum Erzbiſchof von Armagh und Primas von Irland, von Papſt Gregor IX. (1227—1241) zum Cardinal erhoben und ſtarb zu London. Er wird in keinem Verzeichniß aufgeführt, wird aber bei Stadler (l. c. V, 93) genannt. Um dieſe Zeit ſtritten ſich die Erzbiſchöfe von Armagh und Tuam um den Primat; derſelbe ward aber mit allem Rechte dem erſteren zugeſprochen. Erzbiſchof Patrik O'Scanlain, O. Pr., der am 5. November 1261 von Raphoe hierher transferirt worden, hielt 1262 eine Provinzialſynode zu Drogheda, begann im nämlichen Jahre die große Kathedrale zu bauen und wandte dieſem Biſchofsſitze große Vortheile zu.

Er starb am 16. März 1271, und sein Nachfolger Nicolaus Mac Maolissa (1272—1303) vollendete die gothische Kathedrale, welche heute in den Händen der Anglikaner ist. Es folgte 1347—1360 der gelehrte Richard Fitz Ralph (s. d. Art.). Erzbischof Johannes Swayne (1417 bis 1439) hielt im October 1427 eine Provinzialsynode zu Drogheda. Eine solche hielt auch am gleichen Orte am 9. Juni 1460 Johannes Bole (1457—1470). Octavian de Palatio, consecrirt im März 1480, war zugleich päpstlicher Nuntius und Gubernator, hielt nicht weniger denn sechs Provinzialsynoden und starb im Juni 1513. Nach ihm begannen in Folge der Reformation traurige Zeiten für die Primaten von Irland. Schon Georg Cromer, consecrirt im April 1522, gestorben 16. März 1542, mußte sich unter Heinrich VIII. an die Spitze der Verfechter des Glaubens stellen. Sein Nachfolger Georg Dowdall, consecrirt 11. December 1543, widersetzte sich der von Eduard VI. anbefohlenen Abhaltung der Liturgie in englischer Sprache, mußte deßhalb nach dem Continent fliehen, konnte jedoch unter der Regierung der katholischen Maria wieder zurückkehren und starb zu London 15. August 1558. Eduard VI. hatte ihm auch die Würde eines Primas genommen und sie dem Erzbischof von Dublin übertragen. Letzterem verblieb dieselbe, und heute nennt sich der Erzbischof von Dublin „Primate of Ireland", während der von Armagh sich seit Anfang des 18. Jahrhunderts „Primate of All Ireland" nennt. Richard Creagh, seit 15. März 1563 Erzbischof, weigerte sich standhaft, die Königin Elisabeth als das Oberhaupt der Kirche anzuerkennen. Deßhalb wurde er nach London gebracht, ward in den Tower geworfen und starb an den erlittenen Mißhandlungen 14. October 1585. Edmund Megauran, aus dem dritten Orden des hl. Franciscus, wurde schon 1588 zu Rom als Primas Irlands consecrirt, konnte aber erst 1594 in seine Erzdiöcese gelangen. Kaum angelangt, wurde er von den Häretikern ergriffen und mit einer Lanze erstochen am 15. Februar 1594; nach Andern wäre dieß erst 1598 geschehen. Seine Nachfolger konnten entweder den Sitz gar nicht besteigen, oder wenn dieß auch der Fall war, mußten sie sich bald flüchten und starben meist im Auslande. Edmund O'Reilly, der 1654 zu Brüssel die Bischofsweihe empfing, mußte sich dreimal flüchten und starb zu Löwen im März 1669. Sein Nachfolger, Oliver Plunket, wurde 1680 nach London geschleppt und am 1. Juli 1681 hingerichtet als Theilnehmer eines erdichteten „papistischen Complottes"; auch der nächste Nachfolger, der Dominicaner Dominicus Mac-Guire, mußte bald die Flucht ergreifen und starb zu Paris im J. 1708. Von jetzt an trat wieder mehr Ruhe ein, und besonders seit der Katholiken-Emancipation hebt sich das kirchliche Leben in der Erzdiöcese Armagh sehr. Große Verdienste erwarb sich dießfalls Erzbischof Michael O'Reilly (1749—1757), der zwei Katechismen herausgab. Die neue Kathedrale S. Patritii begann Erzbischof Wilhelm Grolly (1835—1849) zu erbauen; vollendet wurde sie unter Erzbischof Joseph Dixon (1852—1866) und eingeweiht von Cardinal Cullen, der von 1850—1852 den Primatialsitz Armagh inne gehabt und der 1850 zu Thurles abgehaltenen Nationalsynode präsidirt hatte. Auf Dr. Michael Kieran, der von 1866 bis 1869 regierte, folgte der gegenwärtige 110. Erzbischof und Primas von ganz Irland, Dr. Daniel M'Gettigan, 18. Februar 1856 ernannt und 18. Mai consecrirt als Bischof von Gerrha i. p. i. und Coadjutor des Bischofs von Raphoe, succedirt 1. Mai 1861, zum Erzbischof von Armagh promovirt 11. März 1870. Sein Sprengel umfaßt ganz Louth, den größten Theil von Armagh und Tyrone, sowie einen Theil von Derry, mit 211 289 Diöcesanen. Das Metropolitancapitel zählt elf Canonici, darunter Decan, Archidiacon, Cantor, Kanzler, Thesaurarius und Theologus; die zwei ersten Dignitare sind zugleich Generalvicare des Erzbischofs. Pfarreien 55 mit nur 25 Pfarrhäusern, aber 155 Kirchen und Kapellen oder Stationen; Priester 176, davon 36 Ordensgeistliche; Regularen: Franciscaner 1, Dominicaner 2, Augustiner 1, Missionspriester 1, Redemptoristen 1 Convent, Noviziat der Maristen zu Dundalk, Schulbrüder und viele Ordensschwestern, meist für Schule und Krankenpflege. Schulen: St. Patrick's College zu Armagh (50 Pensionäre, 12 Externe und 30 Theologie-Studirende); St. Mary's College zu Dundalk unter Leitung der Maristen; zwei höhere Schulen für Knaben, drei für Mädchen, 224 Primärschulen (25 394 Kinder, ohne die 1200, die von den Schulbrüdern unterrichtet werden). Jede der 25 Pfarreien mit Pfarrhaus hat auch eine Pfarrbibliothek (Leihbibliothek mit je 200 bis 400 Bänden). (Vgl. J. Waraeus, 1 sqq.; Lanigan I, 312 sqq. u. IV, 146 sq.; H. Cotton III, 1 sqq. u. V, 195 sq.; Th. Walsh, 1 sqq.; Moroni III, 34 sq.; The Irish Cath. Directory 1878, 120—123.) [Neher.]

Armand le Bouthillier, s. Cisteaux.

Armandus de bello visu, theologischer Schriftsteller, gehörte seiner Geburt nach der Provence an und ist bekannt als Lector sacri Palatii zur Zeit des Papstes Johann XXII. im Anfang des 14. Jahrhunderts. Er war Mitglied des Predigerordens und starb um das Jahr 1334. Ueber seine literarische Thätigkeit vgl. Quétif et Echard I, 583 sq. Nennenswerth unter den nicht gedruckten Schriften ist der Commentar zu der Schrift des hl. Thomas De ente et essentia. Unter den gedruckten Schriften sind zu nennen: 1. Declaratio dictionum ac dictorum difficilium in Theologia ac Philosophia, ed. Basil. 1491 u. ö. 2. Collationes pro festivitatibus Sanctorum, Paris. 1519. 3. Collationes sive sermones ex solo Psalterio, Paris. 1519. (Vgl. Fabricius-Mansi I, 127.) [Bach.]

Arme, Brüder des armen Lebens oder Dulciniſten, s. Apostoliker.

Arme, freiwillige, ein Orden nach der Regel des hl. Augustinus. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts hatten sich in mehreren Städten Deutschlands fromme Handwerker zu einem gemeinsamen, klösterlichen Leben vereinigt. Im J. 1470 wurden sie zuerst in Hildesheim, wie es scheint unter dem Einflusse des bekannten Joh. Busch, der ihr Haus visitirte, zu einem förmlichen Orden mit Gelübden unter der Regel des hl. Augustinus constituirt. Sie hatten keine Priester unter sich, beschäftigten sich mit Arbeit nach ihren verschiedenen Handwerken und mit Krankenpflege, ließen keine festen Einkünfte noch Vorräthe zu, sondern lebten vom Ertrage ihrer täglichen Arbeit und im Nothfalle von Almosen. Sie hatten eine strenge Tagesordnung mit vielen Betrachtungen und Gebeten bei Tag und Nacht. Ihre Kleidung war ein Habit mit Scapulier und Kapuze von grauer Farbe. Sie bildeten eine Congregation mit Klöstern in Halberstadt, Köln und anderen Städten der Rheingegend. Es scheint, daß sie sich auch nach Burgund verbreitet haben, wo Religiosen derselben Art und gleichen Namens Häuser hatten. Hier trugen sie aber eine Kleidung von brauner Farbe und einen Pilgerstab, auf welchem ein Crucifix befestigt war; auch gingen sie barfuß. Der Orden scheint nicht über das 16. Jahrhundert hinaus bestanden zu haben. (Vgl. Joh. Buschius, De Reformatione Monaster. l. I, bei Leibnitii Scriptores Brunsvic. II; Helyot IV, cap. 7; Cribrario, Descrizione storica degli Ordini Religiosi II, 157, Torin. 1845.) [J. Jeiler, O. S. Fr.]

Arme, katholische, ein Orden, der sich nach kurzem Bestehen mit den Eremiten des hl. Augustinus vereinigte. Durandus von Huesca, ein Anhänger der häretischen Armen von Lyon oder Waldenser, bekehrte sich in Folge des Religionsgespräches zu Palmiers 1207 (s. d. Art. Albigenser). Mit mehreren seiner gleichfalls von jener Secte zur Kirche zurückgekehrten Genossen gründete er eine Ordensgesellschaft unter dem Titel: Orden der katholischen Armen (ordo pauperum catholicorum), zu dem speciellen Zwecke, die Anhänger der genannten Secte durch Unterricht und Ermahnung zu bekehren. Innocenz III. bestätigte ihre Regel mit einigen Veränderungen und schrieb, als sie von einigen Bischöfen als verdächtig in Betreff des Glaubens angeklagt wurden, mehrere Briefe zu ihrer Empfehlung. Durandus war kein Priester, sondern nur Akolythus. — Noch andere bekehrte Waldenser, deren Häupter Bernard Primo und Wilhelm Arnold waren, hatten eine ähnliche Genossenschaft gestiftet, und diese wurde ebenfalls von Innocenz III. im Jahre 1210 bestätigt. Helyot meint, daß beide Genossenschaften sich vereinigt hätten. Das Hauptkloster hatten sie in Mailand. Als im Jahre 1256 verschiedene Genossenschaften von Eremiten zu dem Orden der Eremiten des heiligen Augustinus vereinigt wurden, traten auch die Klöster der katholischen Armen diesem neuen Orden bei. Mehreres bei Helyot (Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires III, c. 4), und Moroni (Dizionario LXXXVII art. Valdesi). [J. Jeiler, O. S. Fr.]

Arme von Lyon, pauperes Lugdunenses, von den Italienern auch pauperes ultramontani genannt, s. Waldenser.

Arme der Mutter Gottes, s. Piaristen.

Armen, Gesellschaft der, Häretiker oder Freigeister, welche im 13. und 14. Jahrhunderten sich über Frankreich verbreiteten und öffentlich Unzucht trieben, weil man sich über nichts Natürliches zu schämen habe. Sie wurden Turlupins genannt und kamen auch als „Arme von Lyon", als Beguarden oder Waldenser vor. (Vgl. d'Argentré, Coll. Judd. I, Paris 1728, 392; Raynaldus, Ann. ad a. 1373, 19; Nat. Alex. H. E. S. 11, 12, art. 13, 5, ed. Bing. XIII, 183.) [J. Jeiler, O. S. Fr.]

Armella, s. Nicolaus Armella.

Armenien, das Land und seine Geschichte. Im Osten durch Aderbeidschan, das Kaspische Meer und Schirwan, im Norden durch Georgien (Iberien), den Kur (Cyrus) und Mingrelien (Kolchis), westwärts durch Kleinasien und gegen Süd durch Mesopotamien und das kurdische Gebirge (Assyrien) begrenzt, ist Armenien mit Rücksicht auf seine Lage zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meer, sowie der großen mesopotamischen Ebene, über welche sie emporragt, eine hohe Berginsel zu nennen, die vom 37. bis nahezu 42. Grad nördl. Br. und 31.—47. Grad ö. L. im weitesten Umfang ihres Ländergebietes sich ausdehnt. Der Haupttheil, westwärts bis an den Euphrat reichend, hieß Groß-Armenien und zerfiel in 15 Provinzen. Mit ihm verband sich im Verlauf der Zeiten durch Eroberungen unter der ersten armenischen Dynastie Klein-Armenien, das unter der, theilweise durch die Zeitfolge der Eroberungen gegebenen Benennung des ersten, zweiten und dritten Armeniens mit wechselnden Grenzmarken sich bis in den Osten Kleinasiens erstreckte. Das Land ist ebenso durch seine hervorragend hohe Lage als Mittelpunkt der alten Welt, wie durch seine Bedeutung schon in der ältesten Menschheitsgeschichte ausgezeichnet, da nach Allem dorthin (Gen. 2) das Paradies zu verlegen ist und die neue Menschheit nach der noachischen Flut von dort aus sich verbreitet hat, nachdem die Arche sich auf dem Gebirge Ararat im Südosten Armeniens niedergelassen hatte. Trotz mächtiger Gebirgszüge und sehr hoch gelegener Ebenen zeigt das Land, dem auch bedeutende Ströme, wie der Euphrat und Tigris in ihrer nördlichen Verzweigung, der Kur und Aras, sowie große Seen nicht fehlen (darunter der Wan- und Urmia-See die bedeutendsten), große Fruchtbarkeit. Wann Orte, deren Namen an die noachischen Ereignisse erinnern sollten (Eriwan: die Erscheinung, wo dem Noah zuerst das Land sich wieder zeigte; Nachidschewan: die erste Niederlassung; Agori, d. h. er pflanzte den Weinstock), gegründet und so benannt worden sind, muß dahingestellt bleiben; ebenso, bis in welches Alter Gebräuche zurück-

reichen, wie der von Indschidschean (Alterthumsk. der Arm. III, 19) erwähnte gegenseitiger Besprengung mit Wasser und des Fliegenlassens von Tauben am Feste der Verklärung Christi. — Der Namen für das Land sind mancherlei. Seine Bewohner selbst nennen es Hajastan, von Haik, ihrem Stammvater, dem Sohne Torgoms (Thogorma), des Enkels von Japhet (Gen. 10, 3). Bei Griechen, Syrern, Römern und im ganzen Abendlande ist der Name Armenien gewöhnlich geworden (vgl. oben Sp. 1226). Diesen leiten Einige von Aram, nicht dem biblischen Sohne Sems, sondern einem Abkömmlinge Haiks, Andere, jedoch weniger wahrscheinlich, von Armenak, dem Sohne Haiks, Spätere endlich, wie Strabo und Justin, von einem Armenus, den sie gewöhnlich zu einem Genossen Jasons auf der Argonautenfahrt machen, her. — Die Bibel erwähnt der Berge Ararats Gen. 8, 4, des Landes Ararat Jes. 37, 38 und bei Jer. 51, 27 des Reiches Ararat. Sie meint damit vorzugsweise die östlichen Landschaften, wie mit Thogorma, Aschkenas (Gen. 10, 3) und Minni westlich vom Euphrat gelegene Gegenden im später sogen. Klein-Armenien. Ein Sohn des biblischen Thogorma ist in der armenischen Ueberlieferung der Stammvater Haik selbst; jener erscheint im großen Heere der Nordvölker Magogs, und die Armenier selbst nennen sich Haus Thorgoms (nach Θοργομά der Septuag.), weßhalb Syncell. Chron. 12 bemerkt: Θοργομά, ἐξ οὗ Ἀρμένιοι. Ez. 27, 14 treibt Thogorma starken Handel nach Phönizien mit Rossen und Mauleseln, dem auch den Griechen (Herod. I, 149) wohl bekannten Reichthum Armeniens. Den Armeniern selbst gilt Ararat, was sie von Ara, dem Sohne Arams, herleiten, nur als Name der Provinz, deren höchstem Berg, dem Massis, dann dieselbe Benennung verblieb.

Den Anfang der Geschichte des Landes führt die armenische Tradition auf die Zeit nach der großen Flut zurück. In Mesopotamien entzog Haik sich Belus' (Nimrods) gewaltthätiger Auctorität und wanderte nordöstlich in die Ebene des Araxes. Von dort zog er, nach Zurücklassung einer Ansiedelung in der später Ararat genannten Landschaft, nach Nordwest, baute auf einer weiten Ebene eine Stadt und nannte sie nach seinem Namen (Haikashēn = von Haik erbaut). Belus, welcher den Abgefallenen bekriegte, fiel im Kampfe durch Haiks Hand. Letzterem, dessen Eigenschaften, Muth, Stärke und gewaltigen Körperbau, die Sage verherrlicht hat, folgte sein Sohn Armenak. Als bedeutendster Fürst aus Haiks Hause erscheint Aram, der erobernd nach Medien und bis Cappadocien vordrang, die Babylonier schlug und in Bund und Freundschaft mit Ninus trat. Noch in höherem Grad bemächtigte sich die Legende Ara's des Schönen, des Sohnes Arams. Zeitgenosse der Semiramis, ihre Liebesanträge verschmähend, kam er, von ihr mit Krieg überzogen, erst todt in die Hand der liebeglühenden Gegnerin, welche durch Zauberei ihn wiederzubeleben versuchte und die Armenier durch die Ausstreuung, daß ihr dieß gelungen sei, sowie durch die Einsetzung seines Sohnes auf den Königsthron beschwichtigte. Auf die Abhängigkeit Armeniens von Assyrien folgte gegen Ende des siebenten Jahrhunderts v. Chr. mit dem Sturze Ninive's die von Babylonien. Der damalige König Haikak II. sei, heißt es, mit Nebukadnezar gegen Jerusalem gezogen und habe aus den gefangenen Juden einen Mann, Namens Sempat, und dessen Familie mit nach Armenien genommen; von diesem stamme die hochangesehene (und noch jetzt blühende) Familie der Bagratunier ab. Allein auch diese Nachricht des Moses von Chor. wird nicht ohne Grund beanstandet (v. Gutschmid, Ueber die Glaubwürdigkeit der armen. Geschichte des M. v. Chor., Leipz. bei Hirzel, 1877, 12 f.), da spätere genealogische Anknüpfung berühmter Geschlechter unter christlichen wie moslimischen Völkern des Orients an biblische Namen und Geschichte nicht vereinzelt ist und auch der georgische Zweig der Bagratunier sich später von zwei Söhnen Davids und der Frau des Uria ableitete. Nicht nur die abessinischen Könige fanden einen Stolz darin, von Salomo und der Königin von Saba abzustammen; selbst das ganze Volk der moslimischen Afghanen ließ sich willig zu Nachkommen der verlorenen Stämme Israels stempeln. Dem persischen Eroberer Cyrus gibt dieselbe Ueberlieferung als zweiten Nachfolger Haikaks in ähnlicher Weise Tigranes zur Seite, der jenen von Anbeginn seiner Laufbahn unterstützte und gegen Lydien und Krösus, sowie nach Babylonien begleitete. In den Fall des persischen Weltreiches wurde auch Armenien verwickelt; sein letzter Vasallenkönig Vahe fiel in einer Schlacht gegen Alexander, der Armenien zur Provinz seines Reiches machte. An Stelle macedonischer Statthalter traten bald seleucidische, denen das Land bis 150 v. Chr. verblieb; damals ward durch den parthischen König Arsakes II. d. Gr. der letzte derselben, Artavasd, vertrieben, Armenien erobert und für dasselbe in dessen Bruder Valarsakes I. die arsakidische Dynastie gegründet. Sie erhielt sich weit über ein halbes Jahrtausend und brachte manche bedeutende Regenten hervor, verlor aber Glanz und Kraft in den späteren Kämpfen mit den Sassaniden, in denen (226 n. Chr.) der Feuergeist Alt-Irans nochmals aufflammte. Diese warfen das parthische Reich, eine schwachgewordene Gründung aus Alexanders d. Gr. Nachlaß, nieder, wandten sich im vierten Jahrhundert mit verdoppelter Wuth gegen die der parthischen stammverwandte Dynastie der armenischen Arsakiden und verfolgten ebenso schonungslos die inzwischen in Armenien wieder eingeführte christliche Religion. Schon damals, allerdings großentheils durch die Christianisirung des Landes, erhielt Armenien das Gepräge einer Leidensnation, welches die folgenden Jahrhunderte mit ihren wechselnden großen Gewaltherrschaften immer mehr vertieften. Den Weg des Heils, den es betrat, beflecken von jetzt an nur zu häufig Blutspuren wilder Verfolgung.

Armenien hatte bis dahin die Götterverehrung seiner östlichen und südlichen Nachbarn getheilt und, neben Aramazd (Ahura Mazda, Ormuzd) und Anahit (Ἀναΐτις) der Perser, der armenischen Minerva, „Mutter der Weisheit", der Tochter des Ormuzd, auch dem Dir (Merkur), Wahage (Herakles) und andern geringern Göttern Anbetung und Opfer gewidmet. Hauptsitz des Götterdienstes war das uralte Erzingian, nicht weit vom obern westlichen Euphrat gelegen, wo auch das Christenthum am festesten Wurzel faßte. Seine erste Einführung in Armenien knüpft sich an König Abgar (s. d. Art.), anfangs zu Nisibis, dann in Edessa Beherrscher des osrhoenischen Reiches, mit dem Beinamen Uchama (der Schwarze). Nach bekannter traditioneller Darstellung zog er nach Persien an den Hof, wohin Streitigkeiten wegen der königlichen Nachfolge ihn riefen. Am Aussatz hier erkrankt, sandte er, schleunigst nach Edessa zurückgekehrt, einen Boten mit einem Schreiben an Christus, von dessen Wunderheilungen er vernommen hatte, und bat ihn, zu ihm zu kommen. Der Herr beauftragte Thomas, den Brief Abgars zu beantworten, und versprach, nach seiner Auferstehung einen Jünger zu ihm zu senden. Während der von Abgar mitgesandte Archivar und Maler Hanan den Herrn zu conterfeien versuchte, nahm dieser ein Schweißtuch und drückte darin sein Gesicht ab (die Briefe sammt Tuch blieben bis 944 in Edessa; letzteres kam später in Besitz der Genuesen und wird in Genua in der Kirche des hl. Bartholomäus aufbewahrt). Nach Christi Himmelfahrt kam nun, von Thomas gesandt, Thaddäus (in syrischer Namensform Addai, Addäus), einer der Siebenzig, nach Edessa, unterrichtete und taufte den König sammt den Bewohnern der Stadt und gab derselben den Seidenhändler und Verfertiger der goldenen Stirnbänder des Königs, Addäus (nach der syrischen Doctrina Add., edirt von Phillips, Cambridge 1877, hieß er Aggäus), zum Bischof. Von da ging der Apostel nach Armenien, taufte hier den König Sanatruk nebst dessen Tochter und vielem Volk und setzte einen Bischof Zacharias ein. Drei Jahre darauf starb Abgar; sein Sohn Anane wandte sich nun zum Heidenthum zurück, verhängte den Martertod über Addäus, starb aber bald nachher selbst (um 40 v. Chr.). Auch Sanatruk, ein Neffe Abgars, hatte das Christenthum wieder abgeschworen und eroberte Südarmenien mit einem Theil Mesopotamiens, wo er (zu Edessa) nur die weiblichen Glieder vom Hause Abgars am Leben ließ und gegen sein Versprechen die Christen zum Abfall zwang oder verfolgte. Thaddäus, welcher nach Cappadocien (dem sog. ersten Armenien) gegangen war, kehrte nun zurück und erlitt den Tod durch den Tyrannen, der auch seine eigene Tochter Santucht nicht verschonte. Um dieselbe Zeit soll auch Bartholomäus nach Armenien gekommen und auf Geheiß Sanatruks gekreuzigt worden sein. Mit ihm erlitt der Apostel Judas nebst vielen Schülern der Apostel den Martertod in Urmia. Da die Nachfolger Sanatruks dessen Werk fortsetzten, so muß das Christenthum in der Folgezeit in seiner öffentlichen Ausübung bald ausgerottet worden sein. Doch ist nicht zu bezweifeln, daß es sich in Berggegenden und Einöden vielfach forterhielt und in günstiger scheinenden Zeitläuften sich auch wieder mehr hervorwagte. Das Vorhandensein ziemlich zahlreicher Christen im dritten Jahrhundert zur Zeit des armenischen Königs Chosrov I. (214—259), welcher das sinkende Partherreich Artabans gegen den glücklichen Empörer Artaschir vergebens zu stützen suchte, ist durch Eusebius (H. E. 2, 1) und Sozomenus (H. E. 6, 1), sowie durch alte armenische Berichte bezeugt. Mag in den oben kurz dargestellten Anfängen des Christenthums in Armenien Manches auf Rechnung der Legende kommen und hierfür vor Allem natürlich der Briefwechsel Abgars mit dem Herrn in Anspruch zu nehmen sein, so ist an sich doch ganz wahrscheinlich, daß noch apostolische Boten die Grenzen Kleinasiens nach Osten überschritten und in Westarmenien die christliche Lehre verbreiteten, die nach viel versprechenden Anfängen wieder verkümmerten, bis Anfangs des vierten Jahrhunderts neues Lebenslicht ihr zufloß und nun rasch immer größeren Kreisen des Volkes sich mittheilte.

Die eiserne Hand der Römer hatte Armenien zwischen 114 bis 117 zu fühlen gehabt, als Trajan (Dio Cass., H. Rom. lib. 68, Traj. 19), um dem parthischen Großkönig Chosrov zuvorzukommen und das schon unter Nero dem parthischen Prinzen Terdat als Vasallenreich übergebene Land zu behaupten, von Antiochia aus unversehens nördlich der Euphratpässe zwischen Malatia und Erzingian auftauchte und nach kurzem Widerstand des von den Parthern eingesetzten Fürsten Parthamasiris Armenien unterwarf. Häufiger und gefährlicher wurden die Kämpfe mit dem neupersischen Reiche, dessen Gründer Artaschir (seit 226) schon 228 Armenien angriff (Dio Cass. 80, 3). Im Kriege des Alexander Severus mit den Persern (231—233) waren die Armenier mit den Römern verbündet und vermochten dadurch sich auf einige Zeit Ruhe zu verschaffen, aber schon Kaiser Philippus überließ in dem 244 mit Persien geschlossenen Frieden Armenien und Mesopotamien dem Perserkönig Schapur (Zonar. 12, 19). Er brach jedoch bald den Vertrag wieder, so daß erst unter der Regierung des Gallus (252 auf 253) die Perser Armeniens sich bemächtigten, dessen König Terdat geflohen war. Von den Römern unterstützt, gelangte dieser später wieder auf den Thron (nach Agathangelos), vermochte ihn aber nur im Bunde mit Zenobia und Odenathus gegen die Perser zu behaupten (Aurel. 27). Gegen diesen zog Terdat auch unter Galerius (296—297) glücklich zu Felde. Eine höhere Fügung machte Terdat auch zum ersten christlichen König und Werkzeug der erneuten Christianisirung Armeniens. Sein Vater Chosrov I. war durch einen Stammgenossen,

Anak, der im persischen Solde stand, 238 ermordet worden. Aus Anaks Familie konnte die Amme Sophia, eine Christin aus Cäsarea in Cappadocien, nur das jüngste Kind nach Armenien flüchten, wo es getauft wurde und den Namen Gregor erhielt. Eine wenig verbürgte Sage läßt Gregor später nach Rom gehen und in den Dienst des noch heidnischen Terdat treten. Jedenfalls erschien er in den letzten 15 Jahren des dritten Jahrhunderts in Armenien, wurde aber von Terdat, der erfahren, daß er der Sohn des Mörders seines Vaters sei, mehrere Jahre grausam gepeinigt, weil er sich der Anahit zu opfern weigerte. Terdat verfiel in die Krankheit Nabuchodonosors (Dan. 4, 29 f.), und wurde, von Gregor geheilt und getauft (302), ein feuriger Bekenner des Christenthums, das er unter Ausrottung des Götzendienstes im ganzen Lande einführte und durch Unterstützung Gregors in Gründung von Bischofssitzen, Seminarien und Volksschulen befestigte. Die Bekehrung dieses ersten christlichen Reiches durch Gregor den Erleuchter (Lusavoritsch) und den kaum minder großen Fürsten geschah fast in blitzartiger Schnelle; gegen 400 Bischöfe wurden von jenem, den der Erzbischof Leontius von Cäsarea zum Bischof und Oberhaupt der armenischen Kirche geweiht hatte (P. P. Aucher, Confessio eccl. Arm., Venet. 1845, 104), gesalbt, eine Menge Götzenpriester nahm den neuen Glauben an. Dieß verwundert allerdings weniger, weil (nach Soz.) Terdat, nachdem er Christ geworden, allen seinen Unterthanen in einem Edict gebot, denselben Glauben anzunehmen. Nur ist nicht zu unterschätzen, daß Gregor, eine große Persönlichkeit glühendsten Eifers, unterstützt durch griechische und syrische Geistliche, die er berufen hatte, allenthalben in der Landessprache predigte und vielfach nur unter der Asche glimmende Funken zu wecken hatte, wie denn überhaupt eine so rasche Verbreitung des Christenthums in dem großen unwegsamen Lande ohne zahlreich zerstreute Ueberreste desselben von einer früheren Gründung her schwer begreiflich ist. In dem arsakidischen Geschlechte Gregors erbte die Würde des armenischen Katholikos fort; deßhalb heißt Isak (Katholikos 391 bis 442) geradezu der Parther. Es ist aber nicht sehr wahrscheinlich, daß (Gutschmid, Agathangelos, Leipzig 1877, 33 f.) „die Anknüpfung der Genealogie des Gregor an den Königsmörder Anak" unter Isak geschehen sei, weil es nahe lag, das Geschlecht der Patriarchen auch durch die Abstammung dem königlichen an die Seite zu stellen. Auch die Zeit Gregors selbst war für solche Legendenbildung noch zu wenig entfernt. Nach altem Bericht reiste Gregor mit dem König nach Rom, wo letzterer mit dem eben bekehrten Constantin, den er schon in Nikomedien am Hofe Diocletians kennen gelernt hatte, einen Freundschaftsbund schloß und Gregor vom Papst Sylvester mit der Patriarchenwürde beschenkt wurde. Ein Kern wird auch in diesem Bericht liegen: ob schriftliche Abmachungen getroffen wurden, bleibt unentschieden. Verband und lebhafte Beziehungen mit der römischen Kirche treten auf lange hinaus hervor und sind immer wieder aufgenommen worden. Das verjüngte Christenthum in Armenien wurde bereits durch Maximin bekriegt (Euseb. H. E. 9, 9), 312. Gregor starb um 332, in die Einsamkeit zurückgezogen, nachdem er sein Werk durch Annahme der Beschlüsse des Nicänums seitens der von ihm berufenen ersten armenischen Synode von Walarschapat gekrönt hatte. Es folgte sein Sohn Aristakes, welcher das Concil zu Nicäa noch als Stellvertreter seines Vaters besucht hatte; sodann der ältere Sohn Gregors, Wartan. Aber Terdats Nachfolger schlugen bald aus der Art, und schon Tiran hielt es mit Julianus und dessen christenfeindlichen Bemühungen. Den Widerstand hatte Patriarch Husik, Sohn und Nachfolger Wartans, mit dem Tod zu büßen. Kaum besser war Tirans Nachfolger, König Arschak II., welcher Schapur, dem wüthenden Christenfeinde, den Thron verdankte. Es bedurfte der umsichtigen und unermüdeten Thätigkeit des Patriarchen Narses II. d. Gr. (seit 364), die junge Kirche vor dem persischen Feuerbrande zu retten, da auf Schapurs Geheiß Hunderte von Feuerpriestern nach Armenien kamen, die alten Cultstätten wieder aufzurichten, da alle in griechischen Charakteren verfaßten Schriften, deren man habhaft wurde, vernichtet, und da selbst Griechisch zu lernen verboten wurde. Eine zweite Synode zu Walarschapat sorgte für Wittwen-, Waisen-, Armen-, Kranken- und Fremden-Asyle und Klöster; auf einer dritten (366) wurde Nerses feierlich als Katholikos installirt und für die Zukunft die Ernennung und Weihe der Patriarchen von Armenien von Cäsarea abgelöst und auf die Bischöfe des Landes übertragen. Arschak gab sich in persischer Gefangenschaft selbst den Tod. Nerses war wiederholt nach Constantinopel gegangen, bei Valentinian und Valens Hülfe zu suchen und seinen König wegen erzwungenen Abfalls an Persien zu entschuldigen. Er war hier noch beim Concile 381 anwesend, starb aber nach der Rückkehr 384 an Gift, das ihm König Pap gereicht, weil er dessen Erhebung auf den Thron seines Vaters Arschak in Constantinopel bewirkt hatte. Pap, charakterlos zwischen Heidenthum und Christenthum schwankend, wie zwischen Theodosius (Byzanz) und Schapur (Persien), zog die Einkünfte und Güter ein, womit Terdat die Geistlichkeit reichlich beschenkt hatte, und wurde durch denselben kaiserlichen Feldherrn Terentius, der ihn erhoben hatte, gestürzt und getödtet. Schwache Könige, Werkzeuge und Creaturen rivalisirender byzantinischer und persischer Politik (Warastat, Walarschak II., Chosrov III.) und unwürdige Patriarchen (Schasak, Zawen, Aspurak) trieben gemeinsam das Werk der Schändung von Staat und Kirche, bis Nerses' Sohn Sahak (Isak) 390 den Patriarchenstuhl bestieg. Groß und der Große genannt, wie sein Vater, überlebte er zum Heil seiner Nation den Sturz der alten Arsakidendynastie Armeniens, war aber alsbald Zeuge der völligen Thei-

lung, vielmehr Zerreißung des Landes. Denn nachdem dieses etwa hundert Jahre lang meist mit Ostrom gegen die Perser gestanden und gekämpft hatte, schloß Schapur mit dem ältesten Sohn des Theodosius einen Vertrag (390), in welchem der Westen, Klein-Armenien mit Nord-Mesopotamien bis zu den Grenzen von Taron, den Griechen zinspflichtig wurde, das weit größere und fruchtbarere Ost-Armenien den Persern für immer verbleiben sollte. Eine zweite Theilung vollendete 417 die Einverleibung, beließ aber nochmals für den persischen Löwentheil einen nationalen König aus dem alten Arsakidenhause, bis ein neuer Aufstand der armenischen Magnaten 430 auch mit dem Schattenkönigthum für immer aufräumte.

Das religiös-kirchliche Element tritt von jetzt an stark in den Vordergrund, ja fast gewöhnlich an Stelle der politischen Geschichte, oder imprägnirt letztere in bedeutsamer Weise. Synoden, blutige Verfolgungen durch Perser, Araber, Türken, Mongolen, falsche Freundschaft und Eroberungsgier der Byzantiner machen nebst vereinzelten schwachen Versuchen nationaler Erhebungen für Armenien die fast immer schmerzensreiche Geschichte der folgenden Jahrhunderte aus. Gar nicht selten bilden dann tüchtige Patriarchen und Bischöfe die Grundsäulen nicht bloß des christlichen, sondern, soweit davon geredet werden kann, auch des nationalen Lebens. Hervorragend (wie für Gründung der nationalen Literatur, so zugleich) für Hebung und Befestigung des Volkes im neuen Glauben ist Anfangs des fünften Jahrhunderts der vorgenannte Sahak d. Gr. Drei Synoden geben vom Eifer des Patriarchen Kunde, eine zu Walaschapat und zwei zu Artaschat gehalten. Auf der ersten (426) wurden die Verhältnisse und Befugnisse der Chorbischöfe und Priester abgegrenzt, die Bischöfe zu gerechter und uneigennütziger Verwaltung ihres Amtes angehalten; die zweite rief Sahak zusammen 432, behufs der Annahme der Beschlüsse des ephesinischen Concils, womit die Verwerfung des Nestorius und seines Anhanges, sowie der Beschluß einer neuen Uebersetzung der heiligen Schrift nach einem von Jüngern Sahaks zugleich mit den Acten der ökumenischen Synode heimgebrachten zuverlässigen Exemplar der LXX verbunden wurde. Auch die dritte Synode hatte mit den Nestorianern zu thun, indem sie die von ihnen in's Syrische, Persische und Armenische übersetzten Schriften des Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus, welche in Armenien verbreitet wurden und den Nestorianismus als altkatholische Lehre rechtfertigen sollten, verwarf und die Einigung der beiden Naturen in Christo festhielt. Auf Sahak folgte Mesrop im Patriarchat, der bald einem kaum weniger tüchtigen und energischen Manne, Joseph, den Stuhl räumte. Geistlichkeit und Laienschaft bedurften wieder eines solchen, da bei den seit dem Sturz der einheimischen Dynastie regierenden persischen Statthaltern die Intrigue obenauf kam, unwürdige Geistliche, durch sie und Große des Landes unterstützt, sich wiederholt die Patriarchenwürde angemaßt hatten und nun vollends die 447 ausbrechende furchtbare Glaubensverfolgung Jesdedscherds II., welche erst nach zehn Jahren mit dem Tod des Königs endete, das Land auf die härteste Probe stellte und viel Spreu, oben und unten, vom Weizen schied. In seiner Weise hatte damit schon Joseph selbst durch strenge Bestimmungen und Strafen auf der Synode von Schahpivan 447 den Anfang gemacht. Der genannte König (seit 441) wollte durchaus Armenien und Georgien zum Feuerdienst bekehren. Seine gewaltsame Einführung desselben ward unterstützt durch einheimische Große, welche, im persischen Militärdienst auf hohe Stufen gestellt, der äußern Ehre das Opfer des Glaubens brachten. Die armenischen Streitkräfte wurden aus dem Lande herausgezogen, südostwärts am Kaspischen Meere gegen die Hunnen beschäftigt und, im Ganzen ohne Erfolg, für den Glauben Zoroasters bearbeitet. In Persien selbst zeigten sich der Präfect Vassak und General Wardan schwach und beteten, mit Verbannung bedroht, nebst andern Großen zum Schein vor dem König zur Sonne. Ersterer wurde im Verlauf des Krieges zum bösen Dämon, Verräther und Verderber seines braven Volkes, Wardan aber — von ihm heißt der Krieg der wardanische — ermannte sich bald, und nachdem der Patriarch mit den Bischöfen und den Großen des Landes zu Schahpivan den Kampf für *nationale* Ehre und Glauben beschworen, stellte er sich an die Spitze der todesmuthigen Schaaren und brachte den Persern wiederholte Niederlagen bei. Kaiser Marcianus, Nachfolger Theodosius' II., hatte aus Furcht vor dem Perser die Bitte um Hülfe abgeschlagen. Nochmals sammelte Wardan 451 ein starkes Heer zu Artaschat, wohin auch der Patriarch mit den Bischöfen sich begeben hatte, und rückte den Persern unter Vassak entgegen, aber Verrath in den Reihen des armenischen Heeres entschied die Schlacht zu dessen Ungunsten, und Wardan selbst fiel nach heldenmäßiger Gegenwehr. Ein Bruder desselben führte den Kampf nicht ohne Glück weiter, schützte nach Möglichkeit Tempel und Altäre und wendete das Aeußerste ab. Doch erlitten noch 454 der Patriarch und andere Bischöfe, die man gefesselt nach Persien brachte, den Martertod, da der König durchaus die Hirten schlagen wollte. Andere schmachteten im Kerker bis 464, wo der Nachfolger Jesdedscherds, Firuz, sie in die Heimat entließ. Der an erschütternden Wechselfällen reiche Krieg, ein machabäischer Glaubenskampf, ist durch Elisä aus dem Jüngerkreise Sahaks und Mesrops, später Geheimschreiber Wardans des Mamikoniers, des Führers der armenischen Heere gegen Jesdedscherd, geschildert. — Nachdem Joseph nach Persien abgeführt worden, ward in sicherer Erwartung seines Martertodes 452 von Clerus und Adel Melite zum Kirchenoberhaupt erwählt in Dwin, und letzteres zum nunmehrigen Sitz des Patriarchats statt Walarschapats, der alten Residenz der ar-

menischen Könige, bestimmt. Einen sehr tüchtigen Patriarchen bekam das Land an Johann Mandakuni (480—487), der die Spuren der Verwüstungen des großen Glaubenskampfes zu tilgen und die Abgefallenen mit kluger Milde zu gewinnen beflissen war und die Beschlüsse der Synode von Chalcedon, die in Armenien bereits als des Nestorianismus verdächtig diffamirt wurde, anerkannte. Diesem Streben kam Fürst Wahan aus dem Geschlechte der Mamikunier, Statthalter von 485—510, entgegen; ausgezeichnet durch frommen Sinn und Thatkraft, beseitigte er, wenn auch unter ernsten Kämpfen mit Persien, noch manche Ueberreste des neu aufgedrungenen Götzendienstes.

Das Land blieb nun aber auf die Länge nicht mehr von innerkirchlichen Streitigkeiten verschont. Das Henotikon des Kaisers Zeno, welches vom chalcedonischen Concil ganz absah und dessen Beschlüsse ignorirte und verläugnete, fand auch in Armenien Billigung und trug noch weiter bei, jenes in Mißachtung zu bringen. Von nachhaltiger Wirkung auf die armenische Kirche und ihr Verhältniß zur abendländischen wurde der Beschluß der 491 im alten Walarschapat durch den Katholikos Papken präsidirten Synode, nach Verurtheilung der Nestorianer und Eutychianer das Henotikon anzunehmen und in Folge davon das Chalcedonense zu verwerfen. 527 verdammte auch der Patriarch Nerses letzteres Concil auf der Synode von Feyin, und eben hier auch 596 der Patriarch Abraham, welcher zugleich alle Anhänger desselben von seiner Kirche ausschloß. Diese öffnete sich nun dem Monophysitismus. Vernünftiger war die unter dem Pontificat Moses' II. auf einer Synode zu Dwin durchgeführte Kalenderreform, gemäß welcher seither die armenische Aera vom 11. Juli 552 an berechnet wird (Issaverdenz, Armenia and the Armeniens, Ven. 1874, 178). In jener dem Monophysitismus günstigen Strömung verharrte man nun immer fester: der zu Dwin ausgesprochene Bann Abrahams traf insbesondere auch den georgischen Oberhirten, Kyrion, welcher durch Moses II. den Georgiern auf ihre Bitte gesandt worden war und das chalcedonische Concil anerkannt hatte. Dagegen berief nun Kaiser Mauritius 597 ein Concil zu Constantinopel, wo auch die Bischöfe von griechisch Armenien erschienen und sich zu den chalcedonischen Beschlüssen bekannten. Als Abraham durch seine Abgesandten sich dawider erklärt hatte, trennte der Kaiser seinen Landantheil von der Jurisdiction Abrahams und stellte für denselben einen eigenen Katholikos, Johann, zu Kutais in Georgien auf im J. 600, bis nach dem Tode desselben und Abrahams der neue Patriarch wieder der geistliche Gebieter von ganz Armenien wurde. Ein Hoffnungsstern, aus dem kirchlichen Wirrwarr sich zu lösen, schien durch Kaiser Heraklius dem Lande aufzugehen. Auf der durch ihn 628 nach Karin (Erzerum) berufenen Synode nahm auch der Patriarch Esra mit mehreren Bischöfen und Lehrern die Beschlüsse des chalcedonischen Concils an, und eine Menge Armenier, namentlich der kaiserlich griechischen Obedienz, folgte nach und änderte bereits den Ritus nach dem griechischen. Aber der nationale Gegensatz, allerdings durch mancherlei Hohn und Uebermuth der byzantinischen Soldateska gegen Armenier gesteigert, schärfte auch hier den theologischen Haß wieder, der sich selbst stärker erwies als die Furcht vor dem flammenden Schwerte der eben in Armenien eingebrochenen Moslimen. So wurden denn auf der 645 durch den Nachfolger Esra's, Nerses III., in Dwin berufenen Synode verschiedene Ketzereien, namentlich die chalcedonische, in Bann gethan und zu größerer Wirkung der Bann 648 ebendort in noch schärferer Form wiederholt, obwohl Nerses, für sich milder gestimmt und der katholischen Kirche geneigt, noch 647 Kaiser Constans II. gegenüber das Chalcedonense anerkannt hatte. Die irenische Stimmung des Nerses nöthigte ihn bei der großen Erbitterung der Gemüther zur Flucht, worauf der zu seinem Stellvertreter erwählte Wardapet (Doctor) Johannes 651 abermals das chalcedonische Concil nebst allen Bekennern des griechischen Cultus und Ritus auf einer Versammlung zu Manazkert verurtheilte. Dieser Bann traf zugleich auch den dogmatischen Brief Papst Leo's I., Esra und die zu Karin 628 gehaltene Synode. Um die Mitte des 7. Jahrh. war demnach die armenische Kirche einseitig abgeschlossen und verselbständigt in der Weise, wie sie es, nicht zu ihrem Vortheil, auch den größten Theil der Folgezeit hindurch geblieben ist. Verwerfung oder Annahme des chalcedonischen Concils blieb der Pol des in engbeschränktem, weil allseits sich immer mehr abschließendem Gesichtskreis dahinfließenden kirchlichen Lebens. Dämmerte nicht selten bei Einzelnen aus der höhern Geistlichkeit das Bewußtsein der kirchlichen Legitimität und Rechtmäßigkeit der chalcedonischen Acte und Decrete und führte sie in größerem oder geringerem Ernste wieder der Annahme derselben und dem Anschluß an die Gesammtkirche entgegen, so traten alsbald wieder traditionelles Mißverständniß, als ob der Nestorianismus dort seinen Triumph gefeiert, Vorliebe für eutychianische Auffassung der Natur des Heilandes und vor Allem nationale Abneigung nicht so fast gegen das entfernte Abendland als gegen das nahe Byzantinerreich, das der Selbständigkeit kleinerer Staatswesen so gut hinderlich war als die Reiche am Tigris und Euphrat, jenen Regungen in den Weg. Die eigenthümliche, durch die Abneigung gegen die Beschlüsse der mehrgenannten Synode charakterisirte Glaubensrichtung der Armenier verschmolz allmählich mit an sich wohlberechtigten politisch-nationalen Aspirationen, und beide Momente in gegenseitiger Stützung, sowie in ihrer Steigerung durch nur zu oft sich wiederholende große Schicksalsschläge, die die stark exponirte Nation trafen, erschwerten immer mehr ein fruchtbares Heraustreten aus dem ursprünglich selbstgeschaffenen kirchlichen Isolirungskreis. Die synodale und

lung, vielmehr Zerreißung des Landes. Denn nachdem dieses etwa hundert Jahre lang meist mit Ostrom gegen die Perser gestanden und gekämpft hatte, schloß Schapur mit dem ältesten Sohn des Theodosius einen Vertrag (390), in welchem der Westen, Klein-Armenien mit Nord-Mesopotamien bis zu den Grenzen von Taron, den Griechen zinspflichtig wurde, das weit größere und fruchtbarere Ost-Armenien den Persern für immer verbleiben sollte. Eine zweite Theilung vollendete 417 die Einverleibung, beließ aber nochmals für den persischen Löwentheil einen nationalen König aus dem alten Arsakidenhause, bis ein neuer Aufstand der armenischen Magnaten 430 auch mit dem Schattenkönigthum für immer aufräumte.

Das religiös-kirchliche Element tritt von jetzt an stark in den Vordergrund, ja fast gewöhnlich an Stelle der politischen Geschichte, oder imprägnirt letztere in bedeutsamer Weise. Synoden, blutige Verfolgungen durch Perser, Araber, Türken, Mongolen, falsche Freundschaft und Eroberungsgier der Byzantiner machen nebst vereinzelten schwachen Versuchen nationaler Erhebungen für Armenien die fast immer schmerzensreiche Geschichte der folgenden Jahrhunderte aus. Gar nicht selten bilden dann tüchtige Patriarchen und Bischöfe die Grundsäulen nicht bloß des christlichen, sondern, soweit davon geredet werden kann, auch des nationalen Lebens. Hervorragend (wie für Gründung der nationalen Literatur, so zugleich) für Hebung und Befestigung des Volkes im neuen Glauben ist Anfangs des fünften Jahrhunderts der vorgenannte Sahak d. Gr. Drei Synoden geben vom Eifer des Patriarchen Kunde, eine zu Walaschapat und zwei zu Artaschat gehalten. Auf der ersten (426) wurden die Verhältnisse und Befugnisse der Chorbischöfe und Priester abgegrenzt, die Bischöfe zu gerechter und uneigennütziger Verwaltung ihres Amtes angehalten; die zweite rief Sahak zusammen 432, behufs der Annahme der Beschlüsse des ephesinischen Concils, womit die Verwerfung des Nestorius und seines Anhanges, sowie der Beschluß einer neuen Uebersetzung der heiligen Schrift nach einem von Jüngern Sahaks zugleich mit den Acten der ökumenischen Synode heimgebrachten zuverlässigen Exemplar der LXX verbunden wurde. Auch die dritte Synode hatte mit den Nestorianern zu thun, indem sie die von ihnen in's Syrische, Persische und Armenische übersetzten Schriften des Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus, welche in Armenien verbreitet wurden und den Nestorianismus als altkatholische Lehre rechtfertigen sollten, verwarf und die Einigung der beiden Naturen in Christo festhielt. Auf Sahak folgte Mesrop im Patriarchat, der bald einem kaum weniger tüchtigen und energischen Manne, Joseph, den Stuhl räumte. Geistlichkeit und Laienschaft bedurften wieder eines solchen, da bei den seit dem Sturz der einheimischen Dynastie regierenden persischen Statthaltern die Intrigue obenauf kam, unwürdige Geistliche, durch sie und Große des Landes unterstützt, sich wiederholt die Patriarchenwürde angemaßt hatten und nun vollends die 447 ausbrechende furchtbare Glaubensverfolgung Jesdedscherds II., welche erst nach zehn Jahren mit dem Tod des Königs endete, das Land auf die härteste Probe stellte und viel Spreu, oben und unten, vom Weizen schied. In seiner Weise hatte damit schon Joseph selbst durch strenge Bestimmungen und Strafen auf der Synode von Schahpivan 447 den Anfang gemacht. Der genannte König (seit 441) wollte durchaus Armenien und Georgien zum Feuerdienst bekehren. Seine gewaltsame Einführung desselben ward unterstützt durch einheimische Große, welche, im persischen Militärdienst auf hohe Stufen gestellt, der äußern Ehre das Opfer des Glaubens brachten. Die armenischen Streitkräfte wurden aus dem Lande herausgezogen, südostwärts am Kaspischen Meere gegen die Hunnen beschäftigt und, im Ganzen ohne Erfolg, für den Glauben Zoroasters bearbeitet. In Persien selbst zeigten sich der Präfect Vassak und General Wardan schwach und beteten, mit Verbannung bedroht, nebst andern Großen zum Schein vor dem König zur Sonne. Ersterer wurde im Verlauf des Krieges zum bösen Dämon, Verräther und Verderber seines braven Volkes, Wardan aber — von ihm heißt der Krieg der wardanische — ermannte sich bald, und nachdem der Patriarch mit den Bischöfen und den Großen des Landes zu Schahpivan den Kampf für *nationale* Ehre und Glauben beschworen, stellte er sich an die Spitze der todesmuthigen Schaaren und brachte den Persern wiederholte Niederlagen bei. Kaiser Marcianus, Nachfolger Theodosius' II., hatte aus Furcht vor dem Perser die Bitte um Hülfe abgeschlagen. Nochmals sammelte Wardan 451 ein starkes Heer zu Artaschat, wohin auch der Patriarch mit den Bischöfen sich begeben hatte, und rückte den Persern unter Vassak entgegen, aber Verrath in den Reihen des armenischen Heeres entschied die Schlacht zu dessen Ungunsten, und Wardan selbst fiel nach heldenmäßiger Gegenwehr. Ein Bruder desselben führte den Kampf nicht ohne Glück weiter, schützte nach Möglichkeit Tempel und Altäre und wendete das Aeußerste ab. Doch erlitten noch 454 der Patriarch und andere Bischöfe, die man gefesselt nach Persien brachte, den Martertod, da der König durchaus die Hirten schlagen wollte. Andere schmachteten im Kerker bis 464, wo der Nachfolger Jezdedscherds, Firuz, sie in die Heimat entließ. Der an erschütternden Wechselfällen reiche Krieg, ein machabäischer Glaubenskampf, ist durch Elisä aus dem Jüngerkreise Sahaks und Mesrops, später Geheimschreiber Wardans des Mamikoniers, des Führers der armenischen Heere gegen Jezdedscherd, geschildert. — Nachdem Joseph nach Persien abgeführt worden, ward in sicherer Erwartung seines Martertodes 452 von Clerus und Adel Melite zum Kirchenoberhaupt erwählt in Dwin, und letzteres zum nunmehrigen Sitz des Patriarchates statt Walarschapats, der alten Residenz der ar-

menischen Könige, bestimmt. Einen sehr tüchtigen Patriarchen bekam das Land an Johann Mandakuni (480—487), der die Spuren der Verwüstungen des großen Glaubenskampfes zu tilgen und die Abgefallenen mit kluger Milde zu gewinnen beflissen war und die Beschlüsse der Synode von Chalcedon, die in Armenien bereits als des Nestorianismus verdächtig diffamirt wurde, anerkannte. Diesem Streben kam Fürst Wahan aus dem Geschlechte der Mamikunier, Statthalter von 485—510, entgegen; ausgezeichnet durch frommen Sinn und Thatkraft, beseitigte er, wenn auch unter ernsten Kämpfen mit Persien, noch manche Ueberreste des neu aufgedrungenen Götzendienstes.

Das Land blieb nun aber auf die Länge nicht mehr von innerkirchlichen Streitigkeiten verschont. Das Henotikon des Kaisers Zeno, welches vom chalcedonischen Concil ganz absah und dessen Beschlüsse ignorirte und verläugnete, fand auch in Armenien Billigung und trug noch weiter bei, jenes in Mißachtung zu bringen. Von nachhaltiger Wirkung auf die armenische Kirche und ihr Verhältniß zur abendländischen wurde der Beschluß der 491 im alten Walarschapat durch den Katholikos Papken präsidirten Synode, nach Verurtheilung der Nestorianer und Eutychianer das Henotikon anzunehmen und in Folge davon das Chalcedonense zu verwerfen. 527 verdammte auch der Patriarch Nerses letzteres Concil auf der Synode von Feyin, und eben hier auch 596 der Patriarch Abraham, welcher zugleich alle Anhänger desselben von seiner Kirche ausschloß. Diese öffnete sich nun dem Monophysitismus. Vernünftiger war die unter dem Pontificat Moses' II. auf einer Synode zu Dwin durchgeführte Kalenderreform, gemäß welcher seither die armenische Aera vom 11. Juli 552 an berechnet wird (Issaverdenz, Armenia and the Armeniens, Ven. 1874, 178). In jener dem Monophysitismus günstigen Strömung verharrte man nun immer fester: der zu Dwin ausgesprochene Bann Abrahams traf insbesondere auch den georgischen Oberhirten, Kyrion, welcher durch Moses II. den Georgiern auf ihre Bitte gesandt worden war und das chalcedonische Concil anerkannt hatte. Dagegen berief nun Kaiser Mauritius 597 ein Concil zu Constantinopel, wo auch die Bischöfe von griechisch Armenien erschienen und sich zu den chalcedonischen Beschlüssen bekannten. Als Abraham durch seine Abgesandten sich dawider erklärt hatte, trennte der Kaiser seinen Landantheil von der Jurisdiction Abrahams und stellte für denselben einen eigenen Katholikos, Johann, zu Kutais in Georgien auf im J. 600, bis nach dem Tode desselben und Abrahams der neue Patriarch wieder der geistliche Gebieter von ganz Armenien wurde. Ein Hoffnungsstern, aus dem kirchlichen Wirrwarr sich zu lösen, schien durch Kaiser Heraklius dem Lande aufzugehen. Auf der durch ihn 628 nach Karin (Erzerum) berufenen Synode nahm auch der Patriarch Esra mit mehreren Bischöfen und Lehrern die Beschlüsse des chalcedonischen Concils an, und eine Menge Armenier, namentlich der kaiserlich griechischen Obedienz, folgte nach und änderte bereits den Ritus nach dem griechischen. Aber der nationale Gegensatz, allerdings durch mancherlei Hohn und Uebermuth der byzantinischen Soldateska gegen Armenier gesteigert, schärfte auch hier den theologischen Haß wieder, der sich selbst stärker erwies als die Furcht vor dem flammenden Schwerte der eben in Armenien eingebrochenen Moslimen. So wurden denn auf der 645 durch den Nachfolger Esra's, Nerses III., in Dwin berufenen Synode verschiedene Ketzereien, namentlich die chalcedonische, in Bann gethan und zu größerer Wirkung der Bann 648 ebendort in noch schärferer Form wiederholt, obwohl Nerses, für sich milder gestimmt und der katholischen Kirche geneigt, noch 647 Kaiser Constans II. gegenüber das Chalcedonense anerkannt hatte. Die irenische Stimmung des Nerses nöthigte ihn bei der großen Erbitterung der Gemüther zur Flucht, worauf der zu seinem Stellvertreter erwählte Wardapet (Doctor) Johannes 651 abermals das chalcedonische Concil nebst allen Bekennern des griechischen Cultus und Ritus auf einer Versammlung zu Manazkert verurtheilte. Dieser Bann traf zugleich auch den dogmatischen Brief Papst Leo's I., Esra und die zu Karin 628 gehaltene Synode. Um die Mitte des 7. Jahrh. war demnach die armenische Kirche einseitig abgeschlossen und verselbständigt in der Weise, wie sie es, nicht zu ihrem Vortheil, auch den größten Theil der Folgezeit hindurch geblieben ist. Verwerfung oder Annahme des chalcedonischen Concils blieb der Pol des in engbeschränktem, weil allseits sich immer mehr abschließendem Gesichtskreis dahinfließenden kirchlichen Lebens. Dämmerte nicht selten bei Einzelnen aus der höhern Geistlichkeit das Bewußtsein der kirchlichen Legitimität und Rechtmäßigkeit der chalcedonischen Acte und Decrete und führte sie in größerem oder geringerem Ernste wieder der Annahme derselben und dem Anschluß an die Gesammtkirche entgegen, so traten alsbald wieder traditionelles Mißverständniß, als ob der Nestorianismus dort seinen Triumph gefeiert, Vorliebe für eutychianische Auffassung der Natur des Heilandes und vor Allem nationale Abneigung nicht so fast gegen das entfernte Abendland als gegen das nahe Byzantinerreich, das der Selbständigkeit kleinerer Staatswesen so gut hinderlich war als die Reiche am Tigris und Euphrat, jenen Regungen in den Weg. Die eigenthümliche, durch die Abneigung gegen die Beschlüsse der mehrgenannten Synode charakterisirte Glaubensrichtung der Armenier verschmolz allmählich mit an sich wohlberechtigten politisch-nationalen Aspirationen, und beide Momente in gegenseitiger Stützung, sowie in ihrer Steigerung durch nur zu oft sich wiederholende große Schicksalsschläge, die die stark exponirte Nation trafen, erschwerten immer mehr ein fruchtbares Heraustreten aus dem ursprünglich selbstgeschaffenen kirchlichen Isolirungskreis. Die synodale und

pontificale Thätigkeit blieb übrigens ziemlich rege, im Ganzen mehr in negativ abwehrender, als positiv schaffender Weise. So wandte sich sogleich 654 der zurückgekehrte Nerses gegen eingedrungene Secten, wie die pseudospiritualistischen Paulicianer, welche bildliche Darstellungen des Heilandes, der Heiligen und des Kreuzes verwarfen, und gegen ihr Wiederauftreten schritten etwas später der Katholikos Israel und 710 auf einer Synode zu Dwin Johannes Aznienſis ein. Auf 768 ist eine Synode zu Partav in Albanien unter dem Katholikos Sion verzeichnet, die den Canon des Alten Testamentes bestätigte, und 847 verurtheilte der Katholikos Johannes Owajenſis die neue Secte der Thondrakener, vom Ort ihrer Ausbreitung so genannt, denen man, übertreibend wie es scheint, Verläugnung der Geistesgaben, der Vorsehung, der Sacramente und des seligen Lebens vorwarf, aber erst im Verlauf des 11. Jahrhunderts ein Ende bereiten konnte. Stärker tritt die 862 zu Schirakawan gehaltene Synode hervor, auf welcher der Katholikos Zacharia ein freundlicheres Verhältniß mit Photius und den Griechen herstellte. Von größerem Interesse werden in der Folgezeit die Versuche der Vereinigung der armenischen mit der abendländischen Kirche, deren unten noch übersichtlich Erwähnung geschehen muß.

Um 636 drangen die Araber unter Abdurrahman durch die Provinz Taron herein und verbreiteten Verwüstung, Schrecken und Entsetzen. Die Hülfe von Byzanz hieß nicht viel, und das Land erhielt bald saracenische Statthalter von den Chalifen in Damaskus. In den großen Kriegen zwischen den letztern (später denen in Bagdad) und den oströmischen Kaisern konnte theils, theils wollte Armenien es weder den einen noch den andern recht machen, und hatte Unsägliches zu leiden. Es erneuerten sich in diesen Zeiten öfters die Verzweiflungskämpfe der Schwachen für Glaube, Familie und Heimat gegen das schonungslose Schwert des starken Räubers, ohne nennenswerthen Erfolg — eine allzureichliche Thränensaat mit kümmerlichen Früchten. Der Sassanidenthron hatte einem wo möglich noch schlimmeren den Platz geräumt. Nur im 9. Jahrhundert herrschte äußere Ruhe, ausnahmsweise durch die Gunst großer Chalifen und gütiger Kaiser Ostroms, wie des Basilius, eines arsakidischen Armeniers; im J. 885 wurden sogar Fürsten aus dem uralten Hause der Bagratiden auf den Thron gesetzt, welche, Freunde und Schützer von Kunst und Wissenschaft, längere Zeit klug und glücklich zwischen beiden großen Reichen in West und Ost balancirten. Entsetzliche Katastrophen brachen durch die Seldschuken herein, welche in Erzerum allein, das ihnen starken Widerstand geleistet, weit über 100 000 Einwohner niedermachten, versprengten und in Nordpersien ansiedelten. Im 13. Jahrh. kamen die Mongolen: kleinere und größere Schaaren von Armeniern verließen nunmehr häufiger die Heimat und gründeten durch Kleinasien, Thracien und Macedonien hin bis an die Donau, und wieder durch den Kaukasus nach Südrußland bis Polen und von hier wieder durch Galizien und Ungarn gegen die mittlere Donau Colonien, die zum Theil noch bestehen. Andere, aus dem Kriegsadel, warfen sich nach Cilicien, Cappadocien, Pamphylien, in den Taurus; hier erstand die armenische Dynastie der Rubeniden, die in vielfach ersprießlichem, freundschaftlichem Verkehr mit abendländischen Fürsten und Kriegsschaaren während der Kreuzzüge stand und von diesen hinwieder in ihrer Herrschaft befestigt und gefördert wurde. Auf den ersten Handelsvertrag dieser cilicisch-armenischen Könige mit Venedig 1201 folgten eine Reihe ähnlicher Bünde mit den rührigen Seestädten Frankreichs, Spaniens und Italiens. Diese Dynastie schloß auch eine Allianz mit den Lusignans auf Cypern. Von hier erhielt sie ihren letzten König, Leo V., der nach Verlust seines Reiches zu Karl VI. nach Frankreich flüchtete und bei den französischen Königen in St. Denis bestattet wurde (1393). Hatte früher Byzanz vielfach Armenien auch geistig durch griechische Sprache und Sitten beherrscht, so war jetzt in der Capitale Sis französische Bildung und Sprache eingedrungen; auch die Verträge wurden gewöhnlich in französischer Sprache (abwechselnd mit Latein) abgefaßt.

Die politischen Verhältnisse des Landes besserten sich seit dem Untergang der klein-armenischen Königsherrschaft, welchen (1375) das ägyptisch-arabische Sultanat herbeigeführt hatte, im Wesentlichen nicht mehr: Tataren und Türken hatten schon seit geraumer Zeit in Ostrom, wo ohnehin der selbstlose Wille dazu selten war, jede Kraft zu ausgiebiger Unterstützung Armeniens gelähmt. Der Mongole Tamerlan drang nach Eroberung Bagdads 1386 in Armenien ein, schlug das Land mit des Schwertes Schärfe, und seine Nachkommen zerrissen es zu Theilfürstenthümern. Wie zur Abwechslung in dem mehrhundertjährigen grauenvollen Drama kam 1575 der Perser Schah Tachmas I. als Würgengel über das Land, und seit 1583 begannen die Türken, es zu verwüsten und vollends auszusaugen. Wer irgend konnte — und es waren die besseren Elemente —, verließ das unglückselige Land. Anfangs des 17. Jahrhunderts erstritt sich Schah Abbas (gest. 1629) wieder einen großen Theil des Landes von den Türken: Armenien wurde definitiv zwischen den beiden Peinigern, dem sunnitischen Türken und dem schiitischen Perser, getheilt und ward der Schauplatz ihres blutigen Ringens bis in's 18. Jahrhundert hinein, wo Nadir Schah weit nach Westen in türkisches Land vordrang und Erzerum abermals zerstörte. Ein Held vom Schlage Iskenderbegs erstund hier der wehrlosen Bevölkerung auf kurze Zeit in David dem Sunier (gest. 1728). Endlich brachten die russisch-persischen und russisch-türkischen Kriege, insbesondere seit 1828, größere Bestandtheile von Westen und Osten Nordarmeniens unter die Herrschaft des Czaren.

Es ist noch hier ein Blick auf die Verhältnisse der armenischen zur griechischen und auch zur römischen Kirche zu werfen. An ernstlichen Versuchen einer Einigung mit der einen und andern fehlte es nicht, wohl aber an dauernden Früchten derselben. Wir finden den Patriarchen Gregor II. (Wkajaser, d. i. Freund der Martyrer, weil er mit deren Biographien sich viel beschäftigte) 1075 selbst in Rom bei Gregor VII., um eine auch vom Papst ersehnte Union zu betreiben. Der Sohn eines armenischen Fürsten, Gregor III. Pahlawuni, kaum zwanzigjährig 1113 zum Patriarchen erwählt (was eine Spaltung im Episcopat hervorrief), trat ebenfalls mit Rom in Verbindung, wohnte einer durch Innocenz II. 1141 nach Antiochien, darauf auch der nach Jerusalem berufenen Synode bei und blieb mit dem Papst, der ihn mit Liebesbeweisen überhäufte, in Verbindung. Unter ihm, wie seinem jüngeren Bruder und Nachfolger, Nerses Schnorhali (1166), wurden auch mit Byzanz Verhandlungen nach derselben Richtung gepflogen. Nerses, vom Theatiner Galanus (in Cl. Galani conciliation. eccl. armenae cum romana) mit hoher Auszeichnung behandelt, Clajensis genannt von der Römerfeste Romkla, wohin sein Vorgänger den Sitz verlegt hatte, starb zu früh für eine Union (1173) zunächst mit der griechischen Kirche, für welche er alle Kräfte und Mittel in Bewegung gesetzt hatte. Doch nahm sein Neffe und Nachfolger, Gregor IV., zubenannt Tegha (der Knabe), das Werk mit Eifer auf in der Synode zu Romkla 1179. Hier hielt Nerses von Lampron, Bischof von Tarsus, die berühmte Synodalrede zu Gunsten der dann auch angenommenen chalced. Synode und der beiden Naturen. Da aber die Einigung mit den Griechen sich zerschlug, wandte Gregor 1184 sich nach Rom, von wo ihm Lucius III. ein Trostschreiben sandte. Auch nicht von tieferen Folgen war das Einvernehmen, welches Leo II. von Cilicien um den Preis der Königskrone mit Cölestin III. und Kaiser Heinrich VI. herstellte. Zu Sis in Cilicien anerkannte auf der Synode von 1251 der Patriarch Constantin I., welcher 1239 gleich seinem Vorgänger Johann VII. vom Papst Gregor IX. mit dem Pallium geschmückt worden war, die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn und machte dem Papst Innocenz IV. Anzeige davon (Wilken, Gesch. d. Kreuzz. VII, 41 f.). Im J. 1293, nach Zerstörung Romkla's durch die Aegypter, wurde der Sitz des Katholikos nach der königlichen Residenz Sis verlegt; hier ward im Sinne der kirchlichen Einigung mit Rom und den Griechen (1306) eine Synode gehalten, deren für einen Theil des Episcopats und Adels anstößige Beschlüsse der 1290 abgesetzte und 1306 wieder gewählte Patriarch Constantin II. auf der Synode zu Adana 1316 wiederholt und nachdrücklich bekräftigen ließ. In der Zeit zwischen den beiden Synoden kündigte der armenische Bischof von Jerusalem, Sergius, 1311 dem romfreundlichen Patriarchen den Gehorsam und zog vor, sich durch den ägyptischen Sultan Malik Naser zum unabhängigen Patriarchen ernennen zu lassen. Dieses Katholikat von Sultans Gnaden hat sich forterhalten. Die cilicisch-armenischen Könige zeigten sich durchweg, auch im politischen Interesse, der Einigung geneigt: Hethun (Hayton) II. setzte sich mit Clemens IV. und Nicolaus IV. in Verbindung, verzichtete 1305 auf den Thron und wurde Franciscaner. Unter der Regierung Leo's V. (1320—1342) erhielt Clemens VI. in Avignon im Namen des Königs und des Patriarchen Mechitar ein von Daniel, dem Sisenser, verfaßtes Schreiben über Glauben und Ethik der Armenier (Rayn. ad a. 1341, n. 40) als Antwort auf ein anklagendes Sendschreiben Benedicts XII., und 1357 reiste der Patriarch Jacob II. selbst zu Innocenz VI. nach Avignon, um über die durch den römischen Eiferer Nerses Balun, Bischof von Urmia, gemeldeten 117 Anklagepunkte gegen die armenische Kirche vollends befriedigende Auskunft zu geben, was auch auf dem Concil zu Sis 1342 Clemens VI. gegenüber geschehen war. Man schien von der völligen Union nicht mehr ferne zu sein, als um jene Zeit Johann von Kerni, ein Mann voll Feuer und Energie, im Bund mit dem Dominicanermissionar Bartholomäus aus Bologna eine Abart des Dominicanerordens stiftete, deren Mitglieder, Unitores, die vereinigten Brüder genannt, nach Kräften für die römische Union wirkten und auch den Ritus durchaus auf den lateinischen zurückführten. Ihr rücksichtslos schroffer Uebereifer weckte Haß und den begründeten Argwohn, daß sie die uralte Liturgie Gregors mit der lateinischen vertauschen wollten (Galan. I, 512. 521). Der unversöhnliche und überaus energische (deßhalb nach seinem Tod 1410 von seinen Anhängern der Größte genannt) Johannes Kachig rief eine rückläufige Bewegung hervor, welche das Werk der Unitoren zum Stehen brachte und allmählich zurückschob, so daß sie, Anfangs auch über Georgien und die Krim ausgebreitet, zur Zeit des Galanus (I, 523) nur noch in Armenien zwölf Niederlassungen hatten. Die einseitig nationalkirchliche Bewegung war so wieder mehr erstarkt, als ihr das Concil zu Florenz mit seinen von den durch Eugen IV. geladenen Vertretern der armenischen Kirche nachträglich (1439) angenommenen Beschlüssen entgegentrat. Constantin V., Patriarch seit 1430, hatte, vom Papst eingeladen, jene Stellvertreter gesandt, an welche Eugen das berühmte Decret Exultate Deo richtete, dessen armenische Uebersetzung auf Pergament und mit goldenem Siegel in der Laurentiana zu Florenz aufbewahrt wird. Die Einigungsversuche erhielten einen neuen Anstoß und ruhten nicht mehr ganz. Der Sitz des legitimen Patriarchen kam von Sis in Klein-Armenien 1441 nach Etschmiadzin, wo er sich noch befindet. In Sis, wie in Aghtamar dauert daneben je ein Titularpatriarchat fort, da in letzterem Ort schon seit 1113 das legitime längere Zeit residirt hatte.

Von Etschmiadzin aus fand nun ein ziemlich reger Unionsverkehr mit dem Abendland statt. Der Katholikos Stephan (1541—1547), ein gelehrter Mann, kam 1545 zu Paul III. selbst nach Rom, von wo er nach zweijährigem Aufenthalt noch Kaiser Karl V. aufsuchte. Sein Nachfolger, Michael von Sebaste (1547—1565), betheuerte wiederholt in Briefen an Pius IV. Gehorsam im Namen der armenischen Nation, und sein Abgesandter Abgar richtete in Rom eine armenische Druckerei ein, zu welcher ein Deutscher auf Geheiß des Papstes die Typen schnitt. 1567 kam aus ihr das armenische Psalmbuch, nachdem ein solches schon 1565 zu Venedig als das erste armenische Buch überhaupt durch denselben Abgar gedruckt war. Gregor XIV. widmete seine Sorgfalt der Heranbildung junger Armenier. Auch der Patriarch Azaria von Sis stand in Verbindung mit Gregor XIII. und Sixtus V. Sehr günstig wirkte (auch nach dem Zeugniß Neumanns a. a. O. 233) auf die Verbreitung armenischer Sprach- und Literaturstudien die Gründung der Propaganda durch Urban VIII. (1623). Bald hernach brachte der Patriarch Moses III. von Etschmiadzin (1630—1633) in Dankbarkeit für die große Stiftung Urbans die Union zum vollen Ausdruck, den ihr auch der Nachfolger Philippus I. zu wahren suchte. An der von ihm wiederhergestellten und vergrößerten Klosterschule wirkte der Dominicaner Paul Firomalli zu Etschmiadzin, ein calabresischer Missionar und gründlicher Kenner des Armenischen, den Urban VIII. nach Armenien gesandt hatte. Ein eifriger Bekenner der Union war sodann Patriarch Jacob IV. (s. 1655), der Alexander VII. und Innocenz XI. nicht nur dessen schriftlich versicherte, sondern, da er eben 1680 nach Rom gehen wollte, zu Constantinopel sterbend sein Glaubensbekenntniß in die Hände des dortigen apostolischen Vicars übergab. Auch Patriarch Alexander I. bekannte Clemens XI. 1709 in einem Schreiben seine Unterwürfigkeit. Es ist aber nicht zu verkennen, daß das armenische Katholikat bei solchen Bestrebungen heftige Widersacher an der zahlreichen Partei der sogen. nationalen Geistlichen und Laien fand. Eine von Mechitar gegründete Congregation entwickelte nicht minder thätigen Eifer in der von so vielen Oberhirten eingeschlagenen Richtung und hat jedenfalls seit drei Menschenaltern zur Aufklärung, sowie zur gründlicheren theologischen und profanen Bildung im Mutterland und den Colonien bei Anhängern wie Gegnern der Union das Meiste beigetragen. Sie erkannte den Weg ruhiger Belehrung, verbunden mit Berücksichtigung und Schonung altnationaler Interessen und selbst Vorurtheile, als den allein würdigen und zu gutem Ziele führenden. Einem von S. Lazzaro 1774 zu Triest gegründeten Kloster folgte eine ähnliche Gründung in Wien 1810. Katholische Armenier aus Aleppo haben noch zur Zeit Mechitars und zu ähnlichen Zwecken zwei Klöster auf dem Libanon gegründet und leben dort als Congregation der Antonianer fort unter dem jeweiligen Patriarchen i. p. i. von Sis in Cilicien. Am zahlreichsten außerhalb des Stammlandes finden sich die Armenier in Constantinopel, getrennt und unirt je unter einem Patriarchen, der auch ihre nationalen Interessen der türkischen Regierung gegenüber vertritt. [v. Himpel.]

II. **Patriarchate der Armenier.** 1. Das **katholische Patriarchat.** Neben den monophysitischen Katholikoi der Armenier (s. o. Sp. 1333) besteht seit dem vorigen Jahrhundert eine regelmäßige Reihe von Patriarchen für die katholischen Armenier. Der armenische Priester Abraham, von dem Katholikos Petrus von Sis zum Bischof von Aleppo geweiht, nach dem Tode des Katholikos Lucas 1740 von den katholischen Armeniern zu dessen Nachfolger erwählt, begab sich nach Rom, wo ihn Benedict XIV. 1742 im Consistorium als Patriarchen der Armenier von Cilicien und Klein-Armenien bestätigte (Bull. Bened. I, 290 sq.; cf. de syn. dioec. L. XIII, c. 15, n. 18). Er und seine Nachfolger nahmen den Namen Petrus an und residirten, da in Sis ein häretischer Katholikos gewählt ward, in einem Kloster am Libanon. Benedict XIV. bestätigte 1750 den zweiten und 1754 den dritten Patriarchen Petrus, Pius VI. 1781 und 1788 den vierten und fünften (Bull. Propag. IV, 188 sq.; O. Mejer, Propaganda I, 447). Unter Pius VII. war Gregor Petrus VI. Patriarch; ihm folgte 1841—1843 Jacob Holas als Petrus VII., dann 1844—1866 Erzbischof Michael von Cäsarea als Gregor Petrus VIII. (Moroni, v. Cilicia XIII, 136 sq.). Inzwischen hatte Pius VIII. für die katholischen Armenier in der europäischen Türkei, die seit 1827 von den schwersten Verfolgungen heimgesucht worden waren, 1830 einen eigenen Erzbischof-Primas in Constantinopel in der Person des Anton Nuridschian, früheren Zöglings der Propaganda (Bull. Prop. V, 135), bestellt, der nur die geistliche Obergewalt über die nicht dem Patriarchen von Cilicien unterstehenden katholischen Armenier ausüben konnte, da die Pforte die Würde eines weltlichen Oberhaupts (Civilpatriarchen) dem Priester Gregor Enkserdschian übertrug, was zu vielen Mißständen führte. Nuridschians (gest. 1838) Nachfolger, Erzbischof Paul Marusch, erhielt 1842 zum Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge den in der Propaganda gebildeten Anton Hassun, der 1845 auch zum Civilpatriarchen erwählt ward und so eine Zeitlang nach dem Tode des Primas Marusch 1846 die beiden höchsten Gewalten in sich vereinigte. Der Katholicismus machte unter Anton Hassun solche Fortschritte, daß Pius IX. ihn 1850 zur Errichtung von sechs Suffraganbisthümern ermächtigte. Schon Gregor Petrus VIII. wünschte die Vereinigung des Patriarchalsitzes mit dem Primatialsitze von Constantinopel und bereitete eine Vereinbarung vor, nach der künftig das Patriarchat nach Stambul verlegt und vorerst Primas Hassun sein Vicar werden sollte, was der römische Stuhl in der Haupt-

sache genehmigte. Nach seinem Tode wählten die Bischöfe des Patriarchalsprengels zu Bsommar am 14. September 1866 wirklich den Primas Hassun zum Patriarchen, der nun Anton Petrus IX. hieß. Pius IX. bestätigte diese Besetzung des Patriarchats, die Wahl des Patriarchen durch die Bischöfe mit Ausschluß der Laien, die Vereinigung des Patriarchal- und des Primatialsitzes mit der Residenz in Constantinopel (Galata) und regelte verschiedene Rechtsfragen durch die Bulle Reversurus vom 12. Juli 1867 (Collect. Concil. Lac. II, 567 sq.). Anfangs schienen diese Anordnungen keinen Widerstand zu finden; Patriarch Hassun ward bei der Rückkehr von Rom feierlich empfangen, auch von der Pforte anerkannt; die noch schwache Opposition brachte Patriarch Valerga von Jerusalem als päpstlicher Delegat 1868 zur Ruhe, und noch 1869 konnte Hassun seinen Sprengel visitiren und eine Synode halten. Aber als er sich zum vaticanischen Concil nach Rom begab, erhoben sich seine vom französischen und anderen Gesandten ermuthigten Gegner desto dreister; sie behaupteten, die Rechte der Nation seien durch die päpstliche Bulle beeinträchtigt, die alten Canones verletzt, der Einfluß des Papstes übergebührlich vergrößert, und trennten sich von der Gemeinschaft des Patriarchen und seines Vicars, des Bischofs Joseph Arakial von Angora. So entstand 1870 ein förmliches Schisma; über 35 Geistliche und viele Laien mußte die Excommunication verkündigt werden; in Rom widersetzte sich Kasangian, Generalabt der Antonianer, der Visitation und floh nach Galata; selbst mehrere Bischöfe traten der Spaltung bei. Die Pforte beobachtete eine theils zweideutige, theils offen dem Schisma günstige Haltung; in der Presse fanden die von der Diplomatie gehätschelten armenischen „Altkatholiken" eine mehrfache Vertretung. Weder die päpstlichen Delegaten Pluym und Franchi, noch die apostolischen Schreiben vom 21. Mai 1870 und 11. März 1871 hatten einen durchschlagenden Erfolg. Der als Petrus IX. von den Abtrünnigen zum Patriarchen erhobene Erzbischof Jacob Baltarian von Diarbekr nahm die Wahl nicht an; Mahmud Pascha ließ aber am 13. Mai 1872 Hassuns Patriarchat für nichtig erklären und den abgesetzten Joh. Kupelian zum Patriarchen wählen, nachdem er schon vorher den Basilius Gasparian gewaltthätig in das Patriarchalkloster am Libanon hatte einführen lassen. Nun sollten die der römischen Kirche treuen armenischen Katholiken zur Anerkennung Kupelians gezwungen werden, während der Patriarch Hassun nach Rom in die Verbannung gehen mußte (Juli 1872). Die Abtrünnigen verwarfen das vaticanische Concil und rissen die meisten Kirchen und deren Güter an sich, obschon sie nur eine geringe Minorität (höchstens 4000 gegen 100 000) bildeten. Erst im Februar 1874 ward der katholischen Majorität, die vorher für alle weltlichen Angelegenheiten an den Pseudo-Patriarchen verwiesen worden war, die Bestellung eines eigenen Vorstehers (Wakil) gestattet. Später konnte der Patriarch Hassun wieder nach Galata zurückkehren, und die türkische Regierung zeigte den katholischen Armeniern wieder größere Billigkeit, ohne jedoch die von auswärtigen Mächten beschützten Dissidenten zur Herausgabe der occupirten Kirchen zu nöthigen. Doch gelangten durch Aussöhnung einflußreicher Schismatiker mit dem Patriarchen Hassun nach und nach wieder mehrere in die Hände der rechtmäßigen Besitzer. Am 18. April 1879 unterwarf sich Kupelian in Rom persönlich dem Papste Leo XIII., welchem Beispiele bald andere Armenier, Geistliche und Laien folgten. Die Pforte erkannte nun als Oberhaupt der katholischen Armenier wiederum den Msgr. Hassun an. Derselbe ward am 13. December 1880 zum Cardinal erhoben und nahm nun, des Patriarchates enthoben, in Rom seinen Sitz. Sein Nachfolger wurde am 4. August 1881 Msgr. Stephan Azarian, Erzbischof von Nicosia i. p. i., der den Namen Stephan Peter X. annahm. Den heftig angegriffenen päpstlichen Jurisdictionsprimat vertheidigten viele katholische Gelehrte in eigenen Schriften, neuestens wieder der Mechitarist Alexander Balgy, Erzbischof von Achrida (Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia in Concilio Florent., Viennae 1878). (Vgl. Rattinger in den Laacher Stimmen 1872, H. 7, 35 ff., H. 9, 212 ff., H. 10, 372 ff.; Civiltà cattolica 1868 sq., Ser. VII, vol. I, 633; II, 637; vol. XI, 540. 675 sq.; Ser. VIII, vol. I, 311; vol. IX, 301 sq.; Ser. X, vol. X, 354 sq. 367 sq.; Kath. Missionen, 1874, 65 ff.; 1875, 129 ff.; Réponse à la brochure [Kasangians] intitulée: Dernière réponse des Orientaux aux Occidentaux, Cpl. 1873.) Was die dem Patriarchate unterstehende Hierarchie betrifft, so hatte unter Gregor XVI. der Patriarch von Cilicien unter sich drei bei ihm wohnende Erzbischöfe in part., von Adana, Amasia und Germanika, den die Diöcese Tokat als Vicar administrirenden Erzbischof von Cäsarea, die Metropoliten von Cypern, Aleppo, Marasch, Mardin, Melitene und Diarbekr, dann die Klöster der Antonianer, deren Generalprocurator in Rom im Kloster Gregor des Erleuchters bei St. Peter residirt, und einige 30 Weltpriester. Dem Primas von Galata stand als Coadjutor der Titularerzbischof von Anazarba zur Seite; seit 30. April 1850 wurden die neuen Bisthümer Artuin (Artwin, Artwani im Paschalik Trebisonde), Ancyra, Erzerum, Brussa, Trapezunt und Ispahan ihm unterstellt, deren Besetzung durch den römischen Stuhl Anfangs Schwierigkeiten fand, später aber von der Nation anerkannt wurde (vgl. Silbernagl, Verfassung sämmtl. Kirchen des Orients 290 ff.; Moroni V, 44. 51. 320 sq.). Nicht zu dem Patriarchate gehören die katholischen Armenier in Oesterreich (s. d. Art. Lemberg) und in Rußland; für letztere bestellte Pius VII. 1809 einen eigenen apostolischen Vicar, und das Concordat von 1847 stellte für sie die Errichtung eigener Bisthümer

in Kamieneck und Cherson fest. Diese ward jedoch durch die Maßnahmen der russischen Regierung vereitelt. Im Ganzen zählt man an 100 000 katholische Armenier.

2. Patriarchate der Monophysiten. Durch den häufigen Wechsel des Sitzes kam es, daß die nicht unirten Armenier mehrere Patriarchen haben: den von Etschmiadzin, den vornehmsten, den eigentlichen Katholikos, der seit 1828 unter russischer Herrschaft steht und nach dem Ukas von 1836 eine der russischen nachgebildete Synode von zwei Erzbischöfen, zwei Bischöfen und vier Archimandriten um sich hat; 2. den von Sis (seit 1293 statt Romkla), der über Türkisch-Armenien, Cilicien, Syrien, Palästina und Aegypten die Jurisdiction übt und von den zwölf nächstgelegenen Bischöfen erwählt wird; 3. den von Agthamar auf der Insel im Wan-See, seit 1290 selbständig; 4. den von Constantinopel (seit 1461), der eine bedeutende Macht erlangte, aber doch zum Werkzeug der weltlichen Häupter seiner Nation ward; 5. den von Jerusalem, der aber den Titel (seit Mitte des 17. Jahrhunderts) nur annahm, weil er vom Katholikos das Privilegium erhielt, das heilige Oel selbst zu weihen, sonst aber von den Stühlen von Etschmiadzin, Sis und Constantinopel sehr beschränkt ward. Die meisten Diöcesen stehen unter dem Stuhle von Stambul; der von Etschmiadzin hat in Rußland sechs, in Persien zwei Diöcesen. Durch ihn, der gewissermaßen der Mittelpunkt der Einheit für die häretischen (gregorianischen) Armenier ist und die meisten Bischöfe consecrirt, hat Rußland bedeutenden Einfluß auf die gesammte Nation, die wohl über drei Millionen Seelen stark, intelligent und auf ihre Eigenthümlichkeiten so eifersüchtig ist, daß man sie oft mit den Juden verglichen hat (vgl. Haxthausen, Transkaukasia I, 267 ff. 276 ff.). Auch protestantische Stimmen bei Marshall (Christliche Missionen II, 604 ff. 614 d. deutschen Uebers.; vgl. Études religieuses von Paris IX, 227) versichern, daß der Clerus der Armenier sehr verkommen ist und dem zur katholischen Kirche übergetretenen Theil des Volkes an Bildung und Charakter weit nachsteht. Schon frühe hatten andere Nationen das armenische Volk grober Mißbräuche beschuldigt; die Griechen tadelten neben dem Monophysitismus und dem monophysitischen Zusatz zum Trishagion noch besonders, daß die Armenier dem Opferwein kein Wasser beimischten, Abkömmlinge priesterlicher Geschlechter vorzugsweise zu den Weihen beförderten, Lacticinien in der Quadragesima genössen und am Altare Fleisch siedeten, das die Priester äßen (Conc. Trull. c. 32. 33. 56. 99), besonders aber auch, daß sie gleich den Lateinern ungesäuertes Brod beim Opfer verwendeten, die Festtage nicht richtig feierten, besondere Arten des Fastens hätten; sie suchten mit allem Eifer sie davon abzubringen und zur Union zu führen (Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung II, 438 f. 446. 448. 455; Hergenröther, Photius I, 478 ff. 679; III, 827 ff.). Die Lateiner, die weit größere Erfolge hatten, gingen oftmals in ihrem Eifer zu weit, indem sie zu sehr die Ritus der Armenier den römischen conformiren wollten und so das Volk von sich abstießen (Pichler II, 454 ff. 478 ff.), weßhalb die Päpste, namentlich Pius VI. 16. November 1783, mehrmals die Missionare zu größerer Schonung der nationalen Gebräuche anhalten mußten (Serpos II, 235 sq.). Seit 1832 suchten auch nordamerikanische Missionare die Armenier für den Protestantismus zu gewinnen (Basler Missionsmagazin 1832 ff.; Pischon, Deutsche Zeitschr. für christliche Wissensch. 1855, 269 ff. 1856, 299; Die prot. Armenier und ihre Bitte an das evang. Deutschland, Berlin 1863); man zählte sogar 10 000 evangelische Christen, unter welchen aber alle diejenigen mitgerechnet waren, die von den reichbesoldeten Justin Perkins Geschenke angenommen hatten, damit sie seine Schule besuchten (Marshall II, 634 ff.). Ueber die sonstigen kirchlichen Einrichtungen s. Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients, Landshut 1865, 171 ff. [J. Card. Hergenröther.]

Armenische Brüder, s. Bartholomiten.

Armenische Sprache, Schrift und Literatur. Dem frühern Streit über Herkunft und Beschaffenheit der armenischen Sprache, sowie ihrer Stellung im gesammten Sprachgebiet ist zwar noch kein völliges Ende gemacht, aber doch eine ziemlich enge Grenze durch die neuern Forschungen auf diesem Gebiete gezogen worden. An Stelle der alten Meinungen, daß das Armenische als autochthon und primitiv die Sprache Noe's und seiner Söhne gewesen oder aus dem Hebräischen abgestammt, oder dem tatarisch-türkischen Stamm angehörig oder die alte medische Sprache gewesen sei, ist als wissenschaftlich sicher begründetes Ergebniß getreten, daß dasselbe als ein Zweig des arischen (indogermanischen) Sprachgebietes zu betrachten ist. Die ursprüngliche Einwanderung der Indogermanen aus den Gebirgsgegenden der Oxusquellen auf die iranische Hochebene hatte zwei starke Abzweigungen des großen Völkerstromes in ihrem Gefolge, eine nach Norden, die andere nach Westen. Jene befaßte die unter dem Gesammtnamen der Scythen bekannt gewordenen Stämme, welche in nahen Verwandtschaftsverhältnissen zum iranischen Hauptvolke standen, wie es scythische Sprachreste besonders in Eigennamen, eine wesentlich in altiranischer Naturverehrung bestehende Religion und auffallende, schon von den classischen Historikern für die Verwandtschaft der Scythen mit den Iraniern betonte Züge und Lebensgewohnheiten erweisen. Sind diese sehr frühe schon von Iran abgetrennten, wo nicht ausgestoßenen arischen Nordländer in ihren Steppenländern weit zurückgeblieben und vielfach geistig verkümmert, so stellt es sich bei der andern großen Abzweigung, die gleichsam den Vorstoß bildend über das eigentliche Iran westwärts hinausgeschoben wurde, ganz anders. In Vorderasien und tief nach Kleinasien

hinein (die Phrygier werden schon von Herodot 6, 74 in Verwandtschaft mit den Armeniern gesetzt) verbreitet, hat jene Abzweigung die Armenier zu ihrem Hauptrepräsentanten. Strabo sagt einmal von ihnen, sie hätten den ganzen Cult der Perser, dann wieder, Armenier und Meder hätten dieselben Sitten, dieselbe Rüstung und Tracht (11, 797, 805). Die Religion des heidnischen Armenien (Moghuthiun, Magerthum, nennt sie der Armenier) war die iranische; die alten Lieder besangen dieselben Heroen Irans, die im großen Epos des Firdusi verherrlicht werden; alle altarmenische Namen sind arischen Ursprunges. Wenn Strabo aus Posidonius (c. 100 a. Chr.) anführt (1, 41), Armenier, Syrer und Araber zeigten eine starke Verwandtschaft in Sprache, Lebensweise und Körperbeschaffenheit, wie Mesopotamien als Wohnsitz dieser drei Völker beweise, so betrifft dieß nur die dortige Mischung mit semitischen Elementen. Von letzteren hielten sich die Armenier unter allen vorderasiatischen Ariern verhältnißmäßig am meisten frei und selbständig. Auch die Sprache hat natürlich eingedrungene semitische Bestandtheile; beßgleichen hat sie turanische (türkisch-tatarische) Einwirkungen zwischen dem vierten bis siebenten Jahrhundert und, wie die armenisch-keilschriftlichen Documente am Wan-See zeigen, lange schon vor der christlichen Zeitrechnung erfahren. Solche Bestandtheile kamen infolge zahlreicher feindlicher Berührungen und Einfälle der türkisch-tatarischen Kimmerier (Saken) in das Armenische, das in neuern Zeiten auch noch manche türkische Fremdwörter aufnehmen mußte. Der (allerdings noch nicht genügend durchforschte) Wortschatz der armenischen Sprache gilt als vorzugsweise iranisch, und demgemäß wurde auch die Sprache selbst als eine solche betrachtet. Sie hat sich in diesem Fall aber nicht aus dem Westiranischen, dem Altpersischen der Keilinschriften, oder aus dem Altbaktrischen, dem Ostiranischen, dem sie näher zu stehen scheint, erst entwickelt, sondern hat eine mit beiden Sprachen parallele Entwickelung aus der iranisch-indischen Grundsprache, die nur mehr in ihren Töchtern fortlebte, durchgemacht. Für diese Anschauung (im Wesentlichen durch Windischmann, Gosche, Petermann, Fr. Müller u. A. vertreten) beruft man sich auf die gleichmäßigen Lauterscheinungen, auf die Berührungspunkte in der Declination und der Entwickelung des Verbs zwischen Armenischem und Altiranischem, sowie auf den mit letzterem in sehr zahlreichen Beispielen auffallend zusammentreffenden Wortschatz. Dagegen wird von Hübschmann u. A. das Armenische der europäischen Sprachfamilie zugewiesen und in seinem Entwickelungsgang neben das Hellenische gestellt, mit dem es immerhin in Lautgesetzen und sonstigen Entwickelungen der Sprachbildung zusammengeht. Mag die Sprachforschung hier noch bestimmtere Ergebnisse gewinnen, das Armenische behauptet sich in dem Kreis der arischen Sprachen als eine ganz selbständige, als festgefügtes Glied in der weitgestreckten linguistischen Kette, welche die ganze Mitte der beiden bedeutendsten alten Erdtheile durchzieht. Mit großer Kraft und Mannigfaltigkeit der Laute ausgestattet, deren es 36 zählt, nicht ohne Schwierigkeit und Rauhigkeit, namentlich durch Häufung der Zischlaute, von scharfer und reicher Ausprägung der Declinations- und Conjugationsformen, zeigt die Sprache auch syntactische Fertigkeit, Leichtigkeit und Gewandtheit, bietet sich bei ungemein reich ausgezweigtem lexikalischem Schatz als gefügiges Werkzeug, sowohl dem Gedanken, als der zartesten Empfindung, sowohl der gebundenen, als der prosaischen Rede, und ist in letzterer auch dem philosophischen Ausdrucke völlig gerecht geworden. Es können drei Perioden für Sprache und Aussprache unterschieden werden. Die erste reicht bis Mesrop, dem Bildner der armenischen Schrift (über diese s. d. Art. Mesrop), die zweite erstreckt sich bis in's zwölfte Jahrhundert, die dritte bis in die Gegenwart. Der alten correcten Aussprache kommt sicher die heute in Tiflis und Ostarmenien übliche am nächsten; die der Armenier in Constantinopel (und Kleinasien) unterscheidet sich von jener hauptsächlich dadurch, daß sie die litt. tenues der erstern als mediae spricht und umgekehrt (z. B. Dertad statt Terdat, Tiridates). Auch die armenische Volkssprache hat sich literarische Geltung verschafft und ist mehr und mehr in diesem Jahrhundert als Büchersprache verwandt worden. Hülfsmittel zum Studium der Sprache sind: Schröderi Thesaurus linguae armen. antiquae et hod., Amstelod. 1711; P. Aucher, a grammar Armen. and Engl., Ven. 1832 (mit vielen, zum Theil auch übers. Texten); Petermann, Grammat. linguae armen., Berol. 1837; Ej. Brevis ling. arm. gramm., litterat., chrestom., cum gloss. 2. ed. ib. 1872; Bopps vergl. Gramm. der indogerm. Spr. in der 2. Aufl., Berlin 1856—1861; Lauer, Gramm. der class. arm. Spr., Wien 1869; P. Aucher, Dictionnaire abrégé Franç.-Arm. et Arm.-Franç., 2 vols., Venise 1812—1817; The same, Dictionary English-Arm. and Arm.-Engl., 2 vols., Ven. 1821; Ciakciak, Dizionario Arm.-Ital., Venezia 1837; Novum Lexicon linguae Armen., elabor. studio Abb. Mechitar, Gabr. Avedichian, Chatschadur Surmelian et Bapt. Aucher, 2 voll., Venet. 1836—1837. Ferner gehört hierher: Windischmann, Die Grundlage des Armenischen im arischen Sprachstamm (Abhdlgen der 1. Cl. der bayer. Akad. der Wiss. III, 2), München 1844; Gosche, De ariana linguae gentisque Arm. indole, Berol. 1848; (Lagarde) Zur Urgesch. der Armenier, Berl. 1854; Fr. Müller, Armeniaca u. a. Aufs. in den Abhdlgen der Wiener Akad., Phil.-hist. Cl., seit 1864; Lagarde, Armenische Studien (Abhdlgen der Göttinger Ges. der Wiss., Hist.-philol. Cl. XXII, 4), Göttingen 1877.

Während des politischen Niederganges Armeniens in den letzten Decennien des vierten und

den ersten des fünften Jahrhunderts und über dieselbe hinaus traten, gleich in ihrem Beginn fruchtbar und bedeutend, wie zum Ersatz für den Verlust national-politischer Herrlichkeit, die religiösen und literarischen Bestrebungen des reich begabten Volkes mit großer Tragweite hervor. In weniger als einem Jahrhundert vollzog sich auf geistigem Gebiet ein intensiv wie extensiv so bedeutender Aufschwung, daß von daher wissenschaftliches Leben und Streben und literarischer Betrieb trotz so häufig wiederkehrender Unglückszeiten kaum in ganz dunklen Zeitaltern völlig ruhte und immer wieder im Gedächtniß jener goldenen Anfangszeit wie in einem frischen Brunnquell sich verjüngte. Dabei wird es der armenischen Literatur nicht zu Unehre noch Nachtheil gereichen, daß sie eine durchaus christliche ist, obgleich immerhin zu bedauern bleibt, daß die alten Historiographen, wie Moses von Chorene, nicht reichlicher aus dem Schatz heidnischer Erinnerungen, Volkssagen und mythischer Dichtungen geschöpft haben. Wenn auch der Armenier geistig und religiös aus gleichem Boden erwachsen war mit seinem östlichen iranischen Nachbar, so ließ ihm doch sein von Letzterem oft so hart bedrängtes Christenthum die alten religiösen Mythen zurücktreten und sammt deren fanatischen Verehrern als hassenswerth erscheinen. Man muthet der christlich umgeschaffenen Volksseele Unmögliches zu mit dem Verlangen, daß sie das eben für ihren Heilsweg als irrthümlich und verkehrt Erkannte für ein Herbarium der Religionsvergleichung späterer Jahrhunderte sorglich hätte sammeln und bewahren sollen.

Ueber die armenische Literatur geben Aufschluß: Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venetia 1825 und Quadro della storia letteraria di Armenia, Ven. 1829, von der kundigen Hand des Erzbischofs Pl. Sukias Somal, früheren Abtes des Klosters St. Lazzaro, deutsch bearbeitet in Fr. Neumanns Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, Leipzig 1836. Mehrere im vorigen Jahrhundert gedruckte armenische Werke verzeichnete Assemani, Bibl. Or. III, I, 645; einen lateinischen Auszug einer Canonensammlung gab Mai, Vett. Scr. N. C. X, 2, 269—316. Ein vollständiges Verzeichniß der gedruckten oder handschriftlich bekannten Werke von etwa 200 Schriftstellern gibt Patkanian im Bulletin de l'Académie de St. Petersbourg 1860, II, wiederholt in den Mélanges asiatiques IV, St. Petersb. 1860. Manche bemerkenswerthe Schrift alter und späterer Autoren ist noch ungedruckt, manche im griechischen oder syrischen Original verloren gegangene nur mehr in armenischer Uebersetzung vorhanden. Hier kann bloß das Wichtigste knappe Erwähnung finden. Zu der ältesten, grundlegenden Periode, die soeben allgemein skizzirt worden, gehören der sog. Agathangelos, Secretär Terdats d. Gr.: Ueber König Chosrov und Terdat, dessen Bekehrung und die Einführung des Christenthums durch Gregor. Die Persönlichkeit des Agathangelos ist von Gutschmid (Agath., Leipzig 1877) in Frage gestellt, und spätere Bestandtheile überzeugend nachgewiesen; der Kern des auch griechisch vorhandenen (Boll., Sept. VIII, 320 sqq.) Buches ist durchaus geschichtlich und wird noch dem vierten Jahrhundert angehören (Ausg. Venet. 1835, ital. Uebers. das. 1843). In dieselbe Zeit fällt auch noch Zenob Clajensis, ein syrischer Bischof, durch den die Bekehrung der Provinz Taron syrisch geschrieben und zugleich in's Armenische übersetzt wurde; nur letzterer Text ist erhalten (Ausg. zugleich mit der Forts. des Johannes von Mamigon Venet. 1832). Faustus von Byzanz führte die Geschichte des Landes weiter bis 390; sein griechisches Buch ward bald in's Armenische übersetzt und ist so allein noch vorhanden (Ausg. Venet. 1832). Das Doppelgestirn Sahak (s. d. Art. Isaak d. Gr.) und Mesrop (s. d. Art.) begründete sodann bald nach der Wende des Jahrhunderts das goldene Zeitalter. Mesrop hat für seine Landsleute ein ähnliches Verdienst, wie im grauen Alterthum die Semiten für die Weltcultur durch Umbildung der hieratischen Schrift Aegyptens es hatten. Er schuf, durch praktisch-kirchliches Bedürfniß angeregt und von Sahak und König Wramschapuh energisch unterstützt, auf Grundlage des griechischen (s. Hübschmann und Gardthausen, Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft XXX, 53 ff.) das armenische Alphabet mit bester Anpassung an die Lautverhältnisse und verdrängte dadurch das unbequeme persische, griechische und syrische, in welche die Armenier bis dahin ihre Sprache eingezwängt hatten. Nach Gewinnung dieser unschätzbaren literarischen Grundlage übertrugen sofort Sahak das Alte, Mesrop das Neue Testament aus dem Syrischen der Peschittho, und beide verbesserten später ihre Arbeit nach guten Handschriften des hexaplarischen Textes der LXX und des griechischen Neuen Testaments. Denn die griechischen Bücher waren durch die Perser vernichtet worden und mußten nun erst von auswärts her, von Edessa, Constantinopel, Athen, Alexandria, beigeschafft werden, wohin man Schüler zu weiterer Ausbildung und Uebersetzung syrischer und griechischer Kirchenschriften gesandt hatte. Eine abermalige theilweise Revision ward dem Bibeltexte bald nach dem Tode seiner beiden Urheber zu Theil. Später ward bei den sich häufenden Berührungen mit dem Abendlande an ihm auch viel nach der Vulgata geändert und theilweise gebessert. Es regte sich eine ungemeine Wißbegier nach kirchlichen und großen classischen Schriften, von denen noch vor Mitte des fünften Jahrhunderts in den gelehrten Schulen der beiden genannten Männer mehrere hundert übertragen wurden. Diese überaus thätigen und gewissenhaften Männer führten von da den Ehrentitel der „Interpreten". Von theilweise hervorragender Bedeutung stammt, armenisch übersetzt und noch erhalten, aus dieser Zeit: die verloren gegangene Chronik des Eusebius (ed.

Ang. Maius et J. Zohrabus, Mediol. 1818), die Briefe des hl. Ignatius aus dem Syrischen übersetzt (ed. J. B. Aucher arm. graece lat., Venet. 1818), ein sehr altes Schreiben der Corinther an Paulus und dessen Antwort (s. oben Sp. 1081), exegetische Arbeiten und Homilien Ephrems des Syrers (ed. Venet. 1836, 4 voll.; Comment. in Acta Apostt. ant. temp. coll. ex Jo. Chrysost. et Ephr. Syro. Venet. 1839), Schriften des Aristoteles und Porphyrius (von David dem Unbesiegten, mit Erläuterungen; vgl. Neumann, Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philos. armén. du V. siècle, Paris 1829). Dazu vieles Andere von Vätern, zum Theil noch ungedruckt; ferner Schriften von Philo, herausgegeben von J. B. Aucher, Venedig 1822—1826. Von selbständigen, namhaften Schriften erwähnen wir: Eznik, Widerlegung der Secten (Venet. 1826, französisch von Levaillant de Florival, Paris 1853); Korium, Leben Mesrops (herausgeg. nebst Briefen von Isak und Werken und Uebersf. von David dem Unbesiegten, Venet. 1833, übers. von Welte, Tüb. 1841); Moses von Chorene (s. d. Art.), Geschichte Armeniens, allgemeine Geographie, Rhetorik, deren Künste man übrigens auch seinem weitverbreiteten Geschichtswerk anmerkt; Johann Mandakuni, Homilien, gedankenreich und von originaler Kraft der Darstellung (Venet. 1860); Lazar von Pharp, Geschichte Armeniens von 338 bis 485 (Venet. 1793). Die letztgenannten reichen über die Periode Sahaks und Mesrops hinaus. Derselbe Feuereifer, wie für Begründung einer christlich-nationalen Literatur, erfüllte den Patriarchen Sahak und seinen Kreis von Freunden und Schülern für die Wiederherstellung der Religion, guten Sitte, der Tempel, Schulen und religiösen Anstalten im Lande, für Erhaltung von Glauben und Zucht der Geistlichkeit, für welche Brevier, Ritual, Kalender, Kirchengesang und Meßliturgie wiederhergestellt und vervollständigt oder neu geordnet wurden (Armenische Liturgie, ital. u. armen. v. Avedichian, Venedig 1832, 2. Aufl.; Steck, Liturgie der Armenier, Tüb. 1845). Demselben fünften Jahrhundert noch verdankt Armenien ein Geschichtswerk über die Religionskämpfe, welche das junge Christenthum dort mit den Persern unter Jesdedscherd II. zu führen hatte. Der Verfasser desselben, Elisä, verfolgte als Augenzeuge und Secretär des Oberfeldherrn der armenischen Truppen die Wechselfälle des Krieges, nachdem er dem 449 zu Artaschat gehaltenen Nationalconcil gegen Jesdedscherd beigewohnt hatte. Er schreibt mit patriotisch-religiöser Begeisterung, spannend und lebendig, versetzt mitten in den Gang der Ereignisse, deren Verlauf mit ihren wechselnden Factoren er genau und ausführlich darstellt. Elisä starb um 480. Das Buch, von den Armeniern mit Recht zu ihren classischen Schriften gezählt, erschien 1859 zu Venedig in neuer hübscher Ausgabe mit andern Schriften des Verfassers, englisch von Neumann, London 1830, italienisch von Cappelletti, Venedig 1841, und in keineswegs ganz genauer und correcter französischer Uebersetzung in Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie par V. Langlois II, Paris 1869, 179 sqq. (von welcher bis jetzt fünf Bände erschienen sind). In Elisä leuchtete auf längerhin das einzige strahlende literarische Gestirn Armeniens. Die traurigen Verhältnisse in Kirche und Reich während der nächsten Jahrhunderte der christenfeindlichen neupersischen und moslimischen Herrschaft drückten natürlich auf alles geistige Streben und Leben und ließen eine Literatur nicht aufkommen.

Ueber das sechste Jahrhundert schweigt dießfalls die Geschichte fast völlig; höchstens ist die noch ungedruckte Geschichte des Concils zu Ephesus von Abraham dem Mamikunier zu nennen. Aus dem siebenten Jahrhundert ist Bemerkenswertheres zu erwähnen. Die Sassaniden hatten den Armeniern verboten, die geistigen Mittelpunkte der damaligen christlichen Culturwelt, Athen, Constantinopel, Antiochien, Alexandrien, aufzusuchen. Die Saracenen besaßen nicht das volle Raffinement der Neuperser auf der Höhe ihrer Macht, den Geist zu fesseln und zu bannen, und bald bereicherte man in Armenien wenigstens wieder die Literatur. Der Patriarch Komitas, 617 bis 625 Inhaber des Patriarchen-Stuhles, hinterließ einen schwungvollen Hymnus auf die hl. Ripsime, Johann der Mamikunier eine Geschichte der Provinz Taron, welche Chosrov II. (590—627) nicht zu erobern vermochte. David, „der Philosoph", aus Bagrevant, schrieb über die beiden Naturen, sowie die Thaten und Leiden Christi; Johann der Mairagomier, im Kloster Mair (Mutter) der Provinz Ararat, zeigte in seinen (später durch die Orthodoxen vernichteten) Schriften Hinneigung zu den Irrthümern Julians von Halikarnaß, dessen Werke er 643 übersetzte und verbreitete. Anania der Mathematiker schrieb über Kalender und Astronomie, aber auch über christliche Demuth und Reue, Theodor Kerrthenavor verfaßte Abhandlungen gegen Pelagianer und Mairagomier, Anhänger des vorgenannten Mönches Johann. Dazu thaten sich noch Moses der Grammatiker, Erzbischof von Sunik, dessen Schriften in der Folge irrthümlich dem Moses von Chorene beigelegt wurden, Bischof Gregor (über die Mysterien der Kirche), der Katholikos Isaak III. (gest. 703) u. A. hervor (Kerrthenavors und Isaaks Schriften mit denen des Joh. Ozn. armen. Venet. 1833). Eine Sammlung der noch jetzt gebräuchlichen kirchlichen Hymnen veranstaltete auf Anlaß des Patriarchen Nerses um diese Zeit der in Musik und Dichtkunst erfahrene Basilius mit dem Beinamen Schon. Noch mehr bewährte sich unter anarchischen Zuständen schriftstellerische Energie im achten Jahrhundert, dem „zweiten Jahrhundert der Uebersetzungen", da deren aus dem Griechischen durch den Katholikos Johann Oznensis und Stephan den Siunier wieder eine größere Zahl geliefert

worden ist, neben einer Reihe theologischer Schriften. Unter diesen ist am bemerkenswerthesten die Schrift des Oznienſers gegen die bilderhassenden Paulicianer und die Sonnenkinder, welche den uralten Feuercult bis in's 13. Jahrhundert in Armenien fortführten (Opp. arm. et lat. ed. J. B. Aucher, Venet. 1834). Aus derselben Zeit stammt Ghevonds (Leontius') Geschichte der arabischen Eroberungen in Armenien, herausgegeben und französisch übersetzt von Schahnazarean, Paris 1857. Im 9. und 10. Jahrhundert vergönnte eine Zeit äußerer Ruhe unter dem einheimischen Fürstengeschlecht der Bagratiden (885 auf den Thron erhoben) Muße, das Studium des Griechischen, Syrischen und Arabischen wieder allen Ernstes aufzunehmen, um neue Uebersetzungen daraus zu veranstalten. Es leuchtete voran Zacharias I., Patriarch von ganz Armenien, von 854—876, der mit Photius brieflich verkehrte und in einer seiner Homilien die unionsfreundlichen Worte hinterließ: „Noch vor der Geburt in Bethlehem gibt Gott die weltliche Herrschaft den Römern, denn er wollte den Sitz Petri und Pauli und den Primat der heiligen Kirche in Rom gründen." Im zehnten Jahrhundert ragen zwei Mönche als Geschichtschreiber hervor: der Katholikos Johannes, der die armenische Geschichte von Anbeginn bis 925 n. Chr. schrieb, für den ältesten Theil derselben durchweg in Abhängigkeit von Moses von Chorene (französisch von St. Martin, Paris 1841), und Thomas Arzruni, welcher Specialgeschichte mit der umfassenderen Landesgeschichte verband. Chosrov d. Gr. verfaßte vortreffliche Auslegungen des armenischen Breviers und der Liturgie (letztere in's Lateinische übersetzt von Dr. Vetter, Freiburg 1880); sein noch bedeutenderer Sohn, Gregor von Narek (gest. 1003), ein Buch heiliger Gebete, voll glühender Gottesminne und Sehnsucht, hohen, nur oft zu weit sich hebenden Schwunges, Lobreden, Lieder und einen erbaulichen Commentar zum Hohen Lied in klarer, gedankenreicher Sprache (Opp. Venet. 1840). Auch im elften Jahrhundert ragen zwei Männer, wieder Vater und Sohn, aus einer sonst dunklen Zeit hervor: Gregor Magistros und Gregor II., Katholikos von 1065 bis 1082. Aus alterlauchtem Geschlechte in der Provinz Ararat wurde ersterer römischer (byzantinischer) Statthalter Mesopotamiens, wo er libertinische Secten, die sogenannten Thondrakier, Vorläufer der Albigenser, mit Feuer und Schwert bekämpfte. Er schrieb Briefe über die verschiedensten philologischen, historischen, literargeschichtlichen, mythologischen Materien und (neben kleinern Gedichten, innerhalb dreier Tage) ein Epos von 1000 Versen über das Alte und Neue Testament. Der Sohn, Gregor II., betrieb und förderte insbesondere wieder das Uebersetzungsgeschäft. Aristakes aus Lastiverd schrieb eine Geschichte Armeniens von 989, kurz nach Beginn der Herrschaft der Bagratiden, bis 1071 (Venedig 1845, französisch von Ev. Prud'homme, Paris 1862), deren Haupttheil die Zerstörung der alten Königsstadt Ani 1064 durch Alp Arslan, den zweiten Sultan der Seldschuken, schildert. Dort residirten von 993—1064 auch die Patriarchen, nachdem sie von 925—965 die Insel Aghtamar im Wansee zum Sitz gehabt hatten.

Mit der Blütezeit der Rubeniden, die in Ostkleinasien durch den um sie geschaarten Kriegsadel eine Herrschaft gegründet hatten, fällt wieder die bedeutendste spätere Periode der Literatur zusammen, die, als die Nation wieder politisch erwachen durfte, nicht säumte, deren Leben mit ihrem Glanze zu vergolden. Auch hier in Kleinarmenien, wie im Abendland noch um dieselbe Zeit, wurden Klöster, deren zahlreichere Gründung schon in das zehnte und elfte Jahrhundert fällt, durch die in ihnen bewahrten (meist griechischen) Handschriften die Pflanzstätten wissenschaftlichen Strebens und der namhaftesten Schriftsteller jener Zeit. Den Reigen derselben führte Nerses Clajensis (seit 1166 auch Patriarch), classisch gebildet, fruchtbar und hochgerühmt als Dichter, wobei er arabischen Mustern folgte, Theolog und Philolog (Nersetis Clajensis preces triginta linguis ed. Venet. 1869; Ej. opp. lat. versa ab J. Cappelletti, Venet. 1833); es folgen Ignatius mit einem präcis und sachlich geschriebenen Commentar zum Evangelium des Lucas, Matthäus von Edessa mit einer sorgfältigen, insbesondere die Kreuzzüge berücksichtigenden Geschichte von 952 bis 1132 (französisch von Dulaurier, Paris 1858), Nerses Lampronensis (gest. 1198), für Kircheneinigung, Liturgie und Exegese überaus thätig (Ners. Lampr. Oratio synodalis, Epistolae et Homiliae, Venet. 1838; Synodalrede deutsch von Neumann, Leipzig 1834); der erste Fabeldichter Armeniens, Mechitar Kosch (neueste Ausg. Ven. 1854), u. m. A. Mit diesem Jahrhundert ging die wiedererweckte goldene Periode zur Neige, obwohl es noch im 13. Jahrhundert nicht an zahlreichen und namhaften Auctoren fehlte. Im 14. Jahrhundert trat durch ausländische Einflüsse, namentlich der lateinischen und romanischen Literatur, allmählich Degeneration in Stil und Darstellung ein und steigerte sich bei übrigens noch immer reger literarischer Thätigkeit in der Folgezeit, bis im 16. Jahrhundert auch beinahe jede nennenswerthe Production aufhörte. Wir können deßhalb hier auf weitere Detailangaben verzichten. Die Verschlechterung der Sprache drang auch in die europäischen Colonien ein, wie leicht zu denken ist, namentlich in die armenisch-italienischen Klöster, welche von armenischen Dominicanern und Basilianern gestiftet worden waren, aber mit Anfang des 17. Jahrhunderts zu Grunde gingen. Die Literatur sollte bei den unnennbar traurigen Verhältnissen der Heimat in der Fremde Schutz und Hülfe finden. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts erschienen zahlreichere Drucke armenischer Schriften zu Venedig, Rom, Amsterdam (wo 1666 die armenische Bibel gedruckt wurde), etwas später zu Paris. Waren dieß meist praktisch-religiöse und Geschäftsbücher, so brachte

man im vorigen Jahrhundert schon vielfach alte Werke in Constantinopel, auch in London, unter die Presse. Ein helles Gestirn ging aber erst auf in der Gründung des Mechitaristenklosters auf S. Lazzaro bei Venedig. Die Mechitaristen beschäftigen sich nun nicht allein mit der sorgfältigen Herausgabe der alten classischen Werke ihrer Nation, sondern treten auch durch selbständige Arbeiten wissenschaftlichen Gehaltes, namentlich in Geschichte, Archäologie, Geographie, Grammatik, Lexikographie, Literargeschichte, rühmlich in die Fußstapfen der Väter ein. Näheres hierüber im jüngsten Catalogue des livres de l'Imprimerie Armén. de S. Lazare, Venise 1876. [v. Himpel.]

Armenpflege bei den Israeliten. In dem hebräischen Staat war der Armut durch die mosaische Gesetzgebung so viel als möglich vorgebeugt, und, soweit sie nicht ganz verhindert werden konnte, war für die Armen ebenso rücksichtsvoll als zweckmäßig gesorgt, so daß der Müssiggang nicht befördert wurde und es einen Bettlerstand gar nicht gab. Die Gesetze über die ursprüngliche Vertheilung des Landes an die einzelnen Stämme und deren Familien, und über die Unveräußerlichkeit des so erhaltenen Grundeigenthums (s. d. Art. Ackerbesitz) hatten zur Folge, daß kein Hebräer arm geboren wurde, sondern ein Grundeigenthum zu gewärtigen hatte, wovon er sich ernähren konnte. Kam er in seiner Wirthschaft zurück, so war es dem Reichen zur Pflicht gemacht, ihm durch ein unverzinsliches Darlehen wieder aufzuhelfen (Lev. 25, 35—37). Wenn aber dieses nicht gelingen wollte, und er sich genöthigt sah, sein Grundeigenthum zu verkaufen, so konnte dieses nur auf eine gewisse Zeit geschehen, und der neue Besitzer mußte es ihm zu jeder Zeit wieder zurückgeben, wenn er oder ein Verwandter es für ihn einlösen wollte (Lev. 25, 23. 24). War er arbeitsfähig, so konnte er sich unterdessen, gleichfalls nur auf eine gewisse Zeit, mit Weib und Kindern an einen Reichen verkaufen, d. h. bei ihm in Dienst treten, um sowohl seinen Lebensunterhalt als auch den Einlösungspreis für sein Grundstück zu verdienen. Das Gesetz schrieb dem Herrn vor, einen Hebräer, der sich an ihn verkaufe, nicht als Sklaven, sondern als Taglöhner zu behandeln (Lev. 25, 39—41); derselbe verlor seine bürgerlichen Rechte nicht, konnte sich Eigenthum erwerben (Lev. 25, 26) und mußte im Sabbatjahr, welches alle sieben Jahre einfiel, wieder mit den Seinigen frei entlassen werden. Konnte er aber bei all dem sein Grundstück nicht wieder einlösen, so mußte es ihm oder seinen Erben im Jubeljahr, welches alle fünfzig Jahre einfiel, frei zurückgestellt werden; denn in diesem Jahre fand eine allgemeine Wiedereinsetzung eines jeden Israeliten in sein Besitzthum (sowohl Acker als Haus, wenn letzteres in einem Dorfe lag), welches er etwa während jenes Zeitraumes hatte veräußern müssen, ohne Ersatz, und folglich eine allgemeine Vermögensausgleichung, resp. Aufhebung der Armut statt (Lev. 25, 10. 13. 28. 31). Den übrigen Armen aber, welche nicht in den Dienst eines Andern treten konnten, gewährte das Gesetz folgende vier Privilegien: 1. für sich das Getreide abzuschneiden, welches in den Winkeln oder an den Furchen des Ackers stand (Lev. 19, 9); 2. die Nachlese zu halten sowohl auf den Aeckern, als in den Weinbergen und Obstgärten, wobei es dem Eigenthümer verboten war, dem hangen gebliebenen Obste nachzuspähen, ja selbst eine vergessene Garbe nachzuholen (Lev. 19, 9. 10. Deut. 24, 19—22); 3. den dritten Zehnten zu erhalten, d. h. denjenigen, welcher jedes dritte Jahr, mit Ausschluß des Sabbatjahres, nach Entrichtung des ständigen Zehntens für die Priester und Leviten, von dem Eigenthümer von dem Rest seines Jahreserträgnisses an Früchten und Vieh in der Weise entrichtet wurde, daß er ihn zu einem Gastmahl zu verwenden hatte, wozu er die Armen seines Wohnortes einladen mußte (Deut. 14, 28. 29; 26, 12. Tob. 1, 7); 4. das ganze Erträgniß des Sabbatjahres mit dem Eigenthümer zu theilen. Das Sabbatjahr bestand darin, daß jedes siebente Jahr der Boden ruhen sollte; er durfte daher weder bebaut noch besäet, noch der Weinstock beschnitten werden, und alles, was darin von selbst wuchs auf dem Felde, in den Gärten, an den Obstbäumen, in den Weinbergen, war Gemeingut für den Armen wie für den Reichen (Ex. 23, 11. Lev. 25, 4—7). Außerdem war die Privatwohlthätigkeit oder das Almosen durch das mosaische Gesetz nachdrücklich empfohlen (Deut. 15, 11) und wurde nachher von den Propheten ebenso nachdrücklich eingeschärft (Is. 58, 6. 7 u. a.; s. d. Art. Almosen). Erst zur Zeit Christi kommen bei den Hebräern Bettler vor; aber es waren nur kranke und gebrechliche Personen, und sie bettelten nicht in den Häusern, sondern an öffentlichen Plätzen (Marc. 10, 46. Luc. 16, 20. Apg. 3, 2). [Wetzer.]

Armenpflege der Kirche, des Staates, der Gemeinden, der Privaten. Im alten Hellas und Rom, wie bei den Israeliten, findet sich eine staatliche Fürsorge für die Armen. Bei den Griechen und Römern waren zunächst eigene Beamte (Sitarchen, praefecti annonae) zur Abwehr eines etwa drohenden Kornmangels und der dadurch bedingten Vertheuerung der Lebensmittel aufgestellt. Zu Athen wurde nach der Zeit des peloponnesischen Krieges neben einer Privatarmenpflege eine gesetzlich geregelte eingeführt; erwerbsunfähigen Bürgern wurde nämlich das Recht zur Forderung einer mäßigen staatlichen Unterstützung eingeräumt. In Rom bestand seit Julius Cäsar eine gewisse Armenordnung; dieselbe setzte die Anzahl derjenigen Armen fest, welche zum unentgeltlichen Empfange der staatlichen Getreidespenden befugt sein sollten. Zu erwähnen sind noch die milden Stiftungen der Kaiser Nerva und Hadrian; beide hatten aus ihren Privatmitteln Erziehungsanstalten (Alimentationen) besonders für verwahrloste Knaben zu Rom und in verschiedenen Provinzialstädten gegründet. Kaiserliche Edicte verordneten auch

die pflichtmäßige Sorge der Zünfte für die dürftig gewordenen Zunftgenossen und deren etwaige nächste Relicten. Indeß alle diese wohlthätigen Einrichtungen blieben nur sehr vereinzelt, waren lediglich auf kleinere Territorien beschränkt und erwiesen sich der stets wachsenden Noth gegenüber unzulänglich. Ihre Bedeutung muß aber noch geringer angeschlagen werden, wenn man den Ursachen ihrer Entstehung nachspürt; da zeigt sich nämlich, daß sie nicht einer wohlwollenden, menschenfreundlichen Gesinnung, sondern nur der Klugheit ihr Dasein zu verdanken hatten. Huldigten doch selbst die edelsten und gelehrtesten Griechen und Römer der Ansicht, eine dem Armen gewährte Handreichung sei ein verkehrtes Thun, ja geradezu ein Gemüthsfehler (animi vitium); denn hierdurch werde jenem die hochmüthig trotzige Verachtung seiner Nothlage unmöglich gemacht. Die genannten und ähnliche staatliche Einrichtungen waren lediglich von politischen Rücksichten (Verhütung von Volksaufständen, Erhaltung der Dynastie auf dem Throne) dictirt. Griechen und Römer priesen zwar die sinnliche Liebe, den Eros; doch die barmherzige Liebe war (wie Böckh hervorhebt) weder eine griechische noch eine römische Tugend. Bei den alten Hebräern war das Armenwesen durch die mosaische Gesetzgebung bereits auf eine hohe Stufe der Entwickelung gebracht. Zwar geht die letztere nicht von dem utopischen Gedanken aus, die Armut aus Israel verbannen zu wollen; denn „es wird nicht fehlen an Dürftigen im Lande deiner Wohnung“ (Deut. 15, 11); aber sie will, daß kein „ganz Armer oder Bettler“ in Israel sei (Deut. 15, 4). Sie trifft eine Reihe weiser und humaner Bestimmungen, gibt die näheren Unterscheidungsmerkmale des wohlhabenden und des armen Israeliten an und verleiht dem letzteren — in Gemäßheit des ganz auf theokratischer Grundlage sich aufbauenden jüdischen Gemeinwesens — sogar ein Klagerecht auf materielle Unterstützung (s. d. vorhergeh. Art.). Noch sei der islamitischen Armengesetzgebung im Vorübergehen gedacht. Dieselbe stellt theils eine rechtlich erzwingbare, theils eine bloß rathsame Uebung der Wohlthätigkeit für die Bekenner des Islam auf. Das ist in gedrängtester Kürze die Geschichte der vor- und außerchristlichen Armenpflege.

Innerhalb des Umkreises der **christlichen Welt** ist die Armenpflege nach und nach in verschiedenen Formen hervorgetreten: 1. als kirchliche Armenpflege, und zwar einmal als Privatarmenpflege, näher als Vereinsarmenpflege, und dann vorzüglich als kirchliche Amtsarmenpflege; 2. als staatliche, regulirte, organisirte, gesetzliche oder bürgerliche Armenpflege, die sich auf der Grundlage der Zwangspflichtigkeit der vermöglichen Staatsgenossen (Gemeindebürger) zur Armenunterstützung entfaltet; 3. als weltliche Privatarmenpflege, freiwillige Vereins- oder körperschaftliche Armenpflege. — **A. Geschichte der kirchlichen Armenpflege.** Die höchste Obsorge für die Armen und die wärmste Theilnahme für ihr Loos hat zu allen Zeiten die Kirche bekundet und bethätigt, und schon an ihrer Wiege erscheint die christliche Armenpflege. Ihre Wurzel hat die letztere in dem Glaubensgeheimnisse der sich ewig gleich liebenden drei göttlichen Personen, und geboren ist sie aus dem Geiste jener heiligen Opferliebe, welche an dem Kreuze für die verirrten Brüder das Leben hingab. Rasch und unaufhaltsam verbreitete sie sich durch die folgenden Jahrhunderte. Denn ihre unversiegliche Kraft und Wärme schöpfte sie aus mannichfaltigen erhabenen christlichen Wahrheiten. Stets anregend und belebend in dieser Hinsicht wirkten und wirken die folgenden Wahrheiten: die Lehre von dem gemeinschaftlichen Ursprunge des Menschengeschlechtes; die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichniß; der nur lehnweise dem Menschen überlassene Besitz irdischer Güter seitens Gottes; der Beruf des Menschen zu Gottes Kindschaft; die Nothwendigkeit guter Werke neben und aus dem Glauben zur Ergreifung und Bewahrung des übernatürlichen Lebens; die Lehre von der Gleichsetzung der dem Armen gereichten Liebesgabe mit einem dem Heilande selbst erwiesenen Dienste; die Bedeutung des eucharistischen Mahles. Schon an der Schwelle der Kirche in der **apostolischen Zeit** trieb der Geist christlicher Wohlthätigkeit die duftigsten Blüten; es begegnet uns nämlich in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem die Erscheinung eines wahrhaft idealen Communismus. Die dortigen Christen hatten aus freien Stücken und ohne principielle Verneinung des Eigenthums ihre Habe zu der Apostel Füßen gelegt, auf daß keiner unter ihnen Mangel leide (Apg. 2, 44. 45; 4, 32—37). Sie betrachteten sich eben auch in wirthschaftlicher Hinsicht als eine große christliche Hausgenossenschaft, als eine in dem unsichtbaren Haupte Jesus Christus und dessen sichtbaren Stellvertretern, den Aposteln, geeinte Familie. Dieses glückliche und anmuthige Verhältniß sollte freilich nicht lange dauern: einerseits schon nicht wegen der weiteren Ausbreitung der christlichen Gemeinden, andererseits, weil sich mit der äußeren Mehrung der Gläubigen der Naturtrieb in der Richtung auf persönlichen Besitz mehrte und die ursprüngliche Glut der christlichen Liebe dämpfte. Später betont zwar noch Tertullian in seinem Apologeticus (c. 39) die volle Gütergemeinschaft unter den Christen mit Ausnahme der Weibergemeinschaft (omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores). Allein dieser Ausspruch konnte sich doch nur auf die Zeit schwerer Glaubensverfolgung und einer hierdurch verursachten wirthschaftlichen Nothlage vieler Christen beziehen; ein Wiederaufleben jenes ersten christlichen Communismus ist hier nicht gemeint. Schon gleich in der frühesten Periode der christlichen Kirche wurde zur gedeihlichen Entwickelung des kirchlichen Armenwesens das Diaconat als ein besonderes kirchliches Amt eingesetzt (Apg. 6), und es wurden einige grundlegende Normen aufgestellt.

Der erste Grundsatz betrifft die hohe sittliche Bedeutung der Arbeit: der Christ solle arbeiten; wer aber dieß letztere vernachlässige, der verdiene auch nicht das Brod. Der Umgang mit einem Müssiggänger sei zu meiden (2 Thess. 3, 10. 11). Nach den apostolischen Constitutionen (2, 4; 4, 2) hat der hungernde Faullenzer auf Unterstützung keine Anwartschaft, ja er ist der kirchlichen Mitgliedschaft unwürdig. Nach ebenderselben Quelle sollen die Kinder in einem Handwerk oder Gewerbe unterwiesen werden, damit sie später ohne Inanspruchnahme fremder Hülfe selbständig sich fortbringen können. Der fragliche Grundsatz zielt somit auf die Beseitigung einer Hauptursache der Armut hin. Eine zweite Armenregel befaßt sich mit dem Subjecte der christlichen Wohlthätigkeit, und zwar kommen hier drei Kreise von Personen in Betracht: a) die eigene, engere Familie — d. i. die nächsten Anverwandten und Angehörigen —, b) die aus den Einzelfamilien gebildete kirchliche Ortsgemeinde und c) die Gesammtkirche. Nach apostolischem Gebote hat wirthschaftlich jeder zunächst für seine eigenen Angehörigen zu sorgen: die formelle Mißachtung dieses Gebotes wird von dem Apostel Paulus keineswegs milder als die Glaubensverläugnung beurtheilt (1 Tim. 5, 4. 8. 16). In zweiter Linie ist jeder verpflichtet, den Hülfsbedürftigen seiner eigenen engern Kirchengemeinde Handreichung zu thun; oder umgekehrt, wenn der Einzelne trotz seines Arbeitsfleißes den Nothbedarf für seine eigene Familie nicht zu erschwingen vermag, so hat die kirchliche Ortsgemeinde als erweiterte geistliche Hausgenossenschaft mit ihrer Hülfe für ihn ergänzend einzutreten. In dritter Linie hat dann der Einzelne, wie und soweit er es vermag, an den auswärtigen christlichen Gemeinden Barmherzigkeit zu üben. Nach Befriedigung vorstehender drei Personenkreise soll der Christ auch dürftigen Heiden die christliche Liebesgabe zuwenden. Augenscheinlich zeigt sich hier eine sehr weise Ordnung in der äußeren Wirksamkeit der Nächstenliebe, welche, selbst in ihren verfügbaren Mitteln sowie durch Zeit und Oertlichkeit begrenzt, in ihren Erweisen auch stets nur eine beschränkte sein kann. Eine dritte Armenregel hat Bezug auf den Almosenspender: Almosen soll, soweit es möglich, jeder, selbst der Arme, geben: denn Gott sieht nicht auf die Größe der Gabe, sondern auf die Gesinnung des Spenders (2 Cor. 8, 12); der letztere soll frei, ungezwungen, lediglich durch das sittliche Gesetz bestimmt, die christliche Handreichung thun. Ein vierter Armencanon stellt dem Armen eindringlich vor, daß aus der Pflicht des vermöglichen Christen zur Almosenspende keineswegs für den Unbemittelten das Recht auf die letztere erwachse; die ihm gewährte Handreichung soll der Arme vielmehr als einen ganz freien Erweis der barmherzigen Liebe mit Dank hinnehmen (1 Tim. 6, 17; 6, 6). Ein fünfter Armencanon befaßt sich mit der Organisation der kirchlichen Amtsarmenpflege. Dieselbe soll ihren Mittelpunkt und ihre Spitze in dem Bischof haben, im Uebrigen aber sich auf die vorgenannten Grundsätze stützen. Sie vollzieht sich durch unmittelbaren Verkehr bald des Bischofs, bald der von ihm abhängigen kirchlichen Armenpfleger mit den Nothleidenden, so daß sie als eine wahrhafte und sachlich eingehende Hausarmenpflege erscheint. Der Bischof spendet die Liebesgaben oder leitet deren Vertheilung an die verschiedenen Klassen der Armen seines Amtssprengels: die Liebesgaben selbst werden aus den freiwilligen Beiträgen bestritten, welche die Gläubigen an die kirchliche Gemeindekasse abgeführt haben. Zwar war es den einzelnen Gläubigen jener Zeit unbenommen, auch noch persönlich den Armen Gutes zu erweisen; jedoch wurde eine lediglich im separatistischen Sinne geübte Privatwohlthätigkeit für ein unnützes Werk erachtet. Die einheitliche Zusammenfassung aller dieser Bestimmungen bringt uns das annähernde Bild zur Anschauung, welches der kirchlichen Amtsarmenpflege jener frühesten Periode eigen war. Um jene Zeit entwickelte sich auch das Institut der Agapen (Liebesmahle) zu einer wenigstens im Allgemeinen gesegneten Wirksamkeit: die wohlhabenderen Christen stellten nämlich die Speisen zu gemeinsamen Mahlzeiten, welche die Armen zugleich mit ihnen einnehmen sollten; auf solche Weise ward der zwischen beiden bestehende Unterschied im Geiste christlicher Eintracht und Zusammengehörigkeit ausgeglichen. Ungemein Vieles zu dieser Versöhnung zwischen Reich und Arm trug auch die christliche Anschauung bei, in den Nothleidenden, aber lediglich in den schuldlos Armen, Opferaltäre Gottes zu sehen und die Almosenspende selbst als einen Gottesdienst zu betrachten (vgl. Jac. 1, 27). In heidnisch-christlichen Gemeinden wurde der kirchlichen Armenpflege große Förderung durch die Diaconissen zu Theil, deren Thätigkeit sich auf die Versorgung weiblicher Hülfsbedürftiger, kranker Frauen und verwahrloster Kinder richtete.

In der nachapostolischen Zeit bis zu Papst Gregor d. Gr. blieb die Organisation der kirchlichen Amtsarmenpflege im Großen und Ganzen dieselbe; doch zwei Neuerungen erfuhr sie bereits in der ersten Hälfte dieses Zeitraumes; erstens wurden die Diaconen als ein berechtigtes und verpflichtetes Glied in den Organismus der Amtsarmenpflege aufgenommen, und zweitens wurden neue Wege zur Beschaffung der erforderlichen Liebesspenden eingeschlagen. Die Quellen der Unterstützungsmittel waren von nun an folgende: a) die von den Gläubigen bei der Feier des eucharistischen Opfers auf den Altar frei niedergelegten Naturalgaben, wie Brod, Wein, die sog. Oblationen, zu deren Entrichtung im Verhältniß der Möglichkeit auch die ärmeren Christen verpflichtet waren (Const. Ap. 2, 36); b) die in beliebiger, geheimgehaltener Größe in den Opferkasten (corbona, arca) eingeworfenen Geldgeschenke, aus denen die kirchliche Gemeindekasse (gazophylacium) gebildet wurde; c) die zu bestimmten Zeiten

während des Gottesdienstes unmittelbar vor Lesung der Epistel eingesammelten und den Diaconen überlieferten Gelder (Const. Ap. 5, 13), die sogen. Collecten. Lediglich dem Bischof stand wie die Verwaltung, so die nähere Bestimmung der zusammengeflossenen Liebesgaben zu. Um jedoch völlig gerecht und unparteiisch in der Zuwendung dieser Gaben zu verfahren, mußte er sich von den Diaconen und Diaconissen über Alter, Geschlecht, Stand, Würdigkeit, Dürftigkeit und Verarmungsursache seiner etwa nothleidenden Diöcesanen genauen Bericht erstatten lassen (vgl. Eusebii H. E. 4, 32; Cypriani ep. 38). Die unmittelbare Vertheilung der durch den Bischof näher bezeichneten Armengaben besorgten dann die Diaconen und Diaconissen. Das Object dieser kirchenamtlichen Wohlthätigkeit anlangend, zählten hierher arme Cleriker, hülflose Wittwen und Waisen, eingekerkerte oder zu den Bergwerken verurtheilte christliche Bekenner, die in Gefangenschaft gerathenen Christen, die Sklaven, die ausgesetzten Heidenkinder, die Fremden mit Rücksicht auf ihre Unterkunft und Verpflegung; deßgleichen gehörte die Todtenbestattung unter die Gegenstände der kirchlichen Armenverwaltung. Eine so großartig angelegte und so trefflich geleitete Organisation der Armenpflege ließ ungeachtet der schweren Bedrängnisse der damaligen Christengemeinden in ihnen den Bettel nicht aufkommen. Als dann einerseits die steten Kriege des römischen Reiches, andererseits die Schäden der bestehenden staatlichen Gesetzgebung eine Massenarmut über die griechisch-römische Welt hereinbrachten, da suchte der Geist christlicher Menschenliebe dem obdachlosen Armen in den neu gegründeten Hospitien oder Hospitälern eine Art Heimstätte zu bereiten. Gegenüber dem wachsenden Elende mußte auf eine Mehrung der Quellen des kirchlichen Armenschatzes Bedacht genommen werden; dieß geschah zunächst dadurch, daß ihm außer den Oblationen und Collecten noch die Ergebnisse außerordentlicher Geldsammlungen, ferner die Zehnten und Erstlinge zugeführt wurden. Insbesondere aber steigerten sich seit der durch Constantin d. Gr. vollzogenen Emancipation der Kirche deren Hülfsquellen zur Linderung menschlichen Elends ungemein: Kaiserliche und private Schenkungen an die Kirche, Stiftungen zu Gunsten der Armen folgten sich rasch aufeinander. Das so zusammengeflossene Kirchengut betrachtete die Kirche kurzhin als Armengut, als Erbtheil der Armen (patrimonium pauperum); es war von vornherein zur Milderung menschlichen Elendes bestimmt. In diesem Sinne schreibt unter Anderen der hl. Ambrosius (Ep. 31): „Die Kirche besitzt nichts für sich als den Glauben. Diese Einkünfte gibt sie, diese Früchte. Der Besitz der Kirche ist Unterhalt der Armen. Man möge aufzählen, welche Gefangene die Tempel losgekauft, welche Nahrung sie den Armen gegeben, welchen Verbannten sie die Nothdurft des Lebens gereicht haben."

Der Bischof war auch jetzt noch der oberste Leiter der kirchlichen Amtsarmenpflege: nur er bestimmte auf Grund der evident gehaltenen Armenlisten (matricula) die jedem Armen zu übermittelnde Unterstützung; eine dießbezügliche Weisung erließ er an den Oekonomprieſter, welcher die Diaconen und Diaconissen einerseits mit dem Vollzuge dieser Weisung zu betrauen, andererseits sie selbst auch zu beaufsichtigen hatte. Beschämte Arme wurden von den kirchlichen Organen immer noch in ihren Wohnungen aufgesucht und mit Nahrungsmitteln bedacht. Dagegen erhielten die übrigen Armen das zu ihrer Subsistenz Erforderliche vielfach in den Diaconien, d. h. in den unter der Leitung von Diaconen befindlichen theils als Speiselocale, theils als Fremdenherbergen verwendeten Häusern. Eine dem heidnischen Alterthume völlig fremdartige Institution war die mit der Zeit Constantins beginnende Gründung von Krankenhäusern. Ihre Aufrichtung und ihr Fortbestand ward gewöhnlich durch eine angemessene Dotation der Stifter, eventuell durch Beiträge des Bischofs aus dem Kirchenschatze ermöglicht. Unmittelbar bei Cäsarea in Kappadocien ward das erste große Spital, dessen umfangreiche Gebäude einer Stadt glichen, von dem hl. Basilius erbaut. Die „Basilias" selbst — so nannte man das Spital — diente zur Aufnahme von Hülfsbedürftigen aller Art und selbst Aussätziger. Welche gewaltige Erfolge in der Linderung menschlichen Elends die kirchliche Amtsarmenpflege bereits erzielt hatte, davon zeugt ein von Julian dem Abtrünnigen an Arsatius in Galatien abgesandter Brief. Er klagt darin, daß die von den Christen bethätigte Rücksicht auf die Armen dem Christenthum selbst Fortgang verschafft habe. Es nehme sich aber gar nicht gut aus, daß die Galiläer nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden sich hülfreich erwiesen. Daher solle Arsatius die Heiden zur Nachahmung der Werke christlicher Wohlthätigkeit, namentlich zur Errichtung von Hospitälern, anspornen, damit die Pilger die Milde auch der Heiden erführen. Ein das kirchliche Armenwesen förderndes neues Element trat um diese Zeit in der Ausbreitung des Klosterlebens auf. Die Klöster versorgten die Armen mit Speise und Trank, errichteten nach Möglichkeit Krankenhäuser und Fremdenhospize und beschäftigten sich vielfach mit der Jugenderziehung. Durch die rastlose geistige und körperliche Thätigkeit ihrer Ordensangehörigen gaben die Klöster einen hohen Beweis für den christlich-sittlichen Werth der Arbeit. Die Grundlage der kirchlichen Amtsarmenpflege blieb fortwährend die Hausarmenpflege. Wenn die Amtsarmenpflege in jener Zeit vielfach in eigenen Wohlthätigkeitsanstalten, wie Hospitälern, Xenodochien u. s. w. concentrirt wurde, so war damit die Hausarmenpflege nicht aufgehoben. Für die damaligen Zeiten waren zur amtlichen Ausübung der christlichen Mildthätigkeit locale Mittelpunkte ein unabweisliches Bedürfniß geworden. Denn erstens

wurden in Folge des Massenübertrittes der Heiden zum christlichen Glauben die einzelnen Kirchengemeinden mit einer überaus großen Anzahl von Armen belastet; zweitens wurde diese Anzahl noch durch die Freilassung sehr vieler Sklaven gesteigert; drittens würden die kirchlichen Armenpfleger bei der täglich sich steigernden Bürde ohne solche Centrallocale den Anstrengungen erlegen sein; viertens fanden nicht alle Armen sich in den Hospizien ein, sondern mußten in ihren Wohnungen oder wo immer sonst aufgesucht werden. Das Verhältniß des Staates zur kirchlichen Amtsarmenpflege gestaltete sich zu einem durchaus freundlichen. Die dießbezügliche weltliche Gesetzgebung fußte eben auf dem christlichen Gedanken „quia humanitatis nostrae est, egenis prospicere ac dare operam, ut pauperibus alimenta non desint“ (Const. Valent. et Marcian. 12, § 2 de sacrosancta eccles. I, 12). Sie ergriff deßhalb für Wittwen, Waisen und wahrhaft Nothleidende durch Einräumung gewisser Privilegien geeignete Maßregeln, begünstigte die wohlthätigen Vermächtnisse und Armenstiftungen und umgab sie mit ihrem Rechtsschutze. Aber auch in negativer Weise, nämlich durch Abwehr des Bettels, stand sie der Kirche in der Ausübung ihres Armenamtes redlich zur Seite. So verordnete der Kaiser Justinian die Verwendung der freien, erwerbsfähigen, aber beschäftigungslos umherziehenden Bettler bei öffentlichen Arbeiten oder in den für sie geeigneten Gewerken; im Falle der Arbeitsverweigerung sollten solche Individuen ausgewiesen und bettelnde Sklaven ihren früheren Herren zurückgebracht werden. Was jedoch bresthafte und bejahrte Hülfsbedürftige anlange, so sollten sie das Wohlwollen mildthätiger Personen genießen dürfen (Nov. 80, cap. 4). Dieses Verfahren stand mit den Anschauungen der Kirchenväter nicht im Widerspruche. So äußerte sich z. B. der hl. Ambrosius (De off. 2, 16) scharf gegen die Landstreicherei der bloßen Scheinarmen, da diese das den wirklichen Nothleidenden gebührende Almosen wegnähmen. Und der hl. Augustin (Ep. 93) schrieb, einem Hungernden werde eine Speise mit mehr Nutzen entzogen als dargereicht, wenn er, bezüglich derselben sich sicher wissend, die Gerechtigkeit verletze. Die staatliche Gesetzgebung verhielt sich sohin zur kirchlichen Amtsarmenpflege nicht hemmend, sondern nur fördernd. — Bisher hatte, wie erwähnt, der Bischof allein die Obsorge für alle Armen seines Amtssprengels. Indessen vermochte derselbe mit der räumlichen Erweiterung des letzteren die Leitung des gesammten Armenwesens fürderhin nicht mehr in den Händen zu behalten: eine gewisse Decentralisation in dieser Hinsicht war dringend geboten. Am ehesten vollzog sich dieselbe in dem Frankenreiche, wie aus dem zweiten Canon der Synode von Tours (567) erhellt. Dieser nämlich besagt, jede Stadt solle für ihre armen und dürftigen Einwohner sorgen, so daß sowohl die Landpfarrer als auch sämmtliche Stadtbürger ihre Armen verpflegten. Seitdem wurden die Pfarrer mit der unmittelbaren Leitung der Armenpflege in den kirchlichen Localgemeinden betraut (Parochialsystem). Während voller sechs Jahrhunderte stand die kirchliche Amtsarmenpflege in hoher Blüte. Die edelsten Männer und Frauen, hohe Würdenträger der Kirche und namhafte Gelehrte haben an ihrer Entwickelung, ihrem besseren Verständniß und an der Vervollkommnung ihrer Wirksamkeit mitgearbeitet. Außer vielen Andern erwarben in dieser Hinsicht die heiligen Cyprian von Carthago, Isidor von Pelusium, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Johannes Eleemosynarius von Alexandrien und zumal Papst Gregor d. Gr. sich vorzügliche Verdienste. Von Synoden befaßten sich mit der Regelung des kirchlichen Armenwesens namentlich das sogenannte vierte Concil von Carthago (canon. 13, 17, 31, 33, 101 etc.), das Concil von Agatha (can. 4), ferner das erste Concil von Orleans (can. 16) u. s. w. Indem die Kirche durch ihre Organe den Armen Aug' in Aug' begegnete und alle hier einschlägigen Momente reiflich in Erwägung zog, besaß sie damit zugleich den Prüfstein für die Unterscheidung der wahren von der falschen Armut; denn nichts lag ihr ferner, als eine planlose Vergabung ihrer Liebesspenden, wodurch leicht Arbeitsscheu und Bettel herangezogen werden kann. Durch ihre Hausarmenpflege war die Kirche ferner in der Lage, die geeignetsten Maßregeln zur Bekämpfung des materiellen Elends zu ergreifen und die Ursachen des letzteren vielfach zu beseitigen. Indessen auch vermöge ihres geistlichen Charakters übte die kirchliche Armenpflege einen sittigenden und innerlich belebenden Einfluß auf die ärmern Volksklassen. Ungemein segensreich war ihr Wirken besonders im Umkreise der verschämten Armut; indem sie das Ehr- und Schamgefühl der Nothleidenden schonte, tröstete sie die Gedrückten, ermuthigte die Zaghaften und spornte und regte die Energielosen stetig zum Arbeiten an.

Leider sollte dieses herrliche Institut der kirchlichen Amtsarmenpflege während der Zeit von Gregor d. Gr. bis zum 16. Jahrhundert in Verfall gerathen. Gregor d. Gr. war ein wahrer Armenvater; wo er unmittelbar nicht selbst mit materiellen Werken der christlichen Barmherzigkeit eingreifen konnte, da ermahnte und befeuerte er unaufhörlich zu solchen die Bischöfe und weltlichen Regenten, und er warnte besonders die letzteren vor Erpressungen und Unterdrückung der Armen. Nach Gregors Tode gerieth die kirchliche Amtsarmenpflege alsbald in's Stocken, und schließlich verfiel sie ganz; am augenscheinlichsten zeigte sich dieses im Frankenreiche. Das Kirchenvermögen ward den kirchlichen Organen meist entzogen und in die Hände der Laien gespielt. Zwar versuchte der hl. Bonifacius den Frankenkönig Pipin den Kurzen zur Rückerstattung der Kirchengüter zu bestimmen; allein seine Bemühungen waren von nur geringem

Erfolge begleitet. Erst Kaiser Karl d. Gr. entsprach den gerechten Forderungen der Kirche und wurde selbst der Schöpfer einer neuen kirchlichen oder genauer staatlich-kirchlichen Amtsarmenpflege. Seine vom Geiste christlicher Milde durchdrungene Capitulariengesetzgebung enthält eine Menge trefflicher Armenvorschriften. So verordnete er unter Anderem, die milden Gaben seiner Unterthanen sollten an den wohlhabenderen Orten in drei, an geringeren Orten in zwei Theile gesondert werden, wovon zwei, beziehungsweise ein Theil den Armen, das Uebrige den Clerikern zufallen sollte. Bei Gelegenheit einer großen Mißernte bestimmte er die von Jedem zu ernährende Anzahl von Armen sowie den Verkaufspreis des Getreides. Den Kirchenobern befahl er die Beschirmung und Vertheidigung der Unmündigen und Armen gegenüber etwaigen Gewaltthätigkeiten öffentlicher Beamten oder mächtiger Großen. Dem Armen solle die Aufnahme in die Xenodochien ermöglicht werden und ihm überall eine sichere Zufluchtsstätte zugänglich sein. Gegen das umherziehende Bettlerthum erließ er strenge Verordnungen. Was indessen der Armengesetzgebung Karls als Mangel anhaftete, das war namentlich die nach einer gewissen Richtung hin statuirte Zwangspflichtigkeit zum Geben und das damit stillschweigend anerkannte Recht des Armen auf Unterstützung. Durch diese Verquickung des staatlichen Zwanges mit dem freien Erweise der barmherzigen Liebe des Christen war eine Trübung der kirchlichen Armenpflege herbeigeführt und, auch abgesehen von anderen historischen Einflüssen, bereits der Keim des Niederganges der karolingischen Armengesetzgebung selbst gelegt. Zwei Jahre nach Karls Tode machte das Concil von Aachen 816 darauf aufmerksam, die Gläubigen hätten aus Liebe zu Christus die Kirche bereichert, damit daraus die Krieger Christi ernährt, die Kirchen ausgeschmückt, die Armen erquickt und die Gefangenen nach der Gelegenheit der Zeit losgekauft würden. Ein Jahr später wurde dann zu Aachen verordnet, daß von jedem den Kirchen oder den Mönchen zugeflossenen Almosen der zehnte Theil für die Armen aufgewendet werden solle. Später wurde dem Armen ausdrücklich das Recht auf eine Quote des von dem Pfarrer in Empfang genommenen Zehnten eingeräumt. Eine dem mittelalterlichen Armenwesen eigenthümliche Erscheinung ergab sich aus der Gefolgschaft und dem Lehenwesen: der Lehensherr hatte nämlich die Zwangspflicht, für die Alimentation seiner Dienstleute und Hörigen subsidiär aufzukommen. Was ferner die Privatwohlthätigkeit in den germanischen Ländern betrifft, so erfuhr diese eine Steigerung in Folge der Umgestaltung der kirchlichen Bußdisciplin, indem von nun an den Büßern die Entrichtung einer Almosenspende auferlegt wurde. Ehe Karl d. Gr. auf dem Gebiete des Armenwesens seine reformatorische Thätigkeit begann, war es, wie anderswo, so auch in Italien, ja selbst in Rom nicht gerade trefflich um das Armenwesen bestellt. Jedoch zur selben Zeit, als Karl in seinem Reiche sich energisch der Nothleidenden annahm, hatten sich in Rom Papst Hadrian I. und sein Nachfolger Leo III. der Obsorge um die Armen in einem ganz vorzüglichen Grade gewidmet; leider sollten die von ihnen ausgegangenen Anordnungen und Einrichtungen sie nur kurze Zeit überleben. In der Zeit der späteren Karolinger, sowie in der Periode der sächsischen Kaiser haben sich theils in Frankreich, theils in Deutschland außer andern namentlich folgende Männer um die kirchliche Armenpflege große Verdienste erworben: der heilige Chrodegang, Bischof von Metz, Erzbischof Hinkmar von Rheims, Bischof Hermann von Nevers, Hugo von Grenoble, der heilige Bischof Godehard von Hildesheim, Bischof Fulkran von Lodève, der selige Bernhard von Menthon. Freilich existirte eine geordnete kirchliche Amtsarmenpflege schon lange nicht mehr, und seit den Tagen des deutschen Königs Heinrich IV. war in den romanischen Ländern, wie in Deutschland von einem großen Theile des Weltclerus der Geist der dienenden Liebe entwichen; sehr viele Cleriker erachteten sich der Armensürsorge völlig überhoben. Um so schönere Früchte zeitigte die von den religiösen Orden und Congregationen geübte Privatarmenpflege. Benedictiner, Cistercienser und Prämonstratenser wetteiferten in der Erweisung christlicher Wohlthätigkeit mit einander. Sie unterhielten Fremdenhospize, Hospitäler für arme, obdachlose Leute und oft auch Krankenhäuser. Der in der Kirche fortwaltende Geist der christlichen Liebe trieb jetzt zur Hervorbildung eigener Laienvereine und neuer religiöser Orden, welche sich beide berufsmäßig der Armensorge widmeten. Ebenso förderte er in den Städten die Aufrichtung von mancherlei Wohlthätigkeitsstiftungen. Gewiß waren für die damalige Zeit alle diese Schöpfungen willkommen, und viel des Guten wurde durch sie hervorgebracht, ja, ihre segensvolle Wirksamkeit reicht theilweise noch in die Gegenwart herein. Immerhin jedoch muß man eingestehen, daß sie keinen hinreichenden vollen Ersatz für die frühere kirchliche Amtsarmenpflege darboten. Denn einmal waren sie insgesammt nur Privatvereine, welche vor Allem des auctoritativen Ansehens entbehrten; dann aber fehlte ihnen gerade das, was die kirchliche Amtsarmenpflege so vortheilhaft auszeichnete, ein nach festbestimmtem Detailplane geleitetes Armenwesen. Daher war eine oft nur oberflächliche Würdigung der Armen und eine Menge von Mißgriffen in der Vertheilung der Liebesspenden die nothwendige Folge. Die erste geschichtliche Hospitalbrüderschaft stiftete gegen das Ende des neunten Jahrhunderts ein Bürger von Siena, Namens Soror. An diese Corporation reihte sich der Orden der Brüder vom heiligen Geiste an; ihrer Obhut wurden in den verschiedenen europäischen Ländern viele Hospitäler anvertraut. Ferner sind zu nennen die Antoniusbrüder, welche in kurzer Zeit 400 Klöster oder Comthureien zählten und mit Krankendienst sich

abgaben. Die Elisabetherinnen widmeten und widmen sich noch einerseits der Armen- und Krankenpflege, andererseits dem Jugendunterrichte. Rühmliches in Bezug auf die Uebung der dienenden Liebe ist ferner von den Beghinen und theilweise auch von den Begharden zu erwähnen. Der Adel wollte in der Erfüllung der Werke der Barmherzigkeit nicht zurückbleiben, und so entstanden die Johanniter- und Deutschherrnorden. Der Aussätzigen erbarmten sich die Lazaristen, während die Alexianer hauptsächlich der Todtenbestattung sich widmeten. Die dienende Liebe der Trinitarier und Nolasker äußerte sich in der Befreiung der Christensklaven aus muselmännischem Joche. Die Brüder Brückenbauer (fratres pontifices) beschirmten ihrer Regel gemäß die Reisenden, setzten sie über die Flüsse und erbauten Brücken und Schutzhäuser. Was ferner die aufblühenden Städte jener Zeit betrifft, so begann alsbald hier in reichem Maße der Geist der barmherzigen Liebe sich zu entfalten. Sie errichteten je nach ihren Mitteln und dem Bedürfnisse ein oder mehrere Hospitäler für Nothleidende aller Art. Die städtischen Hospitäler nahmen sich auch, soweit ihre finanziellen Verhältnisse es gestatteten, der städtischen Hausarmen an, desgleichen versahen sie bedürftige Reisende mit Speise und einem Zehrpfennig. Sehr viel des Guten geschah auch durch die rasch sich ausbreitenden Handwerkergilden oder Zünfte; ihre werkthätige Sorge erstreckte sich auf erkrankte arme Mitglieder, sowie auf deren etwaige Relicten. Eigene Elendsgilden entstanden behufs der Verpflegung von Pilgern und Reisenden. Die religiösen Brüderschaften der Kalanden (Zechen) hatten die gegenseitige christliche Erbauung, sowie für den Fall einer Nothlage die materielle Unterstützung ihrer Mitglieder zum Zwecke. In Italien entwickelte sich aus dem Zunftwesen die Genossenschaft der Humiliaten; ebendaselbst trat die Genossenschaft der Jesuaten (von Colombino gestiftet) hervor und lieh der Krankenpflege und dem Apothekergeschäfte ihre Dienste. Gegen das Wucherthum der damaligen Zeit wurden in Italien Leih- und Pfandhäuser (montes pietatis) errichtet; dieselben liehen Gelder an Hülfsbedürftige auf kurze Termine gegen Faustpfänder, und zwar Anfangs ohne alle Vergütung, später unter der Bedingung geringer Zinsen. In Italien erschöpften sich insbesondere der hl. Antonin von Florenz und der hl. Laurentius Justiniani in den Werken der barmherzigen Liebe. Frankreich hat Ludwig den Heiligen als einen wahren Armenvater und als den ersten Stifter eines Blindeninstituts zu verzeichnen. Spanien besaß seit dem 13. Jahrhundert trefflich geleitete Hospitäler. Ein Land gab es noch, in welchem eine ziemlich geordnete kirchliche Amtsarmenpflege bis zum 16. Jahrhundert hin blühte: dieses Land war England. Daß die Mendicantenorden ihrer Pflichten gegen die Armen stets bewußt waren und zahllose Werke der Barmherzigkeit geübt haben, das sei hier nur kurz hervorgehoben.

Das Concil von Trient erließ in Sachen des Armenwesens einige wichtige Bestimmungen. Es erneuerte das uralte Verbot, wonach Bischöfe und Pfründeninhaber aus den Einkünften der Kirche ihre Blutsverwandten und Familiengenossen nicht bereichern dürfen (Sess. XXV, c. 1). Es schärfte ferner den Bischöfen ein, sich kraft ihres Amtes um die Armen zu kümmern, geeignete Maßnahmen zur Linderung der Noth zu ergreifen und deren Vollzug zu überwachen. Insbesondere wiederholte es die Verordnungen der Synode von Vienne über die Verwaltung der Hospitäler (Sess. VII. de ref. c. 15). Der hl. Karl Borromäus führte mit aller Energie diese Bestimmungen in seinem Mailänder Sprengel durch und organisirte nach dem altkirchlichen Vorbilde eine kirchliche Hausarmenpflege. Leider blieb sein Vorgehen vereinzelt. In Deutschland war der Weltclerus Anfangs zu viel von den kirchlichen Wirren in Anspruch genommen und von den Drangsalen des 30jährigen Krieges heimgesucht; ferner fiel eine Menge kirchlicher Stiftungen der Reformation zum Opfer und wurde säcularisirt. Immerhin jedoch ließen es sich die deutschen Bischöfe angelegen sein, für die Armen zunächst ihrer Residenzstädte durch Erlasse trefflicher Armenordnungen, sowie durch Gründung von Wohlthätigkeitsanstalten nachhaltig zu sorgen. Ebenso that der deutsche Regularclerus bis zur Säcularisation gegen die Hülfsbedürftigen seine Schuldigkeit. In den unmittelbaren Reichsstädten wurden vorzügliche Armenordnungen eingeführt. In Frankreich sah es mit der Lage der Armen nach dem Verfall der kirchlichen Armenpflege höchst traurig aus. Um diesem für das Gemeinwesen sehr bedrohlichen Zustande abzuhelfen, schuf König Franz I. durch eine Ordonnanz vom Jahre 1536 eine eigene staatliche Armenpflege, und zwar zunächst für die Stadt Paris. Unter Franz II. aber wurde die Zwangspflichtigkeit der Gemeinden zum Unterhalte der Armen, beziehungsweise das Zwangsrecht der letzteren auf ihre Unterstützung über ganz Frankreich ausgedehnt. Allein auch diese staatlich regulirte Armenpflege vermochte nicht, der stetig anschwellenden Noth einen Damm zu setzen. Ebenso war der Versuch, neben der staatlichen Armenpflege nach den Bestimmungen der Synoden von Narbonne (1609) und Bordeaux (1624) eine kirchliche Armenpflege zu organisiren, von einem nur geringen Erfolge begleitet. Da erweckte Gott in dieser traurigen Zeit einen Mann, welcher in der Linderung menschlichen Elendes wahrhaft Großartiges vollbrachte, den hl. Vincenz von Paul. Abgesehen von seinen andern Schöpfungen wirkte er am segensreichsten durch die Stiftung der barmherzigen Schwestern, womit er zunächst Frankreich eine unschätzbare Wohlthat erwiesen hat. Es braucht hier kaum erwähnt zu werden, daß die barmherzigen Schwestern nach und nach in die übrigen europäischen und auch in die außereuropäischen Länder Eingang fanden. In Italien

war für die ärmere Bevölkerung der Städte durch Armen- und Krankeninstitute zwar mannigfach gesorgt, aber die ländlichen Armen waren von der Benutzung der letzteren ausgeschlossen und hatten überdieß von den Erpressungen der vornehmeren Klassen Vieles zu leiden. In Spanien lenkten die Bischöfe ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Hospitäler; in demselben Lande bildeten sich zur Ausübung der dienenden Liebe mehrere Laienvereine. Einen ähnlichen Entwicklungsgang nahm das Armenwesen in den spanisch-amerikanischen Colonien. Eine kräftige Förderung erhielt das kirchliche Armenwesen überhaupt durch die inzwischen besonders für die Werke der christlichen Barmherzigkeit gegründeten religiösen Congregationen und Orden. Es sind dieses namentlich 1. der Orden der barmherzigen Brüder, gestiftet um 1534 von Johannes von Gott, 2. in Spanien der Hospitaliterorden des Bernhardin von Obregon, 3. in Italien die Gesellschaft der regulirten Cleriker des hl. Camill von Lellis für Krankenpflege, 4. die Somasker sowohl für Krankendienst, als auch für Erziehung verwaister oder verlassener Kinder, 5. in Amerika die Brüder des Ordens vom hl. Hippolyt (Mexiko) und der Orden der Bethlehemiten (Guatemala), 6. in Constantinopel die armenischen Priesterärzte, die sogen. Abbés der Pest, 7. die Hospitaliterinnen von Dijon und Langres, dann die Hospitaliterinnen vom hl. Thomas von Villanova, 8. die Piaristen für die Erziehung armer Kinder, deßgleichen die christlichen Schulbrüder, 9. die englischen Fräulein, gestiftet von Maria Ward. Die neueste Zeit hat viele der christlichen Charitas gewidmete religiöse Vereinigungen hervorgerufen, so 1. die Säuglingsanstalten oder Krippen (crèches), 2. die Kinderbewahranstalten für Kinder von zwei bis sieben Jahren, 3. das Patronat der Lehrlinge, 4. das Werk des hl. Nikolaus zur Ausbildung armer Knaben in einem Handwerke, 5. den Frauenverein für den Schutz und die Ausbildung armer Mädchen, 6. den Verein für die sittliche, intellectuelle und technische Fortbildung der Soldaten, 7. die Vereine zur Besserung und Ueberwachung entlassener Sträflinge, 8. die Suppen- und Speiseanstalten, deßgleichen die Bekleidungsinstitute, in denen entweder unentgeltlich oder gegen eine geringe Vergütung Speisen, bezw. Kleiderstoffe an Arme verabreicht werden, 9. den Verein unter dem Patronat des hl. Franz Regis zur Beseitigung wilder Ehen, 10. das Werk der Familien zum Zweck der Rettung sittlich und materiell heruntergekommener Familien, 11. das Werk der Leichenbegängnisse der Armen, 12. die durch Kolping gestifteten Gesellenvereine, 13. den Elisabethenverein mit dem Zwecke leiblicher und geistiger Handreichung an unbemittelte Kranke und Hausarme, 14. die Congregation der armen Schulschwestern, 15. die Congregation der Schwestern vom armen Kinde Jesu zur Annahme verwahrloster Kinder, 16. die Armenschwestern vom hl. Franciscus mit Armen- und Krankenpflege, beide letztern in Aachen, 17. den Ludmilla-Verein in Prag für weibliche Krankenpflege, 18. den Verein der heiligen Kindheit Jesu zur Loskaufung armer Heidenkinder im Orient, 19. die Vincentius-Vereine, welche auf dem Grunde der Hausarmenpflege die verschiedensten Formen des menschlichen Elends zu bekämpfen und zu mildern suchen u. s. w. (S. hierüber die betreffenden Artt.) Noch sei erwähnt, daß die in dem Jahre 1848 zu Würzburg versammelten Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands um Gottes und der leidenden Menschheit willen ungehinderte Ausübung ihrer Pflicht gegen die Armen forderten. Was endlich die von protestantischer Seite geübte Armenpflege betrifft, so hat die neueste Zeit in dieser Hinsicht viel des Trefflichen aufzuweisen, nachdem Männer wie Thomas Chalmers, Wichern nebst Anderen in Wort und That bahnbrechend vorangegangen sind.

B. Die Möglichkeit einer kirchlichen Amtsarmenpflege in der Gegenwart und ihre Organisationsweise. Es ist eine unhaltbare Behauptung, die altkirchliche Amtsarmenpflege sei lediglich für die ersten sechs Jahrhunderte von Nutzen gewesen, für die Jetztzeit sei sie bedeutungslos geworden. Unseres Erachtens bietet gerade die Gegenwart ein günstiges Versuchsfeld für die Aufrichtung der genannten Armenpflege dar. Erst durch sie wird die Kirche die wunderbare Macht ihrer Armenliebe in vollstem Maße entfalten können und die ihr obliegende sociale Aufgabe in wirksamster Weise zu lösen vermögen. Die Ueberleitung zur kirchlichen Amtsarmenpflege könnten füglich die bestehenden Vincentiusvereine bilden. Die Grundverfassung der kirchlichen Amtsarmenpflege hätte folgende wesentliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen: 1. Die Seele und der Mittelpunkt derselben ist, wie ehemals, der Diöcesanbischof; nur solcherweise wird ihr die innere Einheit und dauernde Festigkeit gewahrt werden können. Der Bischof hat zwar die oberste und allgemeine Verwaltung und Ueberwachung, aber der Ortspfarrer erscheint als der unmittelbare Vorstand und nächste geistige Leiter der localen Armenpflege seines Pfarrsprengels (Parochialsystem). Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, daß er allein die volle und ganze Last der Armenpflege zu tragen hätte; denn weder darf er durch die letztere an der Ausübung seines geistlichen Amtes gehindert, noch seine Arbeitskraft in Folge der Uebernahme einer zweifachen Bürde vorzeitig aufgerieben werden. Daher hat er 2. einflußreiche, erfahrene, Achtung genießende und wohlhabende Pfarrangehörige für den Eintritt in die Amtsarmenpflege zu gewinnen und sich ihres Rathes und ihrer Beihülfe zu bedienen. Auch ortskundige, verständige und unbescholtene ältere Frauenspersonen sollen, zumal in Hinsicht auf weibliche Arme (Wöchnerinnen, verwahrloste Mädchen, Dienstboten u. s. w.), mit ihren Rathschlägen gehört und zur Hülfeleistung beigezogen werden. Auf die Auswahl der geeigneten Per-

sönlichkeiten aus dem Laienstande wird für die Entwickelung der kirchlichen Amtsarmenpflege sehr viel, fast Alles ankommen. Sind dieselben von dem Geiste ächt christlicher Bruderliebe erfüllt, unterziehen sie sich ihrer verdienstlichen Thätigkeit mit andauernder Hingebung, Umsicht und Uneigennützigkeit, sind sie selbst in ihren Bedürfnissen genügsam und schämen sie sich der Arbeit nicht: so wird, ja muß die kirchliche Amtsarmenpflege gedeihen und zu den schönsten Hoffnungen berechtigen. 3. Die Ortsarmenpflege sei eine strenge Hausarmenpflege; der Pfarrer und seine Gehülfen am Werke der dienenden Liebe sollen in vertrauenerweckender und herzgewinnender Weise mit den Nothleidenden des Pfarrsprengels, so oft dieß nothwendig oder ersprießlich ist, verkehren. Dieser Verkehr hat sich jedoch nicht bloß auf die wirklichen Armen zu beschränken, sondern soll zumal auch jenen zu Gute kommen, welche in Gefahr sind, ihrem wirthschaftlichen Ruin entgegen zu treiben. Einer der Hauptzielpunkte der kirchlichen Amtsarmenpflege muß ja die möglichste Verhütung des sittlichen und wirthschaftlichen Niederganges der Ortsangehörigen sein. Der Pfarrer und die mit ihm vereinten weltlichen Armenpfleger sollen die Ursachen jeder einzelnen Verarmung erforschen, der falschen Armut die Maske abziehen, die geeigneten Mittel und Wege zur sittlichen und materiellen Hebung der Armen aufsuchen, den Letzteren Vertrauen auf Gott einflößen, ihnen im Kampfe mit der Noth Trost und Muth zusprechen, die arbeitsfähigen Dürftigen zur Beschäftigung aneifern, den Lässigen mit Entziehung der Unterstützung und anderer Vortheile drohen, ihnen passende Erwerbsquellen erschließen oder sicher vorhandene kundmachen. Augenscheinlich geht so die Seelsorge mit der Hausarmenpflege Hand in Hand, und sie soll es auch. In größeren Gemeinden, welche eine sehr umfangreiche und verwickelte Armenfürsorge erheischen, können unter Wahrung der kirchlichen Leitung die Armenpfleger mit Cooptation weiterer Kräfte zu verschiedenen Sectionen sich abzweigen: die eine Section hätte mit den wirklichen Armen sich zu befassen, die andere würde in der Verhütung der Verarmung, eine dritte in der Verbesserung der Dienstbotenverhältnisse u. s. w. ihre nächste Aufgabe beschlossen sehen. Selbstredend müßten sie miteinander in steter Berührung bleiben, ihre gemachten Erfahrungen von Zeit zu Zeit austauschen und immer bedenken, daß sie nur als Ganzes mit der kirchlichen Spitze die kirchliche Amtsarmenpflege des Pfarrsprengels bilden. 4. Die Vergabung von Liebesspenden soll der Regel nach in Natur- oder unfertigen Kunstproducten, wie Mehl, Kartoffeln, Heizmaterial, Hanf, Wolle, Tuch u. s. w., geschehen. Eine Sache gewinnt in den Augen ihres Besitzers durch eigenhändige Bearbeitung seitens desselben gewöhnlich einen höheren Werth; darum wird am füglichsten die Armengabe in einem solchen Zustande eingehändigt, daß sie vor ihrem Gebrauche erst einiger Zubereitung durch ihren Empfänger bedarf. Geldspenden werden nur außergewöhnlich und meist in geringer Größe vertheilt, und zwar dann, wenn durch sie ein wirklicher Nutzen erhofft werden kann; denn bloß in dieser Absicht soll das Armengut nach dem Willen der Geber und der Kirche Verwendung finden. 5. Arbeitsfähige Arme dürfen gewöhnlich keine andere Unterstützung erhalten als die Uebertragung einer Arbeit gegen eine festgesetzte Entlohnung; indeß ein Recht auf Arbeitsverdienst möge ihnen nie eingeräumt werden. 6. Das kirchliche Armenamt umfaßt mit seiner Fürsorge alle Klassen von Dürftigen unter möglichster Wahrung ihres Familienlebens und thunlichster Berücksichtigung ihres Ehr- und Schamgefühles. Den verschuldeten Armen ist jedoch nachdrucksamst zu bedeuten, die ihnen gewährte Handreichung geschehe lediglich in der Erwartung ihrer sittlichen Besserung, ihrer wirthschaftlichen Einschränkung und ihres ernstlichen Arbeitseifers. 7. Eine stets evident zu haltende Armenliste mit kurzer Angabe der persönlichen Verhältnisse der Dürftigen ist unerläßlich. 8. Die Unterstützungsmittel (Naturalgaben, Industrieerzeugnisse und Gelder) werden durch freiwillige regelmäßige oder zuweilen auch außerordentliche Beiträge der Parochianen beschafft; selbst der dürftige Pfarrgenosse, von Kranken und Erwerbsunfähigen abgesehen, soll sein Scherflein entrichten. 9. Die Straßenbettelei und völlige Indolenz gegen das Arbeiten machen der Armenunterstützung unwürdig. 10. Ein Theil der Ueberschüsse kann mit Vorwissen und Gutheißung des Bischofs zur Unterstützung anderer dürftigen Kirchengemeinden und kirchlichen Anstalten der nämlichen Diöcese, beziehungsweise zu allgemeinen Kirchenzwecken verwendet werden. 11. Die kirchliche Ortsarmenpflege ist zwar eine in sich abgeschlossene; indessen soll sie, zumal um der einheitlichen Behandlung der Armensachen willen, deßgleichen zum Austausche der gewonnenen Erfahrungen, ferner behufs der Ermöglichung von Arbeitsvermittlung, mit den kirchlichen Nachbararmenpflegen zeitweilig in Verbindung treten. 12. Mit der factisch bestehenden staatlichen oder bürgerlichen Armenpflege wird das kirchliche Armenamt, jedoch ohne Einbuße seiner Principien, stete Fühlung unterhalten und zwar namentlich deßwegen, damit keinen Unwürdigen Unterstützungen zugewendet werden. Ebenso wird bei sonstiger strenger Wahrung seines Charakters das kirchliche Armenamt durch Berührung mit der Privatarmenpflege seine eigensten Interessen nur fördern. Es ist ja auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß sich manche Privatarmenpflegen dem kirchlichen Armenamte mit der Zeit ganz oder theilweise gerne unterordnen.

C. Staatliche Armenpflege. Nachdem in Frankreich dieselbe einmal eingeführt war, hat sie sich von da ab allmählich in den übrigen europäischen Ländern eingebürgert. Sie hebt den verarmten Staatsangehörigen wenigstens über die

drückendsten Verhältnisse hinweg und schützt ihn vor dem Hungertode. Ihre Erscheinung ist immerhin ein Beweis, daß der christliche Liebestrieb rastlos wirkend stets größere Kreise der Menschheit in seine Bahn hinüberzieht, dieselben zunächst äußerlich einander annähert und das Gefühl ihrer Zusammengehörigkeit weckt, bis es schließlich in die volle Erkenntniß der Solidarität aller Glieder der Menschheit übergeht. Auch das ist der staatlich organisirten Armenpflege nachzurühmen, daß sie gegenüber einer planlos geübten Armenfürsorge wieder eine gewisse Gleichförmigkeit in die Behandlung des Armenwesens gebracht hat. Wenn man sie indessen auf ihr Princip und ihre Wirkungen prüft, so lassen sich an ihr gar vielerlei Mängel und Gebrechen wahrnehmen. Es ist ein uralter Erfahrungssatz, daß die Regung des Mitleides von dem Einflusse des Zwanges unabhängig und die Mildthätigkeit als solche mit einer strengen Rechtsforderung unverträglich sei. Denn die barmherzige Liebe wurzelt in der Tiefe eines sich selbstlos und frei zum Nutzen eines anderen Wesens hingebenden Gemüthes, und ihre Pflege läßt sich so wenig wie die ihr zum Grunde liegenden zarten Gefühlsschwingungen durch eine äußere Gewalt befehlen: die natürliche Rauheit und Schroffheit eben dieser würde nothwendig eine Erstarrung und Ertödtung jener bewirken. Kurz, die Uebung der barmherzigen Liebe ist ein nur *sittliches* Gebot, eine rein *ethische* Pflicht; und deßhalb fand und findet sie ihre dauernde Erweckung und angemessene Förderung in dem vor Allem *sittlichen* Gemeinwesen der christlichen Kirche. Die Verzerrung der Mildthätigkeit zu einer Zwangspflicht ist eine kalte Veräußerlichung des christlichen Lebens und ein schwerer Eingriff in das persönliche Recht des Menschen. Dieser Eingriff aber erscheint um so gewaltthätiger, wenn der Staat die Zuleitung größerer Gaben der individuellen Wohlthätigkeit ausschließlich in dem Bereich *seines* Zweckes gestatten will. Man darf ferner nicht übersehen, daß in der staatlichen Erzwingbarkeit der Almosenspende ein sehr gefährliches Princip, nämlich das communistisch-socialistische, seine Spitze hervorstreckt: es ist der greifbar gewordene Gedanke von dem Rechte des Armen einerseits auf das Eigenthum seiner Mitbürger und andererseits auf Arbeit unter Vermittelung des Staates. So vertauschen sich hier nach der treffenden Bemerkung *de Bazalavie's* die süßen Beziehungen des Wohlthäters und des Armen mit dem Verhältnisse des Gläubigers und des Schuldners. Dankbarkeit gegen den Geber ist in einem solchen System von vorneherein ausgeschlossen: in den Augen des Armen erscheint die gesetzliche Wohlthätigkeit immer als eine verdienstlose Schuldigkeit seitens des Staates; das Bewußtsein von dem Rechte auf Unterstützung kehrt statt der Bescheidenheit den Trotz heraus und steigert fortwährend die Ansprüche an die Armenkasse. Die sichere Aussicht auf Unterstützung mindert den Trieb zur Arbeitsamkeit, schwächt den Sinn für sittlich-wirthschaftliche Verantwortlichkeit, begründet oder befestigt die Hinneigung zu einem leichtfertigen, der Sorge für die Zukunft sich entschlagenden Leben und stumpft deßgleichen das Pflichtgefühl der nächsten Anverwandten in Ansehung ihrer verarmten Familienglieder ab. Ein weiteres, schwerwiegendes Bedenken erhebt sich gegen die Staatsarmenpflege; der Staat nämlich macht seine Armenspenden lediglich von dem Nachweis der individuellen Dürftigkeit abhängig ohne Rücksicht auf Würdigkeit und ohne genaue Erwägung der anderen Bedürfnisse der einzelnen Armen. Die Folge davon ist, daß allein oder vorwiegend die schlimmeren Armen aus einem solchen Verfahren einen augenblicklichen Nutzen ziehen, die besseren und verschämten Armen aber trotz ihrer kümmerlichen Verhältnisse leer ausgehen. Bedenkt man ferner, daß dem wirthschaftlichen Ruine sehr Vieler *sittliche* Verirrungen, *moralische* Fehltritte zum Grunde liegen, und daß mithin in erster Linie durch *sittliche* Mittel aufgeholfen werden muß: so ist die staatliche Armenpflege solchen Thatsachen gegenüber rein ohnmächtig, und anstatt die Ursachen der Verarmung zu verringern, trägt sie ihrerseits nur zu deren Vermehrung und damit zur Gefährdung des Staatsganzen selbst bei. Ja gerade sie bietet arbeitsscheuen, sittlich entarteten, aber von ihr berücksichtigten Individuen eine willkommene Gelegenheit dar, sich dem versittlichenden Einflusse zumal der Kirche völlig zu entziehen. Ueberdieß erstickt auch ihr bureaumäßiges, schablonenartiges Behandeln der Armen, ihre kalte Theilnahmlosigkeit an dem Geschicke der letzteren in diesen das Zutrauen zu ihr bereits im Keime. Eine andere schlimme Erscheinung heftet sich an die Staatsarmenpflege: durch sie lockern sich nämlich in fortschreitendem Maße die zarteren Bande zwischen den Wohlhabenden und den Nothleidenden; die Zwangspflicht der Almosenspende hält nur noch äußerlich beide Theile zusammen, allein um so mehr entfremdet sie innerlich dieselben einander. Und zwar wirken hier gleich mehrere Ursachen zusammen: einmal ist es der verbitternde Gedanke des Kampfes zwischen Besitzenden und Besitzlosen, dann die unliebsame Erfahrung einer stetigen Erhöhung der Armensteuern und endlich die betrübende Wahrnehmung nur geringer sittlicher und wirthschaftlicher Erfolge der staatlichen Armenpflege. Angesichts alles dessen liegt es nahe, daß unter den zur Armensteuer herangezogenen Ortsbürgern viele sich einer weiteren brüderlichen Handreichung an die Nothleidenden enthoben wähnen; ebenso kann die andere Thatsache nicht Wunder nehmen, daß die eine bürgerliche Gemeinde jede günstige Gelegenheit ergreift, einen Theil *ihrer* Armenlast auf andere Gemeinden überzuwälzen. Das sind die düsteren Schattenbilder, welche eine ungehemmte Entwickelung der reinen Staatsarmenpflege vor sich herwirft. Aber soll denn der Staat sich jeder Sorge für allgemeine Zwecke der Wohlthätigkeit entschlagen? Das ist keineswegs behauptet. Nur

die Armenpflege sollte er der Kirche wieder ganz und ungetheilt überlassen, — was selbstredend die Restauration einer wohlgeordneten kirchlichen Amtsarmenpflege voraussetzt. Im Uebrigen hätte er in der Verbesserung seiner Social- und Finanzgesetzgebung, in der Herstellung von größeren, den Einzelgemeinden zu kostspieligen Wohlthätigkeitsanstalten, ferner in der Beschaffung materieller Hülfe bei vorkommenden Landescalamitäten, beßgleichen in der Gründung von Armencolonieen u. s. w. eine Menge sehr dankenswerther und ihm angemessener Aufgaben. Indessen, an eine Verzichtleistung des Staates auf seine Armenpflege ist bei den einmal gegebenen confessionellen und politischen Gegensätzen vorderhand nicht zu denken, und so bleibt nichts übrig, als die Härten des staatlichen Armensystems durch die Seelsorge und zumal die kirchliche Amtsarmenpflege thunlichst auszugleichen und dessen schlimme Folgen möglichst abzuschwächen.

D. Die Armenpflege der Gemeinden. Dieselbe ist entweder eine Zwangsarmenpflege oder eine freiwillige. Im ersteren Falle ist sie mit der Staatsarmenpflege identisch. Alles, was im Vorstehenden von dieser gesagt wurde, gilt auch von ihr. Ist der Ortspfarrer gesetzlich berufenes Mitglied der bürgerlichen Armenpflege, so können durch seine umsichtige und maßvolle Einwirkung immerhin manche schädliche Folgen der letzteren paralysirt werden. Die freiwillige Gemeindearmenpflege bethätigt sich namentlich durch Errichtung und Unterhaltung von Wohlthätigkeitsanstalten, wie Waisen-, Armen-, Kranken-, Erziehungshäusern, durch Beschaffung billiger Lebensmittel, durch zeitweilige Ueberlassung von Gemeindefeldern an Arme, durch Aufstellung von Armenärzten, Krankengehülfen u. s. w. Ihre Auslagen bestreitet sie bald lediglich aus dem Gemeindevermögen, bald bloß oder theilweise aus freiwilligen Beiträgen der Gemeindemitglieder. Sind solche Gemeinde-Anstalten nebst den sie leitenden Organen vom christlichen Geiste wahrhaft durchdrungen, so ist ihr Nutzen unstreitig ein sehr großer.

E. Die Armenpflege der Privaten. Die rein individuelle Privatwohlthätigkeit ist ein Gott wohlgefälliges, löbliches Werk. Indessen wenn sie mit größerem und mehr sicherem Erfolge der Noth des Armen steuern will, so kann sie nicht umhin, einer festgegliederten freiwilligen Armenpflege einen Theil ihrer Spenden zuzuwenden. Weiter kann hier die persönliche Privatwohlthätigkeit nicht in Betracht gezogen werden. Was nun aber die Privatarmenpflege d. i. die private Vereinsarmenpflege betrifft, so ist dieselbe vor Allem eine geistlich-kirchliche: sie wird durch die verschiedenen religiösen Vereine und Genossenschaften, insbesondere durch die geistlichen Orden geübt. Auf ihre bewunderungswürdigen Leistungen ist oben flüchtig hingewiesen worden. Eine andere Privatarmenpflege ist die weltliche. Sie hat für die unbemittelten Klassen der Bevölkerung, für den kleinen Arbeiter Speise- und Suppenanstalten (Volksküchen), Brennholzmagazine, Krankenstuben, Kranken- und Sterbekassen, Kleinkinderbewahranstalten gegründet, billige und gesunde Arbeiterwohnungen hergestellt, für das Unterkommen entlassener Sträflinge Sorge getragen, Credit-, Consum- und Sparvereine, Arbeitsnachweisbureau's und viel anderes an sich Nützliche in das Leben gerufen. Leider hat aber die Erfahrung gezeigt, daß gar manche Schöpfungen der weltlichen Privatarmenpflege in dem Geiste der Irreligiosität, ja in einem geradezu christusfeindlichen Sinne geleitet und verwaltet werden. Mögen sich solche Bestrebungen auch augenblicklicher wirthschaftlicher Erfolge rühmen: dauernde, nachhaltige, wahrhaft sittliche Erfolge erringen sie nicht. Doch völlig hievon abgesehen, sind alle außerkirchlichen wohlthätigen Vereinsbestrebungen lückenhaft, indem sie bloß gewisse Armenkreise berücksichtigen; beßgleichen ermangeln sie auch des stärkeren moralischen Einflusses wie auf die Nothleidenden so auf die Geber selbst. Der Grund solcher weltlicher Privatarmenpflegen liegt zuweilen nicht sonderlich tief; hie und da ist das treibende Motiv ein versteckter Egoismus. Natürlich gilt dieses nicht von allen. Stützt sich die Privatarmenpflege auf christliche Grundsätze, so wird es ihr an schönen Früchten gewiß nicht fehlen. Würde jedoch jede in dem Geiste des Christenthums wirksame Privatarmenpflege im engen Anschlusse an die kirchliche Amtsarmenpflege vollzogen, dann müßten auf dem Gebiete der dienenden barmherzigen Liebe ganz außerordentliche Erfolge errungen werden. Dieß ist ein Gesichtspunkt, welcher von den berufenen Trägern und Förderern der christlichen Armenpflege nie aus dem Auge verloren werden sollte. — Literatur. Wir nennen zuerst jene Schriften, denen wir in der vorstehenden Abhandlung hauptsächlich gefolgt sind: G. Ratzinger, Die Geschichte der christlichen Armenpflege, Freiburg 1868; Baumgarten, „Armenpflege" in Herzogs Realencyklopädie, erste Auflage, und Hahn, „Armenpflege", desselben Werkes zweite Auflage; J. Hasemann, Die christliche Ortsarmenpflege in unseren Gemeinden, Erfurt 1857; H. Merz, Armut und Christenthum, Stuttgart 1849; De Gérando, De la bienfaisance publique, 1839, deutsch von Buß, Stuttgart 1843. Die namhafteren übrigen Schriften über den besprochenen Gegenstand sind nach der Reihenfolge ihrer Erscheinung: Macfarlan, Untersuchungen über die Armut, deutsch von Garve, Leipzig 1855; Reche, Evergesie oder Kirche und Staat in Bezug auf Armenpflege, Essen 1821; Ducpétiaux, Des moyens de soulager et de prévenir l'indigence et d'éteindre la mendicité, Bruxelles 1832; Kleinschrod, Der Pauperismus in England, I, Regensburg 1845, II, 1853; Buß, System der Armenpflege, 3 Bände, Stuttgart 1846; Chalmers, Ueber kirchliche Armenpflege, deutsch von O. v. Gerlach, Berlin 1847; Bethmann-Hollweg, Die Gesellschaft des hl. Vincenz de Paula, 1849;

Kleinschrod, Die neue Armengesetzgebung Englands und Irlands, Regensburg 1849; Schunk, Die Armenpflege vom christlichen Standpunkte, Erlangen 1850; Holzschuher, Die materielle Noth der untern Volksklassen, 6. Aufl. 1850; Hahn, Heilmittel für die zunehmende Entsittlichung und Verarmung des Volkes, 1851; Schütz, Ueber die Concurrenz der Privaten, Gemeinden und des Staates bei der Armenversorgung, in der Zeitschrift für gesammte Staatswissenschaft, Jahrgang 1852; V. A. Huber, Pflegeramt der inneren Mission, Berlin 1852; F. Hettinger, Die kirchlichen und socialen Zustände von Paris, Mainz 1852; Chastel, Études historiques sur l'influence de la charité, Paris 1853, deutsch Hamburg 1854; Ueber katholische Vereine und Wohlthätigkeitsanstalten, (Meissen) Leipzig 1855; Häser, Geschichte christlicher Krankenpflege und Pflegerschaften, Berlin 1857; Ducpétiaux, La question de la charité et des associations religieuses en Belgique, Bruxelles 1858; Bitzer, Das Recht auf Armenunterstützung und die Freizügigkeit, Stuttgart 1863; Nasse, Armenpflege und Selbsthülfe, Bonn 1868; Böhmert, Armenpflege und Armengesetzgebung, Berlin 1869; Riedel, Die öffentliche Armenpflege in Bayern, 1870; Rocholl, System des deutschen Armenpflegerechts, Berlin 1873. [v. Stein.]

Armilla (aurea), als Citat, s. Fumo, Bartholomäus.

Armillus (אַרְמִילוּס), in der jüdischen Theologie Bezeichnung des Antichrists, s. Buxt. Lex. talm. et rabb. s. h. v.

Arminius, Jacob, Professor in Leyden, und Arminianer oder Remonstranten, die nach ihm genannte calvinische Secte. Die Lehre Calvins hatte besonders in den Niederlanden starke Verbreitung gefunden, und von hier aus erging auch die Reaction gegen die rigoristischen Ansichten Calvins von Gnade und Vorherbestimmung. Dieselben waren bereits längere Zeit ein Gegenstand des Angriffes geworden, allein die Freiheitskämpfe der Niederlande, welche Alles in Spannung hielten, hatten zu dogmatischen Streitigkeiten keine Zeit gelassen. Doch kaum war der Waffenstillstand mit Spanien geschlossen, als auch schon der religiöse Kampf hell entbrannte, und der Mann, von welchem die Bewegung ausging, und von dem sie auch den Namen trägt, war Arminius. Derselbe, eigentlich Hermanns oder Hermansens, Harmensen geheißen, war 1560 als Sohn eines Messerschmiedes zu Oudewater (daher sein Beiname Veteraquinas) an der Yssel in Südholland geboren. In Folge der Verwüstung seiner Vaterstadt durch die Spanier war er seiner Familie und Heimat beraubt; mitleidige Personen, unter anderen auch der Mathematiker Rudolph Snell, nahmen sich des herrlich beanlagten Waisenknaben an und ermöglichten ihm das Studium. Er besuchte die Schulen zu Utrecht, Rotterdam und Marburg, hörte dort die theologischen und philosophischen Disciplinen, studirte dann unter dem streng calvinisch gesinnten Lambert Danäus zu Leyden und ward hier ein eifriger Anhänger des Petrus Ramus, d. h. Gegner der aristotelischen Philosophie. Die Stadt Amsterdam machte es dem jungen Arminius möglich, daß er 1583 zur Fortsetzung seiner Studien nach Genf, dem Hauptsitze des Calvinismus, wo Beza mit großem Beifall wirkte, sich begeben konnte. Wegen seines Ramismus (s. d. Art. Ramus) allerdings nicht günstig aufgenommen — er mußte sogar einige Zeit den Besuch der Universität meiden —, zeichnete er sich doch bald durch sein hervorragendes Talent und seinen emsigen Fleiß aus. So gewann er sowohl hier als in Basel, wohin er sich nachher begab, die Zuneigung seiner Lehrer. Am letzteren Orte wollte man ihm die theologische Doctorwürde geben; aus Bescheidenheit jedoch schlug er sie aus. Von der Schweiz aus begab er sich auch für kurze Zeit nach Rom. In seine Heimat zurückgekehrt, wurde er im J. 1588 am 11. August als Prediger in Amsterdam angestellt. Diese Stellung war für ihn der Anlaß, gegen die Lehre des Calvinismus von der bedingungslosen Prädestination aufzutreten und sich in jene harten Kämpfe zu verwickeln, welche sein ganzes Leben anfüllten und verbitterten. Ein scharfsinniger Laie, Dirk Volkaertszoon Koornheert (s. d. Art.), nämlich griff in mehreren Schriften die unbedingte Erwählungslehre des Calvinismus an; mehrere Unterredungen mit ihm waren erfolglos, und so wurde er schließlich als Ketzer verdammt. Viele nahmen die vorgetragenen Theorien Koornheerts mit einigen Modificationen an, und so entstanden selbst unter den strengeren Calvinern zwei Parteien, die der Supralapsarier und Infralapsarier (s. letzteren Art.). Arminius erhielt nun den Auftrag, die Schriften des Koornheert (gesammelt Amsterdam 1630) zu widerlegen und zugleich den Infralapsariern gegenüber die Ansicht Beza's über die Prädestination als die einzig richtige darzulegen. Der Prediger unterzog sich dem Auftrage, gerieth aber bei der Arbeit selbst in arge Zweifel über die unbedingte Gnadenwahl und wurde so aus einem Vertheidiger ein Widersacher des strengen calvinischen Prädestinationsbegriffes. Anfänglich verschwieg er seine Zweifel allerdings; als er aber in den Jahren 1590 und 1591 Predigten über den Römerbrief hielt und hierin auch Röm. 7, 14 nicht im Sinne des strengen Calvinismus auslegte, wurde er des Pelagianismus angeklagt und zur Verantwortung vor den Kirchenrath geladen. Besprechungen, welche er mit Peter Plancius gehabt, erregten inzwischen weitere Conflicte, allein diese wurden durch Martin Lydius und den bekannten Prediger Uytenbogaert in Haag, mit welchem Arminius bereits in Genf befreundet geworden war, beigelegt, und ebenso beruhigte er auch den Kirchenrath durch seine Erklärung, nichts gegen das Glaubensbekenntniß der niederländischen Kirche und den Heidelberger Katechismus predigen oder schreiben zu wollen. Indeß das Mißtrauen gegen seine Rechtgläubigkeit war ein-

mal wachgerufen, und es bedurfte nur eines Anlasses, um wiederum gegen ihn einzuschreiten. Ein solcher sollte bald geboten werden. Arminius setzte nämlich seine Predigten über den Römerbrief fort, und eine Predigt über das neunte Kapitel des Römerbriefes im Jahre 1593 rief neue Klagen und neue Untersuchungen hervor. Es lief auch dießmal seine Vertheidigung wieder zur Beruhigung des Presbyteriums ab. Arminius wurde dann durch Verhandlungen mit dem Professor Franz Junius zu Leyden und den Predigern zu Haag in seinen Ansichten immer mehr bestärkt; beide Parteien wurden immer mehr auf ihn aufmerksam; der Zulauf zu seinen Predigten wurde stärker. Die Stadt Amsterdam bezeugte ihm ihre Zuneigung, indem sie ihm 1596 die Reform der Trivialschulen übertrug. Im Jahre 1589 hatte der Engländer Perkins zu Basel eine Disceptatio de modo et ordine praedestinationis herausgegeben, worauf Arminius in seinem Examen libelli Perkiniani seine freien Ansichten ganz offen aussprach. Jedoch war er vorsichtig genug, die Schrift nicht durch den Druck zu veröffentlichen — dieselbe erschien erst nach seinem Tode — ebenso lehnte er auch die ihm angetragene Widerlegung der Wiedertäufer ab. Andererseits verweigerte er aber auch entschieden die von ihm bereits des Oestern verlangte Unterschrift der Confessio belgica (s. d. Art.). Bei solcher Lage der Dinge wurde Arminius 1603, nach dem Tode des schon genannten Junius, neben dem jungen Trelcatius von den Curatoren der Universität Leyden zu dessen Nachfolger vorgeschlagen. Für ihn verwandten sich besonders Hugo Grotius und sein Freund Uytenbogaert; gegen ihn stand namentlich sein zukünftiger College Franz Gomarus (s. d. Art.), ein Anhänger der strengsten Prädestinationslehre; auch suchten die Deputirten auswärtiger Klassen mit Berufung auf den Prinzen Moritz von Oranien seine Wahl zu hintertreiben. Gomarus erklärte sich endlich durch das mit Arminius am 9. Mai gehabte Colloquium zufrieden gestellt; die Curatoren beharrten auf ihrem Vorschlage, und so wurde Arminius zum Examen zugelassen und zum Doctor der Theologie promovirt. Er begann bereits im Herbste 1603 seine Vorlesungen über das Alte Testament. Alles schien in Ordnung zu sein, da sachte eine geringfügige Sache den alten Streit wieder an und machte von nun an bis zu Arminius' Tode die Universität Leyden zum Schauplatze des Kampfes. Arminius begann nämlich im folgenden Jahre auch seine Vorlesungen über das Neue Testament; Gomarus betrachtete dieß als einen Eingriff in sein Gebiet, und der religiöse Streit begann von Neuem. Arminius faßte seine Lehre in feste Thesen zusammen, in welchen er die bedingungslose Vorherbestimmung verwarf. Mit absoluter Nothwendigkeit handle nur Gott, nicht aber das Geschöpf; Gomarus mache Gott selbst zum Urheber der Sünde. Dieser griff Arminius' Thesen am 31. October 1604 an; jener antwortete in einer Schrift, die jedoch erst später durch den Druck bekannt geworden ist, und in welcher der gemachte Vorwurf des Pelagianismus zurückgewiesen wird. Im folgenden Jahre, als Arminius Rector der Universität war, wiederholten sich die bereits öfters gemachten Beschwerden über die häretischen Tendenzen innerhalb der theologischen Facultät; Arminius' Schüler wurden mit Fragen über seine Erklärungen behelligt, der Besuch seiner Vorlesungen ihnen abgerathen; allgemein sprach sich der Wunsch nach Beilegung des Streites aus. Doch Arminius und Gomarus verstanden sich äußerlich wenigstens zum Frieden, und so konnten die Curatoren der Universität den Unwilligen für's Erste noch Widerstand leisten. Die nächsten Jahre indeß hielten die Parteien gleichfalls in Spannung; Versammlungen im Haag und zu Delft beschäftigten sich mit dem Streite; die Stände drangen auf eine Vermittlung durch eine Nationalsynode; das Material des Streites wurde noch vermehrt, da man Arminius' Ansichten über die Gottheit Christi und die Rechtfertigung incorrect fand. Die beiden Gegner hatten im Mai 1608 eine Unterredung über die Rechtfertigungslehre im Haag; ein Resultat wurde nicht erzielt. Bei einer zweiten Unterredung in der nämlichen Stadt 1609 kam ebenfalls keine Einigung zu Stande. Hier hatte Arminius vor zahlreicher Versammlung seinen entschiedenen Widerspruch gegen die calvinische Lehre der Prädestination der Einen zur Seligkeit, der Andern zur Verdammniß offen ausgesprochen. Diese Lehre widerstreite dem Wesen Gottes, der dadurch zum Urheber der Sünde gemacht werde, und der Freiheit des Menschen; hiermit sei alle Frömmigkeit, ja alles Christenthum aufgehoben; von einer solchen absurden Lehre hätten auch die ersten christlichen Jahrhunderte nichts gewußt. Somit war der Bruch offenkundig. Arminius indeß reiste krank nach Leyden ab und starb daselbst am 19. October 1609, noch nicht fünfzig Jahre alt. Grotius und Baudius feierten ihn in Gedichten; seine Gegner aber benutzten seinen Namen Jacobus Arminius zu dem Anagramme „Vani orbis amicus".

Arminius' Lehre oder der Arminianismus hörte mit seinem Tode nicht auf, sondern breitete sich noch mehr aus und erfocht sich endlich nach langen Kämpfen Duldung und staatliche Anerkennung. Zum Zwecke einer klaren Darstellung wird die Geschichte desselben füglich in zwei Abschnitte zerlegt. 1. Die Zeit des Kampfes bis zur Anerkennung im Jahre 1630. Der Streit war schon zu Arminius' Lebzeiten aus den gelehrten Kreisen in das Volk übergegangen und hatte eine Menge theilweise gehässiger Streitschriften erzeugt. Die arminianische Partei wurde hart angefeindet; kräftige Stützen hatte sie dagegen an Oldenbarneveldt, seit 1586 Großpensionär von Holland, und an Hugo Grotius, dem berühmten Advokaten von Rotterdam (s. d. Art.). An des Arminius' Stelle übernahm Episcopius (s. d. Art.) deren Leitung; das Bemühen, für jenen den Conrad Vor-

stius (gest. 1622) an die Universität zu bringen, scheiterte jedoch an der Drohung Jacobs I. von England, für diesen Fall die Allianz mit den Niederlanden abzubrechen. So war der Einfluß der Partei an der Universität gebrochen. Zu den schon gemachten Vorwürfen gegen sie kam jetzt noch der des Socinianismus, wogegen Hugo Grotius jedoch in einer Vertheidigungsschrift auftrat. Die so von vielen Seiten angefeindete Partei übergab, um sich vor weiteren Anklagen zu schützen, den Staaten von Holland und Westfriesland 1610 eine Vorstellung oder remonstrantia — weßhalb sie von nun ab den Namen Remonstranten führt —, worin sie in fünf Punkten ihren Lehrbegriff darlegte: a) Gott hat von Ewigkeit beschlossen, diejenigen selig zu machen, von denen er voraussieht, daß sie bis an's Ende unverletzt an Jesus glauben werden, diejenigen aber zu verdammen, von denen er das Gegentheil voraussieht. b) Christus ist für alle Menschen gestorben; der Wohlthat seines Todes werden aber nur die theilhaftig, welche an ihn glauben. c) Kein Mensch kann sich diesen Glauben durch sich selbst oder durch seine natürlichen Kräfte erringen, sondern die Menschen, die von Natur verdorben und unfähig sind, etwas Gutes zu thun oder zu denken, müssen vom heiligen Geiste wiedergeboren werden. d) Die Gnade Gottes ist also allen Menschen nothwendig, und sie muß alles, was an ihnen wahrhaft gut genannt werden kann, anfangen, fortsetzen und vollenden. Daher sind alle guten Werke Gott und seiner Gnade allein zuzuschreiben; doch zwingt diese Gnade Gottes den Menschen nicht wider seinen Willen, und er kann durch seinen bösen Willen widerstehen. e) Wer mit Jesu durch den Glauben vereinigt ist, hat hinreichende Kraft, die Versuchungen des Bösen und den Reiz der Sünde zu überwinden. Im J. 1611 sprachen sich die Arminianer alsdann noch entschieden für die Verlierbarkeit der Gnade aus. Die Gomaristen verfaßten eine Gegenremonstranz, in welcher sie mit ziemlich milden Ausdrücken das Festhalten der streng calvinischen Prädestinationslehre forderten. Die folgenden Jahre vergingen mit Unterredungen zwischen beiden Parteien im Haag (1611) und zu Delft (1613); allein sie hatten nicht den gewünschten Erfolg, im Gegentheil wurden die Gemüther noch mehr erbittert, so daß sich die Generalstaaten veranlaßt fanden, 1614 alle weiteren öffentlichen Dispute zu verbieten. Bislang war die Stellung der Arminianer immerhin noch ziemlich günstig, doch nun erfolgte ein Umschwung; sie wurden jetzt die mit Gewalt Verfolgten und Bedrückten. Nach dem Tode des Prinzen Philipp Wilhelm nämlich wurde Graf Moritz von Nassau Prinz-Statthalter von Oranien. Bislang ein gegen alle Religion völlig indifferenter Mann, ergriff er sofort die Partei der Gomaristen, um den Einfluß der Stände zu brechen, welche auf der Seite der Remonstranten standen, um wo möglich sich eine Monarchie zu schaffen und um die Allianz des Königs von England sich zu bewahren. Zur Schlichtung des Streites oder vielmehr zur Unterdrückung der Arminianer berief Moritz eine Nationalsynode nach Dortrecht, welche unter dem Vorsitze des Johannes Bogermann, eines heftigen Gegners der Remonstranten, vom 13. November 1618 bis 9. Mai 1619 tagte. Vor Eröffnung der Synode hatte der Statthalter bereits die arminianisch gesinnten Magistrate der Städte abgesetzt und Oldenbarneveldt sowie Hugo Grotius in Haft nehmen lassen. Zur Synode erschienen Theologen aus ganz Holland, aus England, Hessen, Bremen, der Pfalz und der Schweiz. Auch die Remonstranten mit ihrem Führer Simon Episcopius stellten sich ein, zogen aber, da sie nicht zur Geltung kommen konnten, mit Protest gegen alle Beschlüsse der Synode wieder ab, weil ihre Ankläger nicht auch zugleich ihre Richter sein konnten. Die Artikel der Remonstranz wurden verworfen, die Confessio belgica nebst dem Heidelberger Katechismus als symbolische Bücher feierlich von Neuem sanctionirt. Die Synode erklärte ferner die Remonstranten aller geistlichen Aemter und akademischen Würden unfähig und entsetzte sie ihrer Stellen. Dieses Loos traf zweihundert Prediger und die berühmten Gelehrten Johannes Vossius, Kaspar Barläus und Peter Bertius; Episcopius aber und dreizehn besonders gefährliche Prediger wurden verbannt. Oldenbarneveldt wurde als Hochverräther angeklagt und am 13. Mai 1619 hingerichtet. Die Pamphlete und Anschuldigungen seines Hauptfeindes, des Franz von Aerssen, hatten ihre Wirkung nicht verfehlt. Hugo Grotius entging nur durch einen besonders glücklichen Zufall der lebenslänglichen Gefangenschaft; seine Frau versteckte ihn in einem Kasten und schützte ihn so vor den Häschern. Alle, die im Verdacht standen, an den geheimen gottesdienstlichen Versammlungen der Geächteten theilzunehmen, wurden den Soldaten zur Plünderung preisgegeben. Die Remonstranten blieben jedoch fast alle ihrer Fahne treu; nur Ein Prediger trat zu den Gomaristen über, während einige, und unter diesen auch Peter Bertius, zur katholischen Kirche zurückkehrten. Im folgenden Jahre (1620) widerlegten die abgesetzten Remonstrantenprediger von Amsterdam aus, wohin sie sich fast alle begeben hatten, in einer Vertheidigungsschrift die Beschuldigungen feindseliger Machinationen gegen den Prinzen-Statthalter und des Hochverrathes; ferner gaben sie die Acten der Dortrechter Synode heraus. Das Letztere thaten auch die Gomaristen in demselben Jahre. Beides hatte wenigstens den Erfolg, daß die Regierung etwas milder gestimmt wurde und in der Verfolgungswuth nachließ. So blieb das Verhältniß bis zum Tode des Prinzen Moritz (1625), und nun trat für die Remonstranten eine Wendung der Dinge ein. Es folgte nämlich als Statthalter der Prinz Johann Heinrich, ein Bruder des Moritz; dieser gewährte denselben zuerst religiöse Duldung, dann aber im Jahre 1630 durch ein besonderes Decret die Freiheit,

sich in allen Städten und Orten Hollands aufzuhalten, Schulen und Kirchen zu bauen. Dieses thaten die Remonstranten vorzüglich in Amsterdam und Rotterdam. Im Jahre 1621 war ein kleiner Theil der Secte ausgewandert, hatte Aufnahme in Schleswig-Holstein gefunden und dort eine Stadt gegründet, welche nach dem Landesherrn Friedrichsstadt benannt wurde. — 2. Die Zeit der Ruhe und des Verfalles. Kaum hatte die Verfolgung gegen die Remonstranten aufgehört, als sie auch an Bedeutung verloren und bald mehr eine theologische Richtung im Calvinismus, als eine eigene Secte bildeten. Sie erhielten durch den schon oft genannten Uytenbogaert eine eigene Kirchenverfassung, welche äußerst einfach ist. Die oberste Behörde ist die Synode, welche alljährlich einmal abwechselnd zu Amsterdam und zu Rotterdam zusammentritt. Mitglieder derselben sind alle Prediger, ein Professor ihres Seminares und die Abgeordneten der einzelnen Gemeinden. Zur Besorgung der laufenden Geschäfte erwählt die Synode einen Ausschuß von fünf Mitgliedern, von welchen jährlich eins ausscheidet und durch ein neues ersetzt wird. Zur Heranbildung ihrer Prediger gründeten die Remonstranten ein Seminar (Gymnasium und theologische Lehranstalt) zu Amsterdam. Die Lehrkräfte der letzteren Abtheilung bestanden aus einem Professor der Philosophie und einem der Theologie oder Kirchengeschichte. Das Remonstrantenseminar stand stets in gutem Rufe, und es hatten seine Vorsteher einen Namen als Gelehrte und Theologen. Der erste theologische Professor und Vorsteher war der schon genannte Episcopius oder Biscop (gest. 1643), welcher durch seine Confessio sive declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, 1622 den Lehrbegriff der Secte genau und bündig darlegte. Ferner ist er bekannt durch seine Apologie, ein examen censurae, welches vier Leydener Professoren über seine Confessio angestellt hatten (1630), durch seine Institutiones theologiae (Libb. IV 1650 und 1651), ein durch Klarheit und Frische ausgezeichnetes, aber nicht vollendetes System der Theologie, und endlich durch seinen Verus Theologus Remonstrans. Ihm folgte Stephan Curcelläus (gest. 1645). Von den Professoren des Seminares verdienen einige als gelehrte Schriftsteller eine Erwähnung. Philipp von Limborch (geb. am 19. Juni 1633, gest. 1714) gab in seiner 1686 erschienenen Theologia christiana ein vollständiges System der remonstrantischen Lehre. Ihr ist beigegeben eine 1715 auch besonders erschienene Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de reformatione. Außerdem gab er noch heraus Briefe des Arminius, Uytenbogaert, Vossius, Grotius, Episcopius unter dem Titel: Praestant. ac erudit. virorum epistolae eccl. et theol., Amstelod. 1660, verbesserte Ausgaben 1684 und 1704; De veritate religionis christianae amica collatio cum erudito Judaeo, 1687; Historia inquisitionis, 1692; Commentare zur Apostelgeschichte und dem Römerbriefe, 1711, und endlich das Leben des Simon Episcopius, 1701. Adrian Cattenburgh machte sich vorzüglich durch seine Bibliotheca scriptorum remonstrantium (Amsterd. 1715) bekannt; er starb 1737. Johann Clericus (Le Clerc, s. d. Art. Clericus) übersetzte Hammonds Paraphrase des Neuen Testamentes 1699 und besorgte die zweite Auflage der Cotelier'schen Väterausgabe. — Einen besonderen Abzweig der Arminianer bilden die Collegianten, gestiftet durch die Gebrüder Codde. Diese erklärten nach der Dortrechter Synode, daß der Privatgottesdienst genüge; daher versammelten sie sich mit ihrem Anhange zum Gottesdienste in Privatwohnungen, und von diesen ihren Versammlungen (collegia) führten sie den Namen Collegianten, während sie nach ihrem Aufenthaltsorte in Holland Rhynsburger heißen. Fast allem positiven Glauben feindselig, behaupten sie, der Christ dürfe keinen Eid ablegen, keine obrigkeitliche Stelle bekleiden oder Krieg führen; das christliche Lehramt verwerfend, gestatten sie jedem, der sich ergriffen fühlt, zu predigen. Die arminianischen Grundsätze veranlaßten, nach England übertragen, die Secte der Latitudinarier.

Die Lehre der Remonstranten ist sich im Laufe der Zeit nicht gleich geblieben; wir können diesen Wechsel nicht weiter berücksichtigen und legen ihren älteren Lehrbegriff nach ihrer Confessio von Simon Episcopius dar. Hiernach verwerfen sie die calvinistische Lehre von der absoluten Vorherbestimmung des Menschen, weil Gott dadurch einerseits zum Urheber des Bösen gemacht wird, andererseits die Menschen aber nicht durch den Tod und die Verdienste Christi, sondern vielmehr in Folge der Vorherbestimmung selig werden. Weiterhin halten die Remonstranten die Freiheit des Menschen fest; die göttliche Vorsehung ist nicht bestimmend, sondern bloß leitend für ihn. Die Freiheit gehört dergestalt zum menschlichen Wesen, daß sie gar nicht vertilgt werden kann. Der Sündenfall ist demnach kein bloß spontaner, sondern vollständig freier Act des ersten Menschen gewesen. Die Folgen dieser ersten Sünde sind Verlust der wahren Gerechtigkeit und der damit verbundenen Seligkeit, sowie zeitliches Elend; dieß alles ist auf Adams Nachkommen vermöge des geschlechtlichen Zusammenhanges mit ihm übergegangen; jedoch ist im Menschen die Anlage zum Guten nicht vollständig zerstört. Christus hat nun alle Gefallenen erlöst; das Hören seines Evangeliums bietet allen hinlängliche Gnade, sich vom Falle zu erheben, und wer aus dem Hören diese Früchte nicht zieht, hat es selbst verschuldet. Die Wirksamkeit der Gnade beruht aber nicht in ihrem Wesen an sich, sondern in der Art und Weise der Aufnahme. Eine zwingende unwiderstehliche Gnade gibt es demnach nicht. Die Gnade Gottes ist dem Menschen nothwendig zum Anfangen, Fortführen und Vollenden des Guten. Der wahre und allein beseligende

Glaube ist der durch die Werke thätige. Die Rechtfertigung zerfällt in fünf Acte: die Erwählung, durch welche der wahrhaft Gläubige aus der Zahl derjenigen, welche verloren gehen, abgesondert wird; die Aufnahme an Kindesstatt, d. h. die wirkliche Aufnahme des Wiedergeborenen in die Familie Gottes mit dem Rechte der zukünftigen himmlischen Seligkeit; die Rechtfertigung, d. h. die gnadenvolle Lossprechung von allen Sünden vermöge des Glaubens; die Heiligung, d. h. die innere Ausscheidung der Söhne Gottes von den Kindern dieser Welt; endlich die Besiegelung durch den heiligen Geist, eine festere und stärkere Bekräftigung im wahren Vertrauen, in der sicheren Hoffnung der himmlischen Herrlichkeit und der Gewißheit der göttlichen Gnade. In der Verwerfung der Prädestination, der Betonung der Freiheit des Menschen und der Forderung eines in Liebe thätigen Glaubens zur Erlangung der Seligkeit stimmen die Arminianer mit den Katholiken überein, allein sie schlagen die Wirksamkeit der Gnade zu gering an, und nach dieser Richtung hin nähern sie sich dem Pelagianismus. In manchen Begriffsbestimmungen ist sodann auch der Einfluß des Socinianismus nicht zu verkennen. Sacramente im eigentlichen Sinne konnten die Remonstranten nicht gebrauchen. Sie behielten allerdings die Taufe und das Abendmahl bei, aber nur als leere Bundeszeichen. Episcopius konnte zur Rechtfertigung der Taufe nur den beständigen Gebrauch bei allen Christen anführen, in Betreff des Abendmahles aber sich nur auf die Auctorität Zwingli's berufen. Hatte die Confessio noch die Trinitätslehre vollständig correct dargestellt, so nahm schon Limborch eine Art Subordination des Sohnes unter den Vater an. Daniel Brenius, Episcopius' unmittelbarer Schüler, sprach ganz offen socinianische Vorstellungen über die Person Christi aus. Clericus lockerte bereits das religiöse Bekenntniß derart, daß er Menschen aller religiösen Färbungen und Meinungen, mit Ausnahme der Götzendiener, Bibelverächter, Sittenlosen und Verfolger, wegen religiöser Meinungen zu ihrer Kirchengemeinschaft zuließ. — Literatur. Außer der bereits genannten ist noch anzuführen 1. über Arminius besonders: Vita Arminii auctore C. Brantio, Amstelod. 1724, neu herausgeg. und mit Anm. versehen von Mosheim, Braunschweig 1725; Arminii Opera theologica, ... 1629, Francof. 1635. Außerdem haben wir noch eine Biographie Arminius' von Peter Bertius. 2. Zur weiteren Geschichte der Remonstranten: Uytenbogaert in seiner holländisch geschriebenen Kirchengeschichte, Rotterdam 1619, 1647; G. Brandt, Historia reformationis Belgicae (von 1671—1704), 3 voll., La Haye 1726; Historie der Remonstranten, holl. verfaßt von dem Prediger Jacob Regenboog, Amst. 1774, deutsch Lemgo 1781; Luden, Hugo Grotius nach Schicksal und Schriften, Berlin 1805; Haselii Historia concilii Dordaceni ed. Mosh., Hammab. 1724; Augusti, Corp. lib. symbolicorum 198—240; Matth. Graf, Beitrag zur Geschichte der Synode von Dortrecht, Basel 1825; Heppe, Historia syn. nation. Dord. sive literae deleg. ad Landgrav. Mauricium, in Ilgens Zeitschrift für hist. Theologie 1853, 226 ff.; Bericht über die zweite Jubelfeier des Remonstranten-Gymnasiums, ebendas. 1843, 63 ff.; Schweizer, Dortrechter Syn. u. Apocr., ebend. 1854, H. 4. 3. Zur Kenntniß des remonstrantischen Lehrbegriffes: Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae 1611, Lugd. Batav., nova ed. 1616; C. Barlaeus, Remonstrantium epistolae, ib. 1617; H. Grotius, De veritate religionis Christianae, 1627, cum notis variorum, ed. Koecher 1726—1729, 3 voll.; sodann seine Opera theol., meist exegetischen Inhaltes, Amstelod. 1679; endlich die beiden remonstrantischen Katechismen von Uytenbogaert und Prävostius. (Vgl. Möhlers Symbolik, 622 ff.; Walch, Hist. u. theol. Einleitung in die Streitigkeiten ꝛc., Jena 1733; Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen innerhalb der reformirten Kirche, Zürich 1854.) 4. Zur Kenntniß der Collegianten: Rues, Gegenw. Zustand der Mennoniten und Collegianten, Jena 1743; Fliedner, Collectenreise nach Holland, Essen 1831, I, 186 ff. [Grube.]

Armringe waren und sind im Morgenlande eine gewöhnliche Zierde für beide Geschlechter. Im A. T. erscheinen sie als große und gesuchte Kostbarkeit (Gen. 24, 30. 47; 38, 18. 25. Ez. 16, 11; 23, 42). Sie waren von Gold hergestellt (Ex. 35, 22. Num. 31, 50) und hatten zum Theil ein großes Gewicht (Gen. 24, 22). Gewöhnlich waren beide Arme damit geziert, doch findet sich auch ein einziger erwähnt (2 Sam. 1, 10. Eccli. 21, 24). Die Frauen scheinen im hebräischen Alterthum, wie noch jetzt bei den Arabern, sich mit derlei Schmuck im Uebermaß geziert zu haben (Jud. 10, 3. Jes. 3, 19). Die Bildwerke aus Aegypten und Assyrien zeigen, wie die Armringe beschaffen waren: sie waren entweder Spangen, die wie Federn an den Arm schlossen, und hatten dann nicht selten die Gestalt einer gewundenen oder zweiköpfigen Schlange, oder sie bildeten feste, um den Arm gezwängte Reifen mit Reliefverzierungen. Die antiquarischen Ausgrabungen haben einzelne kostbare Exemplare derselben geliefert; aus diesen sieht man, daß bei hochgestellten Männern auch das Siegel am Armband getragen wurde. [Kaulen.]

Armut, I. als Tugend, evangelische Armut. Armut im Allgemeinen ist die Entbehrung derjenigen Dinge, welche zum Unterhalt der leiblichen Existenz nothwendig sind. Als gegebene Nothlage ist dieselbe unfreiwilliger Zustand. Die freiwillige Armut ist die auf eigener Wahl beruhende; sie ist nicht bloßes Entbehren der irdischen Güter, sondern dauernde Entsagung. Die äußere Entsagung hat für das übernatürliche Leben nur Werth, sofern ihr wahrhafte innere Entsagung aus übernatürlich sittlichem Motive

zu Grunde liegt. Die Tugend, welche zu solcher Entsagung befähigt und geneigt macht, ist die Tugend der Armut. Als Tugend erfaßt sie zunächst den inneren Menschen; sie bewegt das Herz, sich loszumachen von der Anhänglichkeit an die eiteln Weltgüter und heißt, sofern sie im Herzen oder in der Gesinnung diese Wirkung hervorbringt, nach Matth. 5, 3 auch Armut „im Geiste", paupertas spiritus; sodann regelt sie, der Gesinnung entsprechend, auch das äußere Verhalten gegenüber irdischem Erwerb, Besitz und Gebrauch. Der Beweggrund dieser Tugend ist das Streben nach den ewig dauernden Gütern, deren Erlangung, Bewahrung und Mehrung die zeitlichen Güter sich als Hindernisse in den Weg stellen. Als solche Hindernisse bezeichnet der heilige Thomas (2, 2, qu. 188, a. 7): sollicitudo de rebus exterioribus, amor divitiarum und elatio seu gloriatio de divitiis. Gegenstand der Tugend der Armut sind die äußeren Güter, und zwar, nach der Bemerkung Suarez' (De virtute et statu rel. III, l. 8, c. 4), ähnlich wie die entfernte Materie des Bußsacraments als materia removenda. Im Anschluß an Bonaventura (De prof. relig. II, 42 sqq.) lassen sich drei Stufen dieser Tugend unterscheiden. Auf der ersten Stufe, auf welcher diese Tugend zu besitzen für einen Jeden, sei er arm oder begütert, pflichtmäßig ist, befreit sie das Herz von jeder solchen Anhänglichkeit an die irdischen Dinge, die mit dem Trachten nach dem Reiche Gottes sich nicht vereinigen läßt, und bestimmt zu einem solchen Gebrauch derselben, wie er den Absichten Gottes, der sie verliehen, gemäß ist. Die Entsagung gilt hier dem sündhaften Erwerb, Besitz und Gebrauche. Auf einer höheren Stufe veranlaßt sie, nichts über das zum Leben Nothwendige hinaus zu begehren, gemäß den Worten des Apostels an Timotheus (1 Tim. 6, 8): „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so lasset uns damit zufrieden sein." Auf der höchsten Stufe flößt sie den Wunsch ein, nichts zu besitzen, und die Bereitwilligkeit, selbst in dem Nothwendigen vielfältige Entbehrung zu erleiden um Gottes wegen. Auf diesen beiden Stufen findet sie nach außen ihren Ausdruck in thatsächlicher Verzichtleistung selbst auf erlaubten Erwerb, Besitz und Gebrauch. In dieser Verzichtleistung besteht die eigentlich freiwillige Armut im Geist und im Sinne des Christenthums. Insoweit äußere Armut, unabhängig vom Willen des Menschen, schon vorhanden ist, wird sie durch die Tugend der Armut zu einer freiwilligen. Sie verleiht der äußeren Armut Würde und Weihe, macht sie nicht nur erträglich, sondern schafft sie zu einem lieblichen Joche um und gibt in einer reichen Fülle himmlischer Güter und reiner Tugendfreuden überschwänglichen Ersatz für die Entbehrung irdischer Güter und Genüsse. Von ihren manchfaltigen Früchten zählt der hl. Thomas (in Isaj. 48, Opp. Migne XIX, 21) nach der heiligen Schrift kurz folgende auf: Paupertas confert multa: primo peccatorum recognitionem; secundo virtutum conservationem, Eccli. 10, 33: „Pauper gloriatur per disciplinam et timorem suum"; tertio cordis quietem, Tob. 5, 25: „Sufficiebat nobis paupertas nostra"; quarto desiderii impletionem, Ps. 9, 17: „Desiderium pauperum exaudivit Dominus"; quinto divinae dulcedinis participationem, Ps. 67, 11: „Parasti in dulcedine tua pauperi Deus"; sexto exaltationem, 1 Reg. 2, 8: „Suscitat de pulvere egenum"; septimo coelestem haereditatem, Matth. 5, 3: „Beati pauperes spiritu etc." — Die freiwillige Armut zählt zu den evangelischen Räthen und heißt insofern auch evangelische Armut. Ihre Anempfehlung ist gegeben in Christi Vorbild, der aus freier Wahl arm wurde um unseretwillen (Matth. 8, 20; vgl. Luc. 9, 58. 2 Cor. 8, 9. Phil. 2, 6. 7); in den nachdrucksamen Warnungen vor den Gefahren des Reichthums (Matth. 6, 21; vgl. Luc. 12, 34. Matth. 13, 22; 19, 23. 24. Luc. 6, 24); in der Seligpreisung der Armen, die es dem Geiste nach sind (Matth. 5, 3); in der Aufforderung Christi, Allem zu entsagen, um ihm nachzufolgen, und der Verheißung besonderen Lohnes für diese seine Nachfolge in einem Leben der Armut (Matth. 19, 21—29. Marc. 10, 17—21; 28—30. Luc. 12, 33; 18, 28—30); in dem Beispiel der Apostel, der ersten Christen (Apg. 4, 34 ff.) und zahlloser Heiliger aus allen Jahrhunderten des Christenthums, welche zur Förderung des Reiches Gottes bei sich und Andern aus Liebe zu Jesu das Loos der Armut erwählt haben. Die Eigenschaft der evangelischen Armut als Rath ergibt sich namentlich aus dem Gespräch Christi mit dem reichen Jüngling (Matth. 19, 16 ff.; vgl. Marc. 10, 17 ff. Luc. 18, 18 ff.). Hier ist unterschieden zwischen dem Pflichtmäßigen, der „Haltung der Gebote" und dem, was dem Jüngling noch „abgehe" (V. 20: Quid adhuc mihi „deest"), unter der Voraussetzung, daß er begehre, „vollkommen" zu sein (V. 21: Si vis perfectus esse etc.), zwischen dem Eingehen in das „ewige Leben" als Lohn für die Beobachtung des Pflichtmäßigen (V. 16) und dem „Schatz im Himmel" (V. 21) als besonderem Entgelt an himmlischen Gütern für die hinzuopfernden zeitlichen. Eine besondere Auszeichnung verhieß auch Christus den Jüngern, als Petrus den Meister fragte (V. 27): „Wir haben Alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür gegeben werden?" Er verhieß ihnen nämlich (V. 28), daß sie sitzen würden auf zwölf Thronen, zu richten die zwölf Stämme Israels, und fügte dann hinzu (V. 29): „Und wer immer verläßt sein Haus u. s. w. um meines Namens willen, der wird Hundertfältiges erhalten und das ewige Leben besitzen." Hierin findet sowohl der Irrthum derjenigen seine hinlängliche Widerlegung, welche der freiwilligen Armut um Christi willen die sittliche Bedeutung absprechen, als auch derjenigen, welche, wie dieß insbesondere bei einigen pseudo-ascetischen Secten des Mittel-

alters der Fall war, die Armut zu einem für jeden Christen verpflichtenden Gebote zu stempeln versuchen. Letzterem Irrthum liegt, wenn nicht geradezu die ebionitische Auffassung von der Welt als eigenstem Herrschergebiete Satans oder die manichäische von der Materie als dem Wesen oder dem Sitz des Bösen, so doch der Wahn zu Grunde, als böte irdischer Besitz dem Dienste Gottes ein durchaus unüberwindliches Hinderniß; seine Stütze sucht er vornehmlich in jenen Stellen der heiligen Schrift, in denen der Heiland den Reichen die Möglichkeit, in den Himmel zu kommen, abzusprechen scheint. Dagegen verwirft die christliche Auffassung nicht den Reichthum an sich, sondern erkennt in den Gütern der Welt eine Offenbarung der göttlichen Güte und Freigebigkeit. Wenn durch Mißbrauch dieselben ihrer Bestimmung, in der Hand des Menschen der Verherrlichung Gottes und dem eigenen Heile zu dienen, entfremdet werden können und, thatsächlich vielfach entfremdet, zufolge des Abfalles des Menschen von Gott in hohem Grade den Einflüssen des Bösen zugänglich geworden sind, so stellt sich der christliche Geist doch keine andere Aufgabe, als sie eben diesen Einflüssen und jenem Mißbrauch zu entziehen, was sowohl durch Dahingabe als durch sittliche Verwendung und Förderung derselben geschehen kann. In der That gebrauchen der christlich gesinnte Reiche und der um Gottes willen freiwillig Arme die irdischen Dinge zu dem gleichen Zwecke, als Mittel, ihr Heil zu wirken und durch die denselben gegebene Verwendung Gott zu verherrlichen; jener, indem er sie hierfür besitzt und erwirbt, dieser, indem er sich hierfür derselben entäußert; nur ist der Gebrauch von Seiten des Letzteren ein vortheilhafterer, indem er sie zu ungleich größerem Gewinne gegen die höheren Güter umsetzt (Matth. 13, 45. 46). Die in dem Besitze irdischer Dinge liegenden Heilsgefahren sind nicht zu verkennen, aber sie sind keine absoluten; sie zu paralysiren, reicht die bloße Armut im Geiste, die Armut als innere Tugend hin. Nicht schlechthin unmöglich (Matth. 19, 24) ist es daher dem Reichen, in's Himmelreich einzugehen, sondern „bei den Menschen unmöglich", aber „möglich bei Gott" (ebend. V. 26), oder, wie vorher Christus (V. 23) sagte: es ist „schwer", mit Rücksicht nämlich auf die menschliche Gebrechlichkeit gegenüber dem mächtigen Reiz, welchen die irdischen Dinge auf die dreifache böse Lust im Menschen ausüben (1 Joh. 2, 16). Die heilige Schrift zeigt uns Beispiele von Gott wohlgefälligen Reichen an Abraham, Job, Tobias, Nicodemus. Das „Wehe den Reichen" (Luc. 6, 24) gilt denen, die in dem Irdischen ihren Trost suchen (ebendas.: quia habetis consolationem vestram; vgl. Amos 6, 1), ebenso wie die Seligsprechung den Armen im Geiste, nicht den Armen überhaupt gilt (Eccli. 31, 8). Wenn ferner der Heiland als Bedingung seiner Jüngerschaft die Entsagung von Allem fordert (Luc. 14, 26. 34), so ist dieß zunächst von der geistigen Entsagung, dagegen von der wirklichen Verzichtleistung auf den Besitz irdischer Güter nur in Beziehung auf diejenigen zu verstehen, die, wie die Apostel und unmittelbaren Jünger Christi, zur Jüngerschaft des Herrn in speciellem Sinne berufen sind. Allerdings kann nämlich in Folge höherer Berufung von Seiten Gottes die freiwillige Armut für den Einzelnen Pflicht werden; dieß hebt aber den Charakter derselben als Rath im Allgemeinen so wenig auf, als heroische Acte darum als schlechthin geboten bezeichnet werden können, weil sie unter gewissen Verhältnissen Pflicht sind. Die Schwere der Pflicht in solchen Fällen wird von der mehr oder minder deutlichen Kundgebung des göttlichen Willens abhängen. — Nicht weniger als diejenigen, welche die freiwillige Armut für allgemeine Pflicht erklären, würden diejenigen irren, welche in der freiwilligen Armut als rein äußerer Besitzlosigkeit eine Tugend oder gar die Vollkommenheit finden wollten. Ihre ganze Bedeutung beruht ausschließlich auf der Armut im Geiste, aus welcher sie hervorgehen, und der sie zugleich als Mittel dienen soll. Christus hat nicht einfach dem Jüngling gerathen, Alles zu verkaufen und sich in den Stand der Armut zu versetzen, sondern es zu thun zu dem Zwecke, ihm nachzufolgen (Matth. 19, 21; vgl. V. 27). Es liegt im Begriffe der freiwilligen evangelischen Armut, daß sie nicht schon die Vollkommenheit ist; sie ist vielmehr die Entfernung der irdischen Dinge von sich als solcher Hindernisse, die dem Streben nach Vollkommenheit im Wege stehen. Deßhalb nennt sie der hl. Thomas eine Disposition und ein Instrument der Vollkommenheit (2, 2, qu. 186, a. 2), und zwar ist sie unter den Mitteln, zur Vollkommenheit zu gelangen, nicht einmal das vorzüglichste, da der Gehorsam und die Keuschheit ihr vorzuziehen sind (l. c. qu. 188, a. 7 ad 1: Ex illo verbo [Matth. 19, 21] non intelligitur, quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum et . . . minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis). Der Weg zur Vollkommenheit ist die Nachfolge Christi, die darin besteht, daß man sich innerlich ihm gleichförmig macht und sonach näher herantritt zu ihm, dem Ideal aller Vollkommenheit. Nun aber wird man sich um so mehr Christo nähern, je mehr man erst die irdischen Dinge aus seinem Herzen entfernt hat. Die Annäherung an Christus ist somit Ziel der Armut, selbst als Tugend, wie der Apostel schreibt (Phil. 3, 8): „Ich erachte Alles für Koth, um Christum zu gewinnen." Folglich ist die Tugend der Armut an sich, nämlich dem Begriffe nach, nicht die Vollkommenheit selbst, obwohl man nicht anstehen darf, denjenigen, welcher diese Tugend in vollkommenem Grade besitzt, einen vollkommenen Menschen zu nennen. Die äußere Armut hinwiederum ist darauf gerichtet, die innere Armut zu fördern. Da nämlich, dem hl. Augustinus zufolge, das Irdische, in dessen Besitz man allbereits gelangt ist, inniger geliebt zu werden pflegt, als das-

jenige, nach welchem man ein Verlangen trägt (Ep. 31, alias 34, ad Paulin., n. 5: Nescio quo autem modo, cum superflua et terrena diliguntur, arctius adepta quam concupita constringunt), so wird man leichter die Anhänglichkeit an die irdischen Dinge in sich ertödten, wenn man sich ihrer begibt, als wenn man sie behält, und ist es leichter, sich um das nicht zu kümmern, was man nicht hat, als dem Herzen nach das zu verlassen, was man hat. (Aliud est enim nolle incorporare, quae desunt, aliud, jam incorporata divellere; illa velut extranea repudiantur, ista vero veluti membra praeciduntur, ebendas.) Hieraus ergibt sich nun auch, daß die Vollkommenheit der Armut nicht zu bemessen ist nach dem Mehr oder Minder dessen, was man verlassen hat, sondern nach der Vollkommenheit des den Dingen entsagenden Affectes, der ebenso groß und größer sein kann in dem, der Weniges, als in dem, der Vieles opfert (Hier. in Matth. 19, 27; Aug. Ep. 157, alias 89, ad Hilar. n. 39). Es muß daher ferner unterschieden werden zwischen der Vollkommenheit der Armut und der vollkommenen (äußeren) Armut, d. i. der denkbar größten Besitzlosigkeit, wie sie in jenen Gemeinschaften zur Ausführung gebracht wird, die auch als Communitäten kein Eigenthum besitzen. Je mehr bloß auf das äußere Moment der freiwilligen Armut, statt auf das innere derselben Gewicht gelegt wird, desto mehr vermindert sich ihr sittlicher Werth. Christus ist das vollkommenste Muster der Armut, wie aller Tugenden, und hat doch, wenigstens zu Zeiten, Einiges besessen (Joh. 4, 8; 13, 29); die gegentheilige, durch übertriebene Werthschätzung der äußeren Armut veranlaßte Behauptung ist in den Bullen Johannes' XXII.: Ad conditorem und Cum inter nonnullos als häretisch verworfen worden. Weil überhaupt die Armut nicht die Vollkommenheit, sondern nur ein Mittel zu derselben ist, ein Jeder aber die Vollkommenheit in dem Lebensberufe zu erstreben hat, zu welchem er sich durch Gottes Willen berufen weiß, weil ferner die Erfüllung der Lebensaufgabe ein größeres oder geringeres Maß von persönlichem Besitz zur nothwendigen Voraussetzung haben kann, so ist die freiwillige, zumal äußerste Armut relativ nicht immer das Bessere. Wie daher dieselbe unter gewissen Verhältnissen Pflicht sein kann, so kann sie unter Umständen auch aufhören, rathsam zu erscheinen. Indessen ist durch die Einrichtung der religiösen Gemeinschaften in großer Zahl mit manchfaltigen Zwecken die Möglichkeit und Gelegenheit geboten, sich verschiedenen Lebensaufgaben ohne Eigenbesitz hinzugeben, wo dieß dem einzeln in der Welt Stehenden nicht möglich wäre. In Bezug auf diese Communitäten aber gilt hinwiederum der Satz des hl. Thomas (l. c. qu. 188, a. 7): Tanto erit unaquaeque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Derselbe schließt hieraus, daß den contemplativen Orden eine größere, den thätigen Orden eine mindere Armut anstehe, und daß es für eine Communität etwas „Unvollkommenes" sein würde, die zu ihren Zwecken erforderlichen Mittel nicht zu haben (religio, quae ordinatur ad actiones corporales, puta ad militandum vel ad hospitalitatem, imperfecta esset, si communitas careret divitiis).

Weil die freiwillige Armut nicht Pflicht, sondern Rath ist, weil es sich folglich bei derselben um ein besseres Gute handelt, so kann sie eben deßhalb Gegenstand eines Gelübdes sein, welches die Verpflichtung zu dem vorher bloß Gerathenen nach sich zieht.

2. Das Gelübde der Armut war ursprünglich das Gott geleistete Versprechen, sich mit dem Nothwendigsten zu begnügen. In diesem Sinne haben wahrscheinlich schon die ersten Einsiedler sich zur Uebung der Armut durch ein Gelübde verpflichtet. Jetzt versteht man unter dem Gelübde der Armut das Gott geleistete Versprechen, nichts als Eigenthum zu besitzen oder selbständig zu verwalten. An und für sich ist die Verpflichtung zu äußerer Armut schon mit dem Berufe zu dem Leben der Vollkommenheit, dessen Voraussetzung sie bildet, gegeben (Thom. l. c. qu. 186, a. 2 ad 3). Darum gehört die Armut zu den wesentlichen Gelübden des Ordensstandes. Der Umfang der durch das Gelübde eintretenden Verpflichtung ist verschieden, je nachdem das Gelübde ein feierliches oder einfaches ist; außerdem sind, insbesondere für das einfache Gelübde in den religiösen Congregationen, die Constitutionen und rechtsgültigen Gewohnheiten in Betracht zu ziehen. Das feierliche Gelübde zieht gänzliche Unfähigkeit zu Besitz und Erwerb und zu jeder vermögensrechtlichen Handlung nach sich. Die Erträgnisse der Arbeit des Religiosen, soweit sie nach Geldwerth zu schätzen sind, sowie alle ihm durch Testament, Schenkung u. dergl. gemachten Zuwendungen gehören dem Kloster: Quidquid monachus acquirit, monasterio acquirit (c. 2. 6, X. de statu monach. III, 35; c. 2 u. 11 c. XII qu. 1; Trid. sess. XXV, c. 2 de regular.). Das zum Lebensunterhalt Nothwendige gewährt ihm die Communität, der gegenüber er durch den Eintritt einen rechtlichen Anspruch auf Alimentation erlangt. Die Klöster und Ordenshäuser sind in Besitz und Erwerb nicht behindert; vorher bestandene Ausnahmen in Betreff der Bettelorden hat das Concil von Trient (l. c. cap. 3) auf die Kapuziner und Franciscaner der strengen Observanz reducirt; übrigens solle jedes Kloster nur so viel Mitglieder aufnehmen, daß die Klostereinkünfte und gewöhnlichen Almosen für deren Unterhalt hinreichen. Zu einem eigenmächtigen Gebrauch der dem Kloster gehörigen Sachen ist der einzelne Ordensmann nicht befugt, sondern für Gebrauch und Verwendung an die Erlaubniß, wenigstens die vernünftiger Weise präsumirte, des Vorgesetzten gebunden. Soll dieser das Nothwendige nicht verweigern, so darf er doch auch nichts Ueberflüssiges gestatten (Trid. l. c. cap. 2). Die

sogenannte Peculiarität der Mönche, d. h. widerrechtlicher Besitz oder eigenmächtige Verfügung über zeitliches Gut, ist im alten Rechte mit den strengsten Strafen, unter Anderm mit der Entziehung des kirchlichen Begräbnisses (c. 4. X, de statu monach. III, 35) bedroht; das Tridentinum beschränkt diese Strafen auf den Verlust der activen und passiven Wahlfähigkeit für zwei Jahre, wobei jedoch die in der Regel und den Constitutionen vorgesehenen Strafen Platz greifen sollen (l. c.). Wenn dem Tridentinum gemäß eine Ordensperson auch nicht mit Erlaubniß der Vorgesetzten irgend ein Peculium haben darf (s. Liguori, Theol. moral. l. 5, 15), so ist dieß doch nunmehr da gestattet, wo zufolge rechtskräftig gewordener Gewohnheit die entgegengesetzte Praxis eingetreten ist; selbstverständlich ist jedoch ein solches Peculium ad nutum superioris sofort abzugeben. Die neue Einführung einer solchen Praxis spricht jedoch der hl. Alfons wegen Relaxation der Regel nicht von einer schweren Sünde frei. Reichen die Klostereinkünfte zur Sustentation der Mitglieder nicht hin, und empfangen einzelne von ihnen besondere Geschenke, so sind auch diese zwar an die Communität abzuliefern, sollen jedoch zunächst für das Bedürfniß derjenigen, zu deren Gunsten sie gegeben wurden, Verwendung finden (Bened. XIV syn. dioec. l. 13, cap. 12, n. 20; Ferraris i. v. Votum, n. 48 ad 6). Geld zur Vertheilung an Arme, allgemein gesprochen, darf der Religiose ohne Erlaubniß des Obern nicht annehmen, weil hierin eine selbständige Verwaltung liegen würde; wohl aber darf er ein zu einem bestimmten Zwecke gegebenes Almosen einfach übermitteln. — Das einfache Gelübde der Armut verpflichtet nur zum Verzicht auf die actuelle Disposition über das Eigenthum, welches im Besitz des Gelobenden bleiben mag, während er nicht eigenmächtig und unabhängig vom Obern darüber verfügen darf. Er kann, so lange das Eigenthum ihm bleibt, dessen Verwaltung ebenso, wie dessen Nutznießung der religiösen Genossenschaft übertragen. Von seinem Eigenthum erhält diese die in der Constitution bestimmte Mitgift, welche ihr auch beim Austritt des Mitgliedes nach Ablauf der Zeit der Gelübde oder in Folge von Entlassung bleibt. Die Anordnung eines Congregationsentwurfs, wonach sämmtliche Güter einer Schwester mit der Profeß in den Besitz der Congregation übergehen sollten, wurde durch Animadversio der Congr. super statu regul. vom 25. April 1860 verworfen. Nach der Profeß kann der Religiose zwar nur mit Bewilligung der Obern über die eigene Sache verfügen; eine eigenmächtige Verfügung desselben wäre indessen nicht, wie beim feierlichen Gelübde, ungültig, indem er das Dominium (radicale) und an sich das Recht der Verfügung (in primo actu) über sein Vermögen behält. Auch kann er gültiger Weise durch Erbschaft neues Eigenthum erwerben, darf jedoch die Erbschaft ebenso wie Schenkungen unter Lebenden nur mit Erlaubniß der Oberen acceptiren. Mit dem Aufhören der Verbindlichkeit des Gelübdes tritt er wieder in die freie Verwaltung und Nutzung seines Vermögens ein. Das Nähere bestimmen die Statuten der einzelnen Genossenschaften. Eine Ordensperson versündigt sich dem Gesagten zufolge gegen das Gelübde der Armut, wenn sie sich in den Besitz von irgend etwas setzt, was zum Gegenstand ihres Gelübdes gehört, oder über eine Sache unabhängig von dem Willen der Vorgesetzten verfügt, z. B. dieselbe verkauft, verschenkt, verleiht, einen andern als den zugestandenen Gebrauch davon macht, eine ihr anvertraute Sache schuldbarer Weise verderben läßt, zu besonderem Gebrauch oder zu beliebiger Verwendung Geld annimmt ꝛc. Veruntreuungen an den Gütern des Klosters sind zugleich Sünden gegen die Gerechtigkeit, und zwar unterliegen dieselben nicht der mildern Beurtheilung von Familiendiebstählen (Lig. l. 5 n. 24). Für solche muß also die Ordensperson in geeigneter Weise Ersatz leisten, sei es aus eigenen Mitteln, welche sie etwa besitzt, oder durch besondere Sparsamkeit in den ihr zur Verwendung anheimgegebenen Dingen, oder durch außergewöhnliche Arbeit, wenn sie dazu fähig ist; oder aber sie muß von den Obern die Nachlassung der Restitutionspflicht zu erlangen suchen. Bedeutendere Geschenke von Religiosen anzunehmen, ist ein dem apostolischen Stuhle, jedoch ohne Excommunication, vorbehaltener Reservatfall (Bulle Religiosae von Clemens VIII., 19. Juni 1594: Accipientes munera a religiosis utriusque sexus valorem viginti quatuor floren. excedentia vel minoris pretii ad arbitrium poenitentiarii magni, nisi facta sit restitutio monasterio sive domui). Vor der Sünde gegen das Gelübde schützt nicht eine ungültig ertheilte Erlaubniß, z. B. eine erzwungene, erschlichene, oder eine solche, mit deren Ertheilung der Obere seine rechtlichen Befugnisse überschreitet. Von ihr zu unterscheiden ist eine bloß unzulässige Erlaubniß, welche nicht dem Gelübde und den Constitutionen der Genossenschaft, aber dem Geiste der Armut und der Regel zuwiderläuft. Es reicht nämlich die Obliegenheit im Ordensstande weiter als bis zur bloß äußerlich strengen Beobachtung der Gelübde, weil in demselben das Streben nach innerer Vervollkommnung auf der Grundlage der evangelischen Räthe Pflicht ist, daher Versündigungen gegen die Tugend der Armut vorkommen können, die nicht Versündigungen gegen das Gelübde sind. So ist zufolge der Tugend der Armut der Ordensmann verpflichtet, auch dem Begehren nach den verlassenen Gütern zu entsagen, keinem der ihm zum Gebrauch überlassenen Gegenstände anzuhangen und den eigenen Gebrauch nur auf die nothwendigen Dinge zu beschränken. Obere würden sich daher gegen die Tugend, wenn auch etwa nicht gegen das Gelübde der Armut und den Wortlaut der Ordenssatzungen verfehlen, wenn sie überflüssige Auslagen gestatteten oder machten, sowie Untergebene, wenn sie die Erlaubniß zum Gebrauch von Ueberflüs-

sigem nachsuchten oder sich eines solchen Gebrauches und einer solchen Erlaubniß nicht begäben. — Die Pflicht der Armut erlischt nicht mit der Ausweisung aus dem Orden, so lange von dem Gelübde nicht entbunden ist, erleidet jedoch je nach den Umständen Modificationen (Bened. XIV. l. c. l. 13, cap. 11, n. 20). Wie in Ordenshäusern, wo die canonische Armut und das gemeinsame Leben nicht beobachtet wird, beziehentlich wegen Mangels hinreichender Einkünfte nicht beobachtet werden kann, vorzugehen ist, siehe Bened. XIV. l. c. l. 13, cap. 12, n. 21; Ferraris s. v. Moniales, art. 2, n. 68 sqq. — Literatur: Thom. Aquin., außer den einschlägigen Stellen der Summa, besonders Opusc. de perf. vitae spirit. cap. 7 (S. Thom. Aquin., Opusc. selecta, ed. nova, Ratisbonae 1878, vol. I, 273); Suarez, De virtute et statu relig., vol. III, l. 8 de paupertate (opp. Venetiis 1743, XIV); Ferraris, Prompta bibl. s. v. Votum et Moniales; von ascetischen Schriften u. a.: Disciplina monastica praedicabilis, opera et studio Ludovici a S. Petro Carmelitae, Leodici Eburon. 1698, P. I de votis, 77—146; Scaramelli, Anleitung zur Ascese, Regensburg 1853, II. Thl., 7. Abschn.; Rodriguez, Uebung der christlichen Vollkommenheit, Mainz 1855, 3. Bd., 3. Abhandl.; C. A. Bassо, Die vollk. Ordensfrau oder die wahre klösterliche Tugend, Regensburg 1867, Bd. 2., 7. Abhandl. u. s. w.; viele Einzelfälle über die Verpflichtung des Gelübdes der Armut bei Liguori, Theol. mor. l. 5, cap. 1, n. 14—36, über den Einfluß des Armutsgelübdes auf das Vermögensrecht; Pruner, Lehrb. der kathol. Moralth., Freib. 1875, 532; Vering, Lehrb. des kathol. u. prot. K.-R., Freib. 1876, § 215 und die dort angezogenen Schriften. (Vgl. die Art. Räthe, evangelische; Gelübde; Orden; Congregationen.) [Wilbt.]

III. Streit über die Armut im Franciscanerorden. Die Regel, welche der heilige Franciscus für seinen ersten Orden gegeben hat, um das Ideal evangelischer Armut zu verwirklichen, stellt (Kap. 6) als Grundprincip auf die vollständige Entsagung jedes bürgerlichen Rechtes auf irdischen Besitz, und zwar nicht nur für die einzelnen Individuen, wie in allen alten Orden galt, sondern auch für die Communität und den ganzen Orden. Daraus folgt denn als zweiter Grundsatz der Recurs zum Almosenbegehren (mendicitas), oder, wie der Heilige sagt: „wenn uns der Lohn für die Arbeit nicht gegeben wird, sollen wir zum Tische des Herrn unsere Zuflucht nehmen, indem wir Almosen begehren von Thür zu Thür.“ Die Anwendung dieser Grundsätze zur Constitution eines ganzen Ordens war neu und gab Anlaß zu Controversen, welche sowohl der Zeit als dem Wesen nach sehr verschieden waren. In drei Formen ist dieser Streit um die Armut in die Geschichte getreten.

1. Bei dem Streite, welchen die Pariser Universität über die Besetzung von theologischen Lehrstühlen mit Mendicanten erhob, griff Wilhelm von St. Amour in seinem Buche De periculis novissimorum temporum jene Grundsätze der evangelischen Armut heftig an, setzte die Mendicanten mit den häretischen Secten (Albigensern und Katharern), welche unter der Devise der Armut die Grundfesten der Kirche angriffen, auf Eine Linie und bediente sich geschickt des von einem Franciscaner (Gherardinus von St. Donnino) verfaßten schwärmerischen Buches Introductorius in Evangelium aeternum, um die Mendicanten als Vorläufer des Antichristes anzuschwärzen. Die größten Geister des 13. Jahrhunderts, der selige Albertus Magnus, die heiligen Thomas und Bonaventura vertraten in meisterhaften Apologien die Sache der Mendicanten, und Papst Alexander IV. verurtheilte am 5. October 1256 jenes Buch des Wilhelm. (Vgl. d. Artt. Wilhelm von St. Amour und Bonaventura.)

2. Die zweite Controverse wurde innerhalb des Minderbrüder-Ordens selbst geführt und betraf die praktische Ausführung der gelobten Regel. Um diesen langwierigen Streit richtig zu beurtheilen, ist eine doppelte Bemerkung über den eigenthümlichen Charakter der Regel des hl. Franciscus unerläßlich. Nach den authentischen Auslegungen der Regel, welche Nikolaus III. (Constitutio Exiit qui seminat, Decretal. VI de vera signific.) und besonders Clemens V. (Const. Exivi de Paradiso, Clement. de vera signif. c. Exivi) gegeben haben, verpflichtet diese Regel in 25 Punkten unter schwerer Sünde, während andere Ordensregeln an sich unter keiner oder keiner schweren Sünde verpflichten. Ferner ist diese kurze Regel, ähnlich wie das Evangelium, so allgemein gefaßt, daß sie verschiedene Grade der Vollkommenheit in der Ausführung ihrer Vorschriften nicht nur zuläßt, sondern selbst insinuirt. Nicht eine stricte und allseitige Uniformität des Ordenslebens, sondern freie und reiche Entfaltung desselben auf der gemeinsamen Basis der Regel war von dem heiligen Stifter beabsichtigt. Das ist auch der tiefere Grund, warum sich geschichtlich so viele Arten von Observanz nicht bloß bei einzelnen Individuen, sondern auch in den Localfamilien (Eremitorien und Conventen; Recollectionshäusern, Retiro's und gewöhnlichen Klöstern) und selbst in den Provinzen, Congregationen, Familien und zuletzt sogar in selbständigen Orden im Laufe der Zeit gebildet haben. Bei dieser doppelten Eigenthümlichkeit der Regel konnte es auch nicht fehlen, daß sowohl für das Gewissen Einzelner Zweifel über die Verpflichtungen der Regel als auch im Orden Gegensätze und Controversen entstanden, welche dann eine Reihe von päpstlichen Entscheidungen nöthig machten. Daß auch die menschlichen Leidenschaften und Schwächen sich einmischten, ist selbstverständlich; es wäre aber unrecht, alle diese Controversen allein auf Streitsucht und Oppositionsgeist zurückführen zu wollen. Es ist bekannt, daß schon unter Elias von Cortona, dem zweiten Nachfolger des hl. Franciscus, eine laxere Richtung sich geltend machte, welche selbst die Fundamente der Armut, wie der

hl. Franciscus sie wollte, preisgab. Der ganze geschichtliche Verlauf dieser unerquicklichen Controversen, die erst (1517) mit der Trennung des Ordens in den selbständigen Orden der Conventualen und der Minderbrüder von der Observanz einen gewissen Abschluß fanden, gehört nicht hierher (s. d. Art. Franciscanerorden). Eine maßvolle Darstellung dieser Streitigkeiten gibt die vortreffliche, mit Benutzung neuer Quellen bearbeitete, leider aber unvollendete Storia compendiosa di S. Francesco e dei Francescani del P. Pamfilo da Magliano, 2 tomi, Roma 1874. Eine Episode dieses Streites indeß muß hier aus mehrfachen Gründen kurz geschildert werden. Unter den Pontificaten von Bonifacius VIII., Clemens V., Johannes XXII., also im letzten Decennium des 13. und im Anfange des 14. Jahrhunderts, nahm der Streit über die seraphische Armut einen mehr acuten und verderblichen Charakter an. Außer den bekannten Zeitumständen trug dazu auch der Charakter der beiden Hauptführer der strengeren Partei nicht wenig bei. Es waren dieses der Franzose Petrus Johannes Olivi (gest. 1297) und nach ihm der Italiener Ubertino von Casale. Olivi war nicht frei von schwärmerischen, aus der Apocalypse hergeleiteten Ideen. Mehrere theologische Sätze, die in seinen Schriften vorkommen, sind theils vom Orden, theils vom Concilium zu Vienne (seine Lehre über die Seele als forma substantialis), theils von Johannes XXII. verurtheilt worden. Doch bestätigen seine neuestens von P. Fidelis von Fanna wieder aufgefundenen, sehr zahlreichen Schriften, von welchen einige unter fremden Namen schon gedruckt sind, das günstige Urtheil, welches Wadding über seine orthodoxe Gesinnung ausgesprochen hat; so vertheidigt er ganz entschieden die Unfehlbarkeit des Papstes. Unter den erst im 14. Jahrhundert herrschend gewordenen Parteinahmen der Spiritualen bekämpfte die strengere Partei die besonders in größeren Klöstern eingeschlichenen Mißbräuche gegen die gelobte Armut, aber nicht ohne Einseitigkeit und ohne daß verkehrte Köpfe unter dem Titel der Armut ihre Leidenschaften und Irrthümer mit hineinmischten. Theoretisch drehte sich der Streit um die Frage, ob die Minderbrüder durch das Gelübde der Armut in allen Dingen zu einem auf das streng Nothwendige beschränkten Gebrauch (ad usum arctum rerum) verpflichtet seien, wie Olivi und seine Partei behaupteten. Mit Erlaubniß des heiligen Papstes Cölestinus V. sonderten sich (1294) Mehrere der strengeren Partei, unter welchen der selige Angelus Clarenus (vgl. sein Leben bei den Bollandisten am 15. Juni) und der selige Liberatus hervorragten, von dem Orden ab und bildeten in Achaja die Congregation der Cölestiner. Indeß Bonifacius VIII. widerrief diese Bestimmung (1302) und setzte auch den Ordensgeneral Gaufredi, der den Spiritualen günstig war, ab. Daß die aufgehobenen Cölestiner als häretische Fraticellen den Streit gegen den Papst fortgesetzt, ist höchstens mit Bezug auf Einzelne richtig; von jenen beiden Führern ist das Gegentheil bewiesen (P. Pamfilo, Storia etc. II, 196). Zu beachten ist, daß die gewaltigen Feinde des Papstes Bonifacius mit den gröbsten Lügen bei Vielen Zweifel an der Rechtmäßigkeit seiner Wahl erregt hatten. Auch der berühmte Jacopone von Todi, Verfasser des Stabat mater, scheint diesen Verleumdungen Gehör geschenkt zu haben, während das damalige Haupt der Spiritualen, Petrus Johannes Olivi, in einem mir im Manuscript vorliegenden Briefe vom 14. September 1295 entschieden für Bonifacius als den legitimen Papst eintritt und mehrere Irrthümer der extremen Spiritualen scharf bekämpft. Unter Clemens V. wurde die Frage über die Armut vor den heiligen Stuhl gebracht und nach langen Verhandlungen auf dem Concile von Vienne durch die schon genannte Constitution (vom 6. Mai 1312) in sehr befriedigender Weise gelöst. Hiernach verpflichtet das Gelübde der Armut die Minderbrüder unter Sünde zu einem strengen oder armen Gebrauch (ad arctum usum) nur in den von der Regel specificirten Punkten. Auch wird die Behauptung für anmaßend und verwegen erklärt, es sei häretisch, zu lehren, der strenge Gebrauch sei in dem Gelübde der Armut enthalten oder nicht enthalten. Ein Theil der Spiritualen, der sich in der Provence schon eigenmächtig von der Gesammtheit des Ordens getrennt hatte, war nicht zufrieden mit dieser Entscheidung und ließ sich zu schismatischen oder gar häretischen Behauptungen fortreißen; auch Ubertino gehörte zu der Opposition. Während der langen Sedisvacanz des heiligen Stuhles nach dem Tode Clemens' V. (1314) war auch das Amt des Generalministers erledigt; so konnten die widersetzlichen Spiritualen ihre Separation auch nach Toscana und Sicilien verbreiten. Indeß gelang es dem 1316 erwählten General Michael von Cesena, mit der kräftigen Hülfe des Papstes Johannes XXII. die äußere Einheit des Ordens durch Milde und Strenge wiederherzustellen. (Viele Documente bei Baluzi, Miscellanea II, 247 sqq. editio Mansi, Lucca 1761.) — Nun aber entwickelte sich ganz unerwartet eine neue Controverse, welche nicht nur den genannten Generalminister Michael, sondern Anfangs den ganzen Orden ohne Unterschied der Parteien in eine schiefe Stellung zum heiligen Stuhle brachte, und veranlaßte, daß mehrere bis dahin im Orden hochangesehene Männer zu einem traurigen und frevelhaften Schisma sich fortreißen ließen. Es handelte sich bei diesem Streit nicht um die Praxis der Regel, sondern um eine theologische These, an welche sich eine juristische anschließt. Da diese traurige Geschichte von Gegnern der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes für ihre Zwecke ausgebeutet worden ist, dürfte eine genauere Klarstellung dieser Controverse von allgemeinem Interesse sein.

3. Papst Nikolaus III. sagt in der Decretale Exiit qui seminat, daß weder den einzelnen Minderbrüdern noch der Communität ein Eigen-

thumsrecht gestattet sei, und fügt dann hinzu, daß eine solche Absagung um Gotteswillen verdienstlich und heilig sei, daß „Christus, den Weg der Vollkommenheit zeigend, dieselbe mit Worten gelehrt und mit seinem Beispiele bekräftigt habe", und daß die Apostel dieses Beispiel Christi nachgeahmt hätten. Zugleich wird gelehrt, es könne damit die von der heiligen Schrift angegebene Thatsache wohl bestehen, daß Christus manchmal Vorrath von Geld (loculos) gehabt habe, da er sich zuweilen zu den Unvollkommenheiten der Schwachen herabgelassen habe, ohne dadurch von der höchsten Vollkommenheit abzuweichen. Durch diese Zusätze wird deutlich genug zugestanden, daß der Herr nicht immer in derselben Weise gehandelt, sondern nach verschiedenen Umständen und Gesichtspunkten seiner Kirche verschiedene Wege durch sein Beispiel gezeigt habe, wie dieses sehr schön von dem hl. Bonaventura (Apologia pauperum resp. primae cap. 1 et 2; resp. tertiae c. 1; quaest. de paupertate Christi solut. ad 2) nachgewiesen wird. — Nun entstand in Narbonne 1321 ein Streit zwischen dem Dominicaner und Inquisitor Johannes von Belna und dem Franciscaner Berengarius von Perpignan, indem der Erstere den Satz, daß Christus und die Apostel weder als Einzelne noch als Gesammtheit Eigenthumsrecht gehabt hätten, für häretisch, der Zweite aber für katholisches Dogma erklärte, welches Nikolaus III. definirt habe. Durch Appellation wurde die Frage vor das päpstliche Tribunal gebracht und dort lebhaft erörtert. Johannes XXII. ließ auch von dem Haupte der Spiritualen (Ubertino von Casale) — was sehr beachtenswerth ist — ein Gutachten einfordern und im Consistorium vorlesen. Dieses ist nach der Lehre des hl. Bonaventura abgefaßt und abgedruckt bei Baluzi II, 279 und bei Alexander Natalis (Hist. eccles. saec. 13 et 14. dissert. 11). Mit einer doppelten Unterscheidung einerseits zwischen der officiellen Stellung Christi und der Apostel, wonach sie über Eigenthum verfügten, und der Stellung als Privatpersonen, wornach sie das Beispiel höchster Entsagung gaben; andererseits zwischen dem Dominium im Sinne des bürgerlichen Rechtes und jenem Rechte, welches den einfachen Gebrauch der zum Leben nothwendigen Dinge auch den unmündigen Kindern und selbst den Thieren gewährt, wird obige Frage je nach dem Sinne, wie sie verstanden wird, bald bejaht, bald verneint, und so werden die Aussagen der heiligen Schrift (besonders Apg. Kap. 6. Matth. 5, 40; 19, 27. Luc. 6, 29, 30. 1 Tim. 6, 8) in Einklang gebracht. Die bei Baluzi hinzugefügte Bemerkung, daß der Papst mit dieser Lösung damals ganz einverstanden gewesen sei, ist nicht unwahrscheinlich. Doch etwas später (1322) hob derselbe in der Constitution Quia nonnunquam das von Nikolaus III. gegebene Verbot, Glossen und Commentare über die Decretale Exiit qui seminat zu machen, wieder auf und gestattete eine freie Discussion über die Frage: „ob es häretisch sei, hartnäckig zu behaupten, unser Herr Jesus Christus und die Apostel hätten nicht Werthsachen (bona) besessen, weder im Einzelnen noch in Gemeinschaft". Der Ordensgeneral Michael von Cesena, der gerade damals zu Perugia das Generalcapitel hielt, ließ sich jetzt mit dem ganzen Capitel zu einem verhängnißvollen Schritte verleiten. Sie erließen unter dem 6. Juni 1322 eine gemeinsame an die ganze Christenheit gerichtete Erklärung, daß sie, von Vielen aufgefordert, über die vor der römischen Curie schwebende Frage ihre Meinung zu sagen, hiermit bekennen, „es sei nicht häretisch, sondern gesunde, katholische und rechtgläubige Lehre, daß Christus und die Apostel .... nichts mit dem Rechte der Proprietät und des Dominiums in Gemeinschaft zu eigen besessen hätten". Dafür berufen sie sich auf die ausdrückliche Lehre der römischen Kirche, „welche von dem Pfade der apostolischen Tradition niemals, wie bewiesen, abgewichen sei oder geirrt habe", und führen als Beweis eben die beiden Decretalen von Nikolaus III. und Clemens V. an, sowie die Bestätigung derselben von „unserem heiligsten Vater und Herrn durch göttliche Vorsehung Papst Johannes XXII." in der Constitution Quorumdam exegit. Unter diesem Document steht nach dem General an zweiter Stelle die Unterschrift des damals noch hoch angesehenen Wilhelm Occam. Sieben Monate später (December 1322) erließ der Papst das erste mißbilligende Schreiben gegen diese Erklärung. Die Frage über die Armut Christi wurde noch nicht entschieden, dagegen die mehr juristische Nebenfrage, ob der einfache Gebrauch der durch den Gebrauch consumtibeln Sachen von dem Rechte des Gebrauches könnte getrennt werden, mit Berufung auf das römische Recht und auf Vernunftgründe verneint; ferner wurde die dem Orden günstige Disciplinarverfügung von Nikolaus III., wonach das Eigenthumsrecht der an den Orden von Wohlthätern geschenkten Sachen auf den heiligen Stuhl überging und durch sogen. Syndici Apostolici verwaltet wurde, zurückgenommen; nur die Kirchen und Kirchensachen sollten Eigenthum des heiligen Stuhles bleiben. Gegen diese Verfügung protestirte in verwegener Weise der Procurator des Ordens öffentlich im Consistorium (14. Mai 1323). Nun erließ der Papst am 12. November 1323 die Decretale Cum inter nonnullos und definirte darin, daß die hartnäckige Behauptung, Christus und die Apostel hätten im Einzelnen und in Gemeinschaft nichts gehabt („in speciali non habuisse aliqua nec in communi"), von jetzt an müsse für irrthümlich und häretisch erachtet werden. In der Nebenfrage über die Trennung des Rechtes von dem einfachen Gebrauche wird bloß verboten, das Gegentheil von der oben angegebenen Aeußerung des Papstes zu lehren. Dieß ist die getreue Darstellung der Thatsache. Selbst Alexander Natalis (l. c.) bemerkt, daß zwischen Nikolaus III. und Johannes XXII. in der dogmatischen Frage kein wirklicher Gegensatz besteht, und führt viele Lösungen aus jener Zeit an, darunter auch die

später von Turrecremata (Summa de Eccl. c. 112) und Bellarmin (l. IV de Romano Pontif. c. 14) approbirte, welche im Wesentlichen mit der oben angedeuteten Lösung des Ubertino übereinstimmt, da sie annimmt, mit Rücksicht auf verschiedene Zeiten sei Beides wahr, Christus habe etwas gehabt und er habe nichts gehabt. Auch in der juristischen Nebenfrage scheint im Grunde keine Differenz von Erheblichkeit zwischen beiden Päpsten zu bestehen, welche nicht durch Unterscheidung der verschiedenen Arten des Rechtes könnte ausgeglichen werden. Uebrigens haben spätere Päpste, besonders Martin V., die Constitution Quorumdam exegit in Bezug auf den Nebenpunkt wieder derogirt und die Dispositionen Nikolaus' III. von Neuem approbirt. Leider hatte dieser theoretische Streit noch äußerst beklagenswerthe Folgen hauptsächlich dadurch, daß der deutsche Kaiser Ludwig der Bayer, der schon im Conflict mit dem Papste und in Verbindung mit den unkirchlich gesinnten Gelehrten Marsilius von Padua und Johannes Giandone war, sich in den Streit hineinmischte. Wir geben hier nur summarisch die Hauptereignisse in chronologischer Ordnung. Gleich nach dem Erlaß der dogmatischen Constitution Cum inter nonnullos veröffentlichte der Kaiser ein Schreiben, in welchem er den Papst wegen jener Entscheidung als Ketzer anklagte und an ein allgemeines Concil appellirte. Der Papst antwortete und vertheidigte sich mit der Bulle Quia quorumdam (10. November 1324). Jetzt bildete sich ein vollständiges Schisma, und Michael von Cesena wurde sehr verdächtig, die Sache des Kaisers zu begünstigen. Er wurde von dem Papste 1327 nach Avignon berufen; dort protestirte er heftig, entfloh im Mai 1328 von Avignon nach Pisa und trat offen mit Occam und einigen andern Brüdern zu der Partei des Kaisers über. Im Juni wurde er vom Papste seines Amtes entsetzt; aber schon am 12. Mai hatte sich der bejahrte Franciscaner Petrus von Corbario vom Kaiser in Rom zum Gegen- und Afterpapst wählen lassen. Damit waren die Gegner des Papstes auf der abschüssigen Bahn bis in den tiefsten Abgrund gekommen. — Doch jetzt bewährte sich in dem Orden der Minderbrüder die alte Treue gegen den hl. Stuhl, welche der hl. Franciscus als ersten Grundstein seines Ordens gelegt hatte. Nach dem ausdrücklichen Zeugnisse von Johannes XXII. und Clemens VI. (bei Wadding a. 1349) schlossen sich aus dem Orden nur sehr Wenige (paucissimi) den Schismatikern an. Der Afterpapst wurde gleich nach seiner Wahl auf dem Capitel der römischen Provinz, der er angehörte, als Schismatiker und Excommunicirter ausgestoßen. Das Generalcapitel des Ordens, zahlreich zu Paris im Juni 1329 versammelt, erklärte sich einstimmig für den Papst, wählte einen neuen Generalminister und gab eine Erklärung über obige Streitfrage ab, in welcher die anscheinende Differenz zwischen Nikolaus III. und Johannes XXII. ausgeglichen wird. Der Pseudopapst unterwarf sich 1330, stellte sich freiwillig in Avignon und verharrte in reumüthiger Gesinnung bis zu seinem Tode (im September 1333). Michael von Cesena dagegen verharrte im Schisma bis kurz vor seinem Tode (1343), wo er sich nach Wadding (a. 1343) bekehrte. Occam blieb hartnäckig bis 1349, wo er nach Trithemius und nach einem Breve von Clemens VI. (Wadding a. 1349) vom Papste die Absolution von den kirchlichen Censuren begehrte und erlangte. — Literatur über diese dritte Controverse außer den schon citirten Schriftstellern: Oudin, Comment. de Scriptoribus III, 864, und über Petrus Johannes Olivi: ib. 584; D'Argentré, Collectio judiciorum I, 296; Hergenröther, K.-G. II, 13 ff. — Ueber die zweite und dritte Controverse, die von den meisten älteren und neueren Geschichtschreibern nicht gehörig geschieden werden, fügen wir noch zwei Bemerkungen hinzu. Zuerst müssen die in der dritten Controverse über die Armut Christi mit dem Papste zum Schisma übergegangenen Franciscaner nicht einfach mit den Spiritualen in der zweiten Controverse verwechselt werden. Weder waren jene Schismatiker, wie z. B. Occam, sämmtlich Spiritualen nach Weise des Ubertin, noch waren alle Spiritualen Schismatiker. Zweitens ist es noch weniger statthaft, die beiden Parteien der Spiritualen und jener Schismatiker zu der Secte der Fraticellen zu rechnen, wie Eymericus und Bzovius thun. Der durch rücksichtslose Wahrheitsliebe ausgezeichnete Franciscaner Salimbene (geb. 1221, in den Orden getreten 1238) erzählt in seiner Chronik (p. 112) den Ursprung dieser Secte, und zwar als Augenzeuge, da er gerade damals, schon Priester und Prediger, in dem Kloster seiner Vaterstadt Parma lebte, als sein Landsmann Gherardo Segarelli (1246) bei den Obern seines Klosters um das Ordenskleid bat. Derselbe wurde abgewiesen, machte sich nun selbst eine Art Ordenskleid und sammelte Anhänger, welche bettelnd umherzogen und mit verschiedenen Namen, als: Apostelbrüder, Brüder vom armen Leben, Fraticellen, Bizochi und Beguarden, unter der Devise vollkommener evangelischer Armut viele Irrthümer und Laster pflegten. Damit stimmt auch Hergenröther (K.-G. I, 931) überein. Die Angabe des Salimbene, daß die Fraticellen gar keinem Orden angehörten, wird bestätigt von Villani (lib. 8, c. 84), Alvarus Pelagius (De planctu Eccles. l. 2, art. oder cap. 51) und Andern (vgl. Duplessis d'Argentré, Collect. Judic. I, 269 sqq.). Daß aber auch Apostaten aus verschiedenen Orden sich ihnen zugesellt hätten, wird ausdrücklich von einigen Schriftstellern gesagt (Collect. judic. 271) und ist an sich wahrscheinlich. Wichtiger noch ist, daß in mehreren päpstlichen Schreiben gegen die Fraticellen (z. B. von Honorius IV. 1285) gesagt wird, sie gehörten keinem religiösen Orden an. Selbst Johannes XXII. unterscheidet die hartnäckigen Spiritualen, welche er in dem Schreiben Quorumdam exegit vom 13. April 1317 zur Rückkehr unter den Gehorsam gegen ihre Obern

auffordert, durchaus von den Fraticellen, die er 26 Tage später in der Decretale Sancta Romana (bei Wadding a. 1317 und d'Argentré I, 290) verurtheilte. Letztere bezeichnet er in diesem Schreiben als profanae multitudinis viri, welche den Habit eines neuen Ordens eigenmächtig annehmen und sich nach Art eines Ordens organisiren, als wenn ihre Secte ein von dem heiligen Stuhle bestätigter Orden wäre; sie gäben fälschlich vor, daß sie die Regel der Minderbrüder nach dem Wortlaute hielten; Einige beriefen sich auf ein ihnen von Cölestinus V. gegebenes Privilegium; Andere sagten, daß sie ihren Habit und ihre Regel von gewissen Bischöfen erhalten hätten; wieder Andere, daß sie vom dritten Orden des hl. Franciscus wären, „da doch nach der Regel dieses dritten Ordens eine solche Lebensweise durchaus nicht gestattet ist". Nirgends sagt der Papst, daß sie Spiritualen oder schismatische Franciscaner wären, obwohl einzelne Apostaten und besonders verführte Tertiarier wahrscheinlich sich ihnen angeschlossen hatten. Dagegen wird sich schwerlich nachweisen lassen, daß von den bekannten und bedeutenderen Spiritualen oder Schismatikern auch nur ein Einziger unter ihnen gewesen sei. [Jgn. Jeiler, O. S. Fr.]

Arn, s. Arno.

Arnaldisten, s. Arnold von Brescia.

Arnauld, Angelica, die bekannte Aebtissin von Port-Royal, dem Herd und Bollwerk des Jansenismus, wurde am 8. Sept. 1591 geboren. Sie war die zweite Tochter des Generaladvocaten Anton Arnauld; diesem schenkte seine Gattin Catharina Marion im Laufe der Jahre 20 Kinder, von denen vier Söhne und sechs Töchter heranwuchsen und ein höheres Alter erreichten. Da sich die Kinder mehrten, erwachte in der Familie früh der Gedanke, die älteste Tochter zu verheiraten, die beiden folgenden aber mit Kirchengut zu versorgen. Diese, Jacqueline (Angelica) und Jeanne (Agnes, geb. am 31. Dec. 1593), waren noch sehr jung, als für die erstere die Abtei Port-Royal, für die andere die Abtei St. Cyr ausgesucht wurden, und Jacqueline befand sich im achten, Jeanne im sechsten Jahre, als Heinrich IV. die Kinder durch königliche Patente zu Abtissinnen ernannte. Große Schwierigkeiten machte es, die Bullen von Rom zu erhalten; zuerst erfolgte eine abschlägige Antwort, und für Jacqueline erreichte man nur durch eine Fälschung die Bestätigung, indem man in dem Gesuch einen andern Namen (Angelica) angab und das Alter um zehn Jahre höher setzte, so daß es schien, als handle es sich um eine andere Person. Am 29. Oct. 1600 legte nun Jacqueline oder Angelica ihre Profeß ab, und am 4. Juli 1602 wurde sie Abtissin von Port-Royal. Mit Widerwillen nur ergab sie sich in den ersten Jahren in ihr Geschick und verlebte dieselben in Eitelkeit und Leichtsinn; in der Abtei war eine geringe Anzahl von Nonnen; Clausur, Disciplin und Ordnung lagen völlig danieder. Nach einer Krankheit indeß ging Angelica, durch die Predigt eines Kapuziners gerührt, in sich; nach manchen inneren Kämpfen unternahm sie im Alter von siebenzehn Jahren die Reform der Abtei und führte diese auch ungeachtet des Widerstandes ihrer Familie glücklich durch. In kurzer Zeit blühte in Port-Royal das religiöse Leben; auch Angelica's Schwester Agnes zog es vor, auf ihre Würde als Abtissin von St. Cyr zu verzichten und in der Abtei ihrer Schwester als Ordensfrau einzutreten. In Kurzem traten noch zwei andere Schwestern und mehrere Nichten zu Port-Royal ein, und die Familie Arnauld zählte demnach zahlreiche und sehr begabte Mitglieder unter der Genossenschaft. Kurz nach der Reform von Port-Royal wurde Angelica nach der gleichfalls dem Cistercienserorden angehörigen Abtei Montbuisson geschickt, um auch diese zu reformiren. Unter der dortigen Abtissin Angelica d'Estrée, die selber ein sittenloses Leben führte, war alle Zucht und Disciplin geschwunden. Dieselbe wurde nun aus der Abtei entfernt, und Angelica Arnauld führte dann glücklich die Reform durch. Während ihres vierjährigen Aufenthaltes in Montbuisson trat sie mit dem hl. Franz von Sales in persönliche und briefliche Verbindung, und wir sehen aus mehreren Briefen des Heiligen, daß er ihren Eifer sehr schätzte, ihre ungestüme, leidenschaftliche Hast und Unruhe zu mäßigen suchte und sie als eine Frau betrachtete, die noch sehr Großes werde wirken können. Auch Angelica gab sich mit großem Vertrauen seiner Leitung hin. Leider aber starb bald darauf der hl. Franz von Sales (1622), und mit Angelica's Rückkehr nach Port-Royal begann der verderbliche Einfluß, den St. Cyran (s. d. Art. Du Verger) auf die Abtissin und ihre Genossenschaft ausübte. Vom Jahre 1623 an drang der sectirerische Geist dieses Mannes mehr und mehr in die Klostergemeinde ein, und die Abtei Port-Royal des champs, wie die Abtei Port-Royal de Paris, welche Angelica gründete, wurden allmälig der Herd des schismatischen Treibens St. Cyran's und seiner Genossen. St. Cyran hatte vor Allem die Familie Arnauld, die Brüder und Verwandten Angelica's an sich gezogen, und sein Einfluß in Port-Royal wurde auch bald unumschränkt, besonders als im Jahre 1636 sich alle Nonnen seiner geistlichen Leitung hingaben, und als sich die Vereinigung jener talentvollen, aber durch St. Cyran irregeleiteten Männer bildete, die als Einsiedler von Port-Royal in der Geschichte des Jansenismus bekannt sind. Die Anschauungen des Sectirers und seines Freundes Jansenius über die Gnade und Gnadenwahl, sowie über das Verderbniß der Kirche, St. Cyran's Ascese, in der die Fernhaltung von den Sacramenten und die canonischen Bußen der Vorzeit eine große Rolle spielten, überhaupt das ganze Wesen des Jansenismus, der Haß und Kampf gegen die Jesuiten mit eingeschlossen, fanden nun in Port-Royal ihren Hauptsitz. Der Einfluß der Abtissin Angelica, ihrer Schwester Agnes und der ganzen Genossenschaft der beiden

Abteien von Port-Royal war um so größer, als die Nonnen lange als fromme, gelehrte, geistreiche Ordensfrauen gegolten hatten, mit bedeutenden Familien Frankreichs in naher Beziehung standen und die Töchter derselben in ihren Pensionaten heranbildeten. Nach dem Tode St. Cyran's (1643) übernahmen andere Jansenisten, wie Anton Arnauld und Singlin, die Leitung der Nonnen, und in den nun folgenden jansenistischen Wirren bildeten die beiden Klöster von Port-Royal gleichsam das Centrum des Widerstandes. Obgleich die Abtissin Angelica und ihre Nonnen fortwährend vorgaben, daß sie in ihrer Einfalt von den theologischen Fragen nichts verständen und sich nicht damit beschäftigten, weigerten sie sich hartnäckig, der kirchlichen Auctorität sich zu fügen und anzuerkennen, daß die verurtheilten Sätze die Lehre des Jansenius seien. Die Abtissin Angelica Arnauld starb am 6. Aug. 1661, als gerade die ersten strengeren Maßregeln gegen die beiden Abteien ergriffen wurden. Ihre Schwester Agnes überlebte sie noch um zehn Jahre; sie starb am 19. Februar 1671. Der schismatische Geist aber, den die beiden Abtissinnen unter den Ordensfrauen hervorgerufen hatten, blieb derselbe bis zur gänzlichen Aufhebung der Genossenschaft. (Vergl. d. Art. Port-Royal; Rapin, Mémoires; St. Beuve, Port-Royal; Katholik 1875, II.)

[B. Jungmann.]

Arnauld, Anton, in der Sprache der Jansenisten le grand Arnauld, war wohl nächst den Urhebern jener Secte die bedeutendste Persönlichkeit, welche dieselbe aufzuweisen hat; durch lange Jahre wurde sie von ihm beherrscht und geleitet. Dieser Bruder Angelica's ward am 6. Febr. 1612 geboren; er war von den Kindern des Generaladvocaten Arnauld, die am Leben blieben, das jüngste. Mit großem Talente begabt, widmete Anton nach Vollendung der Humanitätsstudien und der Philosophie sich der Rechtswissenschaft. Aber er gab bald dieses ihm wenig zusagende Studium auf, um, wie es seine Mutter wünschte, und wie es St. Cyran, der in der Familie Arnauld den größten Einfluß hatte, ihm rieth, dem Studium der Theologie sich zu widmen. Arnauld studirte dieselbe an der Sorbonne unter der Leitung Lescot's, der Professor an der Facultät und Beichtvater des Cardinals Richelieu war, später aber Bischof von Chartres wurde. Indeß veranlaßte St. Cyran den angehenden Theologen, unter Hintansetzung der Scholastiker sich mit den Schriften des hl. Augustinus zu beschäftigen, und führte ihn natürlich in Augustins Gnadenlehre nach jener falschen Anschauung und Auffassung ein, die ihm und dem Jansenius eigen waren. Schon in einer öffentlichen Disputation, der sogen. Tentative, welche eine Vorbereitung zum Doctorat war, vertheidigte Arnauld im Jahre 1636 Ansichten, die mit den Lehren Lescot's durchaus nicht im Einklange standen, und verfeindete sich so mit seinem Lehrer. Er gab sich um diese Zeit ganz der Leitung St. Cyran's hin und nahm dessen Grundsätze hinsichtlich der kirchlichen Verfassung, Disciplin und Asceſe vollständig an. Im Jahre 1641 empfing Arnauld die Priesterweihe, und im selben Jahre promovirte er als Doctor an der Sorbonne. Seine sofortige Aufnahme als Mitglied der Sorbonne (de la maison de Sorbonne) fand Schwierigkeit. Arnauld hatte nämlich hinsichtlich des Studiums der Philosophie nicht ganz die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllt, und obwohl die Facultät in Rücksicht auf seine Frömmigkeit, seine ausgezeichnete Fähigkeit und seine glänzende Disputation für die Dispens war, so verweigerte der Cardinal Richelieu dieselbe, sei es, daß er als Provisor der Sorbonne die Regeln aufrechthalten wollte, sei es, daß ihn, wie die Jansenisten behaupteten, sein Beichtvater Lescot gegen Arnauld eingenommen hatte. Indeß bald nach dem Tode des Cardinals (2. Dec. 1642) wurde Arnauld als Mitglied der Sorbonne aufgenommen, und gleich darauf trat er als eine der bedeutendsten Persönlichkeiten unter den Jansenisten hervor. Im Jahre 1643 nämlich veröffentlichte er sein Buch über die öftere Communion, oder richtiger gesagt, gegen die öftere Communion. Der Streit zweier vornehmen Damen, ob die öftere oder seltenere Communion vortheilhafter sei, bot ihm die Gelegenheit oder den Vorwand, dieses Buch zu veröffentlichen. Schien es gleich nur eine Gelegenheitsschrift, um die Regeln und Grundsätze, welche der Jesuit Sesmaisons für eine jener Damen aufgestellt hatte, zu widerlegen, so war es in der That das wichtigste Manifest der Jansenisten, um ihre Grundsätze hinsichtlich der kirchlichen Disciplin und des Empfangs der heiligen Sacramente zu verbreiten, und diente wie kein anderes Werk dazu, dem Jansenismus Eingang und Verbreitung in Frankreich zu verschaffen. Indem Arnauld in gleißnerischer Weise den Verfall der Sitten und der Zucht in der Kirche beklagt, will er die strenge Moral des Alterthums wieder hervorrufen und stellt dieser gemäß für den Empfang der Sacramente der Buße und des Altars Regeln auf, in Folge deren der Empfang der heiligen Sacramente sehr schwierig und selten werden mußte. Nach Arnauld wurden in den frühesten Zeiten alle Verbrechen, gleichviel ob sie öffentlich oder geheim waren, durch öffentliche Buße gesühnt; solche Verbrechen seien aber alle schweren Sünden, daher sei für die Sünder überhaupt die öffentliche Buße der nothwendige Weg der Rückkehr gewesen. Den wesentlichsten Theil dieser Buße aber habe die Entfernung vom Tische des Herrn gebildet. Nach Aufstellung dieser Principien folgert Arnauld, es sei auch jetzt nothwendig, daß der Lossprechung und der Communion eine lange und schwere Buße vorausgehe, denn es sei sehr schwer, die Gnade Gottes wieder zu erlangen. Aber er will dennoch nicht die öffentliche Buße wieder einführen; die Beichtväter sollen nur die Lossprechung lange verschieben, um durch „Seufzen und Hinschmachten" die Leute besser zum Tische des Herrn vor-

zubereiten. Ja, in dem Bekenntniß dieser Unwürdigkeit und in diesen Seufzern bis an das Ende des Lebens zu verharren, gilt ihm als höchste Vollkommenheit. — Der Anstrich von Eifer und Frömmigkeit, sowie die Gelehrsamkeit, mit der Arnauld die Anschauungen der alten Kirche zu verfechten schien, und die strenge Moral, welche das Buch predigte, führten Viele irre. Es gelang Arnauld, die Approbation von sechzehn Bischöfen und zwanzig Doctoren der Sorbonne zu erhalten; bald war sein Buch durch ganz Frankreich verbreitet, fand bei Vielen Anklang und zeigte seine verderbliche Wirkung durch die Verminderung des Empfangs der heiligen Sacramente. — Nachdem St. Cyran am 11. October 1643 gestorben war, wurde Arnauld der Leiter der jansenistischen Secte in Frankreich und nahm an dem nun ausbrechenden Kampfe über den „Augustinus" des Jansenius, über die Verurtheilung des Buches und der fünf bekannten Propositionen des Auctors (s. d. Art. Jansenius), sowie über die Moral der Jesuiten den hervorragendsten Antheil. Die Abneigung gegen die Jesuiten war in der Familie der Arnauld erblich; der Vater hatte als Generaladvocat den Prozeß der Sorbonne gegen die Jesuiten geführt und in einer vielgepriesenen Rede im Jahre 1594 die Verbannung der Gesellschaft aus Frankreich verlangt. In den ersten Jahren, als die Abtissin Angelica die Reform in Port-Royal durchführte, scheint sich dieser Haß gemildert zu haben, denn Angelica bediente sich nicht selten der Jesuiten zu Predigten und Conferenzen. Indeß nun loderte bei Anton Arnauld und bei der ganzen Faction von Port-Royal dieser Haß wieder in hellen Flammen auf; die Vertheidigung der Moral der Secte, sowie der Lehre des Jansenius ist zugleich die heftigste Polemik gegen die Jesuiten. Eine Menge von Schriften Arnaulds, theils über Moral, wie die Théologie morale des Jésuites, La tradition de l'Église sur la pénitence, theils dogmatischen Inhalts, wie die beiden Apologien des „Augustinus", die Considérations und die Observations sur la Bulle „In eminenti", fallen in diese Zeit. Seiner Sicherheit halber fand es Anton Arnauld für gerathen, sich zu verbergen, leitete aber von seinem Versteck aus die Partei und präsidirte auch den Versammlungen, zu denen er in Verkleidung nach Port-Royal hinüberkam. — Von eingreifender Bedeutung für die jansenistische Secte und ihre Geschichte war die Distinction des Rechts und der Thatsache, welche Arnauld im Jahre 1656 aufstellte, um der Verdammung der fünf Propositionen des Jansenius in geschickter Weise auszuweichen. Dem Herzog von Liancourt war in der Pfarrei St. Sulpice wegen seiner Anhänglichkeit an den Jansenismus und seiner Verbindung mit den Sectirern die Absolution verweigert worden. Man verlangte, daß er seine Enkelin nicht in Port-Royal erziehen lasse und zwei Jansenisten, die er in seine Wohnung aufgenommen, entlasse. Natürlich hatte das großes Aufsehen erregt und unter den Jansenisten einen heftigen Unwillen hervorgerufen. Arnauld gab zur Vertheidigung des Herzogs zwei Schriften in Briefform heraus; die erste: Lettre à une personne de qualité, und als diese heftig angegriffen wurde, die zweite: Lettre à un duc et pair. Außer andern Irrthümern, welche die Schriften enthielten, stellte er im zweiten Briefe die Behauptung auf, die Kirche sei zwar unfehlbar in der Definition oder Verwerfung einer Lehre an und für sich, nicht aber in der Entscheidung der Thatsache, ob im Buche des Jansenius eine falsche Lehre sich finde, ob nämlich die fünf verworfenen Propositionen in einem irrigen Sinne in jenem Werke enthalten seien. Es genüge, hinsichtlich dieser Thatsache ein ehrfurchtsvolles Stillschweigen zu beobachten, ohne die innere Zustimmung zu geben, daß jene Propositionen wirklich im „Augustinus" sich fänden. — Die Sorbonne, in der die orthodoxe Partei die Mehrheit bildete, censurirte die beiden Schriften Arnaulds und schloß ihn nebst sechzig Andern, die sich nicht unterwerfen wollten, aus der Reihe der Doctoren aus. Aber Arnauld blieb hartnäckig bei seinen Behauptungen und sah sich in starrsinnigem Hochmuth als den Vertheidiger der Wahrheit an. „Heute," schrieb er am Tage seiner Ausschließung an seine Schwester Angelica, „heute löscht man mich aus der Liste der Doctoren aus; indeß hoffe ich, daß der Herr mich deßhalb nicht aus der Zahl seiner Diener streichen wird." Von jetzt an mußte Arnauld sich noch strenger verborgen halten; er lebte mit Nicole, einem der eifrigsten Jansenisten, versteckt im Palaste der Herzogin von Longueville. Von seinem Versteck aus unterstützte er in regster Weise die Weigerung der Jansenisten, die Bullen, welche die Propositionen des Jansenius verdammten, anzunehmen, und die zuerst von der Versammlung des französischen Clerus, dann im Jahre 1665 von Alexander VII. vorgeschriebenen Formulare der Annahme zu unterschreiben. Vor Allem bestärkte er die Nonnen von Port-Royal in ihren Gesinnungen. Er leistete Pascal den thätigsten Beistand in der Verfassung und Herausgabe der gegen die Jesuiten gerichteten satirischen Provinzialbriefe und schleuderte noch eine Menge Schriften und Broschüren gegen die Gesellschaft Jesu und zur Vertheidigung des Jansenismus in die Welt. — Mit großer Verschlagenheit leitete er dann hauptsächlich 1668 unter den Jansenisten insgeheim die Verhandlungen, die zu dem sogen. Clementinischen Frieden führten, indem die renitenten Bischöfe und Geistlichen das Formular Alexanders VII. zum Schein aufrichtig und einfach unterschrieben, während sie vorher ihren Vorbehalt hinsichtlich der Thatsachen insgeheim festgestellt hatten. Arnauld selber nahm an dem Frieden durch eine derartige Unterschrift Theil, und auf seinen Rath unterschrieben auch die Nonnen von Port-Royal in ähnlicher Weise. Nun konnte Arnauld sein Versteck verlassen und genoß als Haupt der Partei einen wahren Triumph. Der Nuntius Bargellini empfing ihn mit großer Zuvorkommenheit und

empfahl ihm, seine „goldene Feder“ der Vertheidigung der Kirche zu widmen; auch beim König hatte er eine gnädige Audienz. Gerade jetzt erschien sein Werk: La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, welches Clemens IX. gewidmet war, und dieß vermehrte natürlich noch seinen Ruf. Diese Schrift, die indeß zum großen Theil von Nicole verfaßt wurde, ist in der That ein gediegenes Werk. — Es schien fast, als ob Arnauld und die Partei der Jansenisten durch ihre List und Unredlichkeit siegen sollten, und in verschiedenen Diöcesen entwickelten sie nun ihre verderbliche Thätigkeit in großem Umfange. Indeß dauerte dieser Triumph nicht lange, da es sich bald herausstellte, daß die Sectirer an ihren Irrthümern und an ihrem Vorbehalt hinsichtlich der Thatsache festhielten. Arnauld verfaßte in den folgenden Jahren noch mehrere Schriften gegen die Protestanten, setzte aber zugleich die bitterste Polemik gegen die Jesuiten, sowie die Vertheidigung der jansenistischen Moral und Gnadenlehre fort. Er verwickelte sich auch in den Streit hinsichtlich der Regalien, in dem bekanntlich manche Jansenisten die Rechte der Kirche gegen die Anmaßungen Ludwigs XIV. vertheidigten. Bald wurde Arnauld von der Regierung mit großem Mißtrauen als ein Mann betrachtet, welcher Cabale schmiede, und die Ungunst des Hofes, sowie der Verdacht der Häresie, der mit Recht immer auf ihm lastete, bewogen ihn im Jahre 1679, sich seiner Sicherheit halber wieder zu verbergen, ja kurz darauf Frankreich zu verlassen und sich in's Ausland, nach Belgien, zu begeben. Hier lebte er zuerst in Mons, dann in andern Städten, zuletzt in Brüssel. Er blieb das Haupt der jansenistischen Partei und fuhr fort, in heftigen Schriften ihre Sache zu vertreten. Im Jahre 1684 gesellte sich zu ihm Quesnel, der damals aus dem Oratorium ausgeschlossen wurde, und beide arbeiteten nun zusammen im Sinne ihrer Häresie. Arnauld blieb rüstig und thätig bis zu seinem Tode. Er starb zu Brüssel am 8. August 1694 und wurde in der Kirche St. Catharina begraben; sein Herz aber schafften die Jansenisten nach Port-Royal. Natürlich verherrlichten sie in der übertriebensten Weise das Andenken des Sectirers, der so lange ihr Führer gewesen war, und leider ließen sich auch andere, die nicht geradezu der Secte angehörten, wie z. B. Santeuil, verleiten, durch Grabschriften und Gedichte Arnauld als einen Helden des Glaubens zu feiern. — Was die Persönlichkeit dieses Mannes anbetrifft, so war sein Aeußeres, nach der Schilderung, die Rapin und Andere von ihm geben, nicht imponirend. Er war klein von Gestalt, sein Kopf war unverhältnißmäßig groß, seine Gesichtszüge waren sehr gewöhnlich, und da er mehrere Zähne verloren hatte, so war seine Sprache undeutlich. Indeß andererseits hatte er (sagt Rapin, Mém. II, 240) alle die Eigenschaften, welche ihn geeignet machten, das Haupt der Partei zu sein. „Umfassende Kenntnisse, durchdringende Schärfe, Gründlichkeit waren ihm eigen; er war ein geschulter Theologe, wohlbelesen in den Vätern, den Concilien und den Regeln der alten Disciplin. Er hatte ein seltenes Talent, die französische Sprache, die er gründlich besaß, in seinen Schriften zu handhaben, wußte mit überzeugender Beredtheit seine Sache zu verfechten und trug mit kühner Verwegenheit seine Gedanken und Anschauungen vor, die über den Horizont Anderer hinausgingen. Dabei war er unternehmend und rastlos in der Arbeit. Diejenigen, die zur Secte gehörten, stellten ihn dar als einen Mann von sanftem Charakter, schlicht, einfach, gleichmäßig im Umgang, unfähig für List und Trug. Aber, sei es Verstellungskunst, sei es, daß er nach Belieben seinen Charakter zu wechseln verstand, sobald er die Feder zur Hand nahm, war er stolz, bitter und heftig. Er war von Temperament so auffahrend und empfindlich, daß es in Port-Royal untersagt war, ihm zu widersprechen, damit sein Blut nicht in Wallung gerathe; und dieß trug nicht wenig dazu bei, daß der Hochmuth sein Herz und sein Gemüth vollständig verdarb. Dieser Hochmuth zeigt sich in seiner ganzen Handlungsweise und in allen seinen Schriften. Mit stolzem Selbstbewußtsein und in übermüthigem Tone entscheidet er alle Fragen wie ein unfehlbarer Meister.“ Dazu kommt, daß er in vollem Maße jene Falschheit, Verschlagenheit und Hartnäckigkeit besaß, welche das Haupt einer Secte charakterisiren; und während er von Zeit zu Zeit eine gleißnerische Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl zur Schau trug und seinen Gegnern Verleumdung und Verfolgungssucht vorwarf, trotzte er mit unbeugsamem Starrsinn den Entscheidungen der Kirche und verbreitete seine häretischen Lehren. — Außer seinen mannigfachen dogmatischen, moralischen und polemischen Werken verfaßte Arnauld auch Schriften über Philosophie, Mathematik und geistliche Beredsamkeit. Die Grammaire générale und die sogen. Logique de Port-Royal ou l'art de penser sind hauptsächlich sein Werk, wenngleich diese Schriften später durch andere Gelehrte von Port-Royal vervollkommnet wurden; Mehreres schrieb Arnauld auch gegen Descartes und gegen Malebranche. Im Ganzen existiren 145 Schriften Arnaulds, und die vollständige Sammlung seiner Werke erschien um 1783 zu Paris in 48 Quartbänden. Arnaulds Leben wurde von Quesnel, seinem Anhänger und Nachfolger als Haupt der Jansenisten, in zwei Bänden herausgegeben; noch umfangreicher ist die Biographie vom Abbé Majainville, welche den ersten Quartband der genannten Ausgabe der Werke Arnaulds umfaßt. (Vgl. Rapin, Mémm.; St. Beuve, Histoire de Port-Royal; Moréri; Katholik 1875, II; Stimmen aus Maria-Laach IV, Die Jansenisten.) [B. Jungmann.]

Arnauld, Heinrich, Bruder des Anton Arnauld und Bischof von Angers, gehört gleichfalls zu den bedeutenderen Vertretern des Jansenismus. Er wurde im J. 1597 geboren und widmete sich Anfangs der Rechtswissenschaft, ver-

ließ indeß diese Laufbahn schon im J. 1622, um den Cardinal Bentivoglio, der Nuntius in Frankreich gewesen war, nach Rom zu begleiten, und trat nun in den geistlichen Stand. Im J. 1624 erhielt er vom Hofe die Abtei St. Nicolas zu Angers, kehrte bald darauf nach Frankreich zurück und wurde Decan des Capitels zu Toul. Im J. 1645 ging er als Geschäftsträger des französischen Hofes wiederum nach Rom, um sich der Sache der Cardinäle Barberini anzunehmen, die nach dem Tode Urbans VIII. bei Innocenz X. in Ungnade gefallen und nach Frankreich entwichen waren. Er führte diese Angelegenheit mit großer Gewandtheit, machte sich zugleich durch sein einnehmendes Wesen beim Papste beliebt und erlangte in der That für die Cardinäle die Erlaubniß zur Rückkehr und die Wiedereinsetzung in ihre Würden. Nach Frankreich zurückgekehrt, wurde Arnauld zum Bischof von Angers ernannt und am 29. Juni 1650 zu Port-Royal consecrirt. Er verwaltete seine Diöcese mit Eifer, war von Natur ein sanfter, vorsichtiger, friedliebender Mann, führte ein erbauliches Leben und zeigte sich selbst den Jesuiten in der Diöcese, ungeachtet der seiner Familie eigenen Abneigung gegen dieselben, nicht feindlich. Seine verwandtschaftlichen Beziehungen jedoch und der große Einfluß, den sein Bruder Anton auf ihn ausübte, hatten zur Folge, daß auch er sich ganz der Sache der Jansenisten hingab und ihr allen möglichen Vorschub leistete. Mit anderen gleichgesinnten Bischöfen schrieb er an Innocenz X., um die Entscheidung hinsichtlich der Lehre des Jansenius zu hintertreiben, und bot auch den Einfluß, den er durch seine Anwesenheit in Rom gewonnen hatte, hierzu auf. Nach der Entscheidung schloß er sich der Distinction Recht und Thatsache an und vertheidigte mit Eifer die Sache der Jansenisten und der Nonnen von Port-Royal. Er weigerte sich auch, das von der Versammlung des Clerus im J. 1661 aufgestellte Formular zu unterschreiben. Als dann im J. 1665 Alexander VII. nebst einer neuen Bulle ein von allen kirchlichen Personen Frankreichs zu unterzeichnendes Unterwerfungsformular veröffentlichte, worin voller Gehorsam unter die päpstlichen Bullen und Verurtheilung der verworfenen Sätze in dem vom Auctor intendirten Sinne ausgesprochen war, nahmen der Bischof Arnauld von Angers, sowie die Bischöfe von Aleth, Beauvais und Pamiers diese Documente nur mit der Unterscheidung von Recht und Thatsache an. In diesem Sinne erließen sie Hirtenbriefe, die in Rom verdammt wurden, und da sie in ihrer Renitenz verharrten, so ward von Rom aus der Prozeß gegen die vier Bischöfe eingeleitet. Derselbe endete bekanntlich durch den sogen. Clementinischen Frieden, der durch Verstellung und falsche Berichte nach Rom erschlichen war. Denn während in Rom angegeben wurde, Arnauld und seine Mitbischöfe hätten das Formular aufrichtig und ohne Restriction unterschrieben, hatten dieselben auf ihren Diöcesansynoden ihren Vorbehalt aufrecht gehalten. Arnauld verharrte in dieser Stellung. Er forderte einige Jahre später von der Universität zu Angers, daß sie das Formular gegen Jansenius nur unter Vorbehalt der Unterscheidung von Recht und Thatsache unterzeichne, ja, er erklärte Alle für suspendirt, die ohne diesen Vorbehalt die fünf Sätze verdammen würden. Indeß der Staatsrath cassirte dieses Edict am 30. Mai 1676. Die folgenden Jahre scheint der schon betagte Bischof weniger für die jansenistische Sache thätig gewesen zu sein. Er verwaltete seine Diöcese bis zu dem hohen Alter von 95 Jahren; am 8. Juni 1692 rief der Tod ihn ab. Die Jansenisten haben sein angeblich heiligmäßiges Leben hoch erhoben. Wenn indeß ihm auch die erwähnten guten Eigenschaften nicht abgingen, so geht aus dem Gesagten doch hervor, was im Uebrigen von seiner Heiligkeit zu halten ist. Er verweigerte dem apostolischen Stuhl und der Kirche den schuldigen Gehorsam, und die zweideutige Weise, in welcher auch er den Clementinischen Frieden erschlich, sowie der Starrsinn, mit welchem er in seinen Gesinnungen beharrte, zeigen genugsam, wie sehr er in die Cabale der jansenistischen Secte verstrickt war. (Vgl. Rapin, Mémm.; Moréri, Biographie univ.) [B. Jungmann.]

Arnauld, Robert d'Andilly, der älteste Sohn des Generaladvocaten Arnauld, wie seine Brüder eine der Stützen des Jansenismus, wurde im J. 1588 zu Paris geboren. Schon mit 16 Jahren wurde er von einem Oheim in die Finanzcarrière eingeführt, erhielt bald am Hofe eine bedeutende Stellung und wußte sich auch einen nicht geringen Einfluß in den höheren Kreisen zu verschaffen. Er war ein vollendeter Hofmann, liebenswürdig, höflich, schmiegsam, zugleich aber energisch und voll glühenden Ehrgeizes. Die Gottesfurcht, die er zur Schau trug, war mit seiner Galanterie gegen die Frauen gepaart, ohne daß ihn indeß dieselbe zu Fehltritten geführt zu haben scheint. Es fehlte seinem Charakter an Tiefe, und seine Eitelkeit, sowie seine Neigung zu einer in's Auge fallenden, vom Gewöhnlichen abweichenden Frömmigkeit, führten ihn wohl hauptsächlich dem Jansenismus zu. Im August 1620 lernte St. Cyran den sanguinischen Mann, der damals 32 Jahre zählte, kennen und suchte ihn an sich zu ziehen, indem er wohl berechnete, daß die einflußreichen Verbindungen Andilly's seiner Sache großen Vorschub leisten könnten. Gerade das feierlich verschlossene und geheimnißvolle Wesen St. Cyran's übte auf Andilly einen mächtigen Einfluß aus. Bald war er dem Sectirer völlig ergeben, stellte sich unter seine geistliche Leitung, war ihm in Ausführung seiner Pläne nach Kräften behülflich und trug am meisten dazu bei, daß die ganze Familie Arnauld eine so mächtige Stütze der neuen Lehre wurde. Nach dem Tode seiner Gattin entschloß sich Andilly, im Alter von 55 Jahren, den Hof zu verlassen, um sich den sogen. Einsiedlern von Port-Royal beizugesellen; seine fünf Töchter waren

insgesammt in das Kloster eingetreten. Im J. 1643 zog er sich also nach Port-Royal zurück, und neben literarischer Beschäftigung und jansenistischer Asceſe pflegte er besonders die Obstbaumzucht; die von ihm gezogenen Pfirsiche und sonstigen Früchte waren selbst bei Hofe willkommene Geschenke. Für die Nonnen von Port-Royal war er ein einflußreicher Beschützer, da man ihm wegen seiner hofmännischen Liebenswürdigkeit den Jansenismus weniger anrechnete. Auch bewahrte er die Verbindung mit mächtigen Freunden; sein Sohn Simon Arnauld de Pomponne bekleidete am Hofe wichtige Stellungen und wurde sogar im J. 1671 Minister der auswärtigen Angelegenheiten. D'Andilly starb am 17. September 1674 im hohen Alter von 86 Jahren; er hatte die Frische seines Geistes und Körpers bis zum Ende bewahrt. Mit überschwänglichem Lobe sprechen die jansenistischen Schriftsteller von Andilly's Tugend und Frömmigkeit. Die Wahrheit ist, daß er dem Jansenismus in Lehre und Disciplin zugethan war, jedoch ihn nicht mit dem Ungestüm seines Bruders verfocht, sondern mit einer gewissen Mäßigung seinen Einfluß zu Gunsten desselben geltend machte; seiner Tugend und Frömmigkeit aber blieb immer das Gepräge einer eitlen Zurschaustellung eigen. — Von den literarischen Arbeiten Andilly's genüge es zu nennen die französische Ueberſetzung der Bekenntnisse des hl. Augustin, der Geschichte des Flavius Josephus, der Werke der hl. Teresia und des hl. Johannes Climacus, Arbeiten, die noch immer in gutem Rufe stehen; ferner Vies des saints Pères du désert, sowie die von ihm selbst verfaßten Denkwürdigkeiten aus seinem Leben. (Vgl. Rapin, Mémm.; St. Beuve, Hist. de Port-Royal; Katholik, 1875, II.) [B. Jungmann.]

Arndt, Johann, gehört zu den mystischen Theologen und Erbauungsschriftstellern der lutherischen Gemeinschaft. Er war am 27. December 1555 zu Ballenstädt im Fürstenthum Anhalt als Sohn eines Predigers geboren und hatte sich anfänglich Medicin zu studiren entschlossen, wandte sich aber frühzeitig, durch Errettung aus einer schweren Krankheit dazu bewogen, dem Studium der Theologie zu. Im J. 1581 wurde er Diacon in seiner Vaterstadt, 1583 Pfarrer im anhaltischen Dorfe Badeborn; aus letzterer Stelle ward er aber 1590 entlassen, weil er sich den calvinisirenden Tendenzen des Fürsten Joh. Georg von Anhalt entgegenstellte. Von dieser Zeit an wirkte er nach einander in Quedlinburg, zu Braunschweig, in Eisleben, und wurde 1611 als Generalsuperintendent und Hofprediger nach Celle berufen. In dieser hohen Stellung übte er eine vielseitige segensreiche Wirksamkeit, bis ihn der Tod am 11. Mai 1621 nach kurzem Krankenlager derselben entriß. Im Gegensatze zu der lutherischen Buchstaben-Orthodoxie und Polemik seiner Zeit legte Arndt, ohne jedoch im Glauben von seiner Kirche abzuweichen, den Hauptnachdruck auf das christliche Leben, auf die Bethätigung des Glaubens in Liebe, auf Buße und Ertödtung des alten Menschen u. dgl. Die Idee des christlichen Lebens oder, wie er selbst sagt, des wahren Christenthums, d. i. die möglichst vollkommene Harmonie und Einheit von Glauben und Leben, von Erkennen, Fühlen und Wollen, das war der Centralpunkt, von dem aus er sein eigenes Leben zu gestalten suchte, und von dem sein ganzes Wirken auf die Mitmenschen in Schrift und Wort ausstrahlte. Arndts Lieblingslectüre war die der katholischen Mystiker, des hl. Bernhard, Taulers, Thomas' von Kempen und der „deutschen Theologie". Dafür wurde er aber während seines Lebens und zu zwei verschiedenen Malen noch nach seinem Tode von den lutherischen Zeloten und Afterscholastikern, namentlich von Lucas Osiander in Tübingen, als Schwärmer und Häretiker angegriffen und verdächtigt. Indeß fehlte es ihm auch nie an solchen, die sich mit der größten Wärme und Begeisterung seiner annahmen und ihn mit Erfolg vertheidigten. Arndts Hauptwerk sind die „vier Bücher vom wahren Christenthum" (Magdeburg 1610). In späteren Ausgaben (Lüneburg 1695 u. ö) sind kleinere Abhandlungen des Verfassers als fünftes und sechstes Buch hinzugefügt. Das Buch ist die Lieblingslectüre aller frömmeren Protestanten geworden und hat eine große Verbreitung gefunden. Nächst der heiligen Schrift und des Thomas von Kempen Nachfolge Christi ist kein Buch so oft gedruckt, und keines in so viele Sprachen übersetzt worden, wie dieses Buch Arndts. Auch von katholischer Seite sind Ueberarbeitungen desselben erschienen. Einer fast gleich günstigen Aufnahme erfreute sich sein zweites Hauptwerk: „Das Paradiesgärtlein voll christlicher Tugenden", eine Sammlung von Gebeten und frommen Liedern in fünf Theilen. Weniger Ruhm haben Arndts zahlreiche gedruckte Predigten eingeerntet. Die vollständigste Ausgabe seiner Schriften ist die von Rambach in drei Theilen Fol., Leipz. u. Görlitz 1734. Arndts Richtung wurde später noch mehr von Spener, dem Stifter der Pietisten, ausgebildet, und stets hat er gerade unter den Pietisten sehr beredte Vertheidiger gefunden. — Die Literatur über Arndt ist ungemein reich. (Vgl. Joh. Arndt, ein biographischer Versuch von Friedr. Arndt, Berlin 1838; Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, 261 ff.; Herzogs Realencyclopädie, 2. Aufl., I, 686 ff.; H. L. Pertz, De Joanne Arndtio eiusque libris, qui inscribuntur „de vero Christianismo", Hannov. 1852; Wagenmann in der Allgemeinen deutschen Biographie I, 548 ff.) [Fechtrup.]

Arno, sechster Bischof und erster Erzbischof von Salzburg (785—821). Arno, oder wie er auch genannt wird, Arn, war wohl sicher in Bajoarien, vielleicht in Arnsdorf, nahe bei dem Markte Dorfen, um 740 geboren und empfing in seiner ersten Jugend in der Klosterschule zu St. Peter in Salzburg, später im Schooße der Freisinger Kirche seine Bildung. An letzterer

wurde er 765 zum Diacon und 766 zum Priester geweiht. Schon als Diacon muß er eines der hervorragendsten Mitglieder des Freisinger Clerus gewesen sein, denn von seiner Erhebung zum Diaconat an erscheint Arno öfters im Gefolge des Herzogs Tassilo, und in nicht weniger als 23 Urkunden aus den Jahren 765—779 ist er als Zeuge unterschrieben; auch in der Stiftungsurkunde des Klosters Kremsmünster findet sich sein Name unter den Zeugen. Im J. 779 trat Arno in das niederländische Kloster Elnon ein und stieg dort 782 zur Abtswürde empor. Mit dem letztgenannten Jahre beginnt das überaus innige Freundschaftsverhältniß Arno's zu Alcuin, das bis zum Tode des Letzteren ungetrübt fortdauerte. Indeß kehrte er im J. 785 nach Bajoarien zurück, weil er von Tassilo als Nachfolger des hl. Virgilius zum Bischof von Salzburg berufen worden war. Da Arno das besondere Vertrauen des Herzogs genoß, so wurde er mit dem Abte Hunrich von Mondsee im J. 787 von demselben nach Rom zum Papste Hadrian gesandt, um durch die Intercession des apostolischen Stuhles den Frieden zwischen Karl d. Gr. und dem Herzog zu vermitteln; er mußte jedoch unverrichteter Sache zurückkehren. Ein Jahr darauf ward die agilulfingische Dynastie abgesetzt, und Karl d. Gr. nahm zu Regensburg von Bajoarien als einer fränkischen Provinz Besitz. Da durch dieses wichtige Ereigniß so manche Verfügung der tassilonischen Zeit in Frage gestellt war und der neuen Bestätigung bedurfte, so ließ Arno im J. 788 durch seinen Diacon Benedict das sogen. Congestum oder den Indiculus (ed. Keinz, Monach. 1869, Ergänzungen von Wattenbach, Heidelb. Jahrbücher, 1870, 20) anfertigen, eine in vielfacher Beziehung höchst interessante und merkwürdige Schrift, welche ein auf den genauesten Forschungen beruhendes Verzeichniß der Güterwerbungen der Salzburger Kirche von der Zeit ihrer Gründung durch den hl. Rupert bis auf das Jahr 788 enthält. Nebst dem Congestum wird noch eine andere Schrift: Notitiae breves (bei Keinz l. c.), Arno zugeschrieben, welche, wenn nicht zu Arno's Lebzeiten, doch bald nach seinem Tode abgefaßt und nur das erweiterte Congestum ist. Arno brachte es bei Karl dahin, daß dieser im J. 791, wahrscheinlich zu Regensburg, ihm und seinen Nachfolgern alle Besitzungen und künftigen Erwerbungen des Salzburger Stiftes bestätigte. Vom hl. Rupert bis zum Jahre 987 waren die Bischöfe von Salzburg zugleich Aebte des dasigen Klosters zu St. Peter; als solcher brachte Arno dieses Stift sammt der damit verbundenen Schule, unter der brieflichen Einwirkung Alcuins, in Disciplin und Wissenschaft zu neuem Aufschwunge. Ueberdieß erscheint er schon im J. 791 als Missus dominicus in Bajoarien, in welcher Eigenschaft er bis zum Jahre 806 fungirte. In demselben Jahre 791 finden wir Arno im Gefolge Karls auf dessen Zug gegen die Avaren, wie er auch im J. 796 Karls Sohn Pipin bei der avarischen Expedition begleitete. Rügte dieß auch der fromme Alcuin, so gab es doch die nächste Veranlassung zu einer ruhmwürdigen Wirksamkeit Arno's in Niederpannonien, denn nach Pipins Sieg über die Avaren übergab derselbe im väterlichen Auftrage das dem Frankenreiche und dem Christenthume gewonnene Gebiet, dessen Grenzen aber wohl nicht genau bestimmt waren, dem Bischofe Arno zur geistlichen Obsorge. Auch das von seinem Vorgänger begonnene Bekehrungswerk der Karantanen und benachbarten Slaven setzte Arno fleißig fort. Nach diesen Vorgängen machte Arno im J. 797 eine Reise nach Rom, blieb dort längere Zeit und erhielt im J. 798 von Papst Leo III. nach dem Wunsche König Karls die erzbischöfliche Würde und das Pallium. Dadurch wurde der bajoarischen Kirche der so wichtige Metropolitanverband gegeben, und Salzburg empfing seine welt- und culturgeschichtliche Mission nach dem Osten. Arno machte schon im J. 799 Gebrauch von seiner neuen Gewalt durch Abhaltung der Synode von Reisbach, deren zahlreiche Beschlüsse in vier verschiedenen Versionen vorliegen (Mon. Germ. LL. I, 77 sq.; III, 468 sq., vgl. 247; Dalham, Conc. Salisb. 33). Die Annahme einer zweiten Synode zu Reisbach im J. 803 ist unbegründet, wie auch die Abhaltung einer anderen Synode in demselben Jahre zu Regensburg, auf welcher in Uebereinstimmung mit päpstlicher Bestimmung die Chorbischöfe abgeschafft und die noch vorhandenen in die Reihe der Priester versetzt seien, nur durch ein unächtes Capitulare in der Sammlung des Benedictus Levita bezeugt wird. Im Herbste des Jahres 799 begleitete Arno den Papst Leo III., der wider seine Feinde hülfesuchend sich zu König Karl nach Paderborn geflüchtet hatte, nach Rom zurück, nachdem er vorher noch bei den Slaven in Pannonien geprebigt, Kirchen erbaut, Priester eingesetzt und mit Zustimmung des Königs den Priester Theodorich in Abhängigkeit von Salzburg zum Regionarbischof der Karantanen und niederpannonischen Slaven eingesetzt hatte. Nach seiner Rückkehr aus Rom hatte er die langersehnte persönliche Zusammenkunft mit Alcuin, besuchte das Kloster Elnon und erhob daselbst wahrscheinlich die Gebeine des hl. Amandus, ging aber schon im Herbste des Jahres 800 in Karls Geleite wieder nach Rom und wohnte dort den Synodalverhandlungen in Papst Leo's Angelegenheiten, sowie der Kaiserkrönung Karls bei. Als Karl im J. 803 in Bajoarien weilte, besuchte er auch Salzburg, mit welchem Besuche man die Bestätigung der von Pipin im J. 796 an die Salzburger Kirche gemachten Schenkungen verbindet. Im J. 805 hielt Arno an einem unbekannten Ort eine Synode, welche die Leistungen des Clerus für ein verstorbenes Mitglied festsetzte, und im J. 807 schärfte eine Synode unter des Erzbischofs Vorsitz die schon in der Reisbacher Synode aufgenommene Bestimmung von Neuem ein, daß der Zehnt in vier Theile ge-

theilt werden solle, wovon ein Theil dem Bischofe, der zweite den Geistlichen, der dritte der Kirchenfabrik und der vierte den Armen zufalle. Wenn auch zu Arno's Lebzeiten schon von Passau aus die Eifersucht sich regte, so hatte diese doch weniger Bedeutung, als die Ansprüche, welche Aquileja auf einen Theil des mit Salzburg verbundenen Gebietes erhob. Wenn nicht schon der Patriarch Paulinus von Aquileja den Streit begann, so lag das in dem freundschaftlichen Verhältniß begründet, in welchem er zu Arno stand. Aber nach dessen Tode (gest. 802) behauptete sein Nachfolger Ursus, Karantanien sei seit alten Zeiten seinem Sprengel unterworfen gewesen. Unter Ursus' Nachfolger Marentius wurde die Controverse von Karl d. Gr. im J. 811 dahin entschieden, daß in Zukunft die Drau die Grenze beider Diöcesen bilden, der nördliche Theil von Karantanien nach Salzburg, der südliche nach Aquileja gehören solle, eine Entscheidung, die Ludwig der Fromme auf Bitten Salzburgs im J. 819 oder 820 bestätigte. Wahrscheinlich erst nach dieser Grenzbestimmung unterzeichneten beide Metropoliten Karls sogen. Testament über sein persönliches Eigenthum. Noch einmal vor Karls Ende tritt Arno in der Geschichte auf, da er auf dem Concil zu Mainz vom Jahre 813 einer der Vorsitzenden dieses Kirchenrathes war. Allein vom Jahre 814 an bis zu seinem Tode (24. Januar 821) scheint er sich der Theilnahme an allen anderen öffentlichen Angelegenheiten entzogen und nur der Verwaltung seiner Diöcese seine Kräfte gewidmet zu haben. Nicht einmal auf der Synode zu Aachen (816 oder 817) war er zugegen, weßhalb ihm Ludwig der Fromme die daselbst entworfene Regel für die Canoniker eigens zuschicken ließ. — Einer der hervorragendsten Träger der Ideen Karls d. Gr., verband Arno mit einer reichen, nach außen gerichteten Thätigkeit, welcher die bajoarische Kirche ihre Weiterbildung und Befestigung verdankt, und die sich weit über Bajoarien hinaus erstreckte, einen großen Eifer für ächtes kirchliches Leben und für die Wissenschaft, wie aus Alcuins Briefen an ihn hervorgeht. Auch mit anderen bekannten und kenntnißreichen Männern, wie mit Paulin von Aquileja, Angilram u. s. w., stand er in brieflichem Verkehr. — Hansiz, Germ. sacra II. unter dem Titel Arno; Kleinmairn, Nachrichten über Juvavia und dessen Cod. diplom., Salzburg 1784; Kopitar, Glagolita Clozianus, Vindob. 1836, LXXII. etc.; Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark, Wien 1840, I; die bayerischen Geschichten von Buchner und Rudhart; v. Koch-Sternfeld, Abhandlung über Arns urkundlichen Nachlaß u. s. w. im 5. Bande der historischen Abhandl. der k. bayer. Akademie der Wissenschaften, 1832; H. Zeißberg, Arno, erster Erzbischof von Salzburg, Sitz.-Berichte der Wiener Akademie (1863) XLIII; Al. Huber, Ueber das Vorleben Arno's, Archiv für österr. Geschichte XLVII (1871), 197 f. [Schrödl.]

Arno von Reichersberg, theologischer Schriftsteller des Mittelalters. Das Jahr der Geburt dieses bis jetzt ziemlich unbekannt gebliebenen Mannes ist nicht sicher. Geboren war er in Polling, südlich von Weilheim in Oberbayern, etwa um das Jahr 1100, als ein jüngerer Bruder des Gerhoch von Reichersberg. Seine philosophische und theologische Bildung hat er, nach inneren Gründen zu schließen, in Paris gemacht. Seine Thätigkeit als langjähriger Decan des Chorherrenstiftes Reichersberg und zuletzt als dessen Propst (gest. 1175) schildert die Reichersberger Chronik (Mon. Germ. SS. XVII, 460 sqq.). Gedruckt ist von ihm nur das Scutum Canonicorum (Duellius I, 1). Bedeutender als die genannte Schrift sind: 1. das Hexaemeron (Cod. Claustroneob. 336); 2. die von Arno geschriebenen Predigten Gerhochs (Cod. Vindob. aul. 1558). Außer dem theologischen Gehalt finden sich namentlich in letzterer Schrift interessante zeitgeschichtliche Daten über süddeutsche Verhältnisse, z. B. in Augsburg, Bernried u. s. f. 3. Apologeticus contra Folmarum (Cod. bav. Mon. 435, I), dessen Herausgabe die Bibl. PP. Lugd. versprach. In letzterer Schrift tritt Arno als gewandter und tiefsinniger Apologet sowohl der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi in der Eucharistie als der lebendigen Einheit der beiden Naturen in der Einen Person Christi auf. Er ist in der Abendmahlsfrage und in dem Adoptionsstreit des zwölften Jahrhunderts einer der bedeutendsten Theologen Deutschlands. (Vgl. Bach, Gerhoch von Reichersberg [Oesterr. Vierteljahrsschr. für kathol. Theologie IV, 23 ff.] und dessen Dogmengesch. des M.-A. I, 400 ff. II, 582—720; Mon. Germ. SS. XVII, 496.) [Bach.]

Arno, neunter Bischof von Würzburg (855 bis 892), früher in Franken am 13. Juli als Heiliger verehrt, später vernachlässigt. Er war ein strenger Eiferer für Kirchenzucht, leistete dem Könige Arnulf Heeresfolge gegen die heidnischen Wenden und andere slavische Stämme, wurde, während er in seinem Zelte die heilige Messe feierte, von den Heiden plötzlich im Juli 892 überfallen und sammt seinen Begleitern getödtet. Sein Leichnam ward nach Würzburg in die von ihm erbaute Stiftskirche gebracht, später aber an eine noch unbekannte Stelle übertragen, so daß mit seinen Ueberresten auch die Erinnerung an ihn sich immer mehr verlor. Ueber den Ort seines Marterthums bestanden verschiedene Vermuthungen; im J. 1863 hat ein größtentheils aus Protestanten bestehendes Comité, den königl. sächsischen Gerichtsamtmann Friedrich an der Spitze, unterstützt von dem katholischen Pfarrer in Chemnitz, Eduard Machatschek (Verfasser einer Kirchengeschichte Sachsens), nach mehrfachen Erhebungen mit größter Wahrscheinlichkeit das Dorf Klaffenbach bei Chemnitz als diesen Ort erkannt, allwo ein uraltes großes steinernes Kreuz nach der fortgepflanzten Ueberlieferung der Gegend die Todesstätte des frommen Bischofs bezeichnet. Es wurde von dem Comité für die würdige Aus-

ſtattung des Platzes geſorgt, über die Erhebungen am 15. Juni 1863 eine beſondere Urkunde aufgenommen, und dem biſchöflichen Archiv in Würzburg eine beglaubigte Abſchrift zugeſandt. Näheres ſammt den Mittheilungen von Pfarrer E. Machatſchek im „Chilianeum", Würzburg 1863, III, 67—77. [J. Card. Hergenröther.]

Arnobius, heidniſcher Rhetor, dann Apologet des Chriſtenthums. Er war zu Sicca im proconſulariſchen Afrika geboren und erregte um das Jahr 300 als Lehrer der Rhetorik und eifriger Bekämpfer des Chriſtenthums Aufſehen. Nach Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2343 = 327) ward ſeine Converſion durch ein Traumgeſicht (somniis) veranlaßt. Der Biſchof von Sicca, den er um Aufnahme in die chriſtliche Gemeinde bat, ſetzte in die Aufrichtigkeit ſeiner Sinnesänderung Zweifel. Dieſe zu heben, ſchrieb Arnobius, vielleicht auf des Biſchofs Verlangen, ſieben Bücher Adversus nationes. Die Abfaſſung fällt in das erſte Decennium des vierten Jahrhunderts; 4, 36 wird vom Verbrennen der chriſtlichen Bücher geſprochen und damit ohne Zweifel auf die diocletianiſche Verfolgung hingewieſen. Im Uebrigen iſt von des Arnobius Lebensverhältniſſen nichts bekannt. Den Ausgangspunkt des umfangreichen Werkes Adversus nationes bildet jene bekannte Anklage der Heiden, welcher ſchon Cyprian eine beſondere Vertheidigungsſchrift (das Sendſchreiben Ad Demetrianum) widmete, das Chriſtenthum trage die Schuld an dem Elende der Gegenwart. Die Entkräftung dieſes Vorwurfes iſt die Hauptaufgabe der beiden erſten Bücher. Die drei folgenden, welche unmittelbar zuſammenhangen, wenden ſich direct gegen den herrſchenden Polytheismus. Es wird zuerſt die Abſurdität, ſodann die Unſittlichkeit desſelben dargethan. Eine beſondere Beachtung verdient der Schluß des fünften Buches (c. 32—45), welcher das Beſtreben, durch allegoriſche Deutung das Anſtößigſte der Mythen zu entfernen und den alten Göttercult zu idealiſiren, als nichtig nachzuweiſen ſucht. In den beiden letzten Büchern weiſt Arnobius die Beſchuldigung der Impietät, welche die Heiden aus dem Mangel von Tempeln, Götterbildern und Opfern herleiteten, in der Weiſe zurück, daß er die Formen des heidniſchen Cultus einer vernichtenden Kritik unterzieht. In der Bekämpfung des Heidenthums iſt Arnobius entſchieden ſtärker, als in der Vertheidigung des Chriſtenthums. So tief er von der Unhaltbarkeit des erſteren durchdrungen iſt, ſo wenig iſt das letztere ihm ſchon in suocum et sanguinem übergegangen. Die Götter der Heiden will er für den Fall ihrer Exiſtenz nicht etwa in die Schaar der hölliſchen Dämonen herabſetzen, ſondern vielmehr im Geiſte des Neuplatonismus zu himmliſchen Gewalten umſtempeln, zu einer Art von Untergöttern, wie er denn den Gott der Chriſten (Gott den Vater) im Gegenſatze zu den heidniſchen dii ſtets als deus princeps oder deus summus bezeichnet. Er betont wiederholt die Gottheit Chriſti auf das Nachdrücklichſte (ſiehe namentlich 2, 60), aber dem deus princeps ordnet er ihn als ein niedrigeres Weſen unter, und an die Stelle der Incarnation ſetzt er eine äußerliche Inhabitation (1, 62). Die menſchliche Seele iſt ihm ein Mittelweſen (anceps, mediae qualitatis), ſie iſt nicht Gott, ſondern von einem anderen, freilich erhabenen, Himmelsbewohner erzeugt; ſie iſt auch nicht von Natur aus unſterblich, kann vielmehr nur durch die Gnade Gottes longaeva fieri oder perpetuitate donari (2, 14 sqq.). Das ungeläuterte und ſchwankende religiöſe Bewußtſein theilt nothwendig auch der Darſtellung eine gewiſſe Unklarheit mit, welche durch die vielfach ermüdende Weitſchweifigkeit, die oft äußerſt geſuchte Wortſtellung und den Prunk und Schwall eines ganz rhetoriſchen Stiles nicht wenig vermehrt wird, ſo daß des Hieronymus Urtheil: Arnobius inaequalis et nimius et absque operis sui partitione confusus (ep. 58, ad Paulinum, § 10) wohl gerechtfertigt erſcheint. Die erſte Ausgabe beſorgte F. Sabäus (Rom 1543), die neueſte A. Reifferſcheid (Wien 1875). [Bardenhewer.]

Arnobius, zur Unterſcheidung von dem vorhergehenden Arnobius der Jüngere genannt, galliſcher Biſchof oder Prieſter um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Unter ſeinem Namen liegen Commentarii in psalmos vor (Migne, PP. lat. LIII, 327—570), reich an myſtiſchen und allegoriſchen Deutungen und wiederholt semipelagianiſchen Anſchauungen Ausdruck gebend. Entſchieden auguſtiniſch hingegen iſt Arnobii catholici et Serapionis conflictus de Deo trino et uno, de duabus in Christo substantiis in unitate personae, de gratiae et liberi arbitrii concordia (bei Migne l. c. 239—322), in der Form einer Verhandlung vor einem Schiedsgerichte, in der Weiſe, ut Arnobius a parte sedis apostolicae defensor fieret et Serapion a synedrio Aegyptiorum altercator existeret, iudices vero essent a parte catholica Decius Constantius et a parte Aegyptiorum Ammonius. Außerdem ſind als angebliches Werk des Arnobius noch die Adnotationes ad quaedam evangeliorum loca (bei Migne l. c. 569—580) zu nennen. Einige haben in Arnobius dem Jüngeren auch den Verfaſſer des erſten und des dritten Buches der gegen Auguſtins Lehre gerichteten Streitſchrift Praedestinatus (bei Migne l. c. 587—672) finden wollen. Näheres in der Histoire littéraire de la France II, Paris 1735, 342—351. (Vgl. G. F. Wiggers, Verſuch einer pragmat. Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus, Hamb. 1833, II, 348 f.) [Bardenhewer.]

Arnold (Ernald) von Bonneval, O. S. B., Schriftſteller des zwölften Jahrhunderts. Als Mönch des Kloſters Marmoutiers wurde er im J. 1144 der Abtei Bonneval in der Diöceſe Chartres vorgeſetzt. Schwere Verfolgungen, unter welchen er ebenſo wie die beiden vorhergehenden Aebte zu leiden hatte, veranlaßten ihn, beim Papſte Lucius II. Hülfe zu ſuchen. Da aber auch in der

Folge seine Wirksamkeit sehr gehemmt war, unternahm er eine zweite Reise nach Rom und erlangte 1154 von Papst Hadrian IV. die Erlaubniß, seine Würde niederzulegen. Er starb zu Marmoutiers, wohin er sich zurückgezogen hatte. Seine persönliche Tüchtigkeit gibt sich sowohl in seinen Schriften kund, wie in der Freundschaft, die der hl. Bernhard ihm erwies. Noch vom Sterbebette aus sandte derselbe ihm einen eigenhändigen Brief mit zarten Ausdrücken der Liebe und der Bitte um Gebet. Nach dem Tode des Heiligen aber baten die Mönche von Clairvaux, Arnold möge das von Wilhelm von Thierry begonnene Leben des hl. Bernhard zu Ende führen. So entstand die Vita secunda S. Bernardi (Migne, PP. lat. CLXXXV, 267 sq.), früher fälschlich einem Cistercienserabte Arnold zugeschrieben (vgl. Oudin, Script. eccl. II, 1293). Arnold verfaßte ferner eine speculative Abhandlung über das Hexaemeron; Homilien über den 132. Psalm; ein Buch De donis Spiritus S.; De septem verbis Domini in cruce; De laudibus Mariae; Meditationes. Auffallender Weise galt das Papst Hadrian IV. gewidmete herrliche Buch De cardinalibus operibus Christi längere Zeit als Werk des hl. Cyprian und wurde als solches von Pamelius in seiner Ausgabe Cyprians (Antwerpen 1568) vertheidigt. Gesammtausgabe bei Migne, PP. lat. CLXXXIX, 1513. (Vgl. Fabr.-Mansi I, 131.) [Streber.]

Arnold von Brescia, italienischer Demagog, wurde im Anfang des zwölften Jahrhunderts in der Stadt, nach welcher er genannt ist, geboren. Von seinen Eltern und der Geschichte seiner Jugend wissen wir nichts. Frühzeitig zum Lector an der Kirche seiner Vaterstadt bestellt, hörte er von Abälards glänzender Gelehrsamkeit, und sein reger aber unruhiger Geist führte ihn unter die Schüler des berühmten Franzosen. Begeistert von dessen kühnen Gedanken, suchte Arnold sie sogleich im reformatorischen Sinne auf die Kirche anzuwenden. Zu dem Ende führte er selbst ein äußerlich strenges Leben und trat in den Mönchsstand. Als Ideal, das wieder herzustellen sei, schwebte seinem Geiste das alte freie Rom vor, mit dem die päpstliche Gewalt sich nicht vereinigen lasse. Diese müsse vielmehr, wie überhaupt alle clerikale Macht, auf den Typus der Apostel reducirt werden, damit durch Gewalt und reichen Güterbesitz der Clerus nicht der Verweltlichung verfalle; nur die geistige Herrschaft sei von der Kirche auszuüben. Die Zeit war seinen Ideen günstig: ein freiheitliches Streben nach Beseitigung der alten Feudalrechte und nach selbständiger Verwaltung ging durch die Gemeinwesen Italiens, und überdieß war der Clerus, gegen den Arnold seine Stimme erhob, vielfach entartet. Zuerst säte er den Samen der Zwietracht zwischen Laien und Geistlichkeit in Brescia, weßhalb der dortige Bischof im J. 1139 auf einem römischen Concil bei Papst Innocenz II. Klage führte. Arnold wurde seines Amtes entsetzt, man legte ihm Stillschweigen auf und versagte ihm den Aufenthalt in Italien. Er floh zu Abälard, wodurch der hl. Bernhard, der mit Abälard im Streite war, ihn kennen lernte. Charakteristisch ist es, daß der Heilige seine Rede mit Honig und seine Lehre mit Gift, ihn selbst vorn mit einer Taube und hinten mit einem Skorpion verglich. Als Abälard nach der Synode zu Sens im J. 1140 sich gebeugt hatte, trat Arnold als Lehrer der Theologie in Paris auf, aber nur, um für seine eigenthümlichen kirchlich-politischen Ideen Anhänger zu werben. Auf Anregung des hl. Bernhard wurde er excommunicirt und von Ludwig VII. aus Frankreich vertrieben. Er floh nach Zürich; der hl. Bernhard warnte den Bischof von Konstanz vor dem Schismatiker. Viel länger als ein Jahr kann er sich in Zürich nicht aufgehalten haben, aber über die Zeit von seinem Aufenthalte daselbst bis zu seiner Rückkehr nach Italien fehlen bestimmte Nachrichten. Endlich glaubte Arnold den geeigneten Zeitpunkt zur Ausführung seiner Pläne in Italien gekommen. Papst Lucius II. (seit 1144) gerieth mit der immer mehr angewachsenen demokratischen Bewegung in argen Conflict. Bei einem Sturme auf das Capitol verlor er durch einen Steinwurf sein Leben. Sein Nachfolger Eugen III. mußte sehr bald nach der Wahl, weil er die Forderungen der Demokraten nicht bewilligen wollte, aus Rom fliehen und konnte erst December 1145 durch einen Vergleich mit der Commune wieder in den Besitz der Stadt gelangen. Um diese Zeit muß Arnold nach Rom gekommen sein; er erlangte, nachdem er zuerst Gehorsam geschworen und strenge Bußübungen übernommen hatte, die Kirchengemeinschaft wieder. Aber seine Umkehr war nicht von Dauer. Als Eugen im J. 1147 Rom verlassen hatte, warf Arnold das Joch ab und entflammte durch seine aufrührerischen Reden das Volk zum höchsten Freiheitsschwindel. Nach dem Vorbilde der Alten wurde eine neue Republik mit einem Senate an der Spitze constituirt. Arnold und sein Anhang behaupteten ihre Uebermacht, bis Hadrian IV. Papst wurde (1154). Dieser verwarf die neue Verfassung und verlangte die Ausweisung Arnolds, worüber das ergrimmte Volk einen Aufruhr in der Stadt erregte, bei welchem ein Cardinal tödtlich verwundet wurde. Jetzt verhängte der Papst über Rom das Interdict, eine Strafe, die es noch nie getroffen hatte. Bedrängt schwur das Volk und der Senat, sich zu unterwerfen und Arnold zu verbannen, wenn das Interdict aufgehoben würde, und so kam die Versöhnung zu Stande. Arnold floh und irrte ruhelos im Lande umher, bis er auf der Burg der Grafen von Campagnatico Schutz fand. Unterdessen zog Friedrich I. zur Kaiserkrönung nach Rom. Einer der Grafen von Campagnatico gerieth in seine Gefangenschaft, und dieser lieferte gegen seine eigene Sicherheit den Arnold aus. Der Kaiser übergab 1155 den Aufrührer dem römischen Stadtpräfecten, der ihn hängen, seinen Leichnam verbrennen und die Asche in den Tiber werfen ließ. (Vgl. Civiltà cattol. 1851, 1856,

1857; J. Schälchlin, Arnold v. Brescia u. s. w., Zürich 1872; W. Gieſebrecht, Arnold v. Brescia. Ein akad. Vortrag, Münch. 1873; G. de Castro, Arnaldo da Brescia e la rivoluzione romana nel XII sec., Livorno 1875.) [Fechtrup.]

Arnold (Arnulf), Prior O. S. B. in St. Emmeram zu Regensburg, Hiſtoriker und Theologe. Er war aus adeligem Geſchlechte, höchſt wahrſcheinlich aus dem der Grafen von Cham und Vohburg entſproſſen und wurde Mönch im Benedictinerkloſter zu St. Emmeram. Da er die alte Lebensbeſchreibung des hl. Emmeram, welcher Biſchof von Poitiers war und dann in Bajoarien, insbeſondere in Regensburg predigte, in ſchlechter und barbariſcher Sprache (von einem gewiſſen Cirinus verfaßt) geſchrieben vorfand, wollte er, der ſich in den lateiniſchen Schriftſtellern ſehr geübt hatte, dieſelbe in einer beſſern Darſtellung verfaſſen; allein ſeine Mitmönche ſahen dieß Beginnen als neuerungsſüchtigen Frevel an der durch ihr Alter geheiligten Schrift an und zwangen Arnold, St. Emmeram zu verlaſſen und nach Magdeburg in Sachſen in's Exil zu gehen. Dort ſchloß er Freundſchaft mit Meginfred, welcher Vorſtand (magister et praepositus) an der dortigen Schule war (vgl. Canis. Antiqu. Lect. ed. Basnag. III, 86), und bewog dieſen, daß er die alte Vita s. Emmerami überarbeitete. Dieß that auch Meginfred, allein die neue Lebensbeſchreibung, welche Meginfred dem Arnold widmete, war noch ziemlich kurz (XVI Capp., bei Basnage l. c. 87 ss.), deßhalb fügte Arnold um das Jahr 1010 noch zwei Bücher De miraculis s. Emmer. hinzu; das zweite Buch hat die Form eines Dialoges zwiſchen Collectitius (Sammler verſchiedener Nachrichten — Arnold ſelbſt) und Ammonitius (der den Auctor zum Erzählen auffordert). Inſoferne in dem Werke auch de memoria cultorum s. Emmer., z. B. vom hl. Wolfgange u. a., die Rede iſt, bildet dasſelbe eine bedeutende Quelle der Geſchichte Bayerns. Schon Baronius in Ann. ad a. 1001 (Tom. XI. Ann.) nennt Arnold einen „scriptor fidelissimus“. Arnold kam auch nach Pannonien und lebte ſpäter wieder in St. Emmeram; um 1031 erſcheint er neben dem Abte Burchard als decanus monasterii. Die libr. II de mirac. s. Emmer. edirt bei Canis. Antiqu. Lect. (Basnage III, 89 sqq.). B. Pez gab (Anecdot. IV, 2, 37) heraus: Carmen acrostichon Arnoldi in vitam s. Emmer. scriptam a Meginfredo; ferner (in den Anecdot. l. c. 29): Arnoldi Homiliam de 8 beatitudinibus, welche aber einem andern Arnold anzugehören ſcheinen; Einige legen ihm auch die in Verſe gebrachten Sprüchwörter Salomo's bei, die richtiger einem Arnold von Corvey zugeſchrieben werden. (Vgl. Bolland. Sept. VI; Migne, PP. lat. CXLI, 990 sqq., auch Mon. Germ. SS. IV, 543.) [Otto Schmid.]

Arnold, Gottfried, proteſtantiſcher Pietiſt, am bekannteſten und einflußreichſten durch ſeine „Unparteiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie vom Anfang des N. T. bis auf das Jahr Chriſti 1680“ (2 Bde., Frankfurt 1699), wozu 1703 noch Supplemente erſchienen; die vollſtändige Ausgabe, 4 Bde., Frankfurt und Leipzig 1729. Eine weitere Ausgabe (Schaffhauſen 1740—1742, 3 Bde.) enthält viele Zuſätze von J. Fr. Cotta und die Streitſchriften über das Werk. Arnold wurde geboren am 5. September 1666 zu Annaberg im ſächſiſchen Erzgebirge, wo ſein Vater Schullehrer war; ſtudirte voll Fleiß und Wiſſensdurſt bei ſehr zurückgezogenem Leben Theologie in Wittenberg, kam als Hauslehrer nach Dresden, dann nach Frankfurt, nach Quedlinburg, wurde 1697 als Profeſſor der Geſchichte nach Gießen berufen, legte aber ſchon im folgenden Jahre die Stelle nieder, worüber er 1698 eine beſondere Schrift „Offenherziges Bekenntniß“ erſcheinen ließ, zog ſich ganz ſeparatiſtiſch vom Gottesdienſte zurück, feierte für ſich allein das Abendmahl, ſchrieb über die geiſtliche Hoheit des eheloſen Standes, trat aber zum allgemeinen Aufſehen plötzlich 1701 ſelbſt in den Eheſtand, milderte von da an ſein ſchroffes ſeparatiſtiſches Verhalten, wurde Hofprediger bei der verwittweten Herzogin von Sachſen-Eiſenach in Altſtädt, vom König Friedrich I. 1702 zum preußiſchen Hofhiſtoriographen ernannt, ſodann als Pfarrer nach Werben und darauf als Pfarrer nach Perleberg in der Prignitz berufen. Hier ſtarb er am 30. Mai 1714, nachdem er am 20. Mai von einer heftigen Erſchütterung befallen war, weil Werber während ſeiner Predigt einige junge Leute aus der Kirche holten. Er war von Natur zur Myſtik geneigt, wurde aber beſonders durch Spener in derſelben befeſtigt und begann frühzeitig ſich ein Bild vom Leben der erſten Chriſten zu entwerfen; hierüber ſchrieb er 1696 ein umfaſſendes Werk: „Die erſte Liebe; oder: Wahre Abbildung der erſten Chriſten“. Er war nämlich, gleich Spener, auf's äußerſte unzufrieden mit dem damaligen Zuſtande der proteſtantiſchen Kirche, namentlich mit dem Verhalten der Geiſtlichkeit, klagte über den Verfall der innerlichen Religioſität, über die einſeitige Verſtandesrichtung der Theologen, ſowie über deren Streitſucht, Rechthaberei und Anmaßung und zog ſich dadurch natürlich vielſeitige Befeindung zu. Indem er nun von dogmatiſcher Seite dem katholiſchen Standpunkte fern blieb, traten ihm bei ſeinen myſtiſch eindringlichen kirchengeſchichtlichen Studien auch die einzelnen Häreſien in einem anderen Lichte entgegen, und ſo geſchah es, daß er einerſeits alles Unheil den Prieſtern und Theologen zuſchrieb, anderſeits aber auch die Entſtehung von Häreſien aus dem inneren Bedürfniß einer Verbeſſerung und Reinigung herleitete und darum überall eine beſchönigte Seite derſelben vorkehrte. Hiernach iſt ſeine ſogen. „Unparteiiſche Kirchenhiſtorie“, welcher gegenüber er alle früheren kirchengeſchichtlichen Schriften von den älteſten Kirchenvätern an parteiiſche nannte, erſt recht parteiiſch geworden, eine fortlaufende Apologie faſt aller Häreſien und eine Anklage der Orthodoxen, beſonders der Geiſtlichen. Dieſe Anklage betrifft aber nicht bloß die

vorreformatorische Kirche, sondern mit noch größerer Schärfe griff er die protestantische Kirche bis herab zu seinen Lebzeiten an. Bei aller einseitig subjectiven Richtung des Verfassers läßt sich jedoch nicht läugnen, daß sein Werk vielfach eine neue Anregung auf dem Felde der Kirchengeschichte veranlaßte und namentlich auch der starr protestantischen Auffassung zu einer freieren Umschau und vorsichtigerem Urtheil die Augen öffnete. Von seinen noch nicht genannten Schriften mögen hier einige namhaft gemacht werden, insofern schon der Titel einen Spiegel für den Geist des Verfassers bietet: Sophia, oder Beschreibung göttlicher Weisheit; Verklärung Jesu Christi in der Seele; Wahres Christenthum Alten Testamentes; Leben der Altväter; Abwege und Versuchungen gutwilliger frommer Menschen; Wahre Abbildung des inwendigen Christenthums; Historische Beschreibung der mystischen Theologie; Christliche Gestalt eines evangelischen Lehrers; Göttliche Liebesfunken; Paradiesischer Lustgarten u. s. w. Andere dergleichen Schriften sind in lateinischer Sprache. Auch viele geistliche Lieder hat er verfaßt; sie sind in neuester Zeit (1845) von A. Knapp bearbeitet worden, der sich überhaupt viel mit Arnold beschäftigt hat. Besondere Schriften über Arnold sind: Joh. Christ. Coler, Summarische Nachricht von G. Arnolds Leben und Schriften, Wittenb. 1717; Dibelius, Gottfried Arnold, Berlin 1873. [Bone.]

Arnold von Lübeck, Chronist, gebildet auf der Schule zu Hildesheim oder Braunschweig, um 1170 Custos im Dome zu Lübeck, bald nach 1177 Abt des neuen Klosters St. Mariä, St. Johannis und Aegidii daselbst, gest. 1212, gab eine sehr werthvolle Fortsetzung der 1170 unvollendet abgebrochenen „Slavenchronik" Helmolds, worin er sich als einen auch in den römischen Classikern gebildeten Mann bekundet und durch ernstes Bestreben nach Wahrheit und Unparteilichkeit sich auszeichnet. Besonders handelt er sehr ausführlich über die Schicksale Herzog Heinrichs des Löwen und der Erzbischöfe von Bremen; er ist für die Geschichte der Könige Heinrich VI., Philipps und Otto's IV. einer der wichtigsten Berichterstatter und für die Geschichte der Kreuzzüge sehr belehrend. Wichtig ist deßgleichen die Chronik für die Geschichte Dänemarks und die Einführung des Christenthums in Livland. Ausgabe von Lappenberg in Mon. Germ. SS. XXI; deutsche Uebersetzung von Laurent, Berlin 1853. (R. Damus, Die Slavenchronik Arnolds, Lübeck 1872.) [Schrödl.]

Arnold Montaneri, Franciscaner, um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Puix Cerdan in Catalonien, Diöcese Urgel. Er ward der Häresie bezichtigt wegen folgender Propositionen: Christum et apostolos nil habuisse, nec in proprio nec in communi; secundo quod nullus possit damnari qui deferat habitum S. Francisci; tertio quod S. Franciscus semel in anno descendat ad purgatorium et extrahat inde animas eorum qui sub suis militarunt institutis; quarto quod eius ordo durabit in perpetuum. Dem von dem Inquisitor Nik. Rosselly verlangten Widerrufe entzog sich Arnold durch die Flucht in den Orient; einer erneuten Vorladung seitens des Nachfolgers Rosselly's, Nik. Eymerich, leistete er auch keine Folge; seine weiteren Schicksale sind unbekannt. (Siehe über Arnold und seine Thesen L. Wadding, Annales Minorum VIII. ed. 2. [Romae 1733] 245—247 [gegen A. Bzovius, Annales ecclesiastici post C. Baronium ad a. 1372 n. 30 und ad a. 1384 n. 13.] Vgl. d. Art. Arnut III.) [Bardenhewer.]

Arnold von Selehofen, Erzbischof von Mainz (1153—1160), war kein Sohn eines rheingauischen Geschlechts, wie früher angenommen ward, sondern er gehörte einer Mainzer Ministerialenfamilie an, welche von ihrem Sitze, dem Salhof = Fron- oder Freihof (dem heutigen „Graben"), ihren Namen führte. Geboren wurde Arnold um das Jahr 1100, und in früher Jugend zeigte er schon Neigung für ernste Studien und edlere Beschäftigungen. Mit besonderem Eifer aber wendete er sich der Theologie zu und studirte fleißig die heiligen Schriften. Durch seine Sitten und einen großen Schatz von Kenntnissen zeichnete er sich bald so sehr vor seinen Altersgenossen aus, daß er deren Neid erregte und manche Verfolgungen von ihnen zu ertragen hatte. In den geistlichen Stand eingetreten, wurde Arnold Chorherr und bekleidete das Amt eines Kämmerers der Stadt. Noch unter Erzbischof Adalbert II. erhielt er die Propstei Aschaffenburg, später wurde er Propst zu St. Peter in Mainz, und auch Propst zu Aachen wird er genannt. Gewiß ist, daß er die Stelle eines Reichskanzlers bekleidete, allein es muß dahingestellt bleiben, ob er dieselbe durch König Konrad III. oder erst durch Kaiser Friedrich I. erhielt. Zu einer höchst wichtigen kirchlich-politischen Mission war Arnold schon vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl berufen, als ihn sein Vorgänger, Erzbischof Heinrich, an den Papst Eugen III. sandte, um seine Vertheidigung gegen die Anklagen zu führen, welche gegen ihn erhoben worden waren. Da Arnolds Bemühungen erfolglos blieben, so entging er nicht dem Vorwurf des Verraths; gegen diesen verwahrte er sich entschieden, und die neueren Forscher haben seinen Versicherungen vollen Glauben beigemessen.

Nachdem Erzbischof Heinrich auf dem Reichstag zu Worms (Juni 1153) abgesetzt worden war, erfolgte sogleich die Erhebung Arnolds durch den Einfluß des Königs, während Clerus und Volk hierbei nur einen scheinbaren Antheil hatten. Die Besetzung des Mainzer Stuhles durch Arnold hatte somit eine entschieden reichspolitische Bedeutung, aber unter den in Mainz bestehenden Verhältnissen gewann dieselbe auch eine inner-politische Seite. In der Stadt Mainz standen sich nämlich zwei Familien rivalisirend gegenüber, die der Selehofen und die der Meingote, und die Erhebung Arnolds, welcher der

ersteren angehörte, wurde das Signal zu den Katastrophen, die sein Episcopat erfüllten und seinen Sturz herbeiführten. Die Partei des Erzbischofs, der ein strenges Regiment führte, war an Zahl die geringere; auf Seiten der Unzufriedenen, an deren Spitze die Meingote standen, vereinigten sich die Massen. Diese würden sich ohne Zweifel um die Selehofen geschaart haben, wenn dieselben unterlegen wären, denn sie repräsentirten von Hause aus wohl kaum ein anderes Regierungsprincip als die Meingote. Das Signal zum Ausbruch der Feindseligkeiten gegen Arnold gab dessen an die Mainzer gerichtete Aufforderung zu einer Beisteuer zu dem Zuge des Kaisers nach Italien, und die Meingote benutzten die hierdurch entstandene Mißstimmung zum Losschlagen gegen ihren Antipoden. Arnolds Gegnern war es nicht um die Rettung der angefochtenen Freiheiten der Mainzer zu thun, sondern um Befriedigung ihrer Rachsucht und Herrschergelüste. — Ueberblicken wir nun Arnolds an Kämpfen so reiches Episcopat, so müssen wir zuvörderst betonen, daß er sich eifrig bemühte, die Mainzer Kirche aus der Verwahrlosung, in welche sie verfallen war, wieder aufzurichten und die Ehre des Stuhles herzustellen. Zu diesem Zwecke berief er ein Concil, welches die verdächtigen Glieder des Clerus entfernte und Maßregeln zur Pflege der Religion und christlichen Liebe traf. Während der Abwesenheit des Kaisers in Italien im J. 1155 entstand zwischen dem Pfalzgrafen Hermann und Arnold eine heftige Fehde, und Beide eilten dem Kaiser bei seiner Rückkehr bis Regensburg entgegen, um einander zu verklagen. Auf einem Hoftag zu Worms wurden Beide als Reichsfriedensbrecher zum Hundetragen verurtheilt, und der Pfalzgraf mit seinem Anhang büßte diese Strafe, während dieselbe dem Erzbischof erlassen wurde. Im nächsten Jahre verklagten ihn die Canoniker von St. Martin bei dem Papste Hadrian IV., und es ward ihm anbefohlen, sich entweder bei Hillin von Trier, der Legat für Deutschland war, zu rechtfertigen oder nach Rom zu kommen. Er entschloß sich zu dem Letzteren und erlangte von dem Papste, daß das Erzbisthum Mainz sammt seinen Suffraganen für exemt von der Gewalt des päpstlichen Legaten für Deutschland erklärt, und Arnold zum Vertreter des Papstes in dem Mainzer Metropolitansprengel bestellt ward. Nach Hause zurückkehrend, wurde er auf eine Empfehlung des Papstes hin freundlichst empfangen. Im Frühling des Jahres 1157 wohnte er dem Reichstag zu Worms bei, auf welchem der Kaiser das Aufgebot zu seinem zweiten Zug gegen Italien machte. Als er, um an demselben theilnehmen zu können, im Jahre 1158 von den Mainzern Unterstützung forderte, erhob sich ein Ministeriale, der rothe Arnold genannt, und forderte zur Verweigerung derselben auf, indem er auf das von Erzbischof Adalbert den Mainzern verliehene Privilegium hinwies. Von diesem Augenblick an bildete sich eine heftige Partei gegen den Erzbischof. Vor Mailand erhielt er durch eine Versammlung von Fürsten den Bescheid, daß seine Dienstleute bei Verlust ihrer Lehen die Kriegssteuer bezahlen müßten, und als er auf die Nachricht hin, daß die Meingote trotz der Aussöhnung, welche mit ihnen stattgefunden, wieder feindselig gegen ihn aufträten, nach Hause zurückkehrte, fand er die Stadt im Aufruhr. Er wurde jedoch desselben Herr, bestrafte einige der Verschwörer und verkündete den Spruch bezüglich der Kriegssteuer, welchen er zu Mailand aus dem Munde des Kaisers erhalten hatte. Darauf gestaltete sich die Stimmung gegen Arnold immer ungünstiger, und er sah sich genöthigt, die Stadt zu verlassen, weil sich der Aufruhr heftiger als je zuvor erhob. Erst im October des Jahres 1159 erschien er wieder zu Mainz, um auf einer Synode Gericht über seine Widersacher zu halten. Diese jedoch rotteten sich in Haufen zusammen und drangen in den Dom. Nachdem sie daselbst durch eine Streitmacht überwunden worden waren, ließ der Erzbischof noch einmal Gnade über sie ergehen und gab ihnen eine Frist von 14 Tagen zur Satisfaction. Kaum hatte er jedoch die Stadt verlassen, als die treulose Schaar den Dom furchtbar profanirte, die Wohnungen des Erzbischofs und der ihm anhängenden Cleriker verwüstete und die Thore der Stadt schloß. Arnold sah ein, daß er mit Gewalt nicht mehr nach Mainz eindringen könne, und begab sich deßhalb, nachdem er das Interdict über seine Gegner ausgesprochen, über die Alpen zu dem Kaiser. Dieser fand sich bereit, ihm volle Genugthuung zu verschaffen, und nachdem er den Mainzern in einem Schreiben alle ihre Schandthaten vorgehalten, forderte er sie auf, dem Erzbischof alles wieder zurückzuerstatten, was ihm genommen worden sei. Hierbei kamen letzterem die Umstände zu Statten. Arnold wohnte im Februar 1160 der Aftersynode zu Pavia bei und entschied sich mit derselben für den vom Kaiser protegirten Papst Victor IV. gegen den von den Römern erwählten Alexander III. Die Synode verurtheilte die dem Erzbischof feindlichen Mainzer Cleriker zum Hundetragen von St. Peter bis St. Alban; die vornehmsten der Ministerialen sollten die Stadt meiden, bis ihnen der Erzbischof die Rückkehr gebiete; die Bürger aber sollten nach Abbüßung ihrer Strafe die Wohnung des Erzbischofs und alle seine Utensilien in den früheren oder einen noch besseren Stand versetzen. Diese vor dem Kaiser und den Fürsten gefaßten und durch ein kaiserliches Privileg bekräftigten Beschlüsse wurden den Mainzern durch kaiserliche Gesandte mitgetheilt. Mit diesen trat Arnold im Frühling 1160 die Reise nach Deutschland an, ging aber nicht sofort in die Stadt Mainz, sondern verweilte in St. Alban, indem er daselbst die Aussöhnung mit seinen Gegnern erwartete. Diese rüsteten sich aber zu neuem Kampf und trafen sogar Vorbereitungen zur Ermordung des Erzbischofs. Derselbe sah sich daher zur Gegenwehr genöthigt und suchte Hülfe bei dem Herzog von Sachsen und

anderen Fürsten, welchen er bis Amöneburg in Hessen entgegen ging. Hierdurch geriethen die Mainzer in Furcht und ließen durch Abgeordnete ihre Unterwerfung anbieten. Der Erzbischof ließ sich nochmals täuschen und begab sich nach Bingen, von wo er einen Abgeordneten nach Mainz schickte, um die versprochenen Geiseln in Empfang nehmen zu lassen. In listiger Weise erklärten sich die Mainzer zu jeder Genugthuung bereit, wenn der Erzbischof zurückkehren wolle, und sie ließen ihn durch eine Gesandtschaft vornehmer Männer einladen, in das vor der Stadt gelegene St. Jacobskloster zu kommen. Arnold ließ sich dazu bewegen, zumal da man ihm auch Geiseln zuführte. Allein diese gehörten den niederen Ständen an, und als er Bedenken trug, dieselben anzunehmen, erhob sich am Tage Johannes des Täufers (1160) ein Aufruhr in der Stadt. Eine Menge Volks wälzte sich dem Jacobskloster zu, und da der Erzbischof nicht entfliehen wollte, kam es zu einem heftigen Kampfe. Das Kloster ging in Flammen auf und erreichte auch den Kirchthurm, in welchen sich Arnold zurückgezogen hatte. Versengt und verbrannt suchte er Rettung in der Kirche, allein hier durchbohrte das Schwert eines Ruchlosen seine Schläfe, und selbst an seinem Leichnam übte die wilde Schaar noch ihre Wuth aus, indem sie denselben verstümmelt auf die Straße warf und ihn drei Tage unbeerdigt liegen ließ. Nur Arme und Waisen sangen Leichenchöre, nahmen sich des verunehrten Körpers an und trugen ihn an heilige Stätte. Endlich wurde er in der Mariengredenkirche beigesetzt, während er sich das Kloster Brombach als ewige Ruhestätte bestimmt hatte. — Wollen wir eine Charakteristik Arnolds in einem engen Rahmen zusammenfassen, so müssen wir ihm zunächst das Lob eines an Geist und Gemüth wohlgebildeten Mannes zuerkennen. Durch umfassende Studien mochte er sich einen reichen Schatz des Wissens angeeignet haben; es fehlte ihm aber auch nicht an Tiefe des Gemüths, so daß er die Werke der christlichen Liebe fleißig übte und ein großer Wohlthäter der Armen war. Treuherzigkeit erfüllte seine Brust und gestattete gewiß keinen Raum für Falschheit und Hinterlist, deren ihn seine erbitterten Feinde beschuldigten. In ruhigen Zeiten hätte er wohl ein ebenso pflichtgetreuer Verwalter seines hohen kirchlichen Amtes, als der weltlichen Regierungsgeschäfte sein können; einer schwierigen Situation aber, wie er sie bei dem Antritt seines Pontificates fand, war er nicht gewachsen. Seit dem Bekanntwerden der von einem Zeitgenossen geschriebenen Vita Arnoldi, welche zuerst Böhmer in den Fontes III und nach ihm Jaffé in den Monumm. Mogunt. herausgab, bearbeitete Wegele seinen „Arnold von Selenhofen“ (Jena 1855). Dann erschien von Rohlmann „Vita Arnoldi de Selenhofen“ (Bonn 1871) und von Baumbach „Arnold von Selehofen“ (Berlin 1872). Endlich wird Arnold behandelt in Will, Regesten der Erzbischöfe von Mainz, Bd. I, wo auch die noch übrige einschlägige Literatur verzeichnet ist. [C. Will.]

Arnold von Villanueva (Catalanus), Apocalyptiker und berühmter Arzt, der zu Anfang des 14. Jahrhunderts blühte. Er war gebürtig aus einer der vielen Ortschaften Catalooniens, die den Namen Villanueva tragen, und wurde Cleriker der Diöcese Valencia. Mit außerordentlichem Erfolge lehrte er Naturwissenschaften, besonders Medicin und Chemie, zu Barcelona, Paris und Montpellier. Sein Zeitgenosse Raimundus Lullus nennt ihn peritissimum Arnoldum, qui merito fons scientiae vocari debet (Praef. Artis operat.). Jacob II. von Aragonien berief ihn als Leibarzt an seinen Hof; in gleicher Eigenschaft diente Arnold auch den Päpsten Bonifaz VIII. und Clemens V. Seine zahlreichen Schriften über Naturphilosophie, Astronomie, Chemie und Medicin erregten Bewunderung durch die Fülle des Wissens und die Tiefe der Speculation. In arcana naturae nemo altius post aetatem suam penetravit (Campeg. ad a. 1309). Da er aber nach der Sitte der Zeit auch alchymistische und astrologische Gegenstände behandelte, censurirte die Pariser Universität einige Schriften. Papst Bonifaz VIII. schützte ihn, wie aus einem der Anklagepunkte hervorgeht, welche Philipp der Schöne im J. 1303 gegen diesen Papst erheben ließ (Bulaeus, Hist. Univers. Par. IV, 42; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 324). Als Arnold im J. 1310 als Gesandter Jacobs von Aragonien mit Papst Clemens V. wegen Palästina unterhandeln sollte, wurde während seines Pariser Aufenthaltes neuerdings ein Buch (De judicii die) der Inquisition unterstellt (Bul. l. c. 121). Arnold ging deßhalb nach Sicilien zu Friedrich II., dem Bruder Jacobs, und sandte von dort einen ausdrücklichen Widerruf seiner Irrthümer an Clemens V. (Rainald ad a. 1310). Vier Jahre später wurde er von Friedrich mit einer Gesandtschaft an Clemens V. betraut, fand aber bei der Meeresfahrt seinen Tod. Der Papst bezeugte seine besondere Werthschätzung des Verstorbenen, indem er in einem eigenen Rundschreiben (bei Bul. 166) den strengen Befehl gab, über den Verbleib des Buches De practica medicinae, welches Arnold ihm längst als Geschenk versprochen habe, sorgfältige Nachforschungen anzustellen. Obwohl nun Arnold im Frieden der Kirche gestorben war, so wurden dennoch die hinterlassenen Schriften einer neuen Prüfung unterstellt, und der aragonische Inquisitor Johannes de Leugero, O. Pr., veröffentlichte 1317 ein Verzeichniß von 15 darin enthaltenen Irrthümern (Eymericus, Direct. inquisit. II, q. 11; Bul. l. c. 121). Die beiden ersten Sätze sind irrig hinsichtlich der menschlichen Natur Christi, die Arnold rücksichtlich aller ihrer Güter, auch des Wissens, der göttlichen Natur gleichgesetzt hatte. Die übrigen Punkte enthalten Klagen über die große Verderbniß, welcher die ganze Christenheit, vom Haupte bis zu den Sohlen, verfallen sei. Durch die List des Teufels sei sie

gänzlich von der Wahrheit Christi abgewichen. Aus Gewohnheit sei zwar der christliche Cult als äußerer Schein geblieben, aber der Glaube aller Christen sei jetzt nur noch derselbe, wie ihn auch die Dämonen haben. Schuld trügen die Theologen, weil sie aus philosophischen Principien ihre Lehrsätze ableiteten; auch in den päpstlichen Constitutionen sei nur menschliche Wissenschaft zu finden. Der Antichrist werde bald erscheinen. Nach astrologischen Berechnungen setzte Arnold (De Antichristi adventu) das Auftreten desselben in das Jahr 1335; das Weltende sollte 1376 erfolgen (De judicii die). Dabei stützte er sich auf eine angebliche Offenbarung, welche der Carmelitergeneral Cyrillus 1192 von Engeln auf zwei silbernen Tafeln erhalten habe, und welche kostbarer sei als die gesammte heilige Schrift. Ganz übermäßig betonte er ferner die leiblichen Werke der Barmherzigkeit, die Gott wohlgefälliger seien als das Opfer der Messe. In der Messe werde Gott nur mit dem Munde, nicht im Werke gelobt. Wer trotz des Anblickes der vielen Nothleidenden sein Vermögen zu Meßfundationen verwende, verfalle der ewigen Verdammniß; ebenso ergehe es allen Mönchen, weil auch sie die Liebe nicht haben. Eine Widerlegung dieser Sätze sollen gegen Ende des 14. Jahrhunderts Petrus Maza und Sancius de Basaran, Dominicaner der aragonischen Provinz, verfaßt haben. Ein großer Theil der Schriften Arnolds erschien zu Lyon 1504, Paris 1509, Venedig 1514. Eine Analyse der Lyoner Ausgabe von 1520, 2 voll., gibt Nic. Antonius (Bibl. hisp. vetus II, 115 sq.) und fügt noch zahlreiche Mittheilungen über andere Schriften Arnolds bei. (Vgl. Anton. l. c. II, 114 sq.; Gotti, Verit. relig. christ. II, 382; Nat. Alex., Hist. eccl. XV, ed. Bing. 1789, 186.) [Streber.]

Arnoldi, Bartholomäus, O. S. Aug., Controversist, ist bekannt unter dem Namen Usingen, von seinem Geburtsorte Nassau-Usingen. Es ist wohl irrig, daß er aus Flandern (Andreae, Bibl. Belgica, 110; Foppens, Bibl. Belgica I, 130) stammte. Nach seinem Eintritt in den Augustiner-Eremiten-Orden lehrte er 30 Jahre lang die Theologie an der Universität Erfurt und soll hier Luthers Lehrer gewesen sein. Außerdem besaß er gute Kenntnisse in der aristotelischen Philosophie und veröffentlichte mehrere Schriften philosophischen Inhalts, so: Paruulus philosophie naturalis | Figuralis interpretatio in Epitoma philoso | phie naturalis In laudatissimo Erffurdiensi | gymnasio per Bartholomeum de Vsingen li | beralium studiorum interpretem concinnata: | etc., beim Schlusse Basilee | per Magistrum Jacobum de Pfortzheim: Anno a natiui | tate domini 1511 die vero quarto mensis Decembris. 111 Bl. 4°. Diese Epitome wurde noch 1543 zu Erfurt durch Melchior Sachs 4° neu gedruckt, und Johann Curio, der die Ausgabe auf den Rath der philosophischen Facultät besorgte und dem Abt Nikolaus Hopfner in Hamburg widmete, ertheilt in der Widmung dem Verfasser wegen seiner Gelehrsamkeit und wegen seines Charakters die größten Lobsprüche (die Stelle bei Ossinger, Bibl. August. 955). Nach der Heidelberger Disputation fuhr im Mai 1518 Luther mit Usingen von Würzburg nach Erfurt und suchte auf ihn weit mehr als auf die übrige Reisebegleitschaft, Johannes Lange u. A., einzuwirken; allein Usingen schied von ihm voll Nachdenken und Verwunderung. Man erkennt im Verfolg der Briefe Luthers, wie er die Hoffnung aufgibt, auch den greisen Usingen herüberzuziehen; dieser sei in die alten Anschauungen verrannt, wie einst die Juden; die dünkelhaften Greise verwürfen die wahre Theologie, deßhalb müsse man sie in die hoffnungsvolle Jugend einpflanzen (de Wette I, 112). Am 6. Juni 1519 läßt Luther durch Johann Lange Usingen grüßen (de Wette I, 282). Bei Luthers Einkehr in dem Augustinerkloster zu Erfurt auf der Reise zum Wormser Reichstage im April 1521 „empfing Johann Lange ihn fröhlich", aber der alte Usingen, für den Papst, „war Luther gram und sah ihn sauer an" (Daniel Greser, Historia 16). Usingen war der gewöhnliche Prediger auf dem Marienberge bei Erfurt. Als er in der dortigen Collegiatkirche 1523 gar scharf die Unthätigkeit der geistlichen und weltlichen Obrigkeit bezüglich der kirchlichen Wirren tadelte, auch im nämlichen Jahre die große Einbuße des katholischen Glaubens in Folge des Zauberns der Bischöfe, Fürsten und Magistrate, die Rebellion und den Bauernkrieg voraussagte, welcher bald darauf in Flammen ausbrach, ward ihm von den abgefallenen Mönchen, Nonnen und Geistlichen in reichem Maße Kränkung, Hohn und Verfolgung zu Theil (Ossinger l. c.). Usingen blieb, von der Kanzel und in Schriften unablässig ringend gegen die Neuerung und ihre Anhänger, den beweibten Priester Cullsamer und die ausgelaufenen Mönche Johann Lang, Mechler u. A., ein standhafter Vertreter der katholischen Sache in Erfurt bis 1526: dann begab er sich nach Würzburg und setzte auch hier den Kampf gegen das Lutherthum fort. Wenn Pfister ihn Unsingen nannte, so liegt darin nicht ein Irrthum vor, wie Veesemayer (Kleine Beiträge 108) meint, sondern er folgte darin Luther, der ihn 1522 Unsingen — Wortspiel mit Unsinn — heißt (de Wette II, 255). Mit dem Bischofe von Würzburg besuchte Usingen 1530 den Reichstag zu Augsburg, für seine Mühe bei der Widerlegung der Confession empfing er 20 Gulden. Er starb im Alter von 70 Jahren am 9. September 1532 zu Würzburg (Ossinger l. c.; vgl. Riederer, Nachrichten I, 336). Nach Henrion (Geschichte der Mönchsorden I, 394, deutsche Bearbeitung) stehen auf seinem Grabe zu Würzburg folgende Disticha:

Olim me Luther fit praeceptore Magister,
Fit simul et frater relligione mihi.
Deseruit sed vbi documenta fidelia Doctor,
Detexi primus, falsa docere virum.

Schriften: Sermo ão 1522 ipso festo Petri et Pauli apostolorum Erphurdie habitus in monte S. Petri de Ecclesia catholica. Dawider erſchien: Eyn wiederlegung Joannis Culſamer, wider etzliche Sermon geſchehen zcu Erffurdt von Doctor Bartholomeo Vſingen. 1522, 4° (Weller, Repertorium n^ro 2292. 2293). Culſamer beſchuldigt ihn, geprediget zu haben: „Es iſt öffentlich, daß man falſche Müntzmacher verbrennen ſoll, alſo lernet mich auch meyn vernunfft, das man Ketzer verbrennen ſoll." — Uſingen replicirte: Responsio. F | bartholomei de vsin | gen ad confutationē | Culsamericam plus | quam tragicam et que Euan- | gelicum ornat predicatorem | qui fenum in cornu gerēs | non nisi de plaustro | loquitur cedro | digna. Beim Schluſſe: Excussum Erphurde per me Joannem | Canappum Anno dñi | 1522. 20 Bl. 4° (vgl. von der Hardt, Autographa II, 102 sq.). Vielleicht iſt eine Entgegnung hierauf: Concertatio haud inelegans Culsameri Lutheriani et F. Bartholomaei Vsingen theologiae consulti Augustiniani, Argentine 1523, 7 Bogen 4° (Unſchuldige Nachrichten, Jahrg. 1717, 552 f.). — Sermo de | Matrimonio Sa- | cerdotum Et Monachorum | exiticiorum. F. Bartholo | mei de Vsingen. Ordi | nis Eremitani | S. Augusti- | ni. Auf der anderen Seite des Titelblattes ſteht: Quem predicauit. F. Bartholomeus de | Vsingen Erphurdie in monte b. Marie virginis ipso die diue Margarete vir- | ginis et martyris Anno | dñi 1523. Beim Schluſſe: Johannes Canappus excutebat Erphordie Anno | Dñi 1523. 6 Bl. 4°. — Liber primus F. Bartholomei de Vsingen Ordinis Eremitani S. Augustini. Quo recriminacioni respōdet Culsamerice. Duo sermones. Primus de ecclesia catholica et de petra, supra quam edificatur. et de clavibus, quem confutat Culsamerus. Secundus est de matrimonio Sacerdotum et Monachorum exiticiorum contra vota sua et mandatum ecclesie, qui Culsamero offertur... confutandus. Erffordie 1523, 26 Bl. 4°. Hier, ſcheint es, ſind die erwähnten beiden Sermonen wieder abgedruckt. — Liber secundus... In quo respondet Culsamerice confutationi, qua refutatur epistola, quam premisit responsioni ad libellum vernaculum a Culsamero contra se emissum, adiunctis tribus sermonibus, de revelatione paterna doctrine Christi, de libertate christiana, de sacerdotio regali et ecclesiastico. Erphordie 1523. — Liber tertius... In quo respondet nebulis Culsameri quos commētus est ille in responsione ad libellum suum vernaculum, quibus se ipsum pingit, qualis quantusque in sacris sit litteris. Additlo de hereticis. qui sint. quō vitandi: pariterque plectēdi: et an comburendi. In singulare obsequium Culsameri: qui pabulum gestit fieri Vulcani. Sermo de S. Cruce, 1523, 4°. Ein Alphabet weniger 6 Blätter. — Sermo pulcherrimus de sacerdotio, Lipsiae 1523, 2 Bogen 4° (Rotermundt, Geſchichte des Glaubensbekenntniſſes der Proteſtanten, Hannover 1829, 321, mit dem Zuſatze: „ſie iſt am Dom am Martinitage 1522 gehalten". v. d. Hardt, Autographa III, 97). — Sermo de cruce praedicatus Erphurdie 1524, 4°, mit Titelholzſchnitt. — Libellus F. Bar- | tholomei de vsingen augustiniani | In quo respondet confutationi | fratris Egidii mechlerij monachi | frāciscani sed exitisij laruati et cō- | iugati. Nitentis tueri errores et per- | fidiam Culsameri. qui illi elitellas | suas archadicas imposuit cum ipse | amplius posit nihil quia sub sar- | cina fatiscens defecit. | Erphurdie 1524. | Cōtra Lutheranos. 19 Bogen 4°. — Libellus... de Merito bonorum operum. In quo respondet ad instructionem fratris mechlerii franciscani de bonis operibus, quam inscribit christianā, cum impia sit ridicula et prophana. Insuper respondet ad Euangelium Culsameri, quod ille predicauit in expulsione Erphurdiani cleri. Erphurdie 1525, 35 Bl. 4°; zunächſt gerichtet gegen Mechlers Schrift: „Ein Chriſtliche vnderrichtung von gutten Werken, 1524 (Erfurt?), 14 Bl. Mechler veröffentlichte eine Widerlegung gegen Uſingen (Panzer, Deutſche Ann. II, 295, nro. 2382. Meuſel, Hiſt.-litter. bibliogr. Magaz. II, 282). — Libellus... de falsis prophetis. de recta et mūda predicatione evāgelii. de Coelibatu sacerdotum Nove legis Et de matrimonio eorum, nec non Monachorum exiticiorum. Responsio ad Sermonē Langi de Matrimonio Sacerdotali quem fecit in nuptiis Culsameri sacerdotis. Erphurdie 1525, 10 Bogen 4° (Adversaria IV, 121 sq.). — Libellus... de tribus necessario requisitis ad vitā christianam, quae sunt gratia, fides, opera. Contra Lutheranos Hussopycardos. Herbipoli 1526, 34 Bl. 4°. — Libellus Fratris | Bartholomaei | de Vsingen Augustiniani, | de duabus disputationibus | Erphurdianis. | Quarū prior est Langi et | Mechlerij monachorum exiti- | ciorum cōtra ecclesiā catholicā | Posterior est Vsingi Au- | gustiniani pro ecclesia catho- | lica, priori aduersa et con- | traria. | 1527. | Contra Hussopicardos. Beim Schluſſe: Impressum Bamberge, a Georgio Erlinger, | ordinatione et impensis Bernhardi Vuesigk | ciuis Herbipolensis et Bibliopole, Anno | virginei partus M.D.XXVII. decima | septima die Januarii. 59 Bl. 12°. Oſſinger hat offenbar irrig: Basileae 1537. — Purgatorium contra Lutheranos per Scripturam et rationem probatum, et de liberatione animarum ex eo per suffragia vivorum. Herbipoli 1527. 8°. — Inuocatio Sanctorum. | Libellus Fratris Bartholo- | maei de Vsingen Augustiniani de Inuoca | tione et veneratione Sanctorum. | Confvtatio sermonis Lv- | theri, de Natiuitate virginis Mariae, et re | sponsio ad quaedam alia, venerationi | et intercessioni Sanctorum de- | trahentia. | Herbipoli 1528.

52 Bl. 12°. — Anabaptismus. Confutatio eorum, quae Lutherus scripsit in Rebaptizantes. Colonie apud Jo. Gymnicum 1529. 35 Bl. 8' (Seidemann, Beiträge zur Reformationsgeschichte I, 89, Anmerk.). — Seine Responsio contra apologiam Philippi Melanchthonis (Cochläus bei Riederer, Nachrichten I, 340. 336) mag, im Manuscript vor seinem Tode vollendet, nicht zum Drucke gelangt sein. Oſſinger erwähnt noch folgende Schriften: De Missa stabilienda. — Confutatio sermonis Lutheri super Salve Regina. — Confutatio Lutheri super Regina coeli. — Sermones handschriftlich in Würzburg. [Floß.]

Arnoldi, Franz, Controverſiſt, nennt ſich „Pfarher zu Cöllen", einen „armen vnvorſtendigen Dorffpfarherrn" (Seidemann, Beiträge zur Reformationsgeſchichte, Dresden 1846, I, 115; derſelbe, Erläuterungen zur Reformationsgeſchichte, Dresden 1844, 156). Es iſt das Dorf Cöllen, Cöln an der Elbe, Meißen gegenüber, gemeint. Luther hatte nach dem Reichstage zu Augsburg ſeine beiden aufregenden Schriften: „Auff das vermeynte Kaiſerlich Edict" und „Warnung Doct. Martini Luthers an ſeine liebe Deutſchen" ausgehen laſſen (Altenburg. Ausg. V, 545 ff. 529 ff.; Walch'ſche Ausg. XVI, 2016 ff. 1950 ff.). Cochläus ſetzte ſein „Summarium Kaiſerlicher Antwort auff der Lu | theriſchen bekentnus zu Augspurg, 42 Bl. 4°, entgegen (Seidemann, Beiträge I, 116; Cochlaeus, Comment. de actis et scriptis Martini Lutheri, 1549, 221 sqq.). Gleichzeitig erſchien: „Antwort auff das Büchlein, ſo D. M. Luther wider Kayſerlichen Abſchied in kurtzverſchienen Tagen hat ausgehen laſſen. Franciſcus Arnoldi, Pfarher zu Cölln. Dreßden 1531". 4°, 4 Bogen (Seidemann, Beiträge I, 115; Schöttgen, Hiſtorie derer Dreßdniſchen Buchdrucker, Dreßden 1740, 6; Fortgeſetzte Sammlung von A. u. N. Theologiſchen Sachen, Jahrg. 1734, 363 f.). Gegen die zweite Schrift Luthers erſchien (Cochlaei Comm. de actis et scriptis M. Lutheri 226) zu Dresden das Büchlein eines Laien, deſſen Eingang Cochläus mittheilt, worin ausgeführt war, daß Luther zu Aufruhr und Krieg auffordere. Die Aufſchrift war: „Der vnparteiiſche Laye", Dresden 1531; Arnoldi ſcheint den ungenannten Verfaſſer durch ein belobendes Vorwort in das Publikum eingeführt zu haben (Fortgeſetzte Sammlung u. ſ. w., Jahrg. 1733, 25; Seidemann, Erläuterungen 156). Luther antwortet durch die Schrift: „Wider den Meuchler zu Dreßden gedruckt" (Altenburg. Ausg. V, 559 ff.; Walch'ſche Ausg. XVI, 2062 ff.; vgl. de Wette IV, 252), deren Eingang keinen Zweifel läßt, daß Luther in dem unparteiiſchen Laien den Herzog Georg erblickt, deſſen Dresdener „Bubenſchul" hier „ein Dorpfſpfarrherr zu Cöln bei Meiſſen preiſen und loben" müſſe. Der Verfaſſer ſei künſtlich verdeckt, Niemand ſolle wiſſen, woher das Büchlein komme. Er wolle es auch nicht wiſſen, ſondern wolle für dießmal den Schnupfen haben und den „Bachanten" nicht riechen. Doch wolle er gleichwohl ſeine Kunſt verſuchen und „auff den Sack ſchlagen; treffe er damit den Eſel, ſo wolle er ihn doch nicht getroffen, ſondern allein den Sack geſchlagen haben". Die kleine Schrift zählt wohl zu dem Stärkſten, was durch Luther in der Invective geleiſtet wurde. Es folgte: „Auff das Schmarbüchlein, welches Martin Luther widder den Meuchler zu Dreßden in kurtzuorſchiner Zeit hat laſſen ausgehen. Franciſcus Arnoldi, Pfarher zu Cöllen, Dreßden 1531". 4°, 6 Bogen, auch nicht in glimpflichem Tone (Seidemann, Beiträge I, 115; Schöttgen a. a. O. 6; Fortgeſetzte Sammlung u. ſ. w., Jahrg. 1733, 25). Laut den Tiſchreden (Kap. 28, Aurifaber 259, b) hatten die beiden erſtgenannten Schriften Luthers: Auff das Edict und Warnung an ſeine liebe Deutſchen, des Herzogs Georg vollen Zorn erregt, und er darum an den Kurfürſten geſchrieben. Er hatte darauf die kleine Schrift zugerichtet, gegen die Luther ſeinen Meuchler losließ. Inzwiſchen traten Abgeordnete der beiden ſächſiſchen Fürſten am 2. Juli in Grimma zuſammen und ſchafften vorläufig einigen Frieden; beide wollten mit ihren Gelehrten und Predigern Verfügung thun, daß dieſe ſich der ſchmähenden Schriften und Reden enthielten (Seidemann, Beiträge I, 117; Spalatin. Vitae aliquot Elector. Saxoniae bei Mencken, Scr. II, 1125). Man hat von Arnoldi noch eine handſchriftliche Widerlegung der Schrift Luthers „Von der Winckel-Meſſe und Pfaffenweihe" (Altenburg. Ausgabe VI, 85; Walch'ſche Ausg. XIX, 1486), 3 Blätter fol., wie ein Brief gebrochen, ohne Unterſchrift, aber mit der Aufſchrift: „Meym gnedigen Herrn vnd Landes-Fürſten Hertog Georgen zcu ſeyner F. G. eigen handen" (Seidemann, Erläuterungen 156). Auch ſchrieb er gegen Alexius Chrosner aus Coldiz, der 1524—1527 Hofprediger Herzog Georgs geweſen war. Chrosner hatte 1531 zwei Predigten, welche er vor Herzog Georg 1527 am Frohnleichnamstage über Joh. 6, 55 und am Feſte Petri und Pauli über Matth. 16 auf dem Schloſſe zu Dresden gehalten hatte, jede mit einer Vorrede Luthers (Altenburg. Ausg. V, 581 ff.; Walch'ſche Ausg. XIV, 283 ff.), wahrſcheinlich erweitert und verändert, herausgegeben und gar dem Herzog dedicirt (Seidemann, Erläuterungen 151). Arnoldi mag ihm die vorgenommene Fälſchung nachgewieſen haben. Luther erſucht am 14. Aug. 1531 den Amsdorf, er möge Chrosner behülflich ſein zum Drucke ſeines Büchleins: „Contra Paſtorem Colonicum Ducis Georgii, qui Meuchler vocatur zu Dresden"; er könne ſich nicht darum kümmern wegen des Vertrags zu Grimma; in Wittenberg dürfe es nicht gedruckt werden (de Wette IV, 276). Chrosners Schrift erſchien (Seidemann, Erläuterungen 156. 152 ff.), vielleicht zu Magdeburg (ebend. 155). [Floß.]

Arnoldi, Wilhelm, Biſchof von Trier, wurde geboren am 4. Januar 1798 zu Badem

im Regierungsbezirke Trier. Seine Eltern waren einfache Landleute von tiefer Religiosität. In frühester Kindheit von der frommen Mutter in der Klosterkirche zu Himmerod dem Schutze der seligsten Jungfrau übergeben, zeigte er bald eine große Neigung zum geistlichen Stande, erlernte zuerst bei einem geistlichen Großoheim die Anfangsgründe der lateinischen Sprache, besuchte dann die Domschule und das Gymnasium zu Trier, widmete sich hierauf am dortigen Priesterseminar dem Studium der Philosophie und Theologie und empfing am 17. März 1821 die Priesterweihe. Da die Eltern die Studienkosten nicht allein bestreiten konnten, war er zum Theil auf die Wohlthätigkeit edelgesinnter Menschenfreunde angewiesen. Von seiner Dankbarkeit gab ein altes, viel durchblättertes Büchlein Zeugniß, in welches er die Namen aller seiner Wohlthäter mit ihren Gaben vom zwölften Jahre an eingetragen hatte, und das man nach seinem Tode in seinem Schreibpulte vorfand. Durch seinen Fleiß, seine Bescheidenheit und sein wohlgesittetes Betragen erwarb er sich die allgemeine Zuneigung seiner Mitschüler und das Wohlwollen seiner Lehrer. Er besaß ein sehr bedeutendes Sprachtalent. Außer der lateinischen und griechischen Sprache erlernte er auch die hebräische und arabische; ebenso machte er sich mit den neueren Sprachen vertraut. Wegen dieser Kenntnisse wurde er gleich nach dem Empfange der Priesterweihe zum Lehrer der alten Literatur am Priesterseminar zu Trier ernannt. Außer dem Unterrichte in den orientalischen Sprachen hielt er Vorträge über biblische Archäologie und geistliche Beredsamkeit. Im J. 1826 legte er jedoch diese Stelle nieder und trat in die Seelsorge über. Er wirkte mit großem Seeleneifer und dem segensreichsten Erfolge zuerst in der Landpfarrei Laufeld und dann in der Kreisstadt Wittlich. Seine patristischen Studien setzte er inzwischen fort. Eine Frucht derselben ist eine sehr beifällig aufgenommene Uebersetzung der Homilien des hl. Chrysostomus über die Briefe des hl. Paulus. Die ausgezeichnete Wirksamkeit Arnoldi's im seelsorglichen Amte, besonders seine Beredsamkeit, veranlaßten den Bischof v. Hommer, 1834 ihn zum Domcapitular und Domprediger an der Cathedrale zu Trier zu ernennen. Als Theologus erklärte er nun ganz in der Weise und nach dem Vorbilde des hl. Chrysostomus dem christlichen Volke in homiletischen Vorträgen die heilige Schrift, und zwar das Evangelium des hl. Johannes und die elf ersten Kapitel des hl. Matthäus. Es währte nicht lange, so sah er die ganze Stadt um seine Kanzel geschaart. Eine hohe Begeisterung für die Sache Gottes und seiner heiligen Kirche, ein lebendiger Glaube, ein glühender Eifer und ein apostolischer Freimuth in Bekämpfung der herrschenden Laster leuchtete aus seinen Reden hervor, verbunden mit einer edeln Sprache, voll Würde, Anmuth und Salbung. Besonders waren es seine Fastenpredigten, welche die Gemüther mächtig anzogen und fesselten. — Als im J. 1839 der seit dem 11. November 1836 erledigte bischöfliche Stuhl von Trier wieder besetzt werden sollte, fiel bei der Wahl die Mehrheit der Stimmen auf Arnoldi; dieselbe erhielt aber nicht die staatliche Genehmigung. Nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. reichte Arnoldi beim heiligen Stuhle seine Resignation ein, um bei Ausgleichung der bestehenden kirchlichen Wirren seinerseits kein Hinderniß zu sein. Hierauf wurde die neue Bischofswahl von dem Könige ganz freigegeben; dieselbe fand am 21. Juni 1842 statt; der Name Arnoldi ging wieder, und zwar mit Stimmeneinheit aus der Wahlurne hervor, und sogleich erfolgte auch die königliche Bestätigung. Die Wahl fand in der ganzen Diöcese den freudigsten Anklang. Die Präconisation Arnoldi's zum Bischofe von Trier geschah am 21. Juli desselben Jahres, seine Consecration am folgenden 18. Sonntag nach Pfingsten durch den Erzbischof-Coadjutor Johannes v. Geissel von Köln in der Cathedrale zu Trier. Das wichtigste Ereigniß aus der Zeit seiner oberhirtlichen Wirksamkeit ist die Ausstellung des heiligen Rockes im Herbste 1844 (s. d. Art. Rock, der heilige). Er folgte dabei einzig dem Zuge seines frommen Herzens und dem gleich nach seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl allgemein geäußerten Wunsche seiner Diöcesanen; er bezweckte dadurch nichts als die Ehre desjenigen, der einst dieß Kleid getragen, und die Förderung des religiös-kirchlichen Lebens im christlichen Volke. Die Schmähungen, die deßhalb über ihn ergingen (s. d. Art. Deutschkatholiken), machten ihn den Gläubigen nur um so verehrungswürdiger. Wohin er nur kam, besonders in den Hauptstädten der Rheinlande, bereitete man ihm den glänzendsten Empfang. Arnoldi war in der That ein Gottesmann und ein Mann des Volkes, ein würdiger Nachfolger der Apostel, der den Hirtenstab mit ebenso vieler Weisheit und Festigkeit als väterlicher Milde führte. Zwei Anstalten lagen ihm vor Allem am Herzen: das neu gegründete Knabenconvict und das Priesterseminar. Beide gelangten unter seiner Fürsorge zur schönsten Blüte. Er schärfte den Geistlichen den regelmäßigen Besuch der Schule und die eifrige Verwaltung des Bußsacramentes ein, ordnete von Neuem die Pastoral-Conferenzen an, empfahl ihnen die geistlichen Uebungen und suchte besonders die Volksmissionen zu fördern. In dem Revolutionsjahre 1848 war er eifrigst bemüht, seine Diöcesanen in der Treue und im Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit zu erhalten. Als darauf der Kirche durch die Verfassung die selbständige Verwaltung zugesichert wurde, machte Arnoldi sogleich davon Gebrauch und ließ sich die Gründung von klösterlichen Anstalten sehr angelegen sein. Er nahm an dem Aufblühen des Ordenslebens in der Diöcese den regsten Antheil. Dem deutschen Mutterhause der barmherzigen Schwestern vom hl. Karl, das in Trier gegründet wurde, dem Mutterhause barmherziger Brüder

in Koblenz, den zahlreichen Niederlassungen von Ordensfrauen für Krankenpflege und Unterricht, den Redemtoristenklöstern zu Koblenz und Trier, dem Hause der Jesuiten zu Maria-Laach war Arnoldi ein wohlgeneigter Freund und Beschützer. Auch ließ er sich die Förderung der verschiedenen theils schon bestehenden, theils neu gestifteten religiösen Vereine recht angelegen sein. Ebenso betheiligte er sich an der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland mit dem regsten Eifer; er nahm 1848 an der Versammlung der Bischöfe Deutschlands zu Würzburg und 1860 an dem Provinzialconcilium zu Köln entscheidenden Antheil. Zweimal pilgerte er nach Rom, um seiner Pflicht der Visitatio liminum apostolorum zu entsprechen und dem heiligen Vater seine Huldigung zu bezeigen. Er starb, reich an Verdiensten, am 7. Januar 1864, nachdem er 21 Jahre, 3 Monate und 20 Tage das Oberhirtenamt mit der größten Treue verwaltet, tief betrauert von der ganzen Diöcese, in der sein Andenken stets gesegnet bleibt. (Vgl. Wilhelm Arnoldi, ein Lebensbild von J. Kraft, Trier 1865, und: Leben des Bischofs Wilhelm Arnoldi von Trier von J. Kraft, Schaffhausen 1866.) Von Arnoldi's Predigten sind nach seinem Tode erschienen: 1. Fasten- und Passionspredigten in je drei Cyclen; 2. Sonntagspredigten; 3. Festtagspredigten in je einem Bande, sämmtl. herausgeg. von J. Kraft, Trier 1868—1870. [Kraft.]

Arnon (ארנון), Fluß in Palästina, entspringt bei Catrane und fließt nördlich von Rabbath Moab durch ein tiefes Felsenthal, ungefähr vierzig Ellen breit, in's todte Meer. Sein jetziger Name ist Mudscheb, wie auch schon Abu Said in der arabischen Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs den Arnon nennt. Er schied in der vormosaischen Zeit das moabitische von dem amoritischen Gebiete (Num. 21, 13. Richt. 11, 18), später ersteres von dem Stammgebiete Ruben; er war also der südliche Grenzfluß des ostjordanischen Gebietes der dritthalb Stämme (Jos. 13, 16). Gegenwärtig ist er der Grenzfluß zwischen den Landschaften Belka und Kerek (Burckhard 633 ꝛc.). Unter Bamoth Arnon (Höhen Arnons, Num. 21, 28) hat man ohne Zweifel nicht die felsigen Ufer des Flusses überhaupt (Winer), sondern den Num. 21, 19 genannten Ort Bamoth zu verstehen, der somit als ein am Arnon gelegener bezeichnet wird, wie dieß auch Eusebius (im Onom. s. v. Bamoth) versichert, und der Parallelismus in Num. 21, 28 fordert. [Welte.]

Arnpeck, Veit, bayerischer Geschichtschreiber, wurde um 1440 zu Landshut geboren, studirte zu Amberg und Wien, wirkte als Geistlicher an der St. Martinskirche seiner Vaterstadt und beschloß hier auch sein Leben nach 1505. Arnpeck gehört zu den Vätern der bayer. Geschichtschreibung und wird von Aventin selbst als einer seiner bedeutendsten Vorgänger gerühmt. Wir haben von ihm ein „Chronicon Austriacum“ bis 1488 (abgedr. bei Pez, Script. rer. Austr. I, 1165), „Liber de gestis episcoporum Frisingens.“ (abgedr. bei Deutinger, Beitr. z. Gesch. d. Erzbisth. Münch.-Freis. III) und das „Chronicon Baioariae“ 539—1495 (abgedr. bei Pez, Thesaur. III, 2. 19 sqq.). Wie dieses an innerem Gehalt die vorausgegangenen Schriften überbietet, so wird es selbst wieder durch die schlicht erzählende Form der Darstellung seiner deutschen Bearbeitung (unvollständig wiedergegeben bei Freyberg, Samml. histor. Schriften I) übertroffen, welche der Verfasser selbst unternahm und um zehn Jahre weiterführte. S. Aretin, Lit. Handb. f. d. bayer. Gesch. I, 154; Pertz, Archiv I, 487; IV, 553; Deutsche Biogr. I, 596. [Stamminger.]

Arnsburg, ein ehemaliges, in der Wetterau (Provinz Oberhessen) gelegenes, mit weit ausgedehnten und reichen Besitzungen ausgestattetes Kloster, das zum Erzbisthum Mainz gehörte. Konrad, Herr von Hagen und Arnsburg, einer der ersten Reichsdynasten (Grote, Stammtafeln 134), stiftete das Kloster auf der bei Arnsburg gelegenen Altenburg und besetzte es mit Benedictinern (Guden. Cod. dipl. I, 929. 265). Sein Sohn Konrad, Herr von Minzenberg, verpflanzte die Stiftung auf sein Schloß Arnsburg und übergab sie dem Cistercienserorden 1174. Kloster Eberbach im Rheingau gab die nöthige Zahl Mönche nach Arnsburg ab (Guden. I, 263; Bär, Gesch. der Abtei Eberbach, herausg. von Rossel, Wiesb. 1855, 299. 555). Gegen Ende des 13. Jahrh. war in Folge des Rufs der Frömmigkeit und der Klosterzucht der Zudrang so groß, daß nicht alle sich Anmeldenden Aufnahme fanden (Commentat. historica de castro aquilae, vulgo Arnsburgio, Francof. 1774, 72. 73). Schwere Bedrängniß erduldete das Kloster im dreißigjährigen und im siebenjährigen Kriege, doch kam der gute Klostergeist nicht herunter und blühte bis in die letzten Tage seines Bestehens (Bär, a. a. O. 299). Der 53. und letzte Abt hieß Alexander Weitzel und starb 1819. Der Reichsdeputationshauptschluß wies das Kloster und seine Besitzungen dem Gesammthause Solms als Entschädigung zu. Die jährlichen Einkünfte betrugen 40—50 000 Gulden. Das in Schrift und Siegel wohl erhaltene Urkundenarchiv (1900 Originale) hat sich bis auf unsere Zeit gerettet. Die Klosterbauten stehen in mächtigen Ruinen da und zeigen, daß der Bau zu den edelsten Schöpfungen des romanischen Uebergangsstils gehörte; der Capitelsaal zumal zeigt den vollendetsten Stil (Lotz, Kunsttopographie I, 59; Grundriß und Durchschnitte der Ruinen bei C. Busch, Die Baustile, Theil 2, Leipz. 1868, 113). In einem Seitenbau liegt der aus Friedberg gebürtige Bischof Rudolf von Verden, gest. 1367, beerdigt (Laib u. Schwarz, Kirchenschmuck 1870, Heft 1, 29). Eine Kreuzkapelle dicht beim Kloster besaß ein vielverehrtes miraculoses Kreuz (Falk, Heiliges Mainz 33). Die Klostergeschichte behandelt kurz Wagner, Die vormaligen geistl. Stifte im Großherzogth. Hess.-Darmst., Darmst. 1873, 183—188; Baur, Urkundenbuch des Klosters Arnsburg, ebd. 1849; weitere Literatur bei

Walther, Liter. Handbuch für die Gesch. Hessens, ebd. 1841, 214, u. Suppl. I, 41 u. 105, Suppl. II, 41, III, 100. Ein ungedrucktes Nekrologium im germ. Mus. zu Nürnb., ms. 34 016. Die Literatur zur Gesch. des Klosters bei Januschek, Origg. cist. I, 169. [Falk.]

Arnstein (Arnoldstein), ein ehemaliges, an der Lahn (preuß. Provinz Hessen-Nassau) gelegenes Männerkloster des Prämonstratenserordens der früheren Erzdiöcese Trier. Patronen waren die heilige Jungfrau und der hl. Nikolaus. Ludwig III., Graf von Arnstein (Stammtafel in Hugo, Ann. ord. praem. I, 202) und seine Gemahlin Guda von Boimeneburg verwandelten 1139 ihre Stammburg in ein Kloster und beriefen 12 Brüder und 12 Conversen aus Gottesgnade in Sachsen. Der Stifter selbst mit seinem Gefolge nahm das geistliche Kleid. Er starb auf einer Reise zu dem von ihm gegründeten Prämonstratenser-Nonnenkloster Gomersheim in Rheinhessen am 25. Oct. 1185. Sein Begräbniß erhielt er zu Arnstein vor dem St. Nikolausaltar (Beyer-Elteſter, Urkundenbuch für die Regierungsbezirke Koblenz und Trier, Koblenz 1865, II. praef. p. CLXIX; Schliephake, Gesch. von Nassau I, 156). Des Stifters Ludwig Leben beschrieb ein Angehöriger des Klosters (Luuand?) in anziehender und bündiger Sprache (vgl. Annalen für nass. Geschichte, Wiesb. 1870, X, 152: der Arnsteiner Mönch; Vita b. Ludovici comitis de Arnstein, declarata commentario Victoris de Buck, S. J., Brux. 1864, aus Boll. zum 25. Oct.; weitere Literatur in Potthast, Suppl. 163; Chevalier, Répert. 1401). Ueber den Marienleich, der Guda, der frommen Gattin des Stifters, zugeschrieben wird, vgl. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 2. Aufl., Berlin 1873. Die Geschichte des im dreißigjährigen Kriege hart mitgenommenen und 1803 aufgehobenen Klosters sammt der Reihe der Aebte bei Hugo, Annales ord. praemonstr. I, 202—209, p. CXXI. Von Arnstein aus wurden gegründet Münster-Dreisen, Enkenbach, Gomersheim, Beselich und Marienthal. Vorübergehend scheint auch wissenschaftliche Thätigkeit gewaltet zu haben; hauptsächlich lag das Kloster dem Landbau ob. Die noch stehende vierthürmige Abteikirche weihte Erzbischof Johann von Trier 1208 (Lotz, Baudenkmale des R.-B. Wiesbaden, Berlin 1880; Bock, Rheinlands Baudenkmale des Mittelalters, 3. Serie, S. 1). Das Klosterarchiv liegt in Wiesbaden; die Bibliothek kam in das bischöfliche Seminar zu Limburg a. L.; sie hat einen ziemlichen Zuwachs von Incunabeln gebracht. Die Handschriften haben sich größtentheils in's britische Museum zu London gerettet, wo sie sich unter den Harleian-Manuskripten befinden (Zangemeister, Bericht über die Durchforschung der Bibliotheken Englands, Wien 1877, 13. 15. 18; vgl. auch Falk, Forschungen zur deutschen Gesch. XIV, 617; Pick, Monatsschrift II, 636; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., II, 203). Mehrere Handschriften liegen in der Landesbibliothek zu Wiesbaden (vgl. v. d. Linde, Die Handschriften daselbst, Wiesb. 1877). Die Münchener Staatsbibliothek besitzt (Deutsche Handschriften 166) ein Manuscript aus dem 16. Jahrhundert über die Klosterstiftung. [Falk.]

Arnu, Nikolaus, Theologe O. Pr., geb. den 11. Sept. 1629 zu Meracourt bei Verdun in Lothringen, trat im J. 1644 zu Perpignan in den Dominicanerorden. Nach vollendeten Studien lehrte er die Theologie theils zu Tarragona, theils zu Perpignan, wo er sich so auszeichnete, daß ihm der erste Lehrstuhl der Theologie anvertraut wurde. Sein Ordensgeneral, Johann Thomas de Roccaberti, berief ihn um das Jahr 1675 an das theologische Studium in der Minerva zu Rom, aber schon nach einigen Jahren (1679) erscheint er an der Universität zu Padua, die ihm die Lehrkanzel der Metaphysik angetragen hatte. Er starb am 8. Aug. 1692. Seine bedeutenderen Werke sind: Clypeus philosophiae Thomisticae veridica S. Thomae Aq. et Alberti M. doctrina exornatus validissimisque eorum rationibus munitus contra novos ejus impugnatores, mit einer Zugabe De motione primi motoris, Béziers 1672, 6 voll., bedeutend vermehrt Padua 1686, 8 voll.; Doctor angelicus d. Thomas Aq. divinae voluntatis et sui ipsius in summa theologiae fidissimus interpres, Romae et Lugd. 1679, 1686, 4 voll. (in 1. p. q. 1—19.); vermehrt und fortgesetzt (über den ganzen ersten Theil der Summa) Padua 1691, 2 voll. S. Quetif, Scriptores O. Praed. II, 703. [Hurter, S. J.]

Arnulf (Ernulf) von Beauvais, O. S. B., Bischof von Rochester (daher Roffensis), gest. am 15. März 1124. Erst Mönch zu Beaumais, ging er, von seinem Lehrer Lanfranc von Canterbury aufgefordert, nach England und wurde dort unter dem hl. Anselm, der ihm befreundet war (s. dessen Briefe), Prior von Canterbury, dann Abt von Petersburg, und i. J. 1114 oder 1115 Bischof von Rochester bis 1124, wo er, 84 Jahre alt, starb. Seinen Namen trägt der berühmte Textus Roffensis: Collectanea de rebus Ecclesiae Roffensis, oder De ecclesiae Roffensis fundatione, dotatione, chartis, placitis aliisque rebus ad eam spectantibus (bei Warthon, Anglia sacra I, 329—334); ferner: ed. Thom. Hearnius, Oxonii 1720. Von ihm besitzen wir noch eine Schrift: Ep. ad Walchelinum, episc. Wentanum de incestis conjugiis (D'Achery, spicil. III, 464—471, ed. 2. II, 410); ferner: Responsiones ad varias Lamberti quaestiones de Sacramento Eucharistiae (Spic. III, 471—474, ed. 2ª II, 431). Die unter seinem Namen aufgeführten Werke De opere sex dierum und De septem verbis Domini gehören dem Abte Arnold von Bonneval (s. d. Art.) zu. Ebenso ist er nicht zu verwechseln mit dem Priester Arnulf, der unter Honorius II. wegen seiner Schmähsucht gegen die römische Curie von den

römischen Clerikern hinweggeräumt worden sein soll. (Oudin, De script. Eccl. II, 1164—1166; Ziegelbauer, Hist. lit. O. S. B., IV; Fabricius ed. Mansi I, 133; Potthast, Bibl. hist. medii aevi 281, 304.) [Göpfert.]

Arnulf, Bischof von Lisieux (Lexoviensis oder Luxoviensis), gest. 1184. In der Normandie gebürtig, wurde er bei seinem Bruder Johannes, Bischof von Sagi (Seez), erzogen und später an der Kirche von Sagi Archidiaconus. Als solcher schrieb er in Rom, wo er das canonische Recht studirte, seine berühmte, dem Bischof Gaufried von Chartres gewidmete Schrift: In Girardum, ep. Engolismensem (gest. 1136) invectiva sive de schismate orto post Honorii II. Papae decessum. Sie ist wichtig für die Geschichte des Papstes Innocenz II. und des Gegenpapstes Petrus Leonis (Anaclet II.) ed. D'Achery, Spicil. II, 338, ed. 2a I, 152; Muratori, Scr. rer. Ital. III, 423—432. Nach dem Tode seines Oheims Johannes folgte er diesem auf dem bischöflichen Stuhle von Lisieux 1141—1177 (81). Er begleitete Ludwig VII. von Frankreich auf seinem Kreuzzug nach Palästina (1147). Auf der Synode zu Tours (1163) suchte er die Bischöfe in der Treue gegen Papst Alexander III. (gegenüber Victor IV.) zu erhalten und sie für die Freiheit der Kirche gegenüber Heinrich II. von England zu begeistern. Doch suchte er in den Streitigkeiten mit Heinrich II. und Thomas von Canterbury zu vermitteln und nach Thomas' Ermordung den König beim Papste zu rechtfertigen. Im J. 1181 (nach Andern 1177) fiel er beim König und zeitweilig auch bei Papst Lucius in Ungnade, legte, durch Alter und Gebrechlichkeit gebeugt, sein bischöfliches Amt nieder, zog sich später nach St. Victor bei Paris zurück und starb hier am 31. Aug. 1184. Von Bedeutung sind seine Epistolae ad Henricum II, regem Angliae, Thomam archiep. et alios (ed. Giles, Oxonii 1844). Außerdem existiren von ihm noch 4 Sermones, zum Theil gehalten auf der Synode von Tours, und eine Anzahl lateinischer Epigramme. Seine Werke bei Migne, PP. lat. CCI; Bibl. Lugd. XXII, 1340 sqq.; Bibl. Colon. XII. (Vgl. Samarthanus, Gallia christ. XI, 774; Fabricius, ed. Mansi I, 134; Cave, Script. Eccl. 581; Potthast, Bibl. hist. 149. 288.) [Göpfert.]

Arnulf von Mailand, Chronist des elften Jahrhunderts, beschrieb in fünf Büchern die Gesta archiepiscoporum Mediolanensium. Das erste Buch schildert kurz die Zeit von 925 bis 1017. Die folgenden Bücher, welche die Jahre 1018 bis 1077 umfassen, erzählen Selbsterlebtes und bilden, da Arnulf als besonnener und wahrheitsliebender Schriftsteller sich zeigt, eine der werthvollsten Quellen für die lombardische Städtegeschichte, wie für die Kirchengeschichte Italiens. Arnulf gehörte einem vornehmen mailändischen Geschlechte an. Rühmend gedenkt er des von Otto dem Großen eingesetzten Erzbischofes Arnulf I. als eines Bruders seines Urgroßvaters (1, 8). Ob Arnulf dem damals sowohl durch seine schismatische Auflehnung gegen Rom, wie durch Simonie und Priesterehe tief gesunkenen Clerus von Mailand angehörte, ist nicht gewiß. Lange Zeit theilte er aber dessen verkehrte religiös-politische Gesinnung und zeigte sich insbesondere als Gegner der auf Reform dringenden Pataria (s. d. Art.). Nachdem aber im J. 1077 Heinrich IV. zu Canossa sich dem Papste unterworfen hatte, sandte Mailand eine Gesandtschaft an Gregor VII., bezeugte Reue über die Vergangenheit und gelobte Unterwerfung. Zu den Abgesandten gehörte Arnulf (5, 9). Von nun an erscheint er als Vertheidiger der kirchlichen Einheit. „Niemand dürfe sich von Rom trennen, Niemand dürfe anders lehren, als was Rom lehrt, Romana certe nunquam errasse perhibetur ecclesia" (5, 7). — Beste Ausgabe der Gesta in Mon. Germ. SS. VIII, 1—31; ein Abdruck derselben bei Migne PP. lat. CXLVII, 279 sq. [Streber.]

Arnulf, der hl., Bischof von Metz, zählt zu den bedeutendsten Männern des fränkischen Reiches im siebenten Jahrhundert. Während über die großen politischen Ereignisse jener Zeit nur spärliche Nachrichten sich erhalten haben, besitzen wir über Arnulf eine eigene Biographie, geschrieben von einem uns dem Namen nach nicht bekannten Mönche und Zeitgenossen, der seine Angaben aus dem Munde zuverlässiger Männer hat oder Selbsterlebtes erzählt (bei Mabillon, Acta Sanct. O. S. B. Saec. II, 150). Von vornehmen und reich begüterten fränkischen Eltern um 582 geboren, wurde der talentvolle Knabe zu guter Zeit in den Unterricht gegeben und zeichnete sich vor seinen Mitschülern durch Schärfe des Verstandes und Stärke des Gedächtnisses, aber auch durch christliche Gesinnung, Zuverlässlichkeit und Liebe aus. So mit trefflichen Kenntnissen ausgerüstet, kam er an den Hof Sigberts I. und Childeberts II., der Könige von Austrasien, und erhielt hier durch den viel geltenden Hausmeier Gundulf seine Ausbildung in den Staatsgeschäften, wie es denn bei vornehmen Häusern Sitte war, die heranwachsenden Söhne dem Hausmeier oder sonst einem am Hofe einflußreichen Manne zuzuweisen (Waitz, Verfassungsgeschichte II, 390 ff.). Bald erprobte er sich unter dieser Leitung als tüchtiger Geschäftsmann und ward am Hofe König Theodeberts mit Verwaltungsämtern betraut. Dabei war er eifrig im Beten und Fasten, barmherzig gegen die Armen und „gab Gott, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist". Bald nachher trat er in den Ehestand mit einer Jungfrau aus angesehener Familie, deren Name nach der Vita S. Chlodulfi aus dem neunten Jahrhundert (Mabillon l. c. II, 1044, c. 2) Doda gewesen wäre. Während Arnulf im Palaste von einer Stufe der Ehre zur andern erhoben wurde, lenkte er inzwischen seine Gedanken auf das klösterliche Leben und wollte mit seinem Freunde, dem hl. Romarich, der gleichfalls im Dienste des Königs stand, eine

Reise nach der durch ihr Mönchthum damals so berühmten Insel Lerin unternehmen; dieselbe ward jedoch nicht ausgeführt. Unterdessen aber war der bischöfliche Stuhl in Metz in Erledigung gekommen, und die einmüthige Stimme des Volkes verlangte, daß Arnulf auf denselben gesetzt werde, weil er beim König beliebt und durch frommen Wandel ausgezeichnet war. Da er in dieser Einmüthigkeit des Volkes den Willen Gottes erkannte, nahm er diese Würde an (Weihnachten 611 oder Ostern 612), mußte aber auf besonderen Wunsch des Königs Theodebert II. das Amt eines Domesticus und Hausmeiers auch als Bischof beibehalten. Damit er die Weihe empfangen könne, ging seine Gemahlin Doda in ein Kloster zu Trier. So im Besitze auch einer einflußreichen politischen Stellung, konnte er nach dem Tode Theodeberts II. mit den andern Großen gegen die verhaßte Regierung Brunhildes den König der Neustrier, Chlotar II., in's Land rufen und ihm die Alleinherrschaft der Franken (613) übertragen. Als Bischof führte er das strenge Leben eines Büßers und konnte auch seine Neigung zum klösterlichen und abgeschiedenen Leben nicht unterdrücken; er befriedigte sie dadurch, daß er sich häufig in die Einsamkeit der Vogesen zurückzog. Allein dann empfand er Gewissensbisse, daß er dadurch seine Heerde vernachlässige, und drang daher in Chlotar II., daß er ihm einen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl gebe, der das Predigtamt würdig beim Volke verwalte. Doch Arnulf war bisher zu sehr die Seele der Regierung dieses Königs gewesen, als daß seine Bitte hätte Erhörung finden können; auch waren Arnulf, Pipin und Kunibert von Köln ohne alle Frage die Ersten unter den Großen, und die Interessen des weitschichtigen Reiches waren so mannigfacher Natur, daß selbst der einsichtsvollste Fürst des Beirathes der Vertreter der bedeutendsten Volksstämme nicht hätte entbehren können. Wir lesen in der Geschichte jener Zeit jedoch nur mit großen Zügen, und kennen daher die Gründe nicht, aus welchen Chlotar II. schon im Jahre 622 die schwer errungene Alleinherrschaft wieder aufhob und den Austrasiern seinen Sohn Dagobert I. zum Könige setzte. Ohne Zweifel behielt sich Chlotar II. die Oberherrschaft vor, so daß Dagobert I. eigentlich bloß Mitregent wurde, um so mehr, als dieser dem Bischof Arnulf zur Erziehung und Ausbildung übergeben wurde. Auch hatte sich Chlotar II. einen Theil Austrasiens vorbehalten, worüber es 625 zwischen Vater und Sohn zu einem Streite kam, der durch zwölf Schiedsrichter, unter welchen auch Arnulf, entschieden wurde. (Arnulfus, qui benignissime, ut sua erat sanctitas, inter patrem et filium pro pacis loquebatur concordia. Fredegar. chron. c. 53.) Indeß fühlte sich Arnulf in dieser hohen politischen und kirchlichen Stellung nicht glücklich, sondern sehnte sich unaufhörlich nach einem klösterlichen und beschaulichen Leben. Chlotar II. und Dagobert I. wollten den erfahrenen Staatsmann nicht missen und ihn sogar durch Gewalt und Drohungen am Hofe zurückhalten; doch gelang es der Königin und den Höflingen, den König zur Ertheilung der Einwilligung zu veranlassen, und Arnulf verließ im J. 627 freudig den Palast. Nicht minder freudig erregt eilte ihm sein Freund, der hl. Romarich, der gleichfalls einst am Hofe Theodeberts II. und Chlotars II. eine glänzende Stellung eingenommen, aber diese mit dem Einsiedlerleben vertauscht hatte, aus den Wildnissen des Waldgaues entgegen und geleitete ihn in die Einsamkeit der Vogesen, wo er ihm eine für seine neue Lebensweise als Einsiedler passende Stelle in der Nähe des Klosters Remiremont auswählen half. Noch 14 Jahre lebte er hier und starb unter dem geistlichen Beistand des hl. Romarich am 16. August 641 zur Freude der himmlischen Mächte, aber zum tiefen Schmerze der Armen Christi und seiner Mönche. Durch seinen Sohn Ansegisel, der sich mit Pipins von Landen Tochter, Begga, vermählte, wurde Arnulf der Stammvater des Karolingischen Hauses. Sein andrer Sohn, Chlodulf, bestieg später gleichfalls den bischöflichen Stuhl von Metz. (Vgl. über Arnulf: Fehr, Staat und Kirche im fränkischen Reiche. Wien 1869, 109—149; und über Chlodulf daselbst 109 A. 7.) [Fehr.]

Aroer (עֲרוֹעֵר oder עֲרוֹעֵר Richt. 11, 26). 1. Eine Stadt am Arnon, die südliche Grenzstadt früher der Amorrhäer (Jos. 12, 2), später des Stammgebietes Ruben (Jos. 13, 9. 16. Richt. 11, 26). Zu Jeremias' Zeit gehörte sie den Moabitern (Jerem. 48, 19). Die noch vorhandenen Ruinen derselben heißen heutzutage Araayr. 2. Eine von den Gaditen erbaute (Num. 32, 34) und ihnen gehörige Stadt, gegenüber dem ammonitischen Rabba (Jos. 13, 25). Sie lag an einem Thalbache (2 Sam. 24, 5), wahrscheinlich einem Arme oder Nebenbache des Jabbok. In ihrer Nähe schlug Jephte die Ammoniter (Richt. 11, 33). 3. Eine Stadt im Stammgebiet Juda's (1 Sam. 30, 28). [Welte.]

Arphad (אַרְפַּד), eine in der heiligen Schrift (4 Kön. 18, 34; 19, 13. Is. 10, 9; 36, 19; 37, 13. Jer. 49, 23) beständig neben Emath oder Hamath vorkommende Oertlichkeit in Syrien, welche im 13. Jahrhundert noch unter dem nämlichen Namen fortlebte und jetzt in dem Ruinenhügel Tel Erfad bei Haleb zu suchen ist. Der Name Arpaddu erscheint schon auf assyrischen Inschriften und Verwaltungslisten vor Sargon. (Vgl. Nöldeke, Zeitschr. der d. m. Ges. XXV, 1871, 258; Kiepert, ebend. 655; Schrader, Keilinschr. und A. T. 204.) [Kaulen.]

Arphaxad (אַרְפַּכְשַׁד, LXX Ἀρφαξάδ), 1. der dritte Sohn Sems, von dem in gerader Linie Heber, Abraham, Jacob und sofort das israelitische Volk abstammen (Gen. 10, 22). Er wurde zwei Jahre nach der Sintflut geboren und erreichte ein Alter von 338 Jahren (Genes. 11, 10—13). Da Josephus den Arphaxad zum Stammvater der Chaldäer macht, so haben einige

neuere Ausleger den Namen für zusammengesetzt aus ארך und כשד gehalten, wovon ersteres die Bedeutung „Festung“ oder „Hochland“ oder „Gebiet“ haben, und letzteres Bezeichnung der Chaldäer sein soll, so daß der Name nicht persönlich, sondern geographisch zu fassen wäre. Die Unstatthaftigkeit dieser Deutung ist bereits von Tuch (Comment. über die Gen., 2. Aufl., Halle 1871, 205) nachgewiesen worden. Ebensowenig aber kann unter diesem Namen, wie Tuch will, das spätere Arrhapachitis im nördlichen Assyrien verstanden werden, da dieß in den Keilschriften Arlecha heißt (Schrader, Keilinschr. und Geschichtsf. 164). — 2. Ein medischer König, Jud. 1, 1. 5. Hier ist der fremde Name von dem jüdischen Abschreiber in den ihm bekanntern seines Stammvaters verwandelt worden; vermuthlich ist Arbaces gemeint (s. Kaulen, Einl. 223). [(Welte) Kaulen.]

Arriaga, Roderich de, S. J., Philosoph und Theologe, war zu Logrosio in Castilien 17. Januar 1592 geboren und trat schon mit 14 Jahren in das Noviziat der Gesellschaft Jesu (1606). Er lehrte zuerst die Philosophie in Valladolid und dann die Theologie in Salamanca; die letzten 25 Jahre seines Lebens brachte er in Prag zu, und zwar 13 Jahre als Professor der Theologie und 12 als Kanzler der Universität; als solcher starb er am 7. Januar 1667. P. Southwell nennt ihn „virum omnium iudicio ob subtilitatem ingenii, doctrinae praestantiam et virtutis commendationem inter prima Societatis Jesu lumina collocandum“; P. Antonio berichtet, man habe zu Arriaga's Zeit zweierlei in Böhmen für sehenswerth erklärt, die Stadt Prag und den P. Arriaga. Im J. 1632 veröffentlichte P. Arriaga zu Antwerpen einen Cursus philosophiae, in welchem er sich als einen selbständigen und tiefen Denker offenbart; er bekämpfte ohne Scheu mehrere zu seiner Zeit ganz allgemein verbreitete Meinungen (über das continuum, die rarefactio etc.) und rechtfertigte diejenigen Philosophen, die in den Leistungen ihrer Vorgänger kein Non plus ultra erblicken, sondern neue Fragen zu lösen und die Wissenschaft voranzubringen suchen. In Prag schrieb er Disputationes theologicae über die Summa des hl. Thomas; acht Foliobände davon konnte er vollenden (Antwerpen 1643—1655); bei der Ausarbeitung des neunten und letzten (de jure et justitia) ereilte ihn der Tod. Das logische und metaphysische Element in diesem Werke ist ausgezeichnet, die Schrift- und Väterbeweise dagegen treten zurück; seine Darstellung ist sehr eingehend, aber nicht immer ganz klar und leicht. Um seine Behauptungen gegen jeden Einwand sicherzustellen, zieht er die Beweise in die Länge und unterbricht dieselben durch zu häufige Bemerkungen gegen die Gegner. (Sotwell, Bibliotheca Script. S. J.; Antonio, Bibliotheca hist. nova II, 260; de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Cie de Jésus, Liège 1869, I, 293—295; Hurter, Nomencl. II, 1 sq.; Schmidl, Historia S. J. Bohem. III, l. 4, n. 107. 208.) [Cornely, S. J.]

Arrubal, Petrus, S. J., Theologe, geb. 1559 zu Ceniceros in der Diöcese Calatayud (Spanien), trat am 21. April 1579 zu Alcala in's Noviziat der Gesellschaft Jesu, lehrte die Theologie zu Alcala, Salamanca und Rom und starb am 22. September 1608 zu Salamanca. In den Congregationen de auxiliis spielte er eine große Rolle; nicht nur bekämpfte er die von den Dominicanern wegen der von ihnen censurirten Sätze Molina's eingereichte Apologia in einer längeren Schrift, die von seiner großen Gelehrsamkeit ein glänzendes Zeugniß gibt, sondern er vertheidigte auch in der unter Clemens VIII. gehaltenen zehnten und den folgenden Sitzungen die Lehre Molina's, indem er namentlich hervorhob, daß Molina nichts Neues lehre, und nachzuweisen suchte, daß er sich von dem semipelagianischen Irrthume weit entfernt halte und die Lehrbestimmungen des Tridentinums überall zum Ausdruck bringe. (Vgl. Liv. de Meyer, Hist. controv. de gratiae auxil.) Er hinterließ ein ausführliches Werk De auxiliis divinae gratiae, welches wegen des päpstlichen Verbotes, über diese Frage zu schreiben, nicht zum Drucke gelangt ist; dagegen wurden aus seinem Nachlaß von P. de Villegas und P. de la Paz zwei Foliobände Commentare in primam partem S. Thomae (Madrid 1619 und 1622) herausgegeben, von welchen der erste in 92 Disputationen über Gott den Alleinigen, der zweite in 187 Disputationen über Gott den Dreifaltigen und über die Engel handelt. (Sotwell, Bibl. script. S. J.; Antonio, Nova bibl. hisp. II; de Backer, Bibl. des écrivains de la Cie de Jésus I, 296.) [Cornely, S. J.]

Arsaces war der gemeinsame Name der Partherkönige von demjenigen an, welcher um 250 v. Chr. den Grund zu diesem Reiche legte. Hier aber ist bloß von Arsaces VI., sonst Mithridates I. genannt, die Rede, dessen 1 Mach. 14, 1—3 gedacht wird, und der zur Zeit des Machabäerfürsten Simon regierte. Derselbe dehnte sein Reich gegen Osten bis an den Indus und gegen Westen bis an den Euphrat aus und wird deßhalb auch häufig König von Persien und Medien genannt. Der syrische König Demetrius (II.) Nicanor, welcher im J. 143 v. Chr. die Unabhängigkeit des jüdischen Staates von der syrischen Oberherrschaft anerkannte (1 Mach. 13, 34—42), wurde von den Griechen jenseits des Euphrats, welche unter die Herrschaft der Parther gerathen waren, wiederholt eingeladen, die weggenommenen Provinzen wieder zu erobern. Er ging deßhalb um das Jahr 140 v. Chr. mit einem Heere über den Euphrat und Tigris, und es fielen ihm auch viele Provinzen zu. Sobald aber Arsaces Kunde davon erhielt, sandte er einen seiner Feldherrn mit einem Heere Demetrius entgegen; letzterer wurde unter dem Vorgeben einer Friedensunterhandlung gefangen, und sein Heer ward aufgerieben. Anfangs führte man ihn zwar in den Provinzen, welche zu ihm übergegangen waren, zu deren

eigener Demüthigung herum, dann aber wurde er fortan in seiner Gefangenschaft von Arsaces, der ihm sogar seine Tochter Rhodaguna zur Gattin gab, sehr gut behandelt, und endlich nach dessen Tod, in Folge eines anfangs siegreichen Feldzugs seines Bruders Antiochus Sidetes gegen den parthischen König Phraates, wieder nach Syrien entlassen um das Jahr 130 v. Chr. (Jos. Antt. 13, 7. Justin. 36, 1. 38, 9. 41, 4. 5. Oros. 5, 4.) [Wetzer.]

Arsdekin, s. Archdekin.

Arsenius, der hl., Einsiedler, stammte aus einem römischen Senatorengeschlechte und wurde wegen seiner großen Gelehrsamkeit und nicht minder großen Frömmigkeit von Kaiser Theodosius zum Erzieher seines Sohnes Arcadius bestellt. Theodosius bewies ihm solche Achtung, daß er verlangte, der Prinz solle den Unterricht von dem heiligen Manne nur stehend empfangen. Allein der junge Arcadius, welcher bereits zum Augustus erhoben war, sah darin eine solche Erniedrigung, daß er seinem Lehrer nach dem Leben strebte. Dieser, von der Absicht seines kaiserlichen Zöglings unterrichtet, entfloh in die ägyptische Wüste, wo er bis an sein Ende um 445 als frommer Einsiedler lebte. Er soll 95, nach Einigen sogar 120 Jahre alt geworden sein. Die Kirche zählt ihn unter die Zahl der Bekenner und feiert seinen Gedächtnißtag am 19. Juli. Sein Leben beschrieb Theodor Studita (Boll. Julii IV, 617 sq.). Ein Bruchstück einer Rede von ihm bei Migne, PP. gr. LXVI, 1615. [v. Hefele.]

Arsenius, Patriarch von Constantinopel, und die Partei der Arsenianer. Als Theodor Laskaris im November 1255 seinem Vater Johannes Dukas auf dem Throne nachfolgte, war es eine seiner ersten Sorgen, den Patriarchalstuhl zu besetzen, der durch den Tod Manuels kurz vor dem Kaiserthron erledigt worden war. Er erhob darauf den Mönch Arsenius (Georg. Acropol. Annal. 53), der in Constantinopel geboren, nach der Eroberung seiner Vaterstadt durch die Abendländer nach Kleinasien ausgewandert, in Nicäa Mönch und Abt geworden war und zur Zeit seiner Erhebung am See Apollonias als Einsiedler lebte (Ephraem. Caesar. 10275—10283; Migne, PP. gr. CXLIII, 375). Sein Pontificat verlief ruhig, so lange Theodor lebte. Aber sofort nach dem Tode desselben begannen die Verwicklungen, die ihm schwere Sorgen und Verfolgungen bereiteten. Der Protovestiarius Muzalo, den der sterbende Kaiser (nach Phrantzes, Chron. maius 1, 1 schwerlich richtiger Angabe zugleich mit dem Patriarchen) für seinen unmündigen, erst sechs- oder achtjährigen Sohn Johannes zum Vormund und Reichsverweser ernannt hatte, wurde in wenigen Tagen ermordet, und Michael Paläologus an seine Stelle erhoben. Der Vormund wurde indessen zum Usurpator, und die bedrängte Lage des Reiches, das eines kräftigen Herrschers bedurfte, leistete seinen Bestrebungen bedeutenden Vorschub. Seine Tüchtigkeit, seine Freigebigkeit und sein unterwürfiges Benehmen gegen Kirche und Clerus täuschten Anfangs sogar den Patriarchen. Derselbe unterstützte seine ersten Schritte, und als ihm das Vorgehen Michaels Bedenken erregte, glaubte er, das Recht des Prinzen werde geschützt und die Ruhe des Reiches gesichert werden, wenn beide Theile sich Treue und Liebe schwüren. Wie eitel das Vertrauen war, sollte in Kürze zu Tage treten. Michael wurde nicht bloß, wie bereits beschlossen war, am 1. Januar 1260 zum Mitkaiser proclamirt; er wußte es auch durchzusetzen, daß er allein gekrönt wurde, obwohl die Krone bedungenermaßen Beiden, und zwar Johannes zuerst, gereicht werden sollte. Arsenius hatte nicht umhin können, ihm seine Dienste dabei zu leihen: so gut waren die Vorbereitungen zu dem Staatsstreich getroffen. In seinem Innern indessen verabscheute er das Geschehene, und überdrüssig der Rolle, die ihm der Usurpator zudachte, zog er sich im Frühjahr 1260 in das Paschasiuskloster an der Mündung des Drako zurück. Die Abwesenheit dauerte nicht lange. Eine Synode erklärte zwar seinen Stuhl für erledigt und übertrug ihn dem Erzbischof Nicephorus von Ephesus. Der neue Patriarch starb indessen schon im Herbst desselben Jahres. Am 25. Juli 1261 fiel Constantinopel wieder in die Hände der Griechen, und als man zur Wiederbesetzung des Patriarchalstuhles schritt, verlangten mehrere Bischöfe die Restitution des Arsenius. Der Kaiser trat dem Vorschlag bei; der Patriarch nahm den Antrag an, und seine erste Handlung war, Michael in der alten Reichshauptstadt auf's neue zu krönen (Pachym., De Mich. Palaeol. 1, c. 13—3, c. 2). Er mochte glauben, daß die erfolgten Veränderungen auch das Herz des Paläologen umgewandelt hätten, allein er befand sich abermals in einer Täuschung. Schon zu Weihnachten 1261 ließ derselbe, um den Thron sich völlig zu sichern, den jungen Johannes Laskaris blenden. Diese Grausamkeit berührte den Patriarchen auf's schmerzlichste, und er bestrafte sie mit der Excommunication. Die Strafe war vollkommen gerecht, und der Kaiser fand darum für gut, sich ihr zu unterwerfen. Er hoffte durch Buße sich eine baldige Lossprechung zu erwirken und unterzog sich in der That einigen Bußübungen. Die erhoffte Versöhnung kam indessen nicht zu Stande; Arsenius betrachtete seine Buße als ungenügend. Wenn er wirklich, wie der Kaiser sein Verhalten deutete, die Absolution von der Thronentsagung abhängig machte, so stellte er obendrein eine Forderung, die zwar an sich nicht ungerecht, aber in Anbetracht der damaligen Lage des Reiches kaum begründet war. Wie übrigens das Verhalten des Patriarchen zu beurtheilen sein mag: die Folge war, daß er im Frühjahr 1267 abgesetzt und auf eine Insel in der Propontis exilirt wurde (l. c. 3, c. 10—4, c. 8). Dieses große, wenn auch in rechtliche Formen gekleidete Unrecht erfuhr in weiten Kreisen die schärfste Verurtheilung. Viele Mönche und Laien, selbst

Anverwandte des Kaisers brachen mit den Gegnern des Arsenius die Gemeinschaft ab; dasselbe that der Patriarch von Alexandrien, und der nächste Patriarch von Constantinopel, der frühere Bischof Germanus von Adrianopel, genoß unter diesen Umständen ein so geringes Ansehen, daß der Kaiser ihn nicht einmal mit der Bitte um Lösung des Bannes anzugehen wagte, indem er fürchtete, seine Sentenz werde um so eher als nichtig angesehen werden, weil seine Erhebung gegen den 15. Canon von Nicäa verstieß. Sein Nachfolger Joseph wagte es zwar, an Lichtmeß 1268 die schon so lange erbetene Absolution zu ertheilen. Das Schisma wurde aber damit nicht gehoben, es gewann im Gegentheil eine größere Ausdehnung, und die Strenge und Gewalt, mit der Joseph die Opposition Anfangs niederhalten wollte, diente nur dazu, mehrere seiner eigenen Anhänger in das Lager der Gegenpartei zu treiben (l. c. 4, c. 9—28). Auch der Tod des Arsenius im J. 1273 änderte an der Lage nichts. Da er in seinem Testamente (Migne, PP. gr. CXL, 947—958) das Anathem über den Kaiser erneuerte und ihn sammt den Bischöfen, Priestern, Großen und überhaupt allen, die seine Frevelthat billigten, dem Satan übergab, so beharrten die Seinigen in ihrer Stellung. Um dieselbe Zeit begann zwar die Unionsfrage diese Angelegenheit in den Hintergrund zu drängen. Als aber Michael Paläologus 1282 starb, und sein Sohn Andronikus die Gemeinschaft mit dem Abendland wieder abbrach, den unionsfreundlichen Patriarchen Vaccus absetzte und den unionsfeindlichen Joseph restituirte, erhoben die Arsenianer auf's Neue ihr Haupt und erneuerten den Einwand, den sie von Anfang an gegen den Patriarchen erhoben hatten: derselbe habe sich das Anathem zugezogen, indem er trotz des Verbotes des Patriarchen Arsenius die Beichte des excommunicirten Kaisers gehört, und diese Strafe laste noch auf ihm. Da ihre Zahl sich immer noch vergrößerte und die der Josephiten überragte, so fand der Kaiser für gut, ihnen wenigstens einigermaßen entgegenzukommen, und schließlich erlaubte er ihnen, da alle anderen Bemühungen vergeblich waren, die Gerechtigkeit ihrer Sache mittels eines Gottesurtheiles zu beweisen, nachdem er früher ein bezügliches Anerbieten abgelehnt hatte. Am Charsamstag 1283 wurden zwei Schriftstücke mit den beiderseitigen Klagen in's Feuer geworfen, und die Arsenianer glaubten zuversichtlich, ihr Document werde unverletzt bleiben, und die Entscheidung so zu ihren Gunsten ausfallen. Als die Flamme beide verzehrte, versprachen sie zwar beschämt dem Patriarchen Gregor, dem Nachfolger Josephs, Gehorsam und empfingen noch an demselben Tage die Communion aus seiner Hand. Aber schon am dritten Tage entzogen sie sich zum größten Theile wieder seiner Gemeinschaft (Pachym., De Andron. Pal. 1, c. 12—22), und durch ihre Hartnäckigkeit wußten sie schließlich die Gewährung ihrer Forderungen zu ertrotzen, da das Schisma anders nicht beilegbar schien. Schon 1284 wurden die irdischen Ueberreste ihres Hauptes in die Reichshauptstadt aufgenommen und mit größter Feierlichkeit zunächst in der Sophienkirche, etwas später im Andreaskloster beigesetzt, und gegen Ende des Jahres 1303 wollte ihnen der Kaiser unter gewissen Bedingungen sogar den Patriarchalstuhl überlassen, nachdem er 1289, in der Hoffnung, die unter sich Geeinigten nun auch mit der Kirche einigen zu können, sich vergeblich bemüht hatte, die damals unter ihnen selbst bestehende Spaltung beizulegen. Es standen sich nämlich zu jener Zeit zwei Parteien gegenüber; das Haupt der stärkeren war Hyacinth, das Haupt der kleineren Johannes Tarchaniota. Allein derselbe Athanasius (s. d. Art. Athanasius von Constantinopel), der schon damals erhoben worden war, wußte mittels einer Weissagung jetzt den Stuhl wieder zu gewinnen (l. c. 1, c. 30—31; 2, c. 12—13; 4, c. 33—5, c. 1), und dessen Nachfolger endlich, der Metropolite Nipho von Cyzicus, setzte es sofort nach seiner Thronbesteigung im J. 1312 durch, daß auch auf die weiteren Bedingungen eingegangen wurde, unter denen die Arsenianer in Gemeinschaft mit den Josephiten treten wollten, daß nämlich der Leichnam des Arsenius wieder in der Sophienkirche beigesetzt werde, daß die Priester zur Buße sich 40 Tage des Gottesdienstes enthielten, und das gesammte Volk eine bestimmte Zeit durch Fasten und Kniebeugungen sich reinige. Diejenigen, die die erhofften Würden und Einkünfte nicht erhielten, fielen zwar auf's Neue ab. Aber die Macht des Schisma's war jetzt gebrochen, und der Abfall erlangte keine größere Bedeutung mehr, da der Patriarch Nipho trotz desselben bei seiner Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit beharrte und im Namen des Arsenius dem ganzen Volke Verzeihung ertheilte (Nicoph. Gregor. Hist. byzant. 7, c. 9). — Es wurde bereits angedeutet, daß das Testament des Patriarchen Arsenius auf die Nachwelt gelangte. Justellus schreibt demselben auch die von ihm edirte Synopsis canonum (Biblioth. iuris canon. veteris II, 749—784) zu, die unter dem Namen Arsenius sich erhalten hat und deren Entstehung auf das Jahr 1255 angesetzt wird. Der Auctor heißt in der Ueberschrift „Mönch des Klosters auf dem heiligen Berge", in der Unterschrift „hl. Arsenius", und Walter (Lehrbuch des Kirchenrechtes, 14. Aufl., § 78) sieht in ihm einen Mönch vom Berge Athos. Diese Annahme scheint richtig zu sein, und daraus folgt, daß der Verfasser der Synopsis schwerlich mit dem Patriarchen Arsenius identisch ist, obwohl er in derselben Zeit lebte wie dieser. Denn die Nachrichten, die wir von Letzterem besitzen, erwähnen keinen Aufenthalt auf dem Berge Athos, und bei der Berühmtheit des bezüglichen Klosters ist ein Uebersehen oder Stillschweigen nicht leicht anzunehmen. [Funk.]

Artaxerxes (אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא), Name dreier persischer Könige, von denen zwei in der heiligen Schrift genannt sind. Wenigstens scheint der

1 Esdr. 4, 7. 8. 11. 23 genannte von dem 1 Esdr. 6, 14; 7, 1 ff.; 8, 1. 2 Esdr. 2, 1; 5, 14; 13, 6 erwähnten verschieden zu sein, insofern er den Bau des zweiten Tempels auf Anstiften der Samaritaner inhibirte. Soll nicht eine Sinnesänderung bei der nämlichen Person angenommen werden, so war dieser König Artaxerxes I.; denn der zweite war sicher Artaxerxes II. (vgl. F. de Saulcy, Étude chronol. des livres d'Esdras et de Néhémie, Paris 1868; Kaulen, Einleit. 208 ff.). Die früher übliche Identification der einen der bezeichneten Personen mit Pseudo-Smerdis u. dgl. ist jetzt unstatthaft, weil die persischen Keilinschriften über die Identität des betreffenden hebräischen Namens mit dem persischen Artaxerxes keinen Zweifel lassen (s. Oppert im Journal. Asiat., 1852, XIX, 196). In der Septuaginta ist Artaxerxes irrig für den אַחַשְׁוֵרוֹשׁ des Buches Esther substituirt; daher steht bei den sogen. deuterokanonischen Stücken Esth. 11, 2; 12, 2; 13, 1; 16, 1 auch in der Vulgata Artaxerxes statt Xerxes. (S. d. Art. Assuerus; vgl. Kaulen, Einl. 226.) [Kaulen.]

Artemon (Artemas) wird als das Haupt einer Secte der Antitrinitarier und einer Schule derselben zu Rom gegen Anfang des dritten Jahrhunderts genannt, ohne daß über dessen äußere Lebensverhältnisse etwas Genaueres festgestellt werden kann. Eusebius (H. E. 5, 28) bemerkt von ihm nur, daß er der Vorgänger des Paul von Samosata gewesen; und die Väter der Synode von Antiochien (254) deuten ebenfalls auf innige Beziehungen der beiden genannten Häretiker zueinander hin, wenn sie den Acten gemäß bestimmen: „Jener aber (Paul von Samosata) möge seine Briefe (der Kirchengemeinschaft) an Artemas richten, und die Artemoniten mögen mit ihm die kirchliche Gemeinschaft unterhalten." Ueber seinen Lehrbegriff theilen sowohl Eusebius als Theodoret (Haer. fabb. 2, 4; 5, 11) mit, daß er die Gottheit des Herrn geläugnet, ihn für einen bloßen Menschen erklärt, die heiligen Schriften gefälscht und für seine Irrlehre sogar die Tradition als Zeugen angerufen habe. Von einer Gegenschrift bemerkt Eusebius (H. E. 5, 25), ohne den Titel derselben anzugeben, daß darin der Beweis für die Gottheit des Herrn aus der heiligen Schrift, aus den Zeugnissen der Väter und aus den bei den Christen von Anfang an üblichen Lobgesängen auf Christum den Herrn ausgeführt worden sei. Theodoret (Haer. fabb. 4, 5) gedenkt ebenfalls einer Gegenschrift und nennt sie „das kleine Labyrinth", welches Photius (Bibl. cod. 48) dem römischen Priester Cajus aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts als Auctor beilegt; wogegen in der neueren Zeit Einige den Hippolyt wie als Verfasser der Philosophumena, so auch als solchen des kleinen Labyrinths ansehen. (Vgl. Döllinger, Hippolyt und Kallist 3 ff.; Walch, Ketzerhistorie I, 558 ff.) [Schwane.]

Artikel, anglicanische, s. England.

Artikel, organische, heißen die Bestimmungen, welche Napoleon I. 18. Germinal X = 8. April 1802 der Publication des Concordates vom 15. Juli 1801 als Ausführungsgesetz beifügte. — I. Geschichte. Das Concordat war am 15. Juli unterzeichnet, 15. August von Pius VII. ratificirt, 10. Sept. in Paris ausgewechselt worden. Am 24. Aug. 1801 hatte der Papst den Cardinal Caprara als Nuntius nach Paris senden müssen, denn keinen anderen wollte Napoleon annehmen, weil er ihn als nicht charakterfest und scharfblickend genug, für geeignet hielt; seiner Instruction gemäß (4. Sept.) sollte sich der Nuntius in zweifelhaften Fällen nach Rom wenden. In Paris aber erkaltete plötzlich die fieberhafte Hitze, mit der das Concordat ertrotzt worden, und von der Publication hörte man nichts; Napoleon wollte nämlich vorerst einen doppelten Zweck erreichen, die Ernennung einiger (12) constitutioneller Bischöfe und das Anhängsel der organischen Artikel. Am 29. Nov. erließ Pius VII. die Circumscriptionsbulle der neuen Bisthümer und gewährte dem Nuntius Vollmacht, den von Napoleon ernannten Bischöfen nach seinem Ermessen die canonische Einsetzung zu gewähren; am 30. Nov. gab der Papst Erlaubniß, selbst einige Constitutionelle zuzulassen, wenn dieselben gelobten, den vom römischen Stuhl in den kirchlichen Angelegenheiten Frankreichs ergangenen Urtheilen sich zu unterwerfen. Nach langen Kämpfen willigte Caprara im Drange der Umstände am 16. April 1802 endlich ein, mit dem mündlichen Versprechen sich zu begnügen, wenn dasselbe vor den beiden jüngst consecrirten Bischöfen, Bernier von Orleans und Pancemont von Vannes, abgelegt werde. Die beiden Gewährsmänner gaben die schriftliche Erklärung, sie hätten die Retractation erhalten; die Absolution nebst der canonischen Einsetzung wurde somit ertheilt, und am Ostertag (18. April) ließ Napoleon das Concordat mit den organischen Artikeln in Notre-Dame und in der Stadt unter großem Gepränge publiciren. In der Allocution vom 24. Mai erklärte Pius VII., der Einsetzung dieser Bischöfe sei ihre „Aussöhnung" mit dem heiligen Stuhl vorausgegangen; dagegen veröffentlichte jedoch einer derselben, Lacombe, Bischof von Angoulême, am 4. Juni einen Protest, die Constitutionellen hätten nichts widerrufen und brauchten nichts zu retractiren; andere folgten. Wer hat die Unwahrheit gesagt, Bernier und Pancemont, oder die Constitutionellen? Die Sache ist streitig und noch nicht zu entscheiden. — Die 17 Paragraphen des Concordats wurden nicht einfach, sondern mit einer Zugabe von 77 „Organischen Artikeln" (nebst 44 anderen für die Protestanten) publicirt. Napoleon hatte den religiös gesinnten, aber allzu sehr mit gallicanischen und jansenistischen Ideen erfüllten Joh. Jos. Portalis mit der Abfassung derselben betraut und demselben seit 7. Oct. 1801 zu diesem Zwecke die Cultusangelegenheiten (noch nicht Ministerium) übergeben. Am 4. April 1802 erstattete Portalis dem Staatsrath Bericht über die Artikel, und die Consuln

verordneten, dieselben mit dem Concordat dem gesetzgebenden Körper vorzulegen, in welchem wieder Portalis Bericht erstatten sollte. Er that es am 5. April in langem Vortrag (die Titel desselben: Nothwendigkeit der Religion, Unmöglichkeit eine neue zu gründen, Christenthum, wahre Toleranz, Beseitigung des Schisma's und Nützlichkeit der päpstlichen Intervention hierfür, Idee des Concordats, Widerlegung der Einwendungen, Motive), worin als Hauptgedanke hervortritt, man müsse der öffentlichen Meinung der großen Mehrheit der Franzosen das Opfer bringen, ein Concordat zu schließen. Der gesetzgebende Körper überwies das Project dem Tribunat; dieses aber adoptirte (78 gegen 7 Stimmen) den Vorschlag, nachdem es am 7. April einen Bericht des Citoyen Simeon über den Gegenstand angehört. Damit gelangte die Sache an den gesetzgebenden Körper zurück, vor welchem Lucian Bonaparte und Jaucourt als Abgeordnete des Tribunats am 8. April den Entwurf in langer Rede empfahlen; eine Discussion fand nicht statt, sondern nur Abstimmung und Annahme durch 228 gegen 21 Stimmen. Das Gesetz war somit an diesem Tage vollendet und trägt darum den Namen vom 18. Germ. = 8. April, aber die Publication unterblieb noch zehn Tage wegen des Widerstandes des Cardinals Caprara gegen die Ernennung constitutioneller Bischöfe. Erst nachdem derselbe gegen die Uebereinkunft gezwungen worden, vor dem officiellen Empfang am 9. April zu versprechen, Titel und Amt eines Legaten nur so lange zu bekleiden, als es Napoleon gefalle, ein Versprechen, dessen Wortlaut noch überdieß im Moniteur gefälscht wurde; erst nachdem er eingewilligt, die Constitutionellen zu bestätigen, erließ Napoleon am 17. April eine Proclamation zur Ankündigung des Concordats, welches dann am 18. April mit den organischen Artikeln publicirt wurde.

II. Inhalt und Geist dieser Artikel vernichten beinahe das Concordat und bringen Kirche, Gottesdienst und Geistlichkeit in vollständige Abhängigkeit des Staates. Die wichtigeren Bestimmungen (bei Münch, Sammlung aller Concordate, Thl. 2, 13 f.; Walter, Fontes j. eccl. 190 sq.) sind folgende: Art. 1. Bullen und Breven bedürfen des Placets. 2. Alle Functionen päpstlicher Nuntien, 3. die Decrete auswärtiger, selbst allgemeiner, 4. die Abhaltung inländischer Concilien hängen von der Erlaubniß der Regierung ab. 6. Appel comme d'abus an den Staatsrath. 9. Der katholische Cult wird unter der „Direction" der Bischöfe und Pfarrer ausgeübt. 10. Exemtionen sind abgeschafft. 11. Alle kirchlichen Gründungen, außer Capiteln und Seminarien mit staatlicher Genehmigung durch die Bischöfe, sind unterdrückt. 12. Die Bischöfe dürfen sich nur Citoyen oder Monsieur betiteln. 14. Die Erzbischöfe wachen über den Glauben und die Disciplin der Suffragane (ohne den Papst!), 15. sie nehmen Klagen gegen dieselben an. 17. Die ernannten Bischöfe bestehen ein Examen über Glauben und Sitten vor einem Bischof und zwei Priestern, die der erste Consul bestimmt, und welche darüber Bericht erstatten. 19. Der erste Consul bestätigt die Pfarrer, 20. die ohne seine Erlaubniß die Diöcese nicht verlassen dürfen. 21. Zahl und Eigenschaft der Generalvicare. 22. Die Bischöfe sollen alle fünf Jahre die ganze Diöcese visitiren. 23. Approbation des ersten Consuls für das Reglement der Seminarien erfordert. 24. Die Professoren müssen die Artikel von 1682 lehren, 25. die Bischöfe jährlich die Namen aller Seminaristen einsenden. 26. Um Weihen zu empfangen, ist ein Einkommen von 300 Franken, ein Alter von 25 Jahren erfordert; Bischöfe dürfen nicht weihen ohne staatliche Erlaubniß. 27. Die Pfarrer sollen den Eid nach dem Concordat (Art. 7) dem Präfecten ablegen, 29. müssen in der Pfarre residiren. 32. Kein Ausländer ist ohne Erlaubniß des Staates im Kirchendienst zulässig. 33. Kein Geistlicher, der nicht einer bestimmten Diöcese angehört, darf kirchliche Functionen ausüben. 35. Gründung von Capiteln, Zahl und Wahl der Capitulare hängen von der Genehmigung der Regierung ab. 36. Stirbt ein Bischof, so übernimmt der Metropolit oder der älteste Suffragan die Verwaltung. Die Generalvicare bleiben im Amt bis zur Wiederbesetzung des Bisthums. 39. Eine Liturgie und Ein Katechismus in Frankreich. 42. 43. Kleidung der Geistlichen. 44. Zur Errichtung von Hauskapellen Erlaubniß der Regierung nöthig. 45. Religiöse Ceremonien außer den Kirchen in den Städten verboten, in denen Andersgläubige Tempel haben. 46. Simultankirchen verboten. 48. Glockengeläute hängt von der Ortspolizei ab. 54. Ehe-Einsegnung vor der Civilehe untersagt. 55. Weltliche Civilstandsregister. 56. Republikanischer Kalender beizubehalten. 61. Bischöfe errichten nur im Einverständniß mit dem Präfecten Succursalen, 62. und bedürfen hierzu Erlaubniß der Regierung. 74. Immobilien, außer den nöthigen Gebäuden und einem Garten, können nicht Kirchengut werden.

III. Rechtskraft. Diese tief in's kirchliche Leben eingreifenden Artikel sind einseitig von der Regierung erlassen, sind also kein Concordat und darum ungültig. Abgesehen jedoch von dieser Incompetenz der Staatsgewalt, sind sie nicht einmal Gesetze, höchstens sind einzelne Artikel Polizeiregeln. Das Concordat und die organischen Artikel wurden dem Tribunat und gesetzgebenden Körper als ein Vertrag vorgelegt; sie erhielten die Zustimmung und wurden als Vertrag zum Gesetz erhoben; die Voraussetzung ist aber falsch und beruht auf einem Betrug der Regierung, folglich ist auch das Gesetz nichtig. — Ein förmlicher Protest Roms war bei dieser Sachlage nicht einmal nothwendig, aber er blieb nicht lange aus. Zuerst gab Cacault, der französische Gesandte in Rom, 12. Mai 1802 dem Portalis Nachricht von der Betrübniß des Papstes, der sich bitter beklage über die Zusammenwürfelung der Artikel mit dem Concordat zur

Täuschung des Volkes, so daß er nicht einmal ein Tedeum wegen Verkündigung des Concordats habe halten lassen. Dasselbe wurde indessen 27. Mai gesungen. Pius VII. aber bezeugte in der Allocution vom 24. Mai, seine Freude sei nicht übergroß, da er gewisse ihm unbekannte Artikel mit dem Concordat vermengt finde, deren Modification und Abänderung er verlangen müsse. Den bestimmten Wunsch dieser Modification stellte Consalvi im Namen des Papstes in einer Zuschrift vom 25. Mai an Cacault. Am 18. Aug. 1803 überreichte Cardinal Caprara dem Minister des Aeußern, Talleyrand, im Namen des Papstes einen Protest, weil die Artikel ohne Vorwissen und Theilnahme des heiligen Stuhles verfaßt seien; specieller werden die Artikel 1. 2. 3. 6. 9. 10. 11. 14. 15. 17. 22—26. 35. 36. 54. 55. 61. 74 als anstößig, unkirchlich u. s. f. kritisirt (abgedruckt bei Roskovány, Monumm. II, 9—22). Portalis versuchte hierauf in einem langen Mémoire vom 22. Sept. 1803 an die Regierung, die Grundsätze der organischen Artikel aus den gallicanischen Ideen und Gewohnheiten zu rechtfertigen. Bei Gelegenheit der Unterhandlungen wegen der Krönung gab Napoleon ein halbes Versprechen, die organischen Artikel zu beseitigen, hielt aber nichts. Der Papst weigerte sich, im Krönungseid die Worte de respecter les lois (Plural) du concordat zuzulassen, bis er die Erklärung erhielt, dieselben bezögen sich nicht auf die Artikel. Noch einmal protestirte Pius VII. durch den Artikel 3 in dem nicht ausgeführten Concordat vom 11. Juni 1817, die organischen Artikel seien abgeschafft in allem, was gegen Lehre und Gesetze der Kirche sei. — Wie der Papst, so protestirten auch die französischen Bischöfe; zwar hören wir wenig von ihnen während der Herrschaft Napoleons, doch war er selbst schon genöthigt, auf ihr Verlangen am 28. Febr. 1810 die Artikel 26 und 36 aufzuheben. Kräftiger sprachen sich dagegen am 30. Mai 1819 in einem Schreiben an den Papst 3 Cardinäle, 74 Erzbischöfe und Bischöfe aus. Die Väter des Provinzialconcils von Paris nennen in ihrem Synodalschreiben vom 27. Oct. 1849 die organischen Artikel nichtig wegen ihres Ursprungs, wegen der Reclamationen des heiligen Vaters, wegen ihrer Unvereinbarkeit mit dem neuen öffentlichen Recht. In der That ist es eine schreiende Anomalie, daß die Mehrheit der Franzosen durch die organischen Artikel gebunden sein soll, während die Verfassungen seit 1830 Freiheit der Religion und des Gewissens proclamiren. Der glänzendste Protest erfolgte jedoch in den Hirtenbriefen und Eingaben der Bischöfe vom Januar 1865 an den Cultusminister Baroche, nachdem Napoleon III. die Veröffentlichung der Encyclica und des Syllabus vom 8. Dec. 1864, gestützt auf Art. 1 des 18. Germinal, verboten hatte. Dahin gehört der Protest des Cardinals Bonnechose im Senat v. 14. März 1865 bei Anlaß der Adreßdebatte über die Convention vom 15. Sept. 1864. — (Mémoires du Card. Consalvi; Haussonville, L'église Romaine et le premier empire, Paris 1870; Theiner, Hist. des deux Concordats, Paris 1869; G. de Champeaux, Le droit civil ecclésiastique français, Paris 1849; André, Cours alphabet. de droit canon, Paris 1859; verb. Artt., org., Concordat.) [R. Bauer, S. J.]

Artikel, schmalkaldische, torgauische, s. Symbolische Bücher.

Artotyriten, s. Montanisten.

Aruboth (ארבות), nach 3 Kön. 4, 10 ein Ort wahrscheinlich im Stammgebiet Juda.

Arundel, Thomas, Graf v., Erzbischof von Canterbury. Er wurde 1353 geboren und gelangte schon mit 21 Jahren auf den bischöflichen Stuhl von Ely; mit 25 Jahren wurde er Erzbischof von York und 1396 Erzbischof von Canterbury und Primas von England. Arundel war einer der pflichteifrigsten Prälaten der englischen Kirche, in einer Zeit politischer Gegensätze und religiöser Wirren; dieser sein Pflichteifer wurde weder gelähmt, als er die Gunst des Hofes in vollem Maße genoß, noch gebrochen, als er von einem Richard II. wegen „Hochverraths" verbannt wurde. Vom Papste wurde der Vertriebene zum Erzbischof von St. Andrews in Schottland ernannt. Nach der Entsetzung Richards kehrte er wieder zu seiner Kirche zurück, wo er am 20. Februar 1414 starb, verehrt von den Katholiken Englands als die „hohe Warte und der unbesiegbare Kämpe" der englischen Kirche. (Walsingham, Hist. anglicana II, 300.) In erster Reihe war er bestrebt, die Reinheit der katholischen Lehre gegen die Irrlehren der Wiclifiten und Lollharden zu wahren (vgl. Lechler, Johann von Wiclif, Leipzig 1873, II, 47. 78 ff.). Die Universität Oxford und mehrere Notabeln, welche der Secte geneigt waren, suchte er durch persönliche Bemühungen, wiederholte Besprechungen und Erörterungen über die fraglichen Streitpunkte wieder mit der Lehre der Kirche zu versöhnen. Im J. 1397 berief er eine Provincialsynode, auf welcher einzelne Lehren Wiclifs reprobirt wurden. (Wilkins, Conc. M. Brit. III, 238 sqq. Vgl. das. III, 739 ff.) Eine Handschrift der erzbischöflichen Kapitel-Bibliothek (vgl. Höfler, Geschichtsschreiber der husit. Bewegung II, 353) und der Wiener Staatsbibliothek enthält ein Colloquium des Erzbischofes Arundel mit dem Wiclifiten Thorpe im J. 1407 (vgl. Höfler, Concilia Pragensia 1862, 53 sqq.). Besonders gegen die Reiseprediger und deren Begünstiger verwahrte er sich (Wilkins, III, 353); und suchte mit Milde und, wo es Noth that, mit Strenge der Häresie zu steuern. Eine Monographie über das thatenreiche Leben des Erzbischofes Arundel haben wir — so viel ich weiß — erst noch zu erhoffen. [Bach.]

Arzneikunst der Juden. Von den Anfängen der Arzneikunst in der frühesten Zeit bei den Juden haben wir keine näheren Nachrichten. Es ist aus dem patriarchalischen Zeitalter nur zu erwähnen, daß schon Wehmütter genannt werden, die den Gebärenden beistehen (Gen. 35, 17; 38,

27), und daß die seit Abraham nach göttlicher Verordnung (Gen. 17, 10) übliche Beschneidung als leibliche Operation mit der nachfolgenden Behandlung einige chirurgische Kenntnisse voraussetzt. Während des Aufenthaltes in Aegypten wurden ihre medicinischen Kenntnisse und deren praktische Anwendung erweitert, denn in diesem Lande, wo eine Priesterkaste die Heilkunde cultivirte, hatte sie damals bereits eine ansehnliche Ausbildung gewonnen; es gab dort zahlreiche Aerzte und zwar Specialärzte für die verschiedenen äußerlichen Gebrechen und für innerliche Krankheiten (Hom. Odyss. 4, 229 sq.; Herod. 2, 84); auch das Einbalsamiren der Leichen besorgten Aerzte (Gen. 50, 2). Die ärztlichen Kenntnisse Moses' bestätigen die in seine Gesetzgebung aufgenommenen umfassenden und genauen diagnostischen Bestimmungen über den Aussatz (Lev. Kapp. 13 u. 14), die für Fachmänner jetzt noch großen Werth haben. Daß es zur Zeit Moses' schon Aerzte unter dem Volke gab, und die Arzneikunst bereits ein Erwerbszweig war, erhellt ebenfalls aus seiner Gesetzgebung (Exod. 21, 19); auch den jüdischen Priestern, welche die Arzneikunst selbst nicht ausübten, müssen medicinische Kenntnisse zugeschrieben werden, da sie die Obliegenheit hatten, den Aussatz und dessen Verlauf zu beobachten, über die Absonderung der Kranken vom Umgange und mit Reinerklärung über die Wiederzulassung zu verfügen (Exod. a. a. O.). Später werden Aerzte unter den Juden bei verschiedener Gelegenheit öfters erwähnt (2 Par. 16, 12. Jer. 8, 22), und sie sind geehrt und belobt (Eccli. Kap. 38). Ihre Heilkunde betraf aber vornehmlich äußerliche Uebel (Is. 1, 6. Ezech. 13, 21. 4 Kön. 8, 29), und die Heilmittel waren ebenfalls hauptsächlich äußerliche, Salben von Balsam und Oel, Pflaster unter anderm von erweichten Feigen, Bäder u. dgl. (4 Kön. 5, 10; 20, 7. Is. 38, 21. Jer. 8, 22; 46, 11); berühmt und vielbesucht waren die Mineralbäder von Kallirrhoe auf der Ostseite des todten Meeres, zu Tiberias und Gadara (Joseph. Antt. 17, 6, 5. Bell. jud. 1, 35, 5; 2, 21, 6). Ein starkes Hinderniß für eine fortschreitende Entwicklung der somatischen Heilkunde bei den Juden war das gesetzliche Verbot der Berührung der Leichen, die levitische Unreinheit nach sich zog (Num. 19, 11), da solches den anatomischen Studien in den Weg trat; erst in später Zeit wurde, wahrscheinlich in Folge des Verkehrs mit fremden Völkern, gestattet, im Interesse der Wissenschaft dieses Verbot zu umgehen (Talm. Nasir 52 b. Berachoth 45 a). Als ein Beispiel psychischen Heilverfahrens kann angeführt werden, daß David den König Saul, wenn er von seiner periodischen quälenden Melancholie befallen wurde, mit Harfenspiel beruhigte (1 Sam. 16, 14—23); es gründet sich jedoch dieses Verfahren wohl nicht auf psychiatrische Wissenschaft, sondern auf allgemeine Erfahrung von der Wirkung der Musik auf das Seelenleben. Abergläubische Mittel, die bei allen alten Völkern zu Krankenheilungen in Anwendung gekommen sind, haben auch bei den Juden Eingang gefunden, wie Beschwörungen, Amulete u. dgl. (Eccli. 12, 13. Joseph. Antt. 8, 2, 5. Talm. Schabbot 6 b. Joma 8 a). (Vgl. Sprengel, De medic. Ebraeorum, Hal. 1789; Wunderbar, Biblisch-Talmudische Medicin, Riga u. Leipz. 1851—1852; Friedreich, Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente, Nürnberg 1848.) [A. Maier.]

Asa (אָסָא, LXX Ἀσά), Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Abiam oder Abia (s. d. Art.). Daß Maacha, die Mutter seines Vaters (3 Kön. 15, 2) auch als seine Mutter bezeichnet wird (15, 10), ist kein Irrthum, denn אֵם (Mutter) ist im zweiten Fall die Großmutter, und sie wird nur genannt wegen der wichtigen Stellung, die sie in den ersten Jahren der Regierung Asa's als גְּבִירָה einnahm (3 Kön. 15, 13). Asa that, was recht war in den Augen des Herrn, und schaffte den Götzendienst mit allem Eifer ab; dabei schonte er selbst seiner Großmutter nicht, weil sie demselben ergeben war, sondern entfernte sie von ihrer Stelle und zerstörte den Ort ihres götzendienerischen Cultes. Ganz vermochte er jedoch seine Absicht nicht in's Werk zu setzen, und es wurde namentlich der gesetzwidrige Höhencult nicht ganz ausgerottet. Andererseits sorgte er auch für das Heiligthum und dessen Einkünfte und gab an dasselbe die Schätze ab, welche sein Vater dafür geweiht hatte (3 Kön. 15, 14). Auch für die bürgerliche Ruhe und Sicherheit seines Reiches sorgte er durch Erbauung fester Städte und Vergrößerung und gute Bewaffnung seines Heeres (2 Par. 14, 6—8). Als daher der äthiopische König Zara mit einem Heer von tausendmaltausend Mann heranzog, war er einigermaßen, wiewohl nicht verhältnißmäßig, zur Gegenwehr gerüstet. Gott verlieh ihm aber einen vollständigen Sieg über die Aethiopier und ungeheure Beute (2 Par. 14, 9—15). Als er jetzt auf's Neue zum Eifer gegen die Götzen und für Jehova ermahnt wurde, folgte er der Mahnung und veranstaltete eine öffentliche gottesdienstliche Feier, bei der er das ganze Volk zur Treue gegen den Herrn eidlich in Pflicht nahm und jede Abgötterei mit dem Tode verpönte (2 Par. 15, 1—9). Nach 2 Par. 15, 19; 16, 8 fiel der äthiopische Krieg in's 35. Jahr Asa's und in's 36. dann der Streit mit König Baasa von Israel; diese beiden Jahre aber sind vielleicht nicht vom Regierungsantritte Asa's, sondern vom Anfang des Reiches Juda im Gegensatz zum Reich Israel gezählt; denn Baasa kam im dritten Jahr Asa's zur Regierung (3 Kön. 15, 33) und regierte nur 24 Jahre (ebend.), erlebte also das 36. Regierungsjahr Asa's nicht mehr (vgl. jedoch den Art. Chronologie, biblische). Baasa begann die Feindseligkeit gegen Asa damit, daß er Rama zur Festung machen wollte, um seinen Unterthanen das Wandern nach Jerusalem zu wehren (3 Kön. 15, 17; 2 Par. 16, 1). Asa schloß aber mit Benadad von Syrien ein Bündniß, in Folge dessen dieser mehrere Städte im Norden des israe-

litiſchen Reiches eroberte, ſo daß Baaſa genöthigt wurde, von der Befeſtigung Rama's abzulaſſen, worauf Aſa das dazu beſtimmte Material auf Gabaa und Maspha verwendete (3 Kön. 15, 22). Seit dieſer Verbindung aber mit einem ausländiſchen Fürſten ſcheinen Aſa's Frömmigkeit und Gottvertrauen abgenommen zu haben. Den Propheten Hanani, der ihm einen Vorhalt darüber machte, daß er mehr auf den ſyriſchen König als auf Gott vertraue, von dem ihm doch der Sieg über die Aethiopier verliehen worden ſei, ließ er in's Gefängniß werfen und bedrängte zu gleicher Zeit auch noch andere aus dem Volke (2 Par. 16, 7—10). Als er ſpäter, im 39. Jahre ſeiner Regierung, an einem gefährlichen Fußübel litt, ſuchte er nicht bei dem Herrn, ſondern bei den Aerzten Hülfe und ſtarb im 41. Jahre ſeiner Regierung (2 Par. 16, 12 f.). [Welte.]

Aſael (עֲשָׂהאֵל), 1. Sohn Sarvia's, Bruder Jacobs, war unter Davids Leuten ſeiner Schnelligkeit wegen berühmt, fiel aber auch eben deßwegen im Kriege Isboſeths gegen David von der Hand Abners, von deſſen Verfolgung er nicht ablaſſen wollte (2 Sam. 2, 18. 1 Par. 2, 16; 11, 26; 27, 7). — 2. Einer der Leviten, durch welche Joſaphat das Geſetz von Neuem verkünden ließ (2 Par. 17, 8). — 3. Ein jüdiſcher Standesbeamter unter Esdras, 2 Par. 31, 13. [Kaulen.]

Aſan (עָשָׁן), Städtename in der heiligen Schrift, 1. ein Ort in der Niederung von Juda, Joſ. 15, 42, ſpäter als Prieſterſtadt bezeichnet, 1 Par. 6, 59; er heißt auch עִיר עָשָׁן, Vulg. lacus Asan., 1 Sam. 30, 30. — 2. Ein an der Südgrenze von Paläſtina im Stamme Simeon gelegenes Städtchen, Joſ. 19, 7. 1 Par. 4, 32. [Kaulen.]

Aſaph (אָסָף, Sammler), 1. Sohn Barachia's aus dem Stamme Levi und dem Geſchlechte Gerſom, war einer der ausgezeichnetſten Sangmeiſter Davids, der auch ſelbſt religiöſe Lieder verfaßte und in ſpäterer Zeit ſogar den Propheten beigezählt und Seher genannt wurde (1 Par. 6, 39; 15, 17; 16, 5; 25, 1. 6. 2 Par. 5, 12; 29, 30. 2 Esdr. 12, 45). In unſerer Pſalmenſammlung werden ihm 12 Pſalmen, nämlich Pſalm 50 und 73—83 zugeſchrieben, die jedoch nicht alle von ihm herrühren können, weil einige derſelben Hindeutungen auf weit ſpätere Zeiten enthalten; man muß daher entweder annehmen, daß ſich in die Ueberſchrift eine Unrichtigkeit eingeſchlichen habe, oder daß nicht der Zeitgenoſſe Davids, ſondern ein ſpäterer Aſaph gemeint ſei. Nachkommen desſelben werden noch unter Joſaphat (2 Par. 20, 14 ff.) und Ezechias (2 Par. 29, 13) und ſelbſt noch zur Zeit Esdras' und Nehemias' (1 Esdr. 2, 41; 3, 10. 2 Esdr. 7, 45; 11, 22) als begeiſterte Seher und Sänger beim Heiligthum erwähnt. 2. Aſaph hieß auch der Vater Joahe's, des Reichsannaliſten unter Ezechias (Iſ. 36, 3. 4 Kön. 18, 18. 37). [Welte.]

Aſarhaddon (in der heiligen Schrift אַסַּרְחַדּוֹן, auf den Keilinſchriften Assur-akhi-idin), aſſyriſcher König, vierter Sohn Sennacheribs. Er folgte demſelben auf dem Thron, weil ſein älterer Bruder Aſſurnadin als Vicekönig von Babylonien regierte, und die beiden anderen Brüder Adrameleh und Saraſar wegen des Vatermordes ſich hatten nach Armenien retten müſſen (4 Kön. 19, 37. Iſ. 37, 38). Im J. 668 oder 667 trat er den Thron an ſeinen Sohn Aſſurbanipal ab. Von ſeinen Thaten geben eine Reihe von Prunkinſchriften Kunde; ſ. dieſ. überſ. bei Ménant, Annales des rois d'Assyrie, Paris 1874, 239 sv. (Vgl. Schrader, Keilinſchr. und A. T. 207 ff.) [Kaulen.]

Aſaſonthamar (חֲצְצֹן תָּמָר), Stadt im Stamme Juda (Gen. 14, 7. 2 Par. 20, 2), die ſonſt Engaddi heißt (ſ. d. Art.).

Ascalon (אַשְׁקְלוֹן, LXX Ἀσκάλων) war eine der fünf philiſtäiſchen Hauptſtädte, welche Josue dem Stamme Juda zutheilte (Joſ. 15, 45—47). Sie ward aber entweder gar nicht oder nur auf kurze Zeit erobert, denn ſie erſcheint nirgends als eine wirkliche Beſitzung des Stammes. Sie lag am mittelländiſchen Meere, ungefähr in der Mitte zwiſchen Gaza und Azotus, 520 Stadien von Jeruſalem entfernt (Jos. bell. Jud. 3, 2, 1). Die Umgegend war ſehr fruchtbar, beſonders an Gewürzpflanzen und Weinſtöcken; namentlich waren die dortigen Zwiebeln unter dem Namen Ascalonicae berühmt (Plin. 19, 32. Strabo 16, 2, 29). Verehrt wurde hier beſonders die Derketo, die ſyriſche Venus, halb Weib, halb Fiſch. Gegen das theokratiſche Volk hatte Ascalon dieſelbe Stellung wie Azotus (ſ. d. Art.), und wurde daher auch aus demſelben Grunde von den Propheten öfters mit der göttlichen Strafe bedroht (Amos 1, 8. Soph. 2, 4 ff. Jerem. 25, 20; 47, 5 f. Zach. 9, 5). Hier erſchlug Samſon 30 Philiſter (Richt. 14, 19). Jonathan eroberte die Stadt zweimal (1 Mach. 10, 86; 11, 60); ſpäter verſchönerte ſie König Herodes, indem er Bäder erbauen und Brunnen anlegen ließ (Jos. bell. Jud. 3, 21, 11). Die Feindſeligkeit ihrer Bewohner gegen die Juden dehnte ſich ſpäter auch auf die Chriſten aus, ſo daß ſie z. B. zur Zeit Julians chriſtliche Greiſe und Jungfrauen tödteten und ſpäter als die bitterſten Feinde der Kreuzfahrer ſich zeigten. Deſſenungeachtet hatte das Chriſtenthum ſchon frühe viele Anhänger zu Ascalon, und auf den Synoden von Nicäa, Conſtantinopel 381, Diospolis 415, Chalcedon, Jeruſalem 536 ſind auch Biſchöfe von Ascalon unterzeichnet (ſ. Raumer, Paläſtina 172). [Welte.]

Asceſe, Asceti k, Asceti ſche Schriften. I. Asceſe (Ἄσκησις) bezeichnete bei den Griechen die zum Wettkampfe und Wettlaufe nöthige körperliche Abhärtung und Uebung. Da die göttliche Offenbarung unſer ganzes Leben einen Kampf zur Eroberung des Himmelreiches (Job 7, 1. Matth. 11, 12) und einen Wettlauf um den am Ziele ausgeſetzten Preis nennt (1 Cor. 9, 24 ff. 2 Tim. 2, 5), ſo lag es dem chriſtlichen Sprachgebrauch nahe, das Wort „Asceſe" auf den Inbegriff alles deſſen anzuwenden, was dazu dient, ſittliche Vollkommenheit zu erlangen und

die ewige Auserwählung uns zu ſichern (2 Petr. 1, 10). Asceſe iſt das geordnete und beharrliche Ringen des von der Gnade getragenen freiperſönlichen Willens gegen alle Hinderniſſe der ſittlichen Vollkommenheit, welche in der Concupiscenz, in der Welt und in der dämoniſchen Verſuchung ihm entgegentreten, in Verbindung mit dem rechten Gebrauche der Mittel zur Heiligung und mit eifriger Uebung aller Tugenden. Die heilige Schrift faßt das ganze Weſen der Asceſe zuſammen in den zwei Worten: „den alten Menſchen ausziehen und einen neuen anziehen nach dem Bilde Gottes“ (Col. 3, 9. 10. Eph. 4, 22—24); „anziehen Chriſtus den Herrn“ (Röm. 13, 14). Ihre erſte Aufgabe iſt, die Seele immer mehr von der Herrſchaft der aus der Erbſünde kommenden Begierlichkeit zu befreien und ſie zu ſtärken gegenüber dem Widerſtreite, welchen dieſe gegen den Geiſt erhebt (Jac. 4, 1. 1 Petr. 2, 11). In dieſer Beziehung wird die Asceſe zur Abtödtung (ſ. d. Art.). Die katholiſche Glaubens- und Sittenlehre allein kennt eine Asceſe im angedeuteten Sinne, welche den Menſchen zu gleicher Zeit verdemüthigt und einen hohen Adel ihm zuſpricht. Sie verhehlt es ihm nicht, daß er nur zu ſehr dazu geneigt iſt, ſich in der Sünde zu entwürdigen und zu Grunde zu richten; daß er ſeinen gefährlichſten Feind, ohne deſſen Bundesgenoſſenſchaft im Grunde kein anderer ihm ſchaden kann, in ſich ſelbſt trägt. Sie duldet aber nicht, daß man mit den Reformatoren und Janſeniſten ihn ein ſubſtantiell böſes Weſen nennt, welchem jegliche Regung und jeder Act an ſich betrachtet nur als etwas Verdammungswürdiges zu eigen ſein kann. Alle die Anlagen und Neigungen zum Böſen, welche auch in der Seele des Getauften ſchlummern, ſind ihr zufolge nicht etwas an ſich Böſes; nur die freie Hingabe des Willens an ihre Objecte in einer dem Willen Gottes zuwiderlaufenden Weiſe iſt böſe. Ihnen gegenüber alſo erprobt und bewährt ſich die Freiheit. Das geſammte Gebiet des Unfreien in der Natur iſt die Arena, auf welcher der freie Geiſt ſich die herrlichſten, ewig grünenden Lorbeeren erringt. Seine wahre und vollſte Freiheit aber iſt ſeine freie Hingabe an die Gnade, in und mit welcher nichts Verdammungswürdiges mehr an ihm iſt, die Kraft Gottes in ihm wohnt (Phil. 4, 3), und alle ſeine Siege über die Verſuchung, alle ſeine Opfer und Leiden, alle ſeine Pflichterfüllungen der Liebe und des Beſitzes Gottes würdig werden. (Vgl. das überaus tiefe und ſchöne Schriftchen des hl. Bernhard: De gratia et libero arbitrio, beſonders capp. 6—11). — Der katholiſchen Asceſe iſt andererſeits nicht minder fremd die pelagianiſche und rationaliſtiſche Anſchauung, nach welcher es eine aus der Sünde ſtammende und zu ihr ſollicitirende Begierlichkeit nicht geben, und nach welcher die ureigene Kraft der menſchlichen Natur nur die Gegenſätzlichkeit von Geiſt und Materie in das richtige Verhältniß zu einander zu ſetzen und dadurch den Geiſt zu immer höherer Vollkommenheit zu führen hat. Es ſoll daher durch die Asceſe keineswegs eine gänzliche Affectloſigkeit und Apathie erzielt werden, wie ſie die Stoiker zur Bedingung der ſittlichen Vollkommenheit machten, und wie ſie im Quietismus unter dem Scheine vollſter Vereinigung mit Gott zum Tode aller ſittlich-freien Thätigkeit wird. Dieſe war ſchon von Clemens von Alexandrien mehr als billig urgirt worden (Paedag. 7, 12). Vielmehr will die Asceſe es dahin bringen, daß jede Neigung und jeder Affect der Seele dem freien, vom Lichte der Vernunft und von der Gnade geleiteten Willen willfährig iſt. Auch der höchſte Grad von Tugend und Heiligkeit hebt noch nicht die Möglichkeit auf, daß die Seele ein dem Zuge der Gnade widerſtrebendes unfreies Begehren in ſich fühle. (Vgl. Benedict. XIV de beatific. 3, 22.) In dem Grade, in welchem das niedere, an ſich unfreie Begehren dem höheren freien Willen und dieſer Gottes Willen ſich unterwirft, iſt die Seele vorbereitet, den zweiten Adam, Chriſtus, in ſich aufzunehmen und in ſeiner Gnade und ſeiner Nachfolge zu einem neuen Menſchen nach ſeinem Bilde ſich umzugeſtalten. Das iſt die zweite Hauptaufgabe der Asceſe. — Diejenigen, welche berufen waren, die Welt auf ihren kommenden Heiland vorzubereiten, wurden durch ein abgetödtetes und opfervolles Leben disponirt, das Licht des heiligen Geiſtes in ſich aufzunehmen, ſeine Inſpiration zu empfangen und den Meſſias vorherzuverkünden oder vorzubilden. So Moſes, Elias, Daniel (Dan. 1, 8 ff.; 9, 3; 10, 3); in noch höherer Vollendung der hl. Vorläufer Johannes (Luc. 1, 15. Matth. 3, 4; 11, 8. Marc. 1, 6). Um ſo mehr kann ſich in denjenigen, welche in der Zeit der Gnade und nach Erfüllung aller Verheißungen und Vorbilder ihr Heil zu finden haben, die Verähnlichung mit Chriſtus, dem Hohenprieſter und Opferlamme zugleich, nur vollziehen auf Grundlage der Selbſtverläugnung und Opferwilligkeit. Dieſe Verähnlichung iſt dadurch bedingt: a) daß die Normen des Glaubens und die im heiligen Glauben uns vorleuchtenden Beiſpiele Jeſu Chriſti an die Stelle der Grundſätze der Welt und der ſinnlichen Natur treten; b) daß die Liebe Jeſu immer ausſchließlicher das Motiv wird, welches die Seele zum Wollen, Handeln, Opfern und Leiden beſtimmt, und daß ſie kein höheres Intereſſe mehr kennt, als daß Jeſus in ihr lebe und ſie in ihm.

Alle Asceſe concentrirt ſich dem Geſagten zufolge in der Aufnahme des Lebens und der Liebe Jeſu in uns („ut formetur Christus in nobis“. Gal. 4, 19). Die zu dieſem Zweck führenden Uebungen des aſcetiſchen Lebens ſind hauptſächlich folgende: 1. tägliche allgemeine Gewiſſenserforſchung über alles, was im Denken, Reden und Handeln ſich von Gottes Willen entfernt, und eine beſondere über den Hauptfehler, welcher am häufigſten begangen wird, und welchen man als Quelle und Urſache für die meiſten übrigen Fehler, als Haupthinderniß des Fortſchrittes in der Tugend erkennt. 2. Abtödtung nach den hierüber von den Lehrern des geiſtlichen

Lebens aufgestellten Regeln. 3. Gebet, sowohl das mündliche, als 4. das innere Gebet: Betrachtung der göttlich geoffenbarten Wahrheiten und Beschauung der Geheimnisse des heiligen Glaubens zum Zwecke, a) ihres Inhaltes sich immer lebendiger bewußt zu werden; b) nicht bloß Gott, sondern auch sich selbst immer besser zu erkennen; c) Eifer und neue Anregung zur Nachfolge Jesu und Uebung der Tugend zu gewinnen. 5. Andenken an die Gegenwart Gottes, welches oft zu erneuern ist in Verbindung mit Erweckung der guten Meinung und mit frommen Anmuthungen in Form kurzer Gebetlein (preces jaculatoriae); eine Uebung, in welcher sich Gebet und Betrachtung auch während der Geschäfte des Tages fortsetzen, und diese zu einem Dienste Gottes zu weihen. 6. Lesung geistlicher Bücher, d. i. vor Allem der heiligen Schrift, sodann der Unterweisungen heiliger und frommer Lehrer im geistlichen Leben und des Lebens der Heiligen Gottes, theils um daraus Stoff zur Betrachtung und Beschauung zu entnehmen, theils um die Wege Gottes kennen und lieben, die feinen und verborgenen Fallstricke der Sünde aber entdecken und fliehen zu lernen und durch die Gottes Geist entstammten Worte und Beispiele angeregt und ermuntert zu werden zu heiligen und festen Vorsätzen. 7. Würdiger und oftmaliger Empfang der heiligen Sacramente der Buße und des Altars, durch welche uns das Leben mit und in Gott vermittelt, erhalten und vermehrt wird. 8. Demüthige Unterwerfung unter den Gehorsam gegen einen klugen und erfahrenen Seelenführer, welchen man ohne dringenden Grund, nachdem man einmal eine gute Wahl getroffen hat, nicht verlassen soll, um einen andern zu wählen. (Siehe Näheres über diese verschiedenen Mittel der Asceſe in den einschlägigen Artikeln.) Das Grundprincip und die Seele des ganzen übernatürlichen Lebens und aller einzelnen Bethätigungen desselben ist die Gnade, die Hingabe Gottes an den Menschen in Ausgießung des heiligen Geistes in die Seele und in seinem reinigenden, heiligenden und heiligenden Wirken in ihr, durch welches sie befähigt wird, mitzuwirken mit ihm und in Liebe sich Gott hinzugeben und zu eigen.

II. Wird die christliche Asceſe, wie sie in den bisherigen Erörterungen ihrem Begriffe und Inhalte, ihrem Zweck und ihren Thätigkeiten nach dargelegt worden ist, zum Gegenstande wissenschaftlicher Abhandlung gemacht, so ergibt sich die mit dem Namen „Ascetik“ bezeichnete theologische Disciplin. Diese fand in eigenen Werken ihre specielle Bearbeitung. Dahin gehört z. B. Scaramelli's drei Bände starkes Directorium asceticum, welches i. J. 1853 bei Manz in Regensburg auch in deutscher Uebersetzung erschienen ist und nicht genug empfohlen werden kann. Vielfach erscheint die Ascetik auch als Theil der mystischen Theologie, mit welcher sie innig zusammenhängt; so z. B. in Joh. Gerson's Schriften über die speculative und praktische mystische Theologie, in der ausgezeichneten Summa Theologiae mysticae von P. Philippus a SS. Trinitate, III tomi; in P. Dom. Schram's Inst. Theol. Myst., II tomi etc. Jedenfalls muß die Ascetik in der Moraltheologie einen hervorragenden Platz einnehmen, da sie ein wesentlicher Bestandtheil derselben ist. Asceſe im Allgemeinen ist ja Uebung der christlichen Tugenden und rechter Gebrauch der hierfür dienlichen Mittel und deßhalb Grundlage des gesammten christlichen Lebens. Die Ascetik hat also zu ihrem Gegenstande Wesen, Begriff und übernatürliches Princip der christlichen Tugend — ihre Entfaltung und Verschiedenartigkeit — ihre Uebung — die Tugendmittel — zu vermeidende und bekämpfende Gegensätze der Tugend. Sie ist gleichbedeutend mit „Tugendlehre“. Die Moraltheologie, die Wissenschaft vom Sittlichguten, hat zuerst die Grundbedingungen darzulegen, an welchen das christlich-sittliche Handeln abhängt. Sie zeigt sodann das auf dieser Grundlage des Menschen verinnerlichte Sittlichgute als das Resultat des göttlichen Gnadenwirkens in der Seele und des freien Mitwirkens des Menschen mit ihr — letztere besonders im Gebrauche der göttlich geordneten Mittel der Gnade und des Heiles, und dieß ist Aufgabe der Asceſik. Zuletzt macht sie bekannt mit dem Inhalte des göttlichen Willens und dessen Realisirung durch den christlich-sittlichguten, tugendhaften Menschen. Unter diesen drei Theilen moraltheologischer Wissenschaft nimmt die Ascetik die Mitte ein; sie ist der Kernpunkt der gesammten Moral. Sie muß deßhalb auch als besonderer Theil behandelt werden. Will man nur ihre auseinander gerissenen Glieder in eine sogenannte „allgemeine“ und „specielle“ Moral einfügen, wo jeder nach seinem ganz subjectiv ausgedachten System einen Platz dafür zu finden glaubt, so dürfte das Bedenken wohl gerechtfertigt erscheinen, man habe den Centralpunkt verloren, von dem aus allein es möglich ist, den übernatürlichen Charakter des christlichen Lebens und Handelns als eines Lebens und Handelns aus Gott und für Gott nach allen Beziehungen zu beleuchten. Nach der einen Seite hin wird eine gewisse philosophische Moral mehr als billig in den Vordergrund treten, nach der andern wird ein Nebeneinander aller möglichen, zum beichtväterlichen Bedarfe gehörigen Fragen auf Kosten einer principiellen, Alles in seinem letzten und tiefsten Lebensgrunde erfassenden Behandlung zu ausschließlich sich geltend machen. (S. den Artikel „Moraltheologie“.)

III. Was die Ascetik in wissenschaftlicher Form und Sprache darstellt, bietet die ascetische Schrift in einem größeren oder geringeren Umfang in Form praktischer Normen des Lebens der Tugend und Vollkommenheit. Die Asceſe, das ascetische Leben, war unmittelbar mit dem Leben der Kirche gegeben. Dieses Leben fand seinen ersten von Gott selbst gegebenen Ausdruck, der zugleich Regel für alle ist, welche desselben theilhaftig sein wollen, in der heiligen Schrift. Je vollkommener Jemand sodann des

Leben Jeſu Chriſti und der Kirche in ſich aufgenommen hat, deſto mehr wird er auch für dasſelbe Zeugniß ablegen, deſto ſicherer über die in der heiligen Schrift nach der unfehlbaren Interpretation der Kirche niedergelegten Grundſätze der Heiligung und Heiligkeit und die daraus hervorgehenden Folgerungen für die verſchiedenen Verhältniſſe, in welchen wir uns zu heiligen haben, Andere belehren können. Das erſte Kriterium für Beurtheilung des Werthes einer ascetiſchen Schrift iſt deßhalb die glaubensinnige Pietät des Verfaſſers gegen die Kirche und die in ihr erreichte Stufe hervorragender Tugend und Vollkommenheit. Des höchſten Anſehens erfreuen ſich die Schriften der Heiligen der Kirche. Die Liebe, dieſe Seele aller Heiligkeit, drängt dazu, nach Maßgabe der empfangenen Gnadengaben Andern zu nutzen, und ſo ſuchen auch die Heiligen die höhere Erleuchtung, deren ſie gewürdigt ſind, in der Uebung der geiſtlichen Werke der Barmherzigkeit fruchtbar zu machen, „docere ignorantes — consulere dubitantibus — consolari moestos et afflictos“, und wenn ihnen die Gabe des Wortes und der Sprache zu Theil geworden iſt, machen ſie jene Erleuchtungen durch ascetiſche Schrift zum Gemeingute der Gläubigen, ein Jeder nach ſeinem Berufe. Daher hinterließen die Heiligen der Kirche außer den Kleinodien ihrer Reliquien und dem Schatze ihrer Verdienſte und Beiſpiele das unermeßlich werthvolle Erbtheil ihres Geiſtes, niedergelegt in ihren Schriften, welche von den erſten Tagen der Kirche an um die heilige Schrift ſich gruppiren, wie Sterne um die Sonne, von welcher ſie ihr Licht empfangen. Sie participiren daher auch immer in irgend einer Weiſe an der den heiligen Schriften innewohnenden Kraft — „omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus“ (1 Tim. 3, 15). Lange ehe es eine Ascetik gab, hatte die Kirche die Asceſe und die ascetiſchen Schriften. Die Werke der heiligen Väter ſind großentheils letzteren beizuzählen, da ihre Aufgabe einerſeits geweſen iſt, Zeugniß zu geben für den Glauben der Kirche, andererſeits aber auch und eben ſo ſehr, die Chriſten das Geſetz des chriſtlichen und evangeliſch vollkommenen Lebens zu lehren und den Nichtchriſten gegenüber es in der ganzen ihm eigenen Herrlichkeit zu zeigen, welche in unzweideutigſter Weiſe für ſeinen göttlichen Urſprung ſpricht. Schon die Briefe der apoſtoliſchen Väter, des heiligen Papſtes Clemens von Rom, des hl. Ignatius und des hl. Polycarp ſind vorherrſchend ascetiſchen Inhalts. Bei Clemens von Alexandrien finden ſich bereits die Grundlinien der in ſpäterer Zeit allgemein gewordenen Unterſcheidung einer reinigenden, erleuchtenden und einigenden Asceſe. Immer wiederholen ſich zur Zeit der Väter die Unterweiſungen über das Gebet. So ſchrieb über dasſelbe Origenes, Tertullian, Cyprian (de oratione dominica), Chryſoſtomus u. ſ. w. Der hl. Auguſtin hinterließ uns den reichen Schatz ſeiner Gebete und Betrachtungen in den Soliloquia und in ſeinem Manuale. Ueber Bußfertigkeit und Weltverachtung handelt Tertullian, Auguſtin (De agone christiano — de contemtu mundi et saecularis philosophiae —, auch ſeine „Bekenntniſſe“ gehören unter dieſe Rubrik), Chryſoſtomus (De compunctione cordis, poenitentia etc.), Bernhard (De contemtu mundi) u. A. Ueber die Vorzüge und die Uebung der Reinheit, Enthaltſamkeit und Jungfräulichkeit belehren Cyprian (De habitu virginum), Auguſtin (De continentia, de virginitate und de bono viduitatis), ſodann Baſilius und Gregorius von Nyſſa, ganz beſonders Ambroſius in ſeinen zarten und anziehenden Schriften über die Jungfräulichkeit. Ueber die Werke der Liebe und Barmherzigkeit ſchrieben Cyprian (De opere et eleemosynis), Auguſtin (De fide et operibus), Chryſoſtomus (De jejunio et eleemosyna). Ueber das Leben höherer Vollkommenheit verbreiten ſich in mehr myſtiſcher Weiſe Gregor von Nyſſa (De vita Mosis; De perfectione), der Syrer Ephrem und der Aegyptier Macarius, deſſen tiefe und gehaltreiche Schriften weitere Verbreitung wünſchen laſſen, und Johannes Climacus (Scala paradisi). Gregors d. Gr. Libri Moralium XXXV enthalten über alle ascetiſchen Gegenſtände eingehende Betrachtungen und Unterweiſungen. Großentheils nur ein Auszug aus denſelben ſind Sententiarum sive de summo bono libri III des hl. Iſidor, von welchem wir auch noch ascetiſche Abhandlungen (De contemtu mundi, De exhortatione ad poenitentiam u. a.) beſitzen. Ascetiſche Schriften für einzelne Stände ſind unter anderen die Bücher Ephrems und Chryſoſtomus' De sacerdotio, dann Caſſians De institutis coenobiorum libri XII, und desſelben ſtets hoch geachtetes Werk Collationes patrum XXIV. — Wir beſitzen verſchiedene Sammlungen ascetiſcher Schriften der Väter; z. B. ſchon von Beda Venerabilis, welcher wenigſtens Ausſprüche der heiligen Väter über viele moraliſche und ascetiſche Themata zuſammenſtellte (Scintillae patrum sive loci communes), aus dem achten Jahrhundert; von Petrus Poſſini (Thesaurus asceticus seu syntagma opusculorum duodeviginti a graecis olim patribus de re ascetica scriptorum) und Claudius de Chautelan (Bibliotheca patrum ascetica) aus der zweiten Hälfte des 17., und von Bernhard Petz (Bibliotheca ascetica antiquo-nova) aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts.

Der Scholaſtik des Mittelalters verdankte die ſtreng wiſſenſchaftliche Ascetik in Verbindung mit der Moral ihre Entſtehung und höchſte Entfaltung. In demſelben Grade aber, in welchem die großen Geiſter dieſer Periode ſich vertieften in die göttlich geoffenbarte Wahrheit, flammte auch ihre Seele in Liebe zu Gott auf, und wendete ſich die bewunderungswürdige Thatkraft, welcher

wir in jenen Jahrhunderten auf allen Gebieten menſchlichen Schaffens begegnen, in ihnen dem ewigen Ziele zu. Daher überlieferte uns die Blütezeit der Scholaſtik neben wiſſenſchaftlichen Werken, welche Leitſterne für die Wiſſenſchaft aller Jahrhunderte bleiben werden, ascetiſche Schriften meiſt in Richtung auf das beſchauliche Leben, welche, vom Geiſte Gottes durchweht, ihre Macht, die Herzen zu Gott hinzuziehen, auch nach Jahrtauſenden nicht verlieren können. Es ſei nur erinnert an des hl. Anſelmus' Meditationes de humanae conditionis dignitate et miseria, des hl. Bernhards Schriften De diligendo Deo, De gradibus humilitatis et superbiae, De consideratione, De officio episcoporum, De conversione ad clericos, De praecepto et dispensatione (über das Kloſterleben) etc., Hugo's von St. Victor De laude caritatis, De meditatione, De modo orandi etc.; an Albertus' d. Gr. Libell. de adhaerendo Deo und Paradisus animae, Thomas' von Aquin Explanatio in Cantica und Abhandlung De perfectione vitae spiritualis, Bonaventura's Schriften De septem donis Spiritus Sancti, De septem itineribus aeternitatis, De contemtu saeculi, De meditatione vitae Christi, Lignum vitae, Itinerarium mentis in Deum, Incendium amoris; an die Bücher von Joh. Tauler: „Nachfolgung des armen Lebens Chriſti" (neuerdings einem anderen Verfaſſer zugeſprochen), und „Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden", an Heinrich Suſo's Büchlein von der ewigen Weisheit u. ſ. w. Weniger fruchtbar an ascetiſchen Werken iſt, der damaligen ſocialen Lage entſprechend, das 15. Jahrhundert. Doch hinterließ uns auch dieſes in des hl. Vincenz Ferreri, des hl. Laurentius Juſtiniani, des Dionyſius des Carthäuſers, des hl. Bernardin von Siena u. A. Schriften koſtbare Perlen ascetiſcher Literatur. Ja, in der Mitte dieſes Jahrhunderts erſcheint ein kleines Büchlein, ſo anſpruchslos, daß es nicht einmal ſeinen Verfaſſer wiſſen läßt — „die vier Bücher der Nachfolge Chriſti des Thomas von Kempen" — und doch, wie unſchätzbar iſt ſein Werth! So, wie dieſes Büchlein, enthüllt uns kaum das bändereichſte Werk des größten Meiſters die Wege, auf welchen Gott die Seelen ſucht, die Irrwege, auf welche die Seele ſo leicht verlockt wird, und wiederum die Regeln für das freie Eingehen des Menſchen in den Zug der Gnade. In kürzeſte und präciſeſte Form, zugänglich und verſtändlich Allen, weſſen Standes nur immer, kleidet es alle Geheimniſſe des chriſtlichen gewöhnlichen und des höheren vollkommenen Lebens. Mit Anbruch der neuen Zeit bereitete ſich eine Periode langen und fürchterlichen Kampfes gegen die Kirche vor, heraufbeſchworen von der ſogen. Reformation. Der Geiſt des inneren Lebens war von der Geſellſchaft gewichen, des Thomas von Kempen Büchlein war vorerſt nur ein Denkmal des Lebens, welches die vorhergehenden Jahrhunderte als Frucht innigen und in der Liebe lebendigen Glaubens beherrſcht hatte, mitten unter allgemeiner Veräußerlichung und Hinneigung zum materiellen Genuſſe. Es begann die Periode der Weltgeſchichte, welcher als Signatur feindliches Ankämpfen gegen alles was Chriſti und ſeines Geiſtes iſt, in der Wiſſenſchaft, im ſocialen, politiſchen und kirchlichen Leben, aufgeprägt erſcheint. Der heldenmüthigſte und ſiegreichſte Streiter, den Chriſtus ſeiner Kirche gegenüber der entfeſſelten Hölle erweckte war Ignatius v. Loyola, und zwar beſonders durch das Büchlein „Exercitia spiritualia". Wohl keine Anleitung zum tugendhaften Leben hat eine ſolche Wirkung gehabt, wie dieſe Schrift des hl. Ignatius. Dieß beweiſen insbeſondere die unzähligen Commentare und Bearbeitungen des Büchelchens, von denen Stöger (Die ascetiſche Literatur über die geiſtlichen Uebungen. Regensburg 1850) über 300 bloß aus der Geſellſchaft Jeſu aufzählt. Es mögen darum hier noch genannt werden die Betrachtungen für acht- bis zehntägige Exercitien von Gaar. Antoine, Paul de Barry, Bellecius (unter dem Titel „Medulla asceseos", vielleicht das beſte Handbuch zu Exercitien), Bourdaloue, Colombière, Craſſet, Croiſet, Dirtins, Fontana, Houbry, le Jeune, Judde (beſonders empfehlenswerth), Lancicius (einem der hervorragendſten Auctoren auf dem Gebiete der ascetiſchen Literatur), le Paulmier, Lohner, Nepveu, Neumayr, Rouet, Pergmayr (einem ſehr erleuchteten und heiligmäßigen Lehrer des geiſtlichen Lebens), Pinamonti, Ludwig de Ponte (deſſen Betrachtungsbücher überhaupt koſtbare Perlen ſind; das kleinere Werk in zwei Bänden für den Gebrauch im Allgemeinen noch geeigneter als das größere in ſechs Bänden), Rogacci (Hauptwerk iſt „Dell' Uno necessario", 3 Bde.), Roothaen (General der Geſ. Jeſu, deſſen Buch in Rom 1838 erſchien und in dieſem Jahrhunderte wohl der beſte Commentar zum Exercitienbüchlein iſt), Saint-Jure, Segneri, Suarez, Texier, Zech, Rinn, Valuy u. A. Dieſe hier aufgezählten Auctoren nehmen faſt ſämmtlich einen hohen Rang in der ascetiſchen Literatur überhaupt ein. Die übrigen großen Lehrer der Wiſſenſchaft der Heiligen nach der Reformation ſind zu bekannt, als daß ſie erſt genannt werden müßten. So Abelly, Bellarmin (De gemitu columbae, Ascensio mentis in Deum etc.); Cardinal Bona (Manuductio ad coelum, Via compendii ad Deum, Tract. ascet. de sacrif. Missae, Lib. de discret. spirit.); Ludwig Blosius, Karl Borromäus, Ludwig von Granada (Gedenkbuch des chriſtlichen Lebens, Lenkerin der Sünder, Vom Gebet und der Betrachtung, Von der Liebe Gottes, Von den Geheimniſſen des Lebens des Heilandes), Johannes vom Kreuze, die hl. Terefia, Laurentius Scupuli (der geiſtliche Kampf), Alphons Rodriguez (Anleitung zur chriſtlichen Vollkommenheit, ein eminent ascetiſches Werk), Lombez (vom inneren Frieden) u. ſ. w. Zwei Heiligen haben wir aber vor allen ascetiſchen

Schriftstellern der nachmittelalterlichen Zeit neben dem hl. Ignatius den Vorrang einzuräumen. Sie sind: 1. der heilige Franz von Sales. Papst Pius IX. sprach ihm die Ehre eines heiligen Kirchenlehrers zu. Es ist dadurch von der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche erklärt, daß seine Schriften gegenüber den Irrlehren der Zeit, welche mehr als irgend eine frühere Entsittlichung in ihrem Gefolge hatten, in vollkommener Weise die im heiligen Glauben wurzelnden Grundsätze sittlich religiösen und christlich vollkommenen Lebens darlegen. Es gilt dieß ganz vorzüglich von seinen zwei verbreitetsten Schriften Philothea und Theotimus oder dem Buch von der göttlichen Liebe. 2. Der hl. Alphons Maria von Liguori. Auch ihn hat Pius IX. unter die Zahl der heiligen Kirchenlehrer aufgenommen. Seine zahlreichen ascetischen Schriften hielten ebenso wirksam den Hauptirrthümern seiner Zeit die geoffenbarte Wahrheit entgegen — dem Naturalismus, der jede übernatürliche Heilsordnung verachtet, und dem Jansenismus, welcher die Quellen des Heilandes verschließt und die Gläubigen abschreckt, ihnen zu nahen. Die drei großen heiligen Ordensstifter, Ignatius, Franz von Sales, Alphons von Liguori, sind Lehrer und Wegweiser für alle, welche bis in die neueste Zeit Gegenstände des kirchlich ascetischen Lebens in Wort und Schrift behandelten. Es seien aus der großen Zahl dieser um die Hebung des kirchlichen Lebens so sehr verdienten Männer nur angeführt: der Benedictiner Tanner, die Redemptoristen Pösl, Tillmann (vom Gebete) u. A., die Jesuiten Franco, Pachtler, Hattler, Schmude, Malfatti, Nilles (deren Schriften vorzüglich die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu zu fördern bestimmt sind), P. Lehen (Weg des inneren Friedens) u. A., der Oratorianer Faber, der fruchtbarste ascetische Schriftsteller der jüngsten Zeit, dessen Schriften jedoch, höchstens „Alles für Jesus" ausgenommen, wegen Mangels an Klarheit in der Darstellung und in der Entwickelung des Gegenstandes trotz der Tiefe ihres Inhaltes nur in engeren Grenzen Wirksamkeit üben können; Sevoy (Geist der Kirche), Dubois (der „Seelsorger" und „Heiligung des Priesters") und Gaduel („Holzhausers Leben und Institut"), welche vorzüglich über das priesterlich-ascetische Leben schrieben; der Volksschriftsteller Alban Stolz u. s. w. u. s. w. [Pruner.]

Asceten (ἀσκηταί), Büßer, der Vollkommenheit Beflissene unter den ersten Christen. Versuche, die Idee der sittlichen Vollkommenheit durch eifrige Uebung (ἄσκησις) möglichst im Leben zu verwirklichen, wurden schon unter Heiden und Juden gemacht. Zeugen hierfür sind die Stoiker, die ägyptischen Therapeuten, die Essener, die Nasiräer. In gewissem Sinne dürfen wir hierzu aus der Zeit unmittelbar vor Christus Johannes den Täufer und die Wittwe Anna (Luc. 2, 36) rechnen. Nach Valesius (Not. in Euseb. 2, 17) nannten die alten Philosophen die Uebung der Tugend und Enthaltsamkeit κατ' ἐξοχὴν die ἄσκησις, und bei Artemidorus 4, 35 wird ein gewisser Philosoph Alexander ἀσκητής genannt im Sinne Philo's, der ἀσκητής als einen den Uebungen der Frömmigkeit ergebenen Menschen bezeichnet. Der Name Ascet ging nun auch auf jene Christen der Erstlingskirche über, welche sich freiwillig eines strengeren und eingezogeneren Lebens befliffen, ohne deßhalb mit den Sitten und Gewohnheiten des bürgerlichen Alltagslebens zu brechen. Das Anrecht auf den Namen eines Asceten gewährte vor Allem das, was stets als der Höhepunkt der christlichen Ascese betrachtet wurde, nämlich die freiwillige Jungfräulichkeit. Wenn auch nicht dem Namen, so doch der Sache nach finden wir die ersten Spuren dieser ἄσκησις in dem Briefe des hl. Ignatius von Antiochien an Polykarp (c. 5) in den Worten: „Wenn Jemand in Keuschheit (ἐν ἁγνείᾳ) zu verharren im Stande ist, zur Ehre des Herrn des Fleisches, so thue er es in aller Demuth. Wer sich dessen brüstet, ist verloren." Mit Uebergehung gleichlautender Zeugnisse bei Athenagoras (Apol. c. 28) und Tertullian (De cult. fem. 2, 11) kann noch auf Origenes (C. Cels. l. 7) hingewiesen werden, der unter Anspielung auf den Namen „Ascet" berichtet, daß es Christen gebe, welche ἀσκοῦσι τὴν παντελῆ παρθενίαν. Zu den Asceten wurden ferner gerechnet die freiwillig Fastenden, wenn sie sich nur nicht aus Motiven der Gnostiker und Manichäer, welche die Materie für satanisch hielten, von (Ehen und von) Fleisch und Wein enthielten, sondern dieß διὰ ἄσκησιν thaten (Canon. apost. c. 51, al. 50). Viele dieser fastenden Asceten enthielten sich zwei bis drei Tage lang jeglicher Nahrung; Andere übten die Ascese durch Einfachheit und Gleichförmigkeit der Speisen (Antioch. hom. 7 in Bibl. patr. graec. lat. I, 1037). Der Stand der Ascese zählte weiter zu den Seinigen jene Frauen, welche sich durch außerordentlichen Gebetseifer hervorthaten, nach dem Beispiele der Prophetin Anna (Luc. 2, 36), die vom hl. Cyrill von Jerusalem (Cat. 10, 19) die Ehrennamen ἐγκρατὴς εὐλαβεστάτη καὶ ἀσκήτρια (continens religiosissima et asceticam vitam agens) erhielt. Auch diejenigen Christen, welche mit dem strengeren und beschaulichen Leben die Werke der Liebe verbanden und, selbst in freiwilliger Armut verbleibend, ihre zeitlichen Güter den Kirchen oder Armen schenkten, hießen Asceten; solche befanden sich unter den Martyrern, welche in Palästina unter Diocletian litten, und von denen Eusebius (De martyr. Palaest. 10) einen gewissen Petrus als ἀσκητὴς und c. 11 einen anderen mit Namen Seleucius als ζηλωτὴν τῶν τῆς θεοσεβείας ἀσκητῶν (religiosorum ascetarum imitatorem) bezeichnet. Aus denselben Gründen schreibt der hl. Hieronymus (De vir. ill. 41) dem Bischofe Serapion von Antiochien und (ib. 76) dem Pierius die Würde von Asceten zu. An dieser participirten überhaupt Laien und Cleriker, nur mit dem Unterschiede, daß die Letzteren ein ascetisches

Leben mehr als eine selbstverständliche Folge ihres Standes betrachteten. Endlich galten diejenigen, welche ihr Fleisch durch freiwillige Selbstpeinigungen im Geiste christlicher Buße kreuzigten, für Asceten, weßhalb der Verfasser der Synopsis scripturae inter Opp. S. Athanas. den Martyrer Lucian, der selbst im Kerker noch jene Bußübungen vornahm, μέγαν ἀσκητήν nennt. — Die Asceten wurden in der alten Kirche noch durch besondere Ehrennamen ausgezeichnet. Nach Socrates (H. E. 4, 23) hatte Athanasius vorzugsweise die Asceten mit dem Namen „Gnostiker" (γνωστικοί) ausgezeichnet, weil sie unter den Gläubigen einen höheren Grad der Erkenntniß und praktischen Uebung des Christenthums sich erworben hatten. Während die Christen überhaupt die ἐκλεκτοί (electi) hießen, wurden die Asceten (Clemens Alex., Hom. Quis dives salv. n. 36) ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι genannt; Epiphanius (Expos. fidei n. 22) gibt den Frommen, welche zwei, drei oder vier Tage fasteten, den Namen σπουδαῖοι. Im Abendlande soll der Name Confessor eine Bezeichnung für die Asceten gewesen, und es soll deßhalb der hl. Martin von Tours unter diesem Titel in das kirchliche Calendarium eingetragen worden sein (vgl. Ducange in Gloss. s. v. confess.). — Die Asceten, zu denen die frömmsten und gelehrtesten Männer des christlichen Alterthums zählten, waren innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft als ein eigener Stand zwischen Clerus und Laien angesehen und geachtet (Constit. apost. 8, 13; Dionys., Hierarch. eccl. 3, 6) und machten sich auch nach Außen hin, wenigstens in den Augen der Christen, durch einfache Kleidung von schwarzer oder brauner Farbe bemerkbar (Synes. Ep. 146). Auch des Palliums, des Mantels der alten Philosophen, bedienten sich die Asceten unter den Christen gerne, gleichwie dieses Kleid auch diejenigen unter den neueren Heiden liebten, welche sich auf Philosophie und eine strengere Lebensweise verlegten (vgl. Salmasius, Not. ad Tertull. de Pallio 3 u. 4). — Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst der Unterschied zwischen Asceten einerseits und Anachoreten und Mönchen andererseits; die Ersteren führten ihr gewöhnliches Leben in der Welt und in der Mitte ihrer Familien und Mitbürger fort, während das Leben der Letzteren durch Abschließung von der Welt charakterisirt wird. Nichtsdestoweniger aber dürfen wir annehmen, daß die Ideen, welche dem Leben der Asceten in den ersten Jahrhunderten zu Grunde lagen, in dem anachoretischen und cönobitischen Leben nur ihre naturgemäße Entwicklung fanden, so daß allerdings der Ascetismus der alten Kirche als Ursprung des späteren Mönchthums angesehen werden kann. Schließlich machen wir darauf aufmerksam, daß schon in den älteren Zeiten der Kirche Mißbräuche in die Ascese sich einschlichen, und hie und da die wahre Ascese zu einer unerleuchteten Hyperascese wurde. So sprach z. B. die Synode zu Gangra in Kleinasien um die Mitte des vierten Jahrhunderts das Anathem aus über Sklaven, welche unter dem Vorwande der Frömmigkeit (Ascese) ihre Herren verachten oder ihnen entlaufen (can. 3); ebenso über Männer, welche aus vermeintlicher Ascese das Pallium tragen und deßhalb hochmüthig diejenigen verachten, welche die gewöhnlichen Kleider tragen (can. 12); desgleichen werden mit dem Anathem bedroht die Frauen, welche aus falscher Ascese statt der weiblichen Kleidung Mannskleider tragen (can. 13); ebenso Eltern, welche unter dem Vorwande der Ascese ihre Kinder verlassen oder nicht recht erziehen (can. 15), und ebenso Kinder, welche aus demselben Grunde den Eltern nicht die gebührende Ehre erweisen oder sie gänzlich verlassen (can. 16). Zu Mißbräuchen führte auch das ursprünglich gut gemeinte Institut der γυναῖκες συνεισακτοι (ἀγαπηταί, sorores), wonach gottgeweihte Jungfrauen mit Asceten behufs gegenseitiger geistiger Förderung eines frommen Lebens in Einem Hause beisammen wohnten. Die Ausartungen dieser Sitte wurden frühzeitig Gegenstand kirchlicher Beschränkungen (vgl. d. Art. Agapeten und Subintroductae).

[Krüll in Kraus' R.-E.]

Asceterium (ἀσκητήριον), der zur Uebung der Ascese geeignete Ort, das Kloster. Der Sprachgebrauch scheint hauptsächlich einen Ort der Zurückgezogenheit für fromme Frauen angedeuten (Vita Pachom., Boll. Maji III, 30* f.; Decret. C. de Propag. Fide, d. 15. Mart. 1819, Coll. Lac. II, 578). Die mittelalterlichen Schriftsteller gaben dem Fremdworte die verschiedenartigsten Umgestaltungen, als archisterium, arcisterium, acistarium, acysterium. Ugutius schreibt assisterium in Ableitung von assistere (vgl. die Stellen bei Ducange). Zu Constantinopel nannte man Asceterien jene Collegien, welche die Begräbnisse zu besorgen hatten. Schon Constantin wies der dortigen Kirche die Einkünfte aus 1100 Tabernen an, damit alle Begräbnisse unentgeltlich stattfinden könnten. Kaiser Anastasius erhöhte die Stiftung um jährlich 70 Pfund Golds, und Justinian bestätigte (Novell. 59) beide Schenkungen mit der Verordnung, daß jede Leiche außer den angestellten Trägern (locticarii) von einem Asceterium begleitet werden solle, nämlich drei Akolythen, welche Fackeln tragen, und acht Frauen (ascetriae, ἀσκήτριαι), welche Psalmen singen. Leo der Weise erneuerte die Stiftung. (Vgl. Van Espen, Jus eccl. II, Lov. 1753, 156 sq.) [Streber.]

Aschaffenburg (Ascafaburc, Asciburgum), Stadt am Main in Unterfranken, entstand im achten Jahrhundert an der Stelle, an welcher schon die Römer, seitdem der Spessart in ihre Befestigungslinie gezogen war, ein Standlager für ihre Legionen errichtet hatten. Zur Verkündigung des Evangeliums und Cultivirung des Landes kamen Schottenmönche aus der berühmten Abtei Honau (Monasterium Honaugiense) auf der Rheininsel bei Straßburg. Seit 974 erscheint die Stadt als Eigenthum des Her-

zogs Otto von Alamannien (später auch Herzogs von Bayern), eines Enkels des Kaisers Otto I. Da der Herzog ohne Söhne war, wandte er seine Güter der Kirche von Aschaffenburg zu. Das Mönchskloster wandelte er in ein Collegiatstift um und baute demselben die Kirche zu den heiligen Martyrern Petrus und Alexander, eine flach gedeckte, dreischiffige Pfeilerbasilika mit Kreuzanlage. Als Fundation überwies er dem Stifte den ganzen Walddistrict des Spessart. Kaiser Otto II. bestätigte die Schenkung und vermehrte sie mit Vergabungen im Kinzig- und Hessengau, wie im Grabfelde (Gudenus, Codex dipl. I, 350. 360. 362. 367). Das Stift blieb mit dem Mutterkloster Honau, das 1079 gleichfalls in ein Collegiatstift umgewandelt wurde, sowie mit dessen Colonien Lautenbach im Elsaß und Münster in der Schweiz durch eine Verbrüderung in Verbindung (Dürr, De confratern. eccles. cathed. et colleg. in Germania, Mogunt. 1780, § 5 sq.). Die Besitzungen mehrten sich in der Folge. Im zwölften Jahrhundert hatte der Propst seinen Vogt, Schenken und Marschall, und die edelsten Geschlechter der Gegend waren ihm lehenspflichtig (Guden. I, 394; II, 310). Durch Resignation des Propstes Jost Camerarius wurde im Jahre 1588 die Propstwürde sammt allen Vasallen und Unterthanen dem Stuhle von Mainz incorporirt (Guden. II, 335). Um diese Zeit zählte das Stift 4 Prälaturen, 14 Canonicate und 10 Vicarien. Ungeachtet der Stürme, welche das Stift 1304 von Seite der Bürger, dann vom Bauernaufstand, später durch die Schweden und Franzosen zu erdulden hatte, erhielt es sich bis zum Jahre 1803. (Ueber seine Geschichte s. May im Archiv des hist. V. f. Unterfranken 1838.) Nach dem Tode des Herzogs Otto wurde die Stadt Aschaffenburg Eigenthum des Mainzer Erzbisthums. Willigis baute zur Erleichterung des Verkehrs eine hölzerne Brücke über den Main. Eine sehr merkwürdige Urkunde (Guden. I, 352 sq.) gibt Nachricht, mit welcher Sorgfalt derselbe Erzbischof 976 die zur Ausbildung der Mainzer Domherren gegründete Schule zu Aschaffenburg ordnete. Herward, Kaiser Otto's Notar, war daselbst Lehrer (didascalus), Alemar sein Secundarius. Die folgenden Erzbischöfe, die oft in Aschaffenburg Hof hielten, erweiterten und verschönerten die Stadt, so Adalbert (1111—1137), Konrad III. (1419—1434) und Suicard, der 1605—1614 die prächtige Residenz, St. Johannisburg, erbaute (Baugeschichte in Hypotyposis scenographica, Mog. 1614. S. auch Falk, Die Heiligthümer in der Schloßkapelle, Katholik 1880, II, 191). Wernher feierte 1282 eine Provinzialsynode (Hartzheim, Conc. Germ. III, 671 sq.). Wichtiger war die zehn Jahre später unter Gerhard (15. Sept. 1292) gehaltene Synode, auf welcher elf Suffragane und sämmtliche Prälaten des Erzbisthums vertreten waren. Schon vorher hatte Gerhard durch Visitationen und Erlasse eine Besserung der kirchlichen Zustände angestrebt, welche die Synode besiegeln sollte. Die wichtigen 26 Kapitel derselben behandeln die würdige Feier der Sacramentsspendung, die Ausrottung der Simonie, Aufrechthaltung kirchlicher Jurisdiction und Immunität, Leben der Ordensmitglieder u. A. (Hartzheim, Conc. Germ. IV, 7; Hefele, Conc.-Gesch. VI, 245 ff.). Von großer Bedeutung wurde für Deutschland der Aschaffenburger Fürstencongreß im Juli 1447, auf welchem die deutschen Fürsten dem Schisma entsagten und der Obedienz des Papstes Nicolaus V. sich unterwarfen. Im Auftrage des Papstes erschienen zu Aschaffenburg Nicolaus von Cusa, später auch Cardinal Carvajal, im Namen des Königs Friedrich III. aber Aeneas Silvius, damals Bischof von Triest und der königliche Rath Hartung. Man einigte sich dahin, daß Nicolaus in ganz Deutschland als der rechtmäßige Papst proclamirt werden solle, dagegen müsse er aber die von Eugen IV. im Februar 1446 abgeschlossenen sog. Fürstenconcordate bestätigen. Nun traten auch die Kurfürsten von Köln, Trier, Sachsen und der Pfalz, die bisher zur Partei Felix' V. gehalten hatten, den übrigen Fürsten bei, und König Friedrich III. konnte am 31. August 1447 ein allgemeines Edict erlassen, worin der gesammten deutschen Nation die Anerkennung des wahren Papstes befohlen wurde. Legat Carvajal setzte seine Unterhandlungen mit dem Könige und einigen Reichsfürsten fort und brachte am 17. Februar 1448 eine dem Konstanzer Concordat von 1418 nachgebildete Uebereinkunft zum Abschlusse, welche wegen der zu Aschaffenburg begonnenen Besprechung bisweilen das Aschaffenburger Concordat heißt. Da sie zu Wien fixirt wurde, wird sie richtiger das Wiener Concordat genannt (bei Koch, Sanctio pragmat. Germ., Argentor. 1789, 210 sq.; über den Inhalt s. d. Art. Concordate). Als der Rastatter Congreß (1797 bis 1799) Mainz in die Hände der Franzosen geliefert hatte, nahm der letzte Kurfürst Erthal seine Residenz zu Aschaffenburg. Nach seinem Tode wurde ein Fürstenthum Aschaffenburg gebildet und dem Kurerzkanzler Karl von Dalberg übertragen. Das neue Fürstenthum umfaßte das Oberamt Aschaffenburg und die Aemter Aufenau, Lohr, Orb, Prozelten, Klingenberg und Aura. Die Rheinbundsacte verwandelte 1806 dasselbe in einen Primatialstaat, Napoleon gestaltete denselben 1810 in das Großherzogthum Frankfurt um. Nach der Schlacht von Leipzig verzichtete Dalberg auf seine Besitzungen, und Aschaffenburg sammt Umgebung kam (24. Juni 1814) an Bayern. (Vgl. Dahl, Gesch. der Stadt Aschaffenburg, Darmstadt 1818; Behlen u. Merkel, Gesch. von Aschaffenburg und dem Spessart, Aschaffenburg 1843.) [Streber.]

Asche kommt I. in der hl. Schrift in mannigfacher Verwendung vor. Die warme Asche diente vor Jahrtausenden wie noch heute zum Backen von Brodkuchen (3 Kön. 19, 6. Os. 7, 8. Layard, Discoveries 287 foll.). Zu Beröa war eine Vor-

richtung, um durch heiße Asche die Hinrichtung zu bewirken, 2 Mach. 13, 5; vgl. Val. Max. 9, 7. Ganz gewöhnlich diente die Asche zum Ausdruck der Trauer, sei es, daß man sie auf's Haupt streute (2 Sam. 13, 19. Jud. 4, 16; 9, 1. 1 Mach. 3, 47) oder daß man sich in die Asche setzte (Job 2, 8. Jer. 6, 26. Ezech. 27, 30. Jon. 3, 6. Luc. 10, 13; vgl. Ps. 101, 10). Deßwegen diente die Asche auch als Sinnbild der Buße (Job 42, 6. Dan. 9, 3. Matth. 11, 21). Die Asche (אֵפֶר) der rothen Kuh, welche nach dem Num. 19 vorgeschriebenen Verfahren verbrannt wurde, verunreinigte den, welcher sie bereitete und trug, bewirkte aber die levitische Reinigung bei denjenigen, welche mit dem daraus bereiteten Sprengwasser besprengt wurden (Heb. 9, 13). Die von den Opfern herstammende Asche (דֶּשֶׁן) mußte von den Priestern aus dem Brandopferaltar entfernt und an einem Ort in der Nähe des Tempels aufgehäuft werden (Ex. 27, 3. Lev. 1, 16; 4, 12). — II. Ueber die Verwendung der Asche in der katholischen Liturgie s. d. Artt. Aschermittwoch und Kirchweihe. In alten Ritualien findet sich noch eine Benediction der Asche für Sterbende. Der Kranke wird auf ein Cilicium gelegt, das mit Asche in Kreuzesform bestreut ist. Der Priester besprengt denselben mit Weihwasser und sagt: Recordare, quia cinis es et in cinerem reverteris. Dann fragt er ihn: Placentne tibi cinis et cilicium ad testimonium poenitentiae tuae ante Dominum in die iudicii? R. Placent. [Kaulen.]

Aschermittwoch (Feria IV. Cinerum) heißt der Mittwoch nach dem Sonntag Quinquagesima, weil an ihm der Ritus der Aschenweihe und Aschenaustheilung stattfindet. Da dieser Mittwoch seit dem achten Jahrhundert den Anfang der vierzigtägigen Fastenzeit bildet, heißt er in liturgischen Büchern öfters „Feria IV. in capite (oder caput) jejunii vel Quadragesimae". Die Auflegung geweihter Asche bildete von jeher einen Bestandtheil der kirchlich geregelten Bußdisciplin für die öffentlichen Pönitenten (s. d. Art. Bußdisciplin), und am ersten Tage der vierzigtägigen Fastenzeit, d. h. am Aschermittwoch, fand eine besonders feierliche Aufnahme in die Reihe dieser Büßer statt (vgl. Pontif. Rom. de expulsione publice poenitentium ab Ecclesia in Fer. IV. cinerum). Während die öffentliche Buße im elften und zwölften Jahrhundert immer mehr in Wegfall kam, stellten sich dafür die andern Gläubigen, deren manche schon früher im Anschluß an die Pönitenten freiwillig sich Asche auf das Haupt streuen ließen, um so zahlreicher ein zum Empfange der gesegneten Asche. So ist die Austheilung der Asche, welche ursprünglich nur den öffentlichen Büßern galt, im Mittelalter zu einer für alle Gläubigen geltenden Cerimonie geworden und bildet seither einen integrirenden Bestandtheil der liturgischen Aschermittwochsfeier. Die benedicirte Asche ist ein Sacramentale, das durch seine symbolische Bedeutung, sowie durch seine übernatürliche Wirksamkeit in hohem Grade sich eignet, die innere Bußgesinnung der Gläubigen auszudrücken und zum eifrigen Bußethun sie zu stärken. Sofern sie Symbol ist, bezeichnet sie bedeutet sie die wahre Bußgesinnung; sofern sie ein Sacramentale ist, vermittelt sie (in ihrer Weise) Gnadenhülfe zur Weckung des Bußgeistes und zur Vollbringung von Bußwerken. Neben dem Bußkleide (cilicium, saccus) begegnet uns das Bestreuen mit Asche oder das Sitzen (Liegen) auf Asche sehr oft als Zeichen und Ausdruck der Bußtrauer. Dazu eignet sich die Asche in mehrfacher Hinsicht. Als staubiger Ueberrest zerstörter, verbrannter Körper ist sie ein geringer, werthloser Stoff; durch Bestreuen mit Asche bekennen wir also, daß wir „Staub und Asche" (Gen. 18, 27), „Erde und Staub" (Eccli. 17, 31) sind, d. h. demüthigen und erniedrigen wir uns vor Gott, was ein Hauptact der Buße ist. Die Asche hat eine ätzende, bittere Schärfe und deutet dadurch auf das Herbe und Beschwerliche der Buße hin. Durch ihre düstere, dunkelgraue Farbe weist sie hin auf die heilige Trauer, welche gleichfalls ein Element der Buße ist. Endlich hat der weiche und bildsame Aschenstaub noch eine gewisse Aehnlichkeit mit dem durch die Buße „zermalmten und zerknirschten Herzen" (vgl. „cor contritum quasi cinis" in der Sequenz Dies irae). Als Rückstand oder Ueberrest organischer Stoffe, die im Feuer verzehrt werden, stellt uns die Asche die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen, namentlich aber die Zerstörung und Auflösung des leiblichen Lebens vor Augen und ist insofern Symbol des Todes. Als Symbol des Todes, welcher in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge Folge und Strafe der Sünde ist, mahnt uns die Asche, durch Bußeifer die Vergebung der Sünden und den Nachlaß der Sündenstrafen zu erlangen, „ne subito praeoccupati die mortis, quaeramus spatium poenitentiae et invenire non possimus" (Resp. in Fer. IV. Ciner.). Diesen Gedanken betont die Kirche besonders; denn sie wiederholt bei Austheilung der Asche stets jene Worte (Memento homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris, Genes. 3, 19), mit welchen Gott der Herr einst das Todesurtheil über das ganze Menschengeschlecht ausgesprochen hat. Manche Liturgiker bemerken noch, die Asche habe auch reinigende und befruchtende Kraft und symbolisire dadurch, daß der wahre Bußgeist den Menschen läutere und zur Verrichtung guter Werke anspornt. — Auch der Umstand ist nicht ohne tiefere Bedeutung, daß nach Vorschrift der Rubriken diese Asche gewonnen werden soll durch Verbrennen jener Palm- und Oelzweige, die am vorigjährigen Palmsonntag geweiht wurden. Da nämlich diese Zweige bei der Palmprocession zum Ausdruck der Siegesfreude und des Triumphes dienten, stellt uns die Asche derselben noch nachdrucksvoller vor Augen, wie schnell alle Herrlichkeit dieser Welt vergeht und in Staub zerfällt. Oder anders: dieser Umstand soll uns nahe legen, daß wir nur durch Buße und Selbsterniedrigung zum Siege und zur

himmlischen Glorie gelangen können (vgl. Gavantus, In Rubr. Miss. 6, 4, n. 2). — Die heilsamen Wirkungen, welche die gesegnete Asche als Sacramentale in den Gläubigen hervorbringen soll, lassen sich am besten aus dem kirchlichen Benedictionsformular entnehmen. Dasselbe umfaßt eine Antiphon und vier Orationen (mit drei Kreuzzeichen, Aspersion und Incensation der Asche). Die dem Ps. 68 entlehnte Antiphon ist gerade wie der Meßintroitus gestaltet. In der ersten Oration wird Gott angefleht, „seinen heiligen Engel“ (dieser „sanctus Angelus“ ist wohl nicht ein gewöhnlicher Engelgeist, sondern der heilige Geist selber, vgl. die „benedictio vini“ im Ritus der Kirchweihe) zur Segnung und Heiligung der Asche zu senden, damit dieselbe für die Büßer ein „Heil- und Heilsmittel“ (salubre remedium) werde und ihnen die zur Abbüßung und Tilgung ihrer Sünden und Sündenstrafen erforderliche Gesundheit des Leibes und Stärke der Seele erwirke (pro redemtione peccatorum suorum corporis sanitatem et animae tutelam percipiant). In der zweiten Oration wird die Aschenauflegung als ein Act der Selbstverdemüthigung (d. i. der Buße) und als ein Mittel, uns den Nachlaß der Sünden zu erwirken, betrachtet (cineres, quos causa proferendae humilitatis atque promerendae veniae capitibus nostris imponi decernimus). Nach der dritten Oration soll der Segen der Aschenasperſion darin bestehen, daß sie uns mit dem „Geiste der Zerknirschung“ (spiritu compunctionis) erfülle und uns die Gewährung unserer gerechten Bitten für immerdar verschaffe. In der vierten Oration endlich bitten wir um die Gnade, den büßenden Nineviten so nachzufolgen, daß wir auch wie sie Verzeihung und Barmherzigkeit erlangen. Aehnliche Gedanken sind ausgesprochen in den zwei Antiphonen (Joel 2) und in dem Responsorium (Esth. 13. Joel 2. Ps. 78), die während der Aschenaustheilung vom Chore gesungen werden. Der ganze ergreifende Ritus, durch den die Gläubigen ermahnt und gestärkt werden, in der heiligen Fastenzeit mit Eifer und Ausdauer würdige Früchte der Buße zu bringen, wird mit einer entsprechenden Oration geschlossen. — Der nämliche Celebrant, welcher die Aschenweihe vornimmt, hat auch (wenn es nicht der Diöcesanbischof ist) das nachfolgende Amt zu halten (S. R. C. 1. Sept. 1838 in Pinerol. ad 2 et 23. Sept. 1848 in Liburn. ad 8). Ein Priester darf zwar nach seiner Privatmesse die Asche Andern austheilen, aber nicht sich selber auflegen (S. R. C. 16. Mart. 1833 in Veronen. ad 5). Die Aschen-, wie die Kerzen- und Palmweihe ist nicht „de juribus mere parochialibus“ (S. R. C. 10. Dec. 1703 Decret. general.). (Vgl. J. Catalani, Pontific. Roman. III, Paris. 1852, 8 sq.; Angelus Rocca, Thesaurus pontificiarum sacrarumque antiquitatum, I, Romae 1745, 217—218; J. Kutschker, Die heiligen Gebräuche, Wien 1843, 91 bis 152.) [Gihr.]

Asemona (עַצְמוֹן), eine südliche Grenzstadt des israelitischen Gebietes (Num. 34, 4 f. Jos. 15, 4). [Welte.]

Aser (אָשֵׁר), 1. ein Sohn Jacobs von der Zelpha, der Magd Lia's (Gen. 30, 13; 35, 26), und Vater eines israelitischen Volksstammes (Num. 26, 44). Nach Num. 26, 44—46 hatte er drei Söhne und eine Tochter, deren Nachkommen unter Josue den schmalen, aber sehr fruchtbaren Landstrich am Mittelmeer vom Carmel an nördlich bis über Tyrus und Sidon hinaus als Stammgut zugewiesen erhielten (Jos. 19, 24—31; 17, 10. 11. Richt. 1, 31. 32). Auf die Fruchtbarkeit dieser Gegend wird Rücksicht genommen im Segen Jacobs und Moses' (Gen. 49, 20. Deut. 33, 24). Der Stamm Aser vermochte jedoch diese Gegend nicht ganz zu erobern; Tyrus und Sidon wurde nie sein Besitz, und wahrscheinlich ebenso wenig Acco (s. d. Art.) in der Nähe des Carmel (Richt. 1, 31). 2. Aser, mit dem Beisatze Machmethath (אָשֵׁר מִכְמְתָת), war auch Name einer Stadt in der Nähe von Sichem (Jos. 17, 7). Noch zu Eusebius, Zeit lag eine Stadt Namens Asser in der Nähe von Sichem, an der Straße von da nach Scythopolis (Onom. s. v. Ἀσήρ). [Welte.]

Asiarchen (Ἀσιάρχαι), Name der Aedilen in Asia propria. In den römisch-asiatischen Provinzen war die Alytarchia ein öffentliches Amt, wie in Rom die Aedilität; die Alytarchen hatten die Aufsicht über die den Göttern und dem Imperator zu Ehren veranstalteten Spiele und Wettkämpfe, deren Kosten sie aus eigenem Vermögen bestritten. Je nach den einzelnen Provinzen hießen sie nun Syriarchen, Kapadocarchen, Lyciarchen, Asiarchen. In jeder Stadt wurde ein angesehener Bürger gewählt; daß es gerade ein Priester sein mußte, ist nicht anzunehmen. Zur Zeit des Herbstäquinoctiums kamen die Asiarchen in einer der Hauptstädte, z. B. Ephesus, Smyrna, zusammen, und von allen wurden zehn auserwählt, die ein eigenes Collegium — τὸ κοινόν — bildeten. Ihr Amt dauerte ein ganzes Jahr. Unter diesen Zehn wurde ein Vorsteher gewählt und vom Proconsul bestätigt; dieser war der Ἀσιάρχης κατ' ἐξοχήν. Nach seinem Namen wurden die Jahre gezählt, wie in Rom nach den Consuln (Euseb. H. E. 4, 15). Tertullian (De spect. 2) nennt sie praesides sacerdotales; auf einer Inschrift kommen die Beinamen ἀγωνοθέτης und στεφανηφόρος vor; Rufin bei Euseb. H. E. 4, 15 nennt sie munerarios. — Die Ansicht, daß unter den τινὲς δὲ Ἀσιαρχῶν (Apg. 19, 31) gewesene Asiarchen zu verstehen seien, weil immer nur der Vorsteher den Titel Asiarch gehabt, und wie der Hohepriester der Juden den Ehrennamen auch nach seinem Austritt vom Amt behalten habe, ist unwahrscheinlich und nicht zu erweisen (vgl. Wesseling, Diss. de Asiarchis, Ultraj. 1753. Salmas. Exerc. Plin. 805). [J. Weiß.]

Asien (Ἀσία, nach Herodot [4, 45] von einem Nomen proprium, und nach Bochart [in Phaleg. 1, 4. 33] von אָסִי medium, benannt), in der heiligen Schrift bezeichnet nicht ganz Asien, sondern nur einen Theil desselben. Auch bei den

Classikern ist unter Ἀσία nicht immer der ganze Erdtheil zu verstehen. So bezeichnet Ἄσιος λειμών bei Homer (Il. 2, 461) einen Theil Lydiens am Kayster (vgl. Crusius Wört. zu Homer 69), desgleichen bei Strabo (14, 650); Homer hat weder einen Namen für Asien noch für Kleinasien. Nach und nach nannten die Griechen alles Land, das ihnen gegen Osten jenseits des Meeres lag, Asien. Aeschylos (Prom. 412 und 734) und Pindar (Ol. 7, 33) nennen den Namen zuerst für ganz Asien. Herodot (4, 38) versteht unter Ἀσία den ganzen Erdtheil. Für Kleinasien hat er aber keinen eigenen Namen; er sieht es als Vorsprung Asiens an. Unter Alexander unterschied man ἡ κάτω und ἡ ἄνω Ἀσία, wovon das erstere alle Westländer bis zum Euphrat, das andere die Ostländer umfaßte. Unter den Römern bezeichnete Asia den ganzen Erdtheil, aber auch Asia propria (ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία, Strabo 13, 624. Cicero pro Flacc. 27. Ptolem. 5, 2), d. h. außer den Küstenstrichen und Inseln von Jonien, Aeolis und Doris die Landschaften Mysien, Lydien, Phrygien, Carien, welche Augustus zusammen zu einer Consularprovinz machte. Der Name Kleinasien — Asia minor — kommt zum ersten Male bei Orosius (1, 2) vor (vgl. Mannert, Geographie VI, 2, 15—30). — So finden wir es erklärlich, wenn unter Ἀσία in der Schrift nicht ganz Asien verstanden ist. Antiochus d. Gr. heißt als Beherrscher des größten Theils von Kleinasien (1 Mach. 8, 6) König von Asien. Als er alle asiatischen Districte westlich vom Taurus (Asia intra Taurum) an die Römer abtreten mußte, und diese Mysien, Lydien, Phrygien an Eumenes II. von Pergamus abtraten, hieß das Pergamenische Reich Asien. Doch legten sich auch die syrisch-seleucidischen Könige, obschon sie nur noch Cilicien besaßen, diesen Namen bei, um ihre Ansprüche an die verlorenen Provinzen fortwährend geltend zu machen (1 Mach. 12, 39; 13, 32. 2 Mach. 3, 3). Durch das Testament des Attalus III. von Pergamus kamen 133 v. Chr. Mysien, Lydien, Carien und Phrygien an die Römer und bildeten Asia propria. Dieses Asia propria ist unter Ἀσία zu verstehen in folgenden Stellen des N. T.: Apg. 2, 9; 6, 9; 16, 6; 19, 10. 22; 20, 16; 21, 27; 24, 19. 1 Cor. 16, 19. 2 Cor. 1, 8. 1 Petr. 1, 1. Offenb. 1, 4. 11. Dagegen bedeutet Ἀσία Apg. 19, 26—27 und 27, 2 ganz Kleinasien. Ueber die Einführung des Christenthums s. d. Art. Kleinasien. [J. Weiß.]

Asien nach heutiger Bezeichnung als Erdtheil. A. Seine Christianisirung und gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse. Palästina, wo der menschgewordene Sohn Gottes lebte, litt und starb, wo die von ihm gestiftete Kirche ihren ersten Martyrer opferte und ihre ersten Siege gewann, und von wo die frohe Botschaft sich in alle Länder verbreitete, war recht eigentlich geschichtlich sowohl als geographisch das Centralland der alten Welt. Hätte die jüdische Nation vollständig ihrer Mission entsprochen, so würde wohl ohne Zweifel Jerusalem der Sitz des Oberhauptes der Kirche geblieben sein, und es ja zu Anfang das Centrum der Christengemeinde und der Glaubensverbreitung bildete, und das israelitische Volk würde wohl vom Anfange an im neuen Gottesreiche auch in Entwicklung seiner Herrlichkeit jene hervorragende Stellung eingenommen haben, in der es am Ende der Zeiten hervortreten wird, wenn ganz Israel wird gerettet sein, und wenn alle christlichen Völker als eingefügte Zweige an dem Einen heiligen Stamme des auserwählten Volkes Gottes erscheinen werden (Röm. 11, 25 f.). Daß der hl. Petrus nachdem zu Jerusalem das Blut des Apostels Jacobus geflossen war (Apg. 12, 2), Palästina verließ und zuletzt in Rom bleibend seinen Sitz nahm, war eine Folge und Strafe der Unglänbigkeit der jüdischen Nation in ihrer großen Mehrzahl, worüber der hl. Paulus im Briefe an die Römer so bitter sich beklagt, während er zugleich in der Berufung der Heiden die Weisheit der unerforschlichen Wege Gottes anbetend bewundert. Von diesem selben Augenblicke erscheint auch das Centrum des kirchlichen Lebens in Asien, der Wiege des Christenthums und aller höheren Geistescultur entrückt, und nur was vom christlichen Leben im geschichtlichen Krystallisationsprozesse um Rom sich sammelt und fest anlagert, gewinnt Gestalt und Dauer; alles Andere erscheint mehr oder weniger als ein Niederschlag der form- und leblos zu Boden sinkt und in den Strömungen der Völkergeschichte umhergeworfen oder ganz weggespült wird. I. Die erste Verbreitung des Christenthums von Jerusalem aus erfolgte in drei Hauptrichtungen und zwar: 1. nach Südwesten über Aegypten und die mit Aegypten verbundenen Länder (vgl. Aegypten, Abessinien, Afrika). Die nach dieser Richtung hin gegründeten Kirchen fanden sofort ihren festen Stützpunkt in Rom. Die Glaubensverbreitung nach Arabien (s. d. Art.) gehört keiner der drei Hauptrichtungen an. Sie erfolgte mehr gelegentlich, theils von Damaskus und den Ostjordanländern, theils von Aegypten und Aethiopien aus. Zu einer eigentlichen Blüte und einem gesicherten Bestande hat die Kirche es in Arabien, mit Ausnahme der an Syrien und Palästina grenzenden Landschaften, nie gebracht. In Folge der Ausbreitung des Mohammedanismus ging daher das Christenthum fast spurlos zu Grunde. 2. nach Norden über Antiochien und von dort nach Westen und Nordwesten. Vorzugsweise war es der hl. Paulus, der in dieser Richtung hin über Kleinasien, Macedonien, Griechenland bis nach Illyrien und Italien das Christenthum verbreitete. Er war es, der dem ersten Gange der sich entwickelnden Kirche getreu eine Zeitlang für die neugebildeten Gemeinden in Jerusalem den nothwendigen Halt- und Einigungspunkt suchte, ohne ihn, je mehr die Geschicke des jüdischen Volkes sich erfüllten, dort dauernd finden zu können, bis er endlich unwiderstehlich auf Rom hingewiesen wurde. Er mußte es erleben, daß der von ihm gegründeten Gemeinden, beson-

ers in Kleinasien, die Anarchie und der Geist des Ungehorsams sich bemächtigten, so daß nach den Schilderungen, die er selbst im zweiten Briefe an Timotheus von dem Zustande der Kirche in Asien macht, seine Schöpfungen wohl bald in ein Chaos sich aufgelöst haben würden, wenn nicht von Rom aus Hülfe gekommen wäre. Offenbar bekam zur Zeit, wo der hl. Apostel Paulus in Banden lag, der hl. Johannes zu Rom vom Apostelfürsten Petrus den Auftrag, in Kleinasien seinen bleibenden Sitz zu nehmen. Er ist als der zweite Begründer der Kirche in Vorderasien zu betrachten. Von da an finden wir namentlich die Metropole Ephesus in der innigsten Verbindung mit Rom. Aehnlich verhielt es sich mit den Kirchen in Griechenland, Macedonien und Illyrien, welche durch den festen Anschluß an den Mittelpunct der Einheit Dauer und Bestand gewannen. 3. nach Nordosten und Osten. Der Verkehr zwischen Palästina und den Ländern am Euphrat und Tigris war äußerst lebhaft. Ohne Zweifel hatte die größere Hälfte der in der Zerstreuung lebenden jüdischen Nation in Mesopotamien und den ostwärts und nordwärts gelegenen Ländern seit der babylonischen Gefangenschaft ihre bleibenden Sitze behalten. Daher läßt sich ermessen, eine wie weite Ausdehnung die Verbreitung des Christenthums in dieser Richtung schon in den ersten Jahrhunderten gewann. Armenien, Persien bis nach Hyrcanien und Bactrien, selbst Ostindien bis zu den Ufern des Ganges müssen als Sitze christlicher Bisthümer schon in den allerältesten Zeiten gedacht werden. Es finden sich Spuren eines früh verbreiteten Christenthums bis tief in Hochasien hinein. Nach so glänzenden Anfängen hätte man erwarten können, daß ebenso wie Europa auch Asien, frühe im Großen und Ganzen vom Lichte des Christenthums erleuchtet, einer politischen und socialen Umgestaltung entgegen gegangen wäre. Daß dieses nicht geschah, sondern daß gerade im Gegentheil die bereits weit verbreitete Kirche bald ihre Expansionskraft verlor und, im inneren Leben immer mehr erschlaffend, zuletzt bis auf wenige Trümmer wieder unterging, hat seinen Grund wohl vor Allem darin, daß nach der ersten, fast mit Blitzesschnelle geschehenen Ausbreitung die feste organische Gestaltung und enge Anknüpfung an Rom durch mannigfaltige äußere Hindernisse gehemmt und gewaltsam unterbrochen wurde. Ein Haupthinderniß bildete die Ausbreitung der neupersischen Macht, die sich wie ein Damm zwischen Rom und die hinter- und mittelasiatischen Kirchen eindrängte. Nachdem endlich die Unterdrückung des Christenthums in Persien gelungen war, mußten die Christen, sich gänzlich selbst überlassen, wie abgerissene Zweige eines Baumes hinwelken oder konnten nur ein höchst kümmerliches Dasein fristen. Höchstens ketzerische oder schismatische Secten, namentlich der Nestorianismus, wurden unter persischer Herrschaft begünstigt. Glücklicher gestalteten sich die Verhältnisse in Armenien, wo zwar auch nach der ersten schnellen Verbreitung des Glaubens wieder ein Rückgang und Verfall eintrat, aber im dritten Jahrhundert unter Gregor dem Erleuchter ein neuer Aufschwung und dann ein engerer Anschluß an Rom zu Stande gebracht wurde (s. d. Art. Armenien). Von Armenien aus ward das Christenthum weiter nordwärts in den Kaukasusländern zwischen dem schwarzen und kaspischen Meere verbreitet.

II. Aeltere Hierarchie in Asien. Kaum war die christliche Religion zu Anfang des vierten Jahrhunderts im römischen Reiche Staatsreligion geworden, so trat auch eine fest gegliederte hierarchische Ordnung zu Tage. Antiochien, Ephesus und Cäsarea (in Cappadocien) waren, nachdem Jerusalem zerstört war, die Centren des kirchlichen Lebens in Asien. Bald finden wir sämmtliche Kirchen Asiens den drei Patriarchen von Antiochien, Jerusalem und Constantinopel untergeben. 1. Das Patriarchat Jerusalem, aus dem von Antiochien abgezweigt (s. Jerusalem, Patriarchat), umfaßte nur die drei Provinzen von Palästina (s. d. Art.) mit etwa 70 Bischofssitzen. 2. Das Patriarchat Antiochien (s. d. Art.) umfaßte ursprünglich den ganzen Orient, nicht bloß die zum römischen Reich gehörige Civildiöcese des Orients, sondern selbst Indien, kurz ganz Ostasien, soweit es christianisirt war; seit dem fünften Jahrhundert aber erstreckte sich die Jurisdiction des Patriarchen nur über das doppelte Syrien, das doppelte Phönicien, das doppelte Arabien, Euphratensis, Osrhoene, Mesopotamien und Isaurien, mit zusammen etwa 200 Bisthümern, da auch die Insel Cypern mit ihren 16 Bischofssitzen zu diesem Patriarchat gerechnet werden muß. 3. Das Patriarchat Constantinopel umfaßte neben dem kirchlichen Gebiete in Europa die beiden Civildiöcesen Kleinasiens, Pontus und Asia. Die pontische Diöcese enthielt 13 Provinzen (bürgerliche wie kirchliche), nämlich das erste, zweite und dritte Cappadocien, das erste und zweite Armenien, das erste und zweite Galatien, den Pontus Polemoniacus, den Helenopontus, Paphlagonien, Honorias und das erste und zweite Bithynien. Die asianische Diöcese hatte 12 Provinzen, nämlich Asia, Hellespontus, Phrygia Pacatiana, Phrygia Salutaris, Lydien, Karien, die Provinz der Cycladen, Lycien, das erste und zweite Pamphylien, Pisidien und Lykaonien (s. d. Art. Kleinasien). Beide Diöcesen zählten etwa 470 Bisthümer, so daß in ganz Vorderasien wohl 750 Bischofssitze gezählt wurden, wozu dann noch die der Iberer, Alanen, Abasgen ꝛc. sowie die bald der Häresie verfallenen Sitze im südlichen Asien (Persien) kommen.

III. Verfall des Christenthums in Asien und neuere Missionen daselbst. Lag schon in der Hemmung und Unterbrechung eines engen und organischen Verbandes der Kirchen, namentlich in Inner- und Hinterasien, mit Rom, dem von Gott gewollten Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, eine der Hauptursachen, wa-

rum in Asien das Christenthum nicht wie in Europa in allweg zur Herrschaft gelangte, so erhielt die Kirche daselbst ihren eigentlichen Todesstoß erst durch das constantinopolitanische Schisma. Ohne dasselbe hätte eine festere Zusammenknüpfung der zu locker verbundenen Theile mit dem Mittelpunkt der Einheit im Laufe der Zeit immer noch gelingen und so ein völliges Unterliegen der orientalischen Kirche gegen den Andrang des Islam abgewendet werden mögen. Aber das griechische Schisma untergrub recht eigentlich den Boden der Kirche in Asien und ließ die Quellen versiegen, woraus sie die Kraft zum Kampfe gegen den mit materieller Gewalt sie erdrückenden Islam hätte schöpfen können. Daß es aber der Religion des falschen Propheten gelang, in dem Grade, als es wirklich geschehen ist, in Arabien, in Palästina, Syrien, Kleinasien, in den Euphratländern, in Persien bis nach Ostindien und Mittelasien das Christenthum zu verdrängen oder bis zur geistigen Ohnmacht zu schwächen, ist ohne Zweifel auch einem positiven Strafgerichte Gottes zuzuschreiben. Wie groß hätte die Verwirrung in der christlichen Welt werden müssen, wenn das griechische Schisma im ruhigen Besitze aller asiatischen Provinzen geblieben wäre, und so viele berühmte Kirchen Asiens ihren uralten Glanz ihm wenigstens scheinbar zu verleihen gezwungen gewesen wären? Viel heilsamer war es für die Entwicklung der Gesammtkirche, daß die dürre gewordenen Aeste völlig abgehauen wurden, als daß sie zur Verunstaltung des Baumes der Kirche in ihrem Scheinleben erhalten wurden. Ungehindert von dieser Seite konnte nun die Kirche ihre große Weltmission in Europa und namentlich im Norden dieses Welttheils erfüllen und die Lösung ihrer Aufgabe in Bezug auf das griechische Schisma einer günstigeren Zukunft überlassen. Aber selbst während ihr im Norden ein unermeßliches Feld zur Thätigkeit sich öffnete, verlor sie Asien keinen Augenblick aus dem Auge. Ja sie betrachtete sich in ihrem Sein bedroht, in ihrem innersten Wesen verwundet, so lange sie die Wiege des Christenthums in feindlichen Händen erblicken mußte. Mit welcher Energie sie das Bewußtsein ihrer Allgemeinheit, ihres Berufes, die ganze Welt zu umfassen, immer in sich trug und geltend machte, erkennt man am besten aus den großartigen Anstrengungen, die sie gemacht hat, das Christenthum in Asien und namentlich in Palästina zu retten. Ihr begeisternder Ruf sammelte Fürsten und Völker unter der Fahne des Kreuzes, und zwei Jahrhunderte hindurch floß das edelste Heldenblut im Kampfe mit den Bekennern des Islam um den Besitz des heiligen Landes oder eigentlich des ganzen ehemals christlichen Orients. Das griechische Schisma blieb indeß unthätig oder hinderte noch gar die Erfolge der Anstrengungen des katholischen Abendlandes. Ist auch der von letzterem erkämpfte Gewinn materiell so gar hoch nicht anzuschlagen, indem der größte Theil der anfänglichen Eroberungen nach und nach wieder verloren ging, so ist doch der moralische Erfolg als ein außerordentlicher, weit mehr die Zukunft greifender zu betrachten. Die katholische Kirche behielt festen Fuß an den heiligen Stätten, die durch die ehrwürdigsten Erinnerungen aus dem Leben des Heilandes und seiner Apostel und aus den ersten Jahrhunderten des aufblühenden Christenthums geweiht sind, sie wußte diese mit dem Blute ihrer edelsten Helden erkauften Heiligthümer durch die Gebete und die ausdauernde Geduld ihrer Ordenspriester zu bewahren. Außerdem hatte sie den verschiedenen Kirchen des Orients, die in Folge ihrer Trennung von Rom in Elend und Knechtschaft versunken waren, die Hand gereicht, die nie wieder ganz verlassen wurde und den Fortbestand dieser ihres Ursprunge nach so ehrwürdigen Zeugen der christlichen Urtradition bis für einstige bessere Zeiten sicherte. Mit unermüdlichem Eifer und einer wahrhaft bewunderungswürdigen Ausdauer hat die Kirche dieses Werk der Wiedervereinigung fortgesetzt und gepflegt und hat wiederholt an dem Punkte gestanden, selbst die schismatischen Griechen zur katholischen Einheit zurückzuführen. Ist auch das Werk dieser Vereinigung nie vollständig gelungen, und drängten sich, wo weitergreifende Erfolge in Aussicht standen, die Gewalten der Finsterniß auch immer wieder mit aller Gewalt dazwischen, um die begonnene Einigung zu stören, so gibt es doch bis auf den heutigen Tag in Asien keine einzige christliche Gemeinschaft, von der nicht ein Theil die Verbindung mit der katholischen Kirche bewahrte, so daß ein großer Theil der einst so berühmten Bisthümer des Orients nicht allein dem Namen nach, sondern auch im factischen Bestande gerettet worden ist (vgl. d. Art. Orientalische Kirchen). Ist aber die Sitze ganz zerstört sind oder keine Heerde mehr vorhanden ist, die von einem Bischof geweidet werden könnte, da hat die Kirche innerhalb ihres Gebietes in den sogen. Weihbischöfen und zum Theil in den apostolischen Vicaren einzelne Träger der Namen dieser altehrwürdigen Bischofssitze aufgestellt, um ihrer Hoffnung auf die einstige Wiederbelebung dieser jetzt gewissermaßen schlafenden Diöcesen einen Ausdruck zu geben (s. d. Art. Bisthümer i. p. i.).

Nachdem die Kreuzzüge den zunächst den ihnen erwarteten großen Erfolg nicht gehabt hatten und zum Theil die Kämpfe um den Besitz des Orients noch fortdauerten, sann die Kirche schon auf neue Mittel und Wege, dem heiligen Lande zu Hülfe zu kommen und Asien, diesen so wichtigen und bevorzugten Theil ihres Erbes, zu retten. Die großartigen Missionsunternehmungen, welche vom 14. Jahrhundert an besonders von Deutschland und Italien aus über Rußland nach Innerasien unternommen wurden und deren Bedeutung die Geschichte bisher so wenig zu würdigen gewußt hat, verfolgten keinen andern Zweck, als die Rettung des heiligen Landes, wenn man diese in dem weiten Sinne, wie die Kirche sie auffaßte, versteht. Die Macht des Islam war fortan mit Waffengewalt nicht

mehr zu bezwingen. Er hatte wie ein unübersteigliches Eisgebirge sich vor das Thor des Ostens gelagert und drohte mehr und mehr das Hauptgebiet der Kirche selbst in eine unfruchtbare Wüste zu verwandeln. Obwohl nun die Kirche zu ihrer eigenen Vertheidigung in Europa selbst die äußersten Kräfte aufbieten mußte, so ließ sie dennoch ihr Streben, die Wiege des christlichen Glaubens zu retten, keinen Augenblick ruhen. Sie suchte, da ihr der nächste Weg nach Syrien und Palästina gewaltsam verschlossen war, jenseits des kaspischen und schwarzen Meeres durch Völkergebiete, deren Namen und aufkeimende welthistorische Bedeutung noch kaum zur öffentlichen Kunde gelangt war, sich einen Weg nach Inner- und Hinterasien zu bahnen, um hier vielleicht außer dem Bereich des Islam einen freien Platz zum Stehen zu finden und dort einen neuen Heerd des christlichen Glaubens zu gründen, der allmälig auch Vorderasien wieder erleuchten sollte. Als auch diese großartigen Versuche mißglückten, und auch der Weg um das schwarze und kaspische Meer herum durch den Islam und in dessen Nachfolge und Nachahmung durch das bewaffnete Schisma der Kirche gewaltsam versperrt wurde, war dieselbe dennoch weit davon entfernt, Asien seinem Schicksale zu überlassen. Durch die nach Hochasien unternommenen Missionen war die Kunde von den großen hinterasiatischen Reichen, die dem Islam noch nicht verfallen waren, nach Europa gelangt. Fortan beschäftigte die christliche Welt der Gedanke, wie in einer andern Richtung, welche die Gebiete des Islam vermeide, ein Weg nach Ostasien gefunden werden möge, auf dem die Wiederanzündung der Leuchte des Evangeliums in diesem der Kirche gewaltsam entrissenen Welttheile gelingen könne. Der universale Geist der katholischen Kirche war es, der zur Entdeckung Amerika's und des Seewegs nach Ostindien, sowie endlich zur Weltumseglung führte. Welchen Einfluß die Entdeckung Amerika's auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse in Europa selbst ausgeübt hat, und welche Rückwirkung von dort noch zu erwarten steht, kann hier nicht näher erörtert werden. Zu Asien aber hat die Kirche durch die Entdeckung Amerika's und deren Folgen, sowie durch die Auffindung des Seeweges nach Ostindien eine ganz umgekehrte Stellung gewonnen als zur Zeit der Kreuzzüge. Nicht mehr von Westen, sondern von Osten her kommt sie dem heiligen Lande zu Hülfe. Ueber Indien und China wird die Sonne des Glaubens aufgehen, die das einst christliche Vorderasien erleuchtet und dem Islam seine Beute wieder entreißt. Von diesem Standpunkte muß heutzutage die Frage des Christenthums in Asien betrachtet werden.

Zuerst waren es die Portugiesen, welche das Kreuz nach Ostasien trugen und hier ihre welthistorische Mission erfüllten. Sie waren es, welche durch die Zerstörung der Malaienmacht dem Islam in den Südmeeren für immer eine Schranke setzten und seine Ausbreitung nach Neuholland und in die Südsee unmöglich machten. Ohne die Vernichtung der malaiischen Seemacht hätte Hinterindien und wahrscheinlich auch China den Waffen des Islam erliegen müssen. Die Spanier vollendeten auf den Philippinen das Werk der Portugiesen, indem sie diesen äußersten Vorposten der mohammedanischen Macht in ihre Gewalt brachten und auf diesem Inselreiche eine blühende Christenheit begründeten. Gleichzeitig begann fast auf allen Punkten Süd- und Hinterasiens die Verkündigung des christlichen Glaubens. In Vorderindien, auf Ceylon, auf Amboina und den Molukken, in Siam, Anam, auf den Philippinen, in Japan und China wurde das Kreuz aufgerichtet. Die Geschichte dieser Missionen ist der glorreichsten Perioden der aufblühenden Kirche in den ersten Jahrhunderten des Christenthums würdig. Kaum ist in den alten Ländern der Christenheit mehr Martyrerblut vergossen als das, wodurch die junge Kirche in Hinterasien geweiht worden ist. Wirklich ward dieselbe auch so tief in diesen für sie neuen Boden uralter heidnischer Cultur eingesenkt, daß die außerordentlichsten Stürme, welche seitdem über sie hereingebrochen sind, nicht im Stande waren, dieselbe wieder zu erschüttern — man denke z. B. nur an Japan. Diese Stürme wurden vor Allem erregt durch die Eifersucht der Protestanten, die überall die Wege aufspürten, auf denen die Kirche ihre große Mission unter den Völkern zu erfüllen strebte, um nach Kräften das begonnene Werk des Segens zu zerstören. Kein Volk hat in dieser Weise seinem Namen ein schmählicheres Brandmal aufgedrückt als die Holländer. Da es ihnen gelang, die Uebermacht der Portugiesen in Ostindien zu brechen, so zerstörten sie einen großen Theil der von jenen gegründeten Kirchen, vertrieben die Priester und zwangen die Eingeborenen mit Gewalt, den katholischen Glauben zu verlassen. Dadurch wurde nicht allein die Verbreitung der katholischen Kirche vielfach gehemmt, sondern es ging auch die hohe Achtung, welche das Christenthum sich bei den indischen Völkern bereits errungen hatte, großentheils wieder verloren. Viele der nach Vertreibung der katholischen Priester zur Annahme des Protestantismus gezwungenen Eingeborenen kehrten zum Heidenthum zurück. Noch schädlicher wirkten die Holländer auf Japan ein, wo bereits ein großer Theil der Nation den katholischen Glauben angenommen hatte (s. d. Art. Japan). An die Stelle der Holländer traten im 18. Jahrhundert die Engländer, die besonders vom Beginne des 19. Jahrhunderts an ihre Herrschaft über ganz Vorderindien ausbreiteten, dann auch im Birmanenreiche und auf Malakka Stellung nahmen und auf der Insel Borneo der auf den Inseln sich wieder ausbreitenden Macht der Holländer ein Ziel setzten. In Behandlung der Katholiken unterschieden sich die Engländer anfangs wenig von ihren protestantischen Vorgängern; allmälig aber wurden sie duldsamer, und seit der Emancipation der Katholiken in England und Irland

ist die Lage der Kirche eine leibliche geworden. Die große Ausdehnung der englischen und neuestens auch der französischen Herrschaft, sowie der Einfluß der europäischen Cultur bereitet hier der Kirche das Feld und stellt nach den ersten drei Jahrhunderten des Druckes und der Verfolgung ihren Missionen eine Periode großartigen Aufschwunges in Aussicht. Dazu kommt, daß auch die seit Jahrtausenden verschlossenen Thore China's dem europäischen und amerikanischen Einflusse gewaltsam geöffnet worden sind, so daß in letzter Zeit auch das Christenthum freieren Zutritt fand in das „Reich der Mitte", in dessen innersten Provinzen die katholische Kirche seit 300 Jahren Bestand gewonnen und das Volk für eine religiöse Wiedergeburt vorbereitet hat. Auch Japan hat sich neuestens dem Verkehr der übrigen Völker zugänglich gemacht, und die Kirche kann auch hier die ihr so lange gewaltsam verschlossenen Wege wieder benutzen. Endlich hat die Vorsehung für die Wiedergewinnung des heiligen Landes von Seite der östlichen und südöstlichen Reiche her dem christlichen Europa noch ein ganz besonderes Hülfsmittel bereitet. Abgesehen von der theilweisen Eroberung Cochinchina's durch die Franzosen, wurde nicht fern von den dichtbevölkerten hinterindischen Inseln ein sehr ausgedehntes Land, das fast menschenleere Neuholland, und ebenso das nahe dabei gelegene Neuseeland, für die Aufnahme einer christlichen und europäischen Bevölkerung aufbewahrt. Immer noch strömen unzählige Schaaren aus England, Irland und andern Ländern dahin hinüber, um das Land mit ihren Niederlassungen zu bedecken. Verfolgt menschliche Habsucht und Herrschsucht dabei auch nur niedere Zwecke, so ist doch selbst die Schlechtigkeit der Menschen nicht im Stande, die ewigen Plane der göttlichen Vorsehung für die Ausbreitung ihres Reiches zu vereiteln. Schon blühen auf Neuholland in 2 Kirchenprovinzen 2 Erzbisthümer und 11 Bisthümer (s. d. Art. Australien) und auf Neuseeland 3 exemte Bisthümer. Ein christlich gewordenes Australien muß aber der Verbreitung des Christenthums über Asien von der Südostseite her offenbar großen Vorschub leisten. Freilich bietet sich der Kirche in diesem Erdtheil, der wohl die Hälfte der ganzen Menschheit in sich faßt, noch ein sehr weites Feld dar. Man schätzt die Einwohnerzahl Asiens auf etwa 810 Millionen, und davon huldigen nur etwa über $^1/_{10}$ dem Christenthum. Herrschende Religionen sind die buddhistische mit über 400 Mill. und die brahmanische mit mehr als 200 Mill. Bekenner; erstere ist im ganzen Osten, in China, Tibet u. s. w. verbreitet, letztere in ihrer Heimat Indien und Umgebung (vgl. die Art. Buddhismus, Lamaismus, Schamanen, Confucius). Die 80 Mill. Mohammedaner haben zunächst Westasien inne, sind aber bis China zerstreut zu finden. Ueberdieß gibt es noch viele Heiden und Fetischanbeter. Zu dieser großen Zahl verhält sich das Christenthum, äußerlich genommen, ganz fremdartig und existirt nur in verkommenen und zerstreuten häretischen Secten der alten orientalischen Kirche, oder in neuen Anfängen, welche katholische Mission mühsam gepflegt. Asien 1 Mill. Protestanten und 4 Mill. Armenier nimmt man 20 Mill. schismatische Griechen an, während die Zahl der Katholiken, die auf den Philippinen eingerechnet, $8^1/_2$ Mill. beträgt. Die Schismatiker herrschen demnach vor; namentlich ist das ganze nördliche Drittel Asiens im Besitz des schismatischen Rußland. Rechnet man aber die kaukasischen Provinzen und die neuestens im Südosten eroberten davon ab, so enthält das ganze asiatische Rußland ostwärts vom Ural nicht über $3^1/_2$ Mill. Einw., wovon die Hälfte schismatische Griechen sein mögen. Ob hier von der Vorsehung dem russischen Reiche eine große Aufgabe für die Verbreitung des Christenthums zugewiesen ist, erscheint wenigstens noch sehr zweifelhaft. Indirect mag Rußland zu diesem Zweck namentlich seit den Eroberungen in Centralasien eine große Rolle zu spielen berufen sein; daß aber durch Rußlands Einfluß gerade dem Griechenthum ein großer oder der größte Theil von Asien zufallen sollte, scheint uns im höchsten Grade unwahrscheinlich. Denn das Griechenthum ist gerade in Asien in viele heterodoxe Secten zerspalten und hat den Beruf und das Geschick zur eigentlichen Missionsarbeit vollständig verloren. Zudem wird das Schicksal Asiens in religiöser Hinsicht nicht von Norden, sondern vom Osten und Südosten her entschieden werden, und hier hat die katholische Kirche schon festen Fuß gefaßt, wie uns

IV. der gegenwärtige Bestand der katholischen Kirche in Asien überzeugen wird, den wir nach den einzelnen Ländergruppen darstellen. 1. Asiatische Türkei. Von diesem gesegneten, aber uncultivirten Lande fehlen verlässige statistische Nachrichten. Gewöhnlich nimmt man 15 Millionen Einwohner an, darunter gegen 12 Millionen Mohammedaner, etwa 3 Millionen schismatische Griechen und neben 100 000 Juden über eine halbe Million Katholiken der verschiedenen Riten. Die schismatischen Griechen sind besonders zahlreich an der West- und Südküste Kleinasiens, in Syrien und auf Cypern; im Innern Kleinasiens sind sie seltener. Sie gehören zum Patriarchat Constantinopel, unter dem auch die Patriarchen von Antiochien und Jerusalem stehen. Von den früheren 450 Bisthümern haben die Griechen nur mehr 53 inne, und selbst wenn man die auf den cycladischen Inseln u. s. w. noch dazu zählt, kaum 90, während der heilige Stuhl von den älteren Bischofssitzen noch etwa die Hälfte, freilich nur in partibus infidelium, verleiht als Unterpfänder einer einstigen religiösen Wiedergeburt dieser seit Langem vom Islam und Schisma beherrschten Länder. Uebrigens bestehen für die etwa 34 000 Lateiner allein noch, außer dem neuestens wieder errichteten lateinischen Patriarchat Jerusalem, 1 Erzbisthum (Smyrna mit den 3 provisorischen Suffraganstühlen Candia, Famagusta und Scio),

3 apostolische Delegationen (Syrien, Mesopotamien, Kurdistan und Kleinarmenien), 2 apostolische Vicariate (Aleppo, Kleinasien) und mehrere apostolische Präfecturen, wozu noch die Custodie des heiligen Landes (s. d. Art. Grab, Väter des heiligen) kommt. Für die unirten Orientalen bestehen 5 Patriarchate, 22 Erzbisthümer und 39 Bisthümer (s. d. Artt. Orientalische Kirchen, Chaldäer, Jacobiten, Maroniten, Melchiten). Die gesammte katholische Hierarchie steht demnach der schismatischen ebenbürtig gegenüber, und schon längst hätte sie letztere überflügelt, wofern ihr nicht unübersteigliche Hindernisse im Wege ständen. Ein Haupthinderniß bildet der Druck des türkischen Despotismus und die unter demselben herrschende totale Unsicherheit aller politischen und socialen Verhältnisse der katholischen Christen. Ein weiteres Hinderniß bilden die akatholischen Mächte, vor allen England und noch mehr Rußland. Letzteres insbesondere arbeitet stets auf eine Schwächung und Wehrlosmachung der katholischen Bevölkerung hin, und sein Einfluß müßte noch größer und für die katholische Kirche noch verderblicher werden, wenn es ihm vollends gelänge, den türkischen Staat zu zerreißen. Während bei der Energielosigkeit der katholischen Mächte die katholische Kirche so viel als möglich zurückgedrängt wurde, hat selbst der Protestantismus in neuester Zeit in diesen Ländern festen Fuß zu fassen gesucht, und an vielen Orten unter den Bekennern der verschiedenen orientalischen Secten, namentlich unter den Armeniern in Palästina und am Libanon, Missionen gegründet, ja zu Jerusalem sogar ein (englisch-preußisches) Bisthum. Erfolge für die protestantische Sache haben sich bislang nicht ergeben und sind auch nicht zu erwarten. Die Wirksamkeit der protestantischen Sendlinge besteht neben der überall üblichen Austheilung von Bibeln ꝛc. hier vorzüglich darin, daß sie die Secten mit Haß gegen die katholische Kirche zu erfüllen und sie von der Vereinigung mit derselben abzuhalten suchen. Im übrigen hat die Errichtung eines protestantischen Bisthums zu Jerusalem die einzige gute Folge gehabt, daß die katholischen Völker ihre Aufmerksamkeit wieder mehr auf Palästina gerichtet haben (vgl. noch d. Artt. Türkei, Syrien, Palästina). — 2. Arabien. Die ganze Masse der 5 (al. 8 oder 12) Millionen Bewohner dieses Reiches bekennt sich zum Islam, sowohl die Araber als die Türken, und zwar in verschiedenen Secten (s. d. Artt. Schiiten, Sunniten, Wahabiten). Unter den Arabern gibt es auch eine kleine Anzahl Sabäer (s. d. Art. Zabier). Für die wenigen Katholiken besteht ein apostolisches Vicariat Arabien, das aber mit dem von Aegypten verbunden ist; der dortige apostolische Vicar leitet dasselbe durch die apostolische Präfectur von Aden, welche errichtet wurde, nachdem sich in dem von den Engländern besetzten Aden und in einigen am rothen Meere hinauf gelegenen Städten eine kleine katholische Gemeinde angesiedelt. Außerdem bekennen sich im nordwestlichen Arabien die Bewohner des Hauran (Auranitis) großentheils zum katholischen Glauben. (Vgl. d. Art. Arabien.) — 3. Persien. Auch hier herrscht der Islam. Unter den 5 (al. 10) Millionen Bewohnern zählt man nach zuverlässigen Schätzungen nur 60—70 000 Christen, und von diesen gehören kaum 6000 der katholischen Kirche an; die übrigen sind zu ungefähr gleichen Theilen entweder schismatische Armenier (Eutychianer) oder schismatische Chaldäer (Nestorianer). Die tief gesunkenen Chaldäer scheinen sich der katholischen Kirche immer mehr zuzuneigen, nachdem im J. 1874 Bischof Guriel von Ardischai durch die Lazaristen-Missionare bekehrt worden ist. Die Lateiner haben hier ein Erzbisthum (Babylon) und ein Bisthum (Ispahan), dann eine apostolische Delegatur. Der amerikanische Protestantismus hat es sich seit den letzten 30 Jahren ungeheuer viel Arbeit und Geld kosten lassen, um die Armenier und Chaldäer zu gewinnen; das Resultat ist, daß der Unglaube und der Haß gegen die katholische Kirche zugenommen haben, daß aber unter den in den Missionsberichten als „Bekehrte" Aufgeführten eigentliche Protestanten wohl keine zu finden sind (vgl. d. Artt. Persien, Zendvolk, Assyrien, Babylonien, Medien, Mesopotamien, Parther). Im sog. Ostpersien, d. i. in Afghanistan und Beludschistan, sowie in Turan (s. d. Art. Tataren) bekennt sich ebenfalls die ganze Masse der Bevölkerung zum Mohammedanismus. Erst seit der Befestigung der englischen Herrschaft im Pendschab beginnen christliche Missionare in diese Gegenden einzudringen, und in Folge des Krieges mit den Afghanen will der heilige Stuhl ein apostolisches Vicariat daselbst errichten. — 4. Vorderindien. Unter diesem Namen versteht man die westliche Hälfte des indischen Festlandes nebst Ceylon und mehreren kleinen Inseln. Alle Reiche und Staaten dieses großen Gebietes sind jetzt mit geringer Ausnahme unter englischer Herrschaft und zählen etwa 240 Millionen Einwohner, worunter bereits 1½ Millionen Katholiken. Für diese bestehen neben dem Erzbisthum Goa, welches sich auf die Grenzen des portugiesischen Gebietes beschränkt, noch 19 apostolische Vicariate, die wohl mit der nächsten Zeit in Residentialbisthümer werden verwandelt werden. Die französischen Colonien zu Pondichery u. s. w. bilden eine apostolische Präfectur. Die katholischen Missionen haben in den letzten Jahrzehnten einen großartigen Aufschwung genommen. Auch die Protestanten entwickelten unter dem Schutze der englischen Herrschaft eine große Missionsthätigkeit und suchten besonders in den während des Goanischen Schisma's lange Zeit verlassenen katholischen Gemeinden Eingang zu finden. Bei aller politischen Macht, die sie unterstützt, und bei den außerordentlichsten Mitteln, die sie aufwenden können, bringen sie doch nichts, was auf die Zukunft Indiens umgestaltend einwirken könnte, zu Stande. — 5. Hinterindien mit den Philippinen und den übrigen hinterindischen Inseln hat unter 60 Millionen

Einwohner bereits 6 100 000 Katholiken, wovon auf die Kirchenprovinz Manila (1 Erzbisthum und 4 Bisthümer) allein über 5½ Million kommen. Das birmanische Reich, theilweise unter britischer Herrschaft, hat in den 3 apostolischen Vicariaten 25 000 Katholiken. Das Reich Siam hat in 2 Vicariaten unter 9 Millionen Bewohner erst 12 000 Katholiken. Viel bedeutender ist dagegen der Bestand der Kirche im Kaiserreiche Annam (Tonkin, Cochinchina, Cambodscha), wo seit Jahrhunderten die Kirche nicht sowohl um ihren Bestand, als um die Herrschaft kämpft, und wo trotz aller blutigen Verfolgungen die Zahl der Gläubigen beständig im Wachsen begriffen ist. Hier bestehen 8 apostolische Vicariate, und die Zahl der Christen übersteigt schon weit eine halbe Million. Hart an der malaiischen Halbinsel, welche das apostolische Vicariat West-Siam bildet, befindet sich die kleine Insel Pulo-Penang mit einem katholischen Missions-Seminar. Die holländischen Besitzungen auf Java, Sumatra, Borneo u. s. w. bilden das apostolische Vicariat Batavia mit 80 000 Katholiken unter etwa 25 Millionen Einwohner. Für die portugiesischen Besitzungen auf der Insel Timor nebst einem Theile von Flores und Sabrao bestand bis vor kurzem das Bisthum Macao; seitdem aber diese Inseln an die Holländer abgetreten worden sind, stehen die Katholiken derselben unter dem apostolischen Vicar von Batavia. Im Ganzen hat also die katholische Kirche in Ostindien bereits einen sehr bedeutenden Bestand, und von Jahr zu Jahr öffnen sich, namentlich in Hinterindien, wo der Protestantismus ohne allen Einfluß ist, für die Verbreitung des Christenthums immer günstigere Aussichten (vgl. d. Art. Indien). — 6. **China und Nebenländer.** In China selbst ist durch mühevolle Arbeit seit 300 Jahren die Grundlage für eine großartige Wirksamkeit der Kirche gelegt, und heute schon zählt dieselbe trotz aller Verfolgungen, Hungersnoth u. s. w. unter den 400 Millionen Einwohner 424 000 Bekenner der „Religion des Herrn des Himmels" in 23 apostolischen Vicariaten und 3 apostolischen Präfecturen. In den Nebenländern Tibet, Mandschurei und Mongolei bestehen 3 apostolische Vicariate mit etwa 20 000 Katholiken (vgl. d. Art. China). — 7. **Japan.** Dieses Land der Martyrer ist endlich auch der Kirche geöffnet worden und zählt unter seinen 34 Millionen Einwohner bereits 20 000 Katholiken in 2 Vicariaten. Trotz der grausamsten Verfolgungen erlosch hier das Christenthum nie ganz, und es scheint, daß das Reich noch vor China vollkommen christianisirt werden wird (vgl. d. Art. Japan). — 8. **Corea** mit seinen 9 Millionen Bewohner war bis vor kurzem allen Europäern unzugänglich; dennoch ist seit Ende des vorigen Jahrhunderts das Christenthum eingedrungen und zählt bereits 20 000 Bekenner unter einem apostolischen Vicar, der auch die 36 Lieu-kieu-Inseln (½ Million Einwohner) im nördlichen stillen Meere unterstützt. — 9. **Russisch-Asien.** Die Zahl der Katholiken, die als Verbannte in Sibirien leben, schätzt man auf 10—15 000. Die Hauptpfarreien Sibiriens, welche dem zu Petersburg residirenden Erzbischof von Mohilew unterstellt sind und sich über größere Länderstrecken ausdehnen, als die meisten Diöcesen anderer Länder, sind Tobolsk (5000 Seelen), Ormsk (4000 Seelen), Irkutsk (3296 Seelen) und Krasnojarsk (2000 Seelen). Zahlreicher sind die Katholiken in den Kaukasusländern, wo sie aber einer systematischen Verfolgung unterliegen. Die lateinischen Missionen sind aus Tiflis, wo eine apostolische Präfectur bestand, und den meisten anderen Orten Armeniens verbannt, und die Katholiken vom armenischen Ritus sind durch kaiserlichen Ukas der Jurisdiction des schismatischen Patriarchen unterworfen. In Folge dessen sind viele Katholiken nach dem türkischen Armenien ausgewandert. Der letzte russisch-türkische Krieg hat die Lage der Katholiken in diesem Theile des russischen Asiens wo möglich noch verschlimmert, und von dieser Seite her ist einstweilen wenig Hoffnung für die weitere Verbreitung des katholischen Glaubens vorhanden. (Vgl. Moroni, Dizion. III, 56 sqq.; G. Petri, L'Orbe cattolico, Roma 1859, III, 5 sqq.) [(Ed. Michelis) Reher.]

B. Statistische Uebersicht der katholischen Kirche Asiens.

Benennung der Kirchensprengel.	Gründungsjahr.	Gesammtbevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen u. Kapellen.	Schulen.	Schüler.	Wohlthätigkeitsanstalten.	Bemerkungen.
I. Asiatische Türkei	—	15 000 000	523 900	1006	401	26	1000	7	
a) Lateinischer Ritus. .	—	—	33 900	171	26	26	1000	7	
1. Patriarchat Jerusalem .	1847	—	10 000	120[1]	18	20	1000	6	[1] Mit Einschluß der Franciscaner.
2. Erzbisthum Smyrna . .	1344 (1818)	—	16 000	35	—	—	—	—	
3. Bisthum Candia . . .	1874	300 000	900	5	3	4	—	—	
4. „ Famagosta (i. p. i.)	—	—	—	—	—	—	—	—	
5. „ Scio	1363	16 000	300	11	5	2	—	1	
6. Ap. Deleg. Syrien. . .	1760	—	4 000	—	—	—	—	—	
7. „ „ Mesopotamien	1870	—	—	—	—	—	—	—	
8. „ Vic. Aleppo . . .	1760	—	1 200	—	—	—	—	—	
9. „ „ Kleinasien . .	—	3—4 Mill.	1 500	—	—	—	—	—	

Benennung der Kirchensprengel.	Gründungsjahr.	Gesammtbevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen u. Kapellen.	Schulen.	Schüler.	Wohlthätigkeitsanstalten.	Bemerkungen
b) Orientalische Riten	—	—	490 000	936	375	—	—	—	
1. Armenier (1 Patr., 5 Erzbb. u. 12 Bisthümer)	—	—	18 000	60	9	—	—	—	
2. Gräco-Melchiten (1 Patr., 4 Erzbb. u. 9 Bisthümer)	—	—	60 000	180	—	—	—	—	
3. Syrier (1 Patr., 4 Erzbb. u. 8 Bisthümer)	—	—	32 000	101	—	—	—	—	
4. Syro-Chaldäer (1 Patr., 4 Erzbb. u. 7 Bisthümer)	—	—	30 000	90	66	—	—	—	
5. Syro-Maroniten (1 Patr., 5 Erzbisth. u. 3 Bisth.)	—	—	450 000	500	300	—	—	—	
II. Persien und Arabien	—	11 000 000	6 100	40	125	70	1 542	5	
1. Erzbisthum Babylon	1632	6 000 000	5 000	36	124	69	1 542	3	
2. Bisthum Hispahan	1632								
3. Ap. Deleg. Persien	1848		600						
4. Ap. Präfect. Aden	1841	5 000 000	500	4	1	1	—	2	
III. Vorder-Indien[1]	—	240 555 675	1 475 191	1869	1975	1159	55 254	74	[1] Meist nach „Kath. Miss." Freibg. 1880, Nro. 1.
1. Erzbisthum Goa[2]	1534	445 500	245 000	522	—	—	—	—	[2] Dieser Metropole sind als Suffraganbisthümer zugetheilt: Cochin, Macao, Malacca und Meliapur, von denen aber nur noch Macao (s. d. A. China) wirkliches Bisthum ist.
2. Ap. Vic. Agra	1808	58 205 000	14 300	37	—	21	2 250	7	
3. „ „ Ost-Bengalen	1850	13 570 000	11 300	17	21	7	850	2	
4. „ „ Central-Bengalen	1855	16 241 000	1 200	9	7	7	182	6	
5. „ „ West-Bengalen	1834	15 559 000	14 100	48	25	12	1 500	8	
6. „ „ Nord-Bombay	1854	24 791 000	51 000	198	54	38	3 500	4	
7. „ „ Süd-Bombay u. Poona	1669								
8. „ „ Coimbatur	1850	2 129 000	25 339	27	68	23	756	3	
9. „ „ Süd-Ceylon (Colombo)	1849	1 671 000	108 400	32	—	123	10 900	—	
10. „ „ Nord-Ceylon (Jaffna)	1845	734 000	70 500	35	265	104	6 272	5	
11. „ „ Hyderabad	1851	12 825 000	9 000	13	16	7	300	—	
12. „ „ Madras	1831	10 144 000	48 500	65	28	46	2 210	6	
13. „ „ Madura	1836 (1846)	6 135 000	169 000	107	638	58	6 000	12	
14. „ „ Mangalore	1853	1 317 000	84 000	72	39	50	4 700	3	
15. „ „ Mayssour	1850	5 224 000	27 000	31	71	28	1 647	4	
16. „ „ Patna	1845	47 984 000	9 500	25	38	8	300	4	
17. „ „ Pondichery	1776 (1815)	5 847 675	176 952	95	390	67	4 726	5	
18. Ap. Präfect. Pondichery	—		3 000	8	5	—	—	—	
19. Ap. Vic. Quilon	1853	5 171 000	87 600	44	36	39	2 236	—	
20. „ „ Verapoly[3]	1659		310 000	461	244	500	5 000	—	[3] Bei diesem Vicariat sind die 99 900 Thomaschristen in 114 Pfarreien mit 339 Priestern, 182 andern Clerikern und 167 Kirchen eingerechnet.
21. „ „ Vizagapatam	1850	12 563 000	10 000	23	20	21	725	5	
IV. Hinter-Indien[4]	—	53 637 148	683 400	570	1673	811	21 550	143	[4] Meist nach „Kath. Miss." Freib., 1880, Nro. 5.
1. Ap. Vic. Süd-Birmanien	1722	2 747 148	11 000	23	49	31	1 256	3	
2. „ „ Ost-Birmanien	1866	—	11 300	8	13	1	55	1	
3. „ „ Nord-Birmanien	1870	4 000 000	2 000	10	8	16	329	—	
4. „ „ Ost-Siam	1763	9 000 000	12 000	23	34	30	1 114	6	
5. „ „ West-Siam (Malacca)	1840		8 800	15	—	46	1 429	1	
6. Ap. Vic. Batavia	1842	25 000 000	80 000	20	42	6	1 000	4	
7. Ap. Präfect. Borneo	1879								
8. Ap. Vic. Cambodja	1852	1 890 000	12 000	18	49	21	925	—	
9. „ „ Ost-Cochinchina	1685	—	35 500	39	177	28	489	—	
10. „ „ West-Cochinchina	1844	—	46 500	74	158	62	3 640	6	
11. „ „ Nord-Cochinchina	1850	—	27 200	53	105	39	503	—	
12. „ „ Ost-Tongking	1679	11 000 000	67 000	48	—	—	—	—	
13. „ „ Süd-Tongking	1846	—	72 500	67	198	28	—	115	
14. „ „ Mittel-Tongking	1848	—	142 600	41	300	—	2 500	7	
15. „ „ West-Tongking	1858	—	155 000	121	560	503	5 310	—	
V. Kirchenprovinz Manila (auf den Philippinen)	—	6175 000	5 509 000	524	—	—	—	—	
1. Erzbisthum Manila	1579	—	1 707000	—	—	—	—	—	

Benennung der Kirchensprengel.	Gründungsjahr.	Gesammtbevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen u. Kapellen.	Schulen.	Schüler.	Wohlthätigkeitsanstalten.	Bemerkungen.
2. Bisth. Cebu	1595	—	1 238 000	—	—	—	—	—	
3. „ Nueva Caceres	1595	—	570 000	—	—	—	—	—	
4. „ Nueva Segovia	1595	—	965 000	—	—	—	—	—	
5. „ Jaro od. St. Elisabeth	1867	—	1 022 000	—	—	—	—	—	
VI. China u. umliegende Reiche	—	461 954 854	511 652	669	122	102	1977	7	
1. China[1]	—	400 000 000	460 887	531	—	—	—	—	[1] Die genauere Statistik der 20 Vicariate und 3 Präfecturen in China s. i. d. Art. China.
2. Ap. Vic. Tibet	1846	11 000 000	600	7	7	4	—	—	
3. „ „ Mongolei	1838	3 000 000	12 000	23	13	20	—	—	
4. „ „ Mandschurei	1838	5 000 000	10 000	22	36	48	740	5	
5. „ „ Süd-Japan	1576	17 140 818	18 000	59	29	11	457	—	
6. „ „ Nord-Japan	1877	16 814 536	2 165	19	37	19	780	2	
7. „ „ Corea	1831	9 000 000	8 000	8	—	—	—	—	
VII. Asiatisches Rußland	—	11 000 000	15 000	10	5	—	—	—	

Zusammenstellung.

Länder.	Patriarchate.	Erzbisthümer.	Bisthümer.	Apostol. Delegationen.	Ap. Vicariate.	Apostol. Präfecturen.	Gesammtbevölkerung.	Katholische Bevölkerung.
I. Asiatische Türkei: a) Lateinischer Ritus	1	1	3	2	2	—	15 000 000	33 900
b) Orientalische Riten	5	22	39	—	—	—		490 000
II. Persien und Arabien	—	1	1	1	—	1	11 000 000	6 100
III. Vorder-Indien	—	1	4	—	19	1	240 555 675	1 475 191
IV. Hinter-Indien	—	—	—	—	14	1	53 637 148	683 400
V. Philippinen	—	1	4	—	—	—	6 175 000	5 502 000
VI. China und umliegende Reiche	—	—	—	—	26	3	461 954 854	511 652
VII. Asiatisches Rußland	—	—	—	—	—	—	11 000 000	15 000
	6	26	51	3	61	6	810 322 677	8 770 243
	153							

[Neher.]

Asima (עֲשִׁימָא), eine Gottheit, deren Dienst in Samaria durch die dort von Salmanassar angesiedelten Emathiter eingeführt wurde (4 Kön. 17, 30). Sie scheint dem phönicischen Esmun, dem griechischen Pan zu entsprechen. [Kaulen.]

Asinarii, s. Eselskult.

Askiten und **Askodrugiten**, siehe Taskodrugiten.

Astongaber (עֶצְיוֹן גֶּבֶר, LXX Γεσιὼν oder Ἀσιεὼν Γάβερ, bei Hieron. Aziongaber, Gasiongaber) wird Num. 33, 35 als Lagerplatz der Israeliten auf ihrer 33jährigen Wanderung in Arabien genannt; sie kamen dahin (Deut. 2, 8), als sie das Land Edom südlich umgingen, um nach Moab zu gelangen. Der Ort gehörte noch zu Edom, lag an der Küste des rothen Meeres nahe bei Elath an dem Nordende des älanitischen Meerbusens; Salomon baute da eine Handelsflotte (3 Kön. 9, 26. 2 Par. 8, 17), wie später Josaphat, dem sie der Sturm vernichtete (3 Kön. 22, 49). Josephus Flavius hat Ἀσιωγγάβαρος und sagt, es werde zu seiner Zeit Berenice genannt (Antiq. 8, 6, 4); das Onomasticon kennt noch den Flecken Essia Ἀσία, das Asyun des Makrizi (bei Burckhardt, Reisen, II, 830); aber es hatte neben Elath seine alte Bedeutung verloren. So viel ergibt sich aus den biblischen Nachrichten und den anderweitigen Zeugnissen, daß es nicht (mit Büsching) in Scherm beinahe am untern Westende des Meerbusens, sondern jedenfalls in der heutigen Bucht Akaba zu suchen ist, wo etwa eine Stunde von der Feste Akabah bei niedrigem Wasserstande noch Trümmer aus dem Meere ragen (Burckh. 829), und Robinson (I, 280) in dem Namen Wady el Gudjan eine Erinnerung an den obigen Namen findet. [S. Mayer.]

Asmodäus (Ἀσμοδαῖος, in dem neu aufgefundenen chaldäischen Buch Tobias, im Hebr. Münst. und in späterer jüdischen Literatur אַשְׁמְדַאי), allgemeiner Name für den bösen Geist, wie Satan. Das Wort ist nicht aus dem persischen Aêschma daêva herzuleiten (Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863, 144), sondern es stammt von der Wurzel asmad, „vernichten", welche auf den assyrischen Inschriften häufig ist (s. Schrader, Keilinschr. und A. T. 370). In der heiligen Schrift ist der allgemeine Name, wie auch „Satan", auf einen bestimmten Geist angewendet, welcher in der Geschichte des jungen Tobias eine Rolle spielt. Was im Buch Tobias, welcher Text

immer betrachtet werden mag, von ihm gesagt ist, erscheint nach der Kirchenlehre, wie nach der Erfahrung, innerlich durchaus berechtigt, und es ist deßwegen kein Grund vorhanden, an der Geschichtlichkeit dieser Berichte zu zweifeln. Nur, daß er in Sara verliebt gewesen sei (6, 14) und daß er deren Freier aus Eifersucht getödtet habe, ist nicht Mittheilung der heiligen Schrift, sondern Gerede der damaligen Leute, das dem jungen Tobias zu Ohren gekommen ist, oder auch ungegründete Annahme der Ausleger. Warum ihm Gewalt gelassen wurde, sieben mit Sara verlobte Männer zu tödten, sagt Tobias (6, 16) sehr bestimmt. In den Angaben, daß der böse Geist durch ein natürliches Mittel vertrieben (6, 16. 17), und daß er von einem guten Engel an einen bestimmten Ort gebannt wurde, liegt nichts mit der Natur des gefallenen Geistes Unvereinbares (vgl. Suarez, De Angelis 8, 21. 23 sq.). Die spätere jüdische Literatur hat an den Namen Asmodäus die ausschweifendsten Phantastereien geknüpft. Im Targum Koh. 1, 12, sowie in dem chald. und dem hebr. Text des Buches Tobias heißt Asmodi מלכא דשידי, „der König der Dämonen". Im Talmud berichtet der Tractat Gittin 68 a b ausführlich, wie Salomon sich dieses Dämonenkönigs bemächtigt habe, wie derselbe aber wieder entkommen sei, Salomon für eine Zeit lang beseitigt und an seiner Statt regiert habe. (Vgl. Buxtorf, Lex. talm. et rabb. s. h. v.; Lightfoot, Horae hebr. ad Luc. 11, 15; Reusch, Tüb. Quartalschr. 1856, 422; Gutberlet, Das Buch Tobias, Münster 1877, 119 ff. 191 ff. 225 ff.) [Kaulen.]

Asmonäer, s. Machabäer.

Asor (חָצוֹר, LXX Ἀσώρ) ist der Name mehrerer palästinensischer Städte. 1. Eine derselben wurde von Josue erobert und zerstört, ihr König Jabin getödtet (Jos. 11, 10 f.) und die Stadt dem Stamme Nephthali zugetheilt (Jos. 19, 36), derselbe blieb aber nicht lange in ihrem Besitze, denn im Anfange der Richterperiode war sie schon wieder der Sitz eines canaanitischen Königs (Richt. 4, 2). Sie lag nordwestlich vom See Merom, wurde von Salomon vergrößert und befestigt (3 Kön. 9, 15; Vulg. Heser), später aber von Tiglath-Pilesar erobert (4 Kön. 15, 29). — 2. Eine andere, weiter nicht bekannte Stadt Asor lag im Stamme Benjamin (2 Esdr. 11, 33). — 3. Im Stamme Juda endlich lagen nach Jos. 15, 23. 25 zwei Städte dieses Namens, wovon die eine zum Unterschied von der andern „das neue Asor" (חָדָתָה חָצוֹר) genannt wurde. Mit dem erstgenannten galiläischen Asor ist wahrscheinlich τὸ πεδίον Νασώρ (1 Mach. 11, 67), in der Nähe des See's Genesaret, zu combiniren, und statt Νασώρ geradezu Ἀσώρ zu lesen, wofür die Vulgata und die syrische Uebersetzung spricht. Es ist dann unter jener Ebene eine bei dem galiläischen Asor befindliche gemeint. [Welte].

Asperges me, Intonation bei der sonntäglichen Aspersion der Gemeinde mit Weihwasser, daher abgekürzte Bezeichnung für diesen Ritus selbst. Derselbe bildet einen integrirenden Bestandtheil des sonntäglichen Hochamtes. Aus diesem Grunde muß die Aspersion — gleichsam als Beginn der Opferfeier — immer vom Celebranten (den Fall ausgenommen, wo dieser ein Bischof ist) und zwar in der Tagesfarbe vollzogen werden. Der ministrirende Diacon — und wäre es auch ein Priester in habitu diaconali — darf niemals solemniter aspergiren (S. R. C. 27. Nov. 1632 in Perusina u. 12. Nov. 1831 in Pisana ad 11). Nach Martinucci (l. 2, c. 8, n. 38) ist die Aspersion coram exposito ganz zu unterlassen; nach andern Rubricisten hätte in diesem Falle bloß die Besprengung des Altares (wie beim Schlußevangelium die Bekreuzung desselben) zu unterbleiben. Die Aspersion ist vor der Palmweihe und auch vor der Kerzenweihe, wenn diese auf einen Sonntag fällt, vorzunehmen. Der Celebrant, utroque genu auf der untersten Altarstufe knieend, intonirt die Antiphon Asperges me (resp. in der österlichen Zeit Vidi aquam) und aspergirt gleichzeitig den Altar (d. h. nicht die Mensa, sondern den Fuß und die Frontseite desselben) in dreifacher Richtung (Mitte, Evangelien- und Epistelseite) und nachher sich selbst (mit dem Aspergill seine Stirne berührend oder besprengend). Dann steht er auf und besprengt der Reihe nach die Ministri adhuc genuflexi, den im Chore anwesenden Clerus und das versammelte Volk. Während der Aspersion recitirt er die intonirte Antiphon vollständig (auch wenn der Ritus nicht duplex ist), den Psalm 50 (Miserere), resp. in der österlichen Zeit den Psalm 117 (Confitemini), entweder ganz oder theilweise, setzt das Gloria Patri (ausgenommen den Passions- und Palmsonntag) hinzu und schließt mit Wiederholung der Antiphon, einigen Versikeln und der Oration Exaudi. Um das Volk zu besprengen, durchschreitet der Priester gewöhnlich das Gotteshaus; er könnte aber auch in aditu chori stehen bleiben und von dort aus das Volk (in der Mitte, nach Rechts und nach Links) aspergiren. Damit das Weihwasser wirksam sei, wird nicht ein physischer Contakt erfordert; es genügt, daß die Gläubigen die ihnen geltende Besprengung — innerlich oder auch äußerlich — acceptiren (vgl. Quarti, De benedict. tit. 3, sect. 1, dub. 7, n. 213). Die S. R. C. hat bestimmt, daß das Weihwasser nur dem Bischofe per contactum oder durch Darreichen des Aspergills zur Berührung, allen Andern aber (seien es auch geistliche Würdenträger oder weltliche Fürsten) stets per aspersionem zu geben sei (S. R. C. 2. Aug. 1698; 11. Jul. 1857). — Zweck und Bedeutung der sonntäglichen Aspersion ergibt sich aus der Wirksamkeit und Symbolik des Weihwassers im Allgemeinen (vgl. d. Art. Weihwasser): dieselbe soll nämlich die Gläubigen (negativ und positiv) zur würdigen und segensreichen Feier der heiligen Geheimnisse disponiren. Das geweihte Wasser ist ein Sacramentale und schützt als solches gegen die Nachstellungen und Anfechtungen der hölliſchen Gei-

ster, die auch, ja besonders, zur Zeit des Gottesdienstes uns zu schaden suchen; es weckt Reue und Bußgesinnung und sinnbildet darum nicht bloß, sondern erwirkt sogar (freilich suo modo nach Art der Sacramentalien) Entsündigung und Reinigung des Geistes und Herzens; es erlangt uns endlich die beständige Gegenwart des heiligen Geistes, dessen Gnade die Herzen andächtig stimmt und vom Irdischen zum Himmlischen und Ewigen emporhebt. Daß diese Wirkungen von der Kirche intendirt werden, ist im liturgischen Weiheformular deutlich ausgesprochen. Auch die begleitende Antiphon Asperges me hyssopo et mundabor: lavabis me et super nivem dealbabor in Verbindung mit dem Psalm Miserere zeigt, daß wir als arme Sünder (darum wird stets, auch zur österlichen Zeit, knieend intonirt) durch die Kraft des geheiligten Wassers vornehmlich um Erbarmung, Gnade und Reinigung flehen, damit unsere Herzen dem Worte und den Segnungen Gottes, die in Predigt und Amt uns angeboten werden, freudig und sehnsüchtig sich erschließen. Das geweihte Sprengwasser enthält überdieß noch eine symbolische Beziehung und Hinweisung auf das Wasser und die Gnade des heiligen Tauffacramentes; darum ist die Asperſion gerade und nur an den Sonntagen (nicht an Festtagen unter der Woche) vorgeschrieben. Ein Hauptgegenstand der jeweiligen Sonntagsfeier bildet nämlich die glorreiche Auferstehung Jesu Christi und darum auch unsere geistige Auferstehung zum Leben der Gnade durch das Sacrament der Wiedergeburt — die heilige Taufe. Die Asperſion an den Sonntagen soll uns somit an das Taufwasser erinnern, welches uns abgewaschen, gereinigt und geheiligt hat; zugleich soll sie uns aber auch mahnen und anregen, Gott für die Taufgnade zu danken und den Taufbund zu erneuern. Diese symbolische Bedeutung und Beziehung des Sprengwassers tritt besonders klar hervor in der österlichen Zeit, deren liturgische Feier vorherrschend der Erinnerung an die leibliche Auferstehung Christi und an die geistige Auferstehung der Gläubigen gewidmet ist. Am Oster- und Pfingstsonntage wird nämlich Taufwasser zur Besprengung genommen. Auch die während dieser Zeit bei der Asperſion seit vielen Jahrhunderten (schon Rupert von Deutz im 12. Jahrh. spricht davon) übliche Antiphon Vidi aquam sammt dem Psalm 117 (Confitemini) enthält eine unverkennbare Hinweisung auf die heilige Taufe. Die Antiphon Vidi aquam egredientem de templo, a latere dextro, alleluja: et omnes, ad quos pervenit aqua ista, salvi facti sunt, et dicent: alleluja, alleluja, ist zwar nicht genau dem Wortlaute, aber doch dem Inhalte nach Ezech. 47, 2 ff. entnommen. Der Prophet schaute nämlich in geheimnißvollem Vorbilde den belebenden Strom des Taufwassers, der aus dem Tempel und Heiligthum (de templo) des Leibes Jesu, und zwar aus der rechten Seite (a latere dextro) seines durchstochenen göttlichen Herzens, hervorquillt und nun überallhin sich ergießt und Leben weckt und Heil bringt. Alle, die im Gnadenquell der Taufe gereinigt, geheilt und geheiligt worden sind, rufen — zumal in der österlichen Zeit — voll freudiger Dankbarkeit: „Alleluja, Alleluja!“ Der Lobpreis Gottes für seine unaussprechlichen Erbarmungen wird dann im Psalm 117 fortgesetzt (Confitemini Domino, quoniam bonus: quoniam in saeculum misericordia ejus). — Der Altar wird nach allen Seiten hin besprengt, um ihn gegen die insidiae diaboli sicherzustellen und um ihn zugleich als die Stätte zu bezeichnen, von welcher die Ströme lebendigen Gnadenwassers aus dem heiligen Opferquell ausfließen und in die Herzen der Gläubigen sich ergießen. Die Schlußoration (Exaudi nos) erfleht besonderen Engelschutz für alle, die dem Gottesdienste beiwohnen. Seit vielen Jahrhunderten wird dieselbe in der Kirche gebetet, war aber ursprünglich dazu bestimmt, bei Besprengung des Kranken in Privathäusern (vgl. defendat omnes habitantes in hoc habitaculo) gebetet zu werden, darum trägt sie im gregorianischen Sacramentar die Ueberschrift: Oratio, quando aqua spargitur in domo. (Clichtoveus, Elucidator. ecclesiast. lib. 2; Cavalieri, Oper. liturg. IV, c. 22; De Herdt III, n. 129—135; Augsb. Past.-Bl., Jahrg. 1860, 105 ff.) [Gihr.]

Assemani, Name einer berühmten Familie von unirten Maroniten, deren Glieder, vom Libanon stammend, meistens zu Rom gelebt und in der Gelehrtengeschichte einen ganz ausgezeichneten Platz errungen haben. 1. Der älteste berühmte Gelehrte dieser Familie ist Joseph Simon Assemani, im J. 1687 zu Tripoli in Syrien geboren und im Maroniten-Collegium zu Rom gebildet. Viele Jahre arbeitete er in der vaticanischen Bibliothek, wurde dann vom Papste zu kirchlichen und wissenschaftlichen Zwecken im J. 1717 nach Aegypten und Syrien, im J. 1735 abermals nach Syrien geschickt, und brachte aus diesen Ländern Hunderte von orientalischen Handschriften, Tausende von Münzen und anderen Alterthümern zurück. Alsdann ernannte ihn der Papst zum Custos der vaticanischen Bibliothek, sowie zum Ehrenkammerherrn und Canonicus von St. Peter im Vatican. Hochgeehrt starb er zu Rom am 14. Januar 1768, in einem Alter von 80 Jahren. Seine berühmtesten Werke sind: a) Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, recensens manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, aethiopicos, graecos, aegyptios, ibericos et malabaricos, de jussu et munificentia Clementis XI., 3 tomi in 4 voll., Romae 1719—1728. Eine Menge früher unbekannter orientalischer Schriften ist hier abgedruckt worden. Einen deutschen Auszug dieses höchst wichtigen Werkes lieferte August Friedrich Pfeiffer zu Erlangen 1776, 2 Bde. b) Die prächtige syrisch-lateinische und griechisch-lateinische Ausgabe des hl. Ephrem von Edessa, welche er mit seinem Neffen Stephan Evodius und mit

noch einem anderen Maroniten, dem Jesuiten Petrus Benedictus, in 6 Folianten zu Rom 1732—1746 zu Stande brachte. c) Kalendaria ecclesiae universae, Romae 1730 sqq., 6 voll., wovon besonders der dritte Band ganz ausgezeichnete Aufschlüsse über die Kirchengeschichte der Slaven, über die hl. Cyrillus und Methodius, über die Bekehrung der Chazaren, Bulgaren und Mähren enthält. d) Italic. historiae scriptores, ex biblioth. Vatic., Romae 1751—1753, 4 voll. e) Bibliothecae apostol. vatic. codd. mscr. Catalogus, Romae 1756—1759, 3 voll., der vierte Band verbrannte. Noch andere Schriften zählt Adelung in seiner Fortsetzung des Jöcher'schen Gelehrten-Lexikons auf. — 2. Etwas weniger berühmt ist sein jüngerer Bruder Joseph, geb. 1710 in Tripoli, Professor der syrischen Sprache zu Rom, gestorben ebendaselbst am 9. Februar 1782. Seine Werke sind: a) Codex liturgicus ecclesiae universae, Romae 1749—1766, 13 voll. b) Dissertatio de sacris ritibus, Romae 1757; c) Commentaria de ecclesiis, earum reverentia et asylo, Romae 1766; d) Commentaria de Catholicis, seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum, Romae 1775. — 3. Ein Neffe der beiden Genannten war Stephan Evodius Assemani, Erzbischof von Apamea in Syrien (in partibus) und Nachfolger seines Oheims Joseph Simon als Custos der vaticanischen Bibliothek (geb. zu Tripoli 1707, gest. 24. Nov. 1782). Daß er mit seinem Oheim die herrliche Ausgabe der Werke des hl. Ephräm besorgte, wurde oben erwähnt. Außerdem unterstützte er ihn bei der Herausgabe des Catalogus codicc. mscr. bibliothecae Vaticanae. Selbständig gab er heraus: a) Bibliothecae Mediceo-Laurent. et Palatinae codd. manuscr. orientalium catal., Florent. 1742, 2 voll.; b) Acta sanctorum Martyrum orientalium et occidentalium, in duas partes distributa, ubi etiam acta Simonis Stylitae e biblioth. apostolico-vaticana in lucem protraxit, chaldaicum textum recensuit etc., Romae 1748, 2 voll. mit lateinischer Uebersetzung. — 4. Der letzte berühmte Assemani endlich war Simon, gleichfalls ein bedeutender Orientalist, geb. am 14. März 1749 zu Tripoli, erzogen seit 1756 im Maroniten-Collegium zu Rom. Nach Vollendung seiner Studien brachte er zwölf Jahre als Missionar wieder in seinem Vaterlande zu, wurde dann zurückgerufen und erhielt den Lehrstuhl der orientalischen Sprachen am Seminar zu Padua, wo er am 7. April 1821 starb. Auch ihm verdankt man mehrere gelehrte Werke, namentlich das über den Ursprung, die Civilisation, die Literatur und die Sitten der Araber, Padua 1787, und mehrere Dissertationen über die arabischen Denkmäler in Sicilien und anderwärts. [v. Hefele.]

Assidäer (Ἀσιδαῖοι) heißen 1 Mach. 7, 13 und 2 Mach. 14, 6, nach der Bedeutung des hebräischen חֲסִידִים zu urtheilen, diejenigen unter den Israeliten, welche sich schon vor der machabäischen Erhebung zur Reaction gegen das syrische Heidenthum aneinander geschlossen hatten, aber nicht mit den Waffen für die Religion einzustehen wagten. Vielleicht ist aus 1 Mach. 1, 12 zu folgern, daß sie hauptsächlich aus Schriftgelehrten bestanden. Diejenigen Juden, welche bei Ausbruch des Kampfes am Sabbat sich lieber ermorden ließen, als Widerstand leisteten (1 Mach. 2, 31—38) waren nach einigen alten Handschriften und der Itala auch Assidäer. Es ist begreiflich, daß diese Patrioten sich auf Seite Judas' stellten; allein das, was Alcimus 2 Mach. 14, 6 von ihnen angibt, wird einfach als verleumderische Denunciation zu fassen sein. (Vgl. Keil, Comm. über die BB. der Makk., Leipzig 1875, 63 ff.) [Kaulen.]

Assisi, unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehendes Bisthum in Mittelitalien. Die Stadt Assisi, Assisium, Assinatium Municipium, in der Delegation Perugia, 4 Meilen nordwestlich von Spoleto und 14 nördlich von Rom, auf einer Anhöhe in herrlicher und fruchtbarer Gegend, mit 6500 Einwohnern, gothischer Cathedrale S. Rufini, fünf Pfarrkirchen, Priesterseminar u. s. w., ist durch den hl. Franciscus und die hl. Clara, welche hier geboren wurden (s. d. Artt.), weltberühmt geworden. Assisi ist auch Geburtsort zweier Cardinäle, Sperello Sperelli, im J. 1699 von Papst Innocenz XII. mit dem Purpur bekleidet, und Gabriel della Genga Sermattei. Letzterer, ein Neffe Papst Leo's XII., geb. 4. Dec. 1801, wurde 23. Juni 1834 Erzbischof von Ferrara und von Papst Gregor XVI. am 1. Febr. 1836 als Cardinal creirt mit dem Titel S. Girolamo degli Schiavoni, resignirte auf sein Erzbisthum im Januar 1843, ward Secretär der Apostol. Breven und Großkanzler der päpstlichen Ritterorden, und starb zu Rom 19. Februar 1861. In der Nähe von Assisi ist die Wiege des Franciscanerordens. Um die Mitte des vierten Jahrhunderts machten vier fromme Eremiten eine Wallfahrt nach Rom und kamen bei dieser Gelegenheit auch nach Assisi. Da sie hier, wo es ihnen ausnehmend gefiel, zu bleiben wünschten, wurde ihnen gestattet, eine halbe Stunde von der Stadt entfernt, am Fuße des Gebirges, ihre Einsiedeleien zu errichten. Dort erbauten sie auch zu Ehren der Königin der Engel eine kleine Kirche, S. Maria Angelorum genannt. Als darauf bald nach der Stiftung des Benedictinerordens diese ehrwürdigen Mönche hier eine Niederlassung gründen wollten, wurde ihnen das verlassene Kirchlein Maria von den Engeln angewiesen. Sie erbauten sich aber später an einer anderen Stelle ein Kloster mit Kirche und thaten nur wenig mehr für das genannte Kirchlein: Dieses Kirchlein ist das nämliche, welches später unter dem Namen Portiuncula weltberühmt geworden ist (s. d. Art. Port.-Ablaß). Papst Pius V. (1565—1572) ließ über dem kleinen Kirchlein eine große prachtvolle Kirche erbauen, mit mächtiger Kuppel, in welcher die morschen Reste des ursprünglichen Kirchleins als kostbare

Reliquie aufbewahrt sind. Der Leib des hl. Franciscus ruht nicht in dieser Kirche S. Maria degli Angeli, sondern in der sogen. Franciscuskirche. Der Heilige wünschte nämlich in seiner Demuth, auf dem sogen. „Höllenhügel", der Richtstätte schwerer Verbrecher, begraben zu werden. Nachdem dann 1228 die Seligsprechung des hl. Franciscus erfolgt war, wurde in der Nähe des Grabes desselben der Bau einer Kirche begonnen, in welche sein heiliger Leib übertragen wurde. Derselbe wurde an einen den Meisten unbekannten Ort in der Krypta dieser Kirche verborgen, wo er nach mühsamem Forschen erst 1818 wieder aufgefunden wurde. Diese Franciscuskirche besteht eigentlich aus drei Kirchen übereinander, oder wie Goethe meint, „ist babylonisch (?) übereinander gethürmt". Die Krypta, in die nur spärlich ein gedämpftes und gebrochenes Licht einfällt, ist durch den Ernst und die Strenge der gedrückten Bogen höchst feierlich und ehrwürdig. Die mittlere Kirche, zunächst über der Erde gelegen, in der auch noch ein Ehrfurcht erweckendes Halbdunkel herrscht, ist mit Frescogemälden Giotto's aus dem Leben des Heiligen geschmückt. Die obere Kirche, in hellem Lichte strahlend, ist der allerseligsten Jungfrau geweiht. Die Wände dieser in Kreuzesform gebauten Kirche, welche auch dadurch merkwürdig ist, daß sie die erste gothische Kirche ist, welche auf italienischem Boden erbaut wurde, sind mit weißem Marmor bekleidet, und sie ist geziert mit zwölf Thürmchen aus rothem Marmor. Leider haben die Gemälde Cimabue's daselbst durch den Einfluß der Zeit und der Feuchtigkeit bedeutend gelitten. An diese Franciscuskirche schließt sich ein sehr umfangreiches Kloster der Franciscaner Conventualen an, Sacro Convento genannt, welches unter den sämmtlichen Franciscanerklöstern der Welt den ersten Rang einnimmt. Außerdem hat Assisi noch elf weitere Franciscanerklöster, darunter eines von deutschen Nonnen (s. das Leben der Convertitin E. Linder, Hist.-pol. Bl. LIX, 718 f. 860). Seit der Herrschaft des Liberalismus sind die Pilgerfahrten nach Assisi nicht mehr so zahlreich wie in früheren Jahrhunderten, in denen nicht selten 100 000 bis 200 000 Pilger an Einem Tage (2. Aug.) an diesen Andachtsstätten zusammenströmten; gleichwohl kommen auch heute noch wenigstens 20 000 auf das Portiuncula-Fest hierher (vgl. J. P. Conti, l'Assisio serafico, 1663, und besonders: Compendio storico del Perdon d'Assisi e della chiesa della Porziuncula, Assisi 1834, tipogr. Sparigli a).

Den ersten Samen des Christenthums streute in dieser Gegend der hl. Chrysopolitus (Chrispoldus) aus, der unter Kaiser Maximin gemartert wurde. Er war Bischof von Bettona oder Bittona, dem alten Vettona, Vetuna, Vetrona, Stadt der Vettionenses in Umbrien, in der heutigen Delegation Perugia, am Tupino. Weitere Oberhirten dieses wahrscheinlich schon im fünften Jahrhundert mit Assisi unirten Sitzes sind nicht bekannt (Moroni, Dizion. V, 198). Der erste bekannte Bischof von Assisi ist der hl. Rufinus, der um das Jahr 236 des Martertodes starb (G. Giusti di Costanzo (Abbate) O. S. B., Disamina degli scrittori e Monumenti risguardanti S. Rufino vescovo e martire di Assisi, 1797). Des Martertodes starben auch seine beiden Nachfolger, der hl. Victorinus um 240, und der hl. Sabinus zu Spoleto am 7. December etwa im J. 303 (Octav. Spader, O. S. Fr. [Ep. Assis. 1698—1718] Assisiensis Ecclesiae prima quatuor luminaria, Felicianus M. Fulginei, Rufinus, Victorinus et Sabinus, MM. et Epp. Assis. Fulginat. 1715). Bis zur Zeit des Bischofs Hugo (1028—1059) war die Kirche der allerseligsten Jungfrau Cathedrale, er aber verlegte die Cathedra in die Kirche S. Rufini. Bischof Philipp Geri, am 1. März 1564 von Ischia hierher transferirt und 1575 zu Genua gestorben, legte am 25. März 1569 den ersten Grundstein zu der großen Kirche S. Maria degli Angeli, welche Papst Pius V., wie wir oben gesehen, bauen ließ. Marcellus Crescenzi, ernannt 26. November 1591 und gestorben 1630, errichtete das tridentinische Seminar. Nicolaus Sermattei, ernannt 17. März 1755 und gestorben 11. März 1780, hielt 1763 die letzte Diöcesansynode. Der gegenwärtige 87. Bischof Paulus, aus dem gräflichen Hause der Fabiani, ist geboren zu Gubbio 1. Juli 1816 und wurde präconisirt 23. Februar 1872. Sein Sprengel hat in 35 Pfarreien, die in 8 Vicar. foran. eingetheilt sind, nur 23 000 Diöcesanen. Das Domcapitel zählt 1 Dignität (Prior), 12 Canoniker, 8 Kapläne, 4 Priester und einige Cleriker. (Vgl. Ughelli, Italia sacra I, 476 sqq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia V, 71 sqq.; Moroni l. c. III, 72 sqq.; A. Cristofani, Storia della citta d'Assisi, 1866.) [Neher.]

Assuerus (אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ), 1. Persischer König 1 Esdr. 4, 6. Esth. 1, 1 ff. Der hebräische Name (bei Luther Ahasverus) ist, vom Aleph prostheticum abgesehen, Buchstabe für Buchstabe identisch mit dem griechischen Namen Xerxes (Khayârsâ [s. Oppert im Journ. Asiat., 1852, XIX, 175]), und es kann in der heiligen Schrift kein anderer König darunter verstanden werden als Xerxes I. Jede andere Identification ist unstatthaft (vgl. Oppert, Comment. hist. et philol. du livre d'Esther d'après la lecture des inscr. Perses, Paris 1864; Kaulen, Einl. 231 ff.). — 2. Vater des Meders Darius, der nach dem Falle Babels durch Cyrus für etwa zwei Jahre eine Vasallenregierung über Babylonien führte, Dan, 9, 1. (Vgl. Keil, Bibl. Comm. über den Proph. Dan., Leipz. 1869, 160 ff.)

Assur, in der heiligen Schrift 1. (אַשּׁוּר) ein Sohn Sems (Gen. 10, 22. 1 Par. 1, 17). — 2. Nach beibehaltener hebräischer Benennung Volk (Is. 19, 23; 23, 13 u. s. w.) und Land (Os. 10, 6. Is. 7, 18) der Assyrer (s. d. Art.). — 3. In Folge der übertragenen Weltstellung das persische Reich (1 Esdr. 6, 22). — 4. (אַשְׁחוּר),

ein Sohn des Hesron und der Abia, Stiefbruder Calebs, an der Stelle 1 Par. 2, 24 Ashur genannt (1 Par. 4, 5). — Auf den assyrischen Denkmalen ist Assur, öfter Asur geschrieben: 1. eine Gottheit, vermuthlich der vergötterte Stammvater; 2. die uralte Hauptstadt der ersten assyrischen Dynastie, auf der rechten Seite des Tigris zwischen den Mündungen des großen und des kleinen Zab gelegen, von Xenophon (Anab. 2, 4, 28) Caenae genannt, jetzt Kalah-Schergat (Layard, Discov. 581); vielleicht das Ellasar (Elassar) der Gen. (14, 1) Vulg. Pontus; 3. das Land Assyrien (Ménant, Syllab. assyr. 117). [Kaulen.]

Assurim, ein arabischer Stamm (Gen. 25, 3. 1 Par. 1, 32), nach dem hebräischen Text auch 2 Sam. 2, 9, wo die Vulg. richtiger Gessuri liest.

Assus (Ἄσσος), auch Apollonia genannt (Plin. 5, 32), wo der Apostel Paulus auf seiner Reise nach Milet mit Lucas und Andern zusammentraf (Apg. 20, 13), liegt am ägäischen Meere und ist jetzt nur noch ein kleines Dorf, Namens Bairam.

Assyrer, Assyrien, Volk und Land, das vielfach in den Kreis der biblischen Geschichte eingetreten ist. Den Landesnamen Assyria kennt die Vulgata nicht, sondern braucht dafür terra Assyriorum oder bloß Assyrii. Letzteres geschieht schon bei der ersten Erwähnung Gen. 2, 14, wo gesagt ist, daß der Tigris vom Standpunkt des hebräischen Schriftstellers vor, d. h. diesseits Assyrien fließe (קִדְמַת, contra, vgl. Ps. 50, 2). Der hebräische Name für Land und Volk ist Assur (אַשּׁוּר, s. d. Art.). Ebenso lautet der Name auf den assyrischen und elamitischen Keilinschriften, während die persischen dafür Athurâ lesen (Ménant, Syll. ass. 116). Letztere Form kommt noch im Chaldäischen als אָתוּר oder עָתוּר vor. Vielleicht war die harte Form dialektisch auch in Assyrien selbst vorhanden; wenigstens unterschieden die Griechen das eigentliche Stammland der Assyrer unter dem Namen Ἀτουρία (Dio Cass. 68, 26) von Ἀσσυρία als dem Reiche, welches diese gründeten. Letzteres ist in der heiligen Schrift an manchen Stellen, z. B. Jer. 2, 18. Zach. 10, 10, sicher unter Assyrii zu verstehen. Besonders gilt dieß von 4 Kön. 15, 20; 17, 6. 23; 18, 11. 1 Par. 5, 26; denn die zur Erläuterung genannten Oertlichkeiten Hala oder Chalâch (חֲלַח), grundverschieden von Chala oder Cálach (כַּלַּח), ferner der Chaboras (חָבוּר), verschieden von dem Chobar (כְּבָר, Ez. 1, 1) in Babylonien, sowie Gozan, das Gauzania des Ptolemäus (5, 18, 4), sind in Mesopotamien zu suchen, und Medien (1 Par. 5, 26 הָרָא, Gebirgsland) kann nur zu Assyrien im weiteren Sinne gehören (Schrader, Keilinschr. und A. T. 161. 227; Keilinschr. und Geschichtsf. 167). Nach dem Sturz der assyrischen Monarchie ist der Name Assyrii in der heiligen Schrift auf die an ihre Stelle getretenen Babylonier übergegangen (4 Kön. 23, 29. Jer. 2, 18. Klagl. 5, 6), während sonst (z. B. schon Num. 24, 22. 24) der betreffende Name nur im engeren Sinne gebraucht wird.

Unter diesem Namen ist nämlich diejenige Landschaft zu verstehen, welche zwischen dem Tigris (oder Mesopotamien), Armenien, dem späteren Medien und dem jetzigen Chusistan gelegen ist und ziemlich mit dem heutigen Kurdistan zusammenfällt. Es war ein lang hingestrecktes Parallelogramm, dessen schmale Seiten nach Nordwest und Südost gerichtet waren; an Größe kam es ziemlich dem heutigen Königreich England gleich. Zwei Drittel dieses Landes, nach Nordosten gelegen, sind durch Gebirge ausgefüllt, während das südwestliche Drittel die Eigenthümlichkeiten der mesopotamischen Ebene theilt. Die Gebirge bestehen aus parallelen Ketten von Sandstein und Kalk, welche stufenförmig aus der Ebene aufsteigen und sich von 100 bis zu 2600 Meter relativer Höhe erheben. Die Nordostgrenze bildet der gewaltige Gebirgszug, welcher von den Alten der Zagros genannt wurde, und dessen Gipfel sich mit 4300 Meter Höhe über die Grenze des ewigen Schnees erheben. Die breiten, stufenförmig über einander liegenden Längsthäler zwischen diesen Bergketten sind von Wasserläufen durchströmt, welche ohne Ausnahme zum Flußgebiet des Tigris gehören. In fünf oder sechs größere Flüsse vereinigt, durchbrechen diese Gebirgswasser die Kalkberge rechtwinklig, um in die Ebene zu gelangen, und bilden so Felsschluchten von mannigfacher wilder Schönheit. Der Hauptfluß des Landes war der Tigris. Unter diesem seinem classischen Namen kommt derselbe auch in den deuterocanonischen Büchern der heiligen Schrift vor (Tob. 6, 1. Jud. 1, 6. Eccli. 24, 35). In den hebräischen Texten derselben heißt er mit zusammengesetztem Namen Chiddekel (חִדֶּקֶל = חִדְ־דֶּקֶל Gen. 2, 14. Dan. 10, 4). Die zweite Hälfte dieses Wortes bildet den einheimischen Namen, der mit der Femininalendung Diglat lautete (Mén., Syll. ass. 129); den indogermanischen Sprachgesetzen zufolge heißt diese Form schon auf den persischen Keilinschriften Tigrâ, so daß daraus der griechische Name leicht zu erklären ist. Als Nebenflüsse desselben werden von den classischen Schriftstellern aufwärts folgende genannt: 1. der Gyndes, der heutige Dijalah; 2. der Physcus, der heutige Adhem; 3. der Kapros, der heutige Zab Asfal oder kleine Zab; 4. der Lykus, jetzt Zab Ala oder großer Zab genannt; 5. der Chaboras, der jetzige Khabur, mit dem mesopotamischen Nebenfluß des Euphrats gleichnamig. Die bekanntesten unter allen diesen nicht unbedeutenden Flüssen sind die beiden Zab geblieben. Als Xenophon mit seinen Zehntausend quer über diese setzen mußte, wurden sie ihm Zapatas genannt (Xen. Anab. 2, 5, 1); die Keilinschriften geben denselben Namen Zabati (Ménant, Syll. ass. 167). Ammianus Marcellinus (23, 6, 21) nennt sie mit dem heutigen Namen, wenn er vom Diabas und Adiabas spricht. Wichtig ist daneben noch der Khauser, dessen Name nicht bei den alten Schriftstellern,

wohl aber auf den aſſyriſchen Denkmalen in der Form Chusur erhalten iſt (Ménant l. c.).

Für die einzelnen Landſchaften in Aſſyrien ſind von den Griechen und Römern, freilich aus ſpäterer Zeit, einige Namen erhalten worden, welche inſofern von Bedeutung ſind, als ſie zur Identification von bibliſchen Namen dienen können. Das Land zu beiden Seiten der Zab, das eigentliche Stammland der Aſſyrier, nannten die Griechen auch Adiabene; der Name wird, der Bedeutung des Mutterlandes entſprechend, von Ammianus (23, 6. 20) als gleichbedeutend mit Aſſyrien angeſehen. Um dieſe Hauptprovinz herum reihten ſich ſüdlich Apolloniatis, öſtlich Arbelitis, nördlich Calachene; den ganzen Complex begrenzten im äußerſten Nordweſten Arrapachitis, vermuthlich das bibliſche Arphaxad oder Arpachſad (אַרְפַּכְשַׁד, ſ. d. Art.), und im Südoſten Sittacene. Hinzuzunehmen iſt noch das öſtlich von Arrapachitis gelegene Kir, das wahrſcheinlich bis zum heutigen Kur reichte. Aus dieſer Landſchaft ſind nach Amos (9, 7) die Aramäer in das öſtliche Syrien eingewandert, und dieß war vielleicht der Grund, warum der aſſyriſche König die Bewohner des eroberten Damascus dorthin deportirte (Am. 1, 5. 4 Kön. 16, 9). Zur Vervollſtändigung gehört noch die Angabe, daß auf einer Inſchrift des Darius Hyſtaspis im mediſchen Text eine aſſyriſche Landſchaft Iſſitu genannt wird (Mén., Syll. ass. 135; Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes 130).

Das Klima dieſes Landes iſt, obſchon es an Gegenſätzen nicht fehlt, im Ganzen gemäßigt. In der Tigrisebene gibt es im Sommer oft erdrückende Hitze; doch wird dieſe immerhin durch die Nachbarſchaft der Gebirge mit ihrem kühlenden Hauch gemildert. In der Blütezeit Aſſyriens trug die weit durchgeführte Kanaliſirung der Ebene zur Erfriſchung der Luft bei. Auf den Berghöhen dagegen wird die Kälte einen großen Theil des Jahres hindurch ſehr empfindlich, und viele hochgelegene Strecken mußten von jeher wüſte liegen, weil die rauhe Temperatur keinerlei Wachsthum geſtattet. Zwiſchen dieſen beiden Gegenſätzen genoß der größte Theil von Aſſyrien ein ſolches Klima, wie etwa das ſüdliche Frankreich. Der Luftzug in den vielen Thälern erhielt die Atmoſphäre rein, und durch die zahlreichen Waſſerläufe ward dieſelbe erquickend und belebend. So lud der Boden von ſelbſt zu fleißiger Benutzung ein, und köſtliche Erzeugniſſe waren der Lohn des Fleißes. An Korn, Weizen und Reis hat das Land noch heute Ueberfluß; der Weinſtock und die Baumwollenſtaude, der Hanf und die Melone, die Olive und der Feigenbaum, Maulbeer- und Granatbäume wechſeln jetzt und wechſelten nach den aſſyriſchen Darſtellungen auch ehemals mit allen erdenklichen Arten von Obſtbäumen. Große Wälder von Nutzhölzern bedeckten ehemals in noch weiterer Ausdehnung als heute die Abhänge der Berge, üppige Wieſen fanden ſich wie heute in den Thalſohlen, und ſo fehlte nichts von allem dem, was zum Reichthum des Landes beitragen konnte. Demnach durfte der aſſyriſche Feldherr ſein Heimatland den Juden ſchildern als „ein Land reich an Getreide und ergiebig an Wein, ein Land des Brodes und der Weinberge, ein Land der Oliven und des Oels und des Honigs“ (4 Kön. 18, 32. Iſ. 36, 17). Dabei war Aſſyrien nach Ausweis der einheimiſchen Bildwerke reich an Haſen und Hirſchen, Rehen und Steinböcken, Büffeln und wilden Eſeln. Es ward auch der Löwe häufig gejagt, und der Reiher ward mit Falken gebeizt. Selbſt wilde Elephanten gab es in Aſſyrien; der ägyptiſche König Thutmoſis III. rühmt ſich auf einer Hieroglypheninſchrift, in der Nähe von Nineveh 120 derſelben auf der Jagd erlegt zu haben (Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit 255). Die Flüſſe wimmelten von Fiſchen, und neben üppigem Rindvieh wurden herrliche Pferde zum Reiten und Fahren gezüchtet.

Die Bewohner Aſſyriens waren Semiten. Die beſtimmte Angabe darüber, welche Gen. 10, 22 enthält, iſt durch die in neuerer Zeit möglich gewordene Unterſuchung der aſſyriſchen Sprache außer allen Zweifel geſtellt worden. Dieſe Sprache nämlich hält in ihrem Bau die Mitte zwiſchen dem arabiſchen und dem aramäiſchen Zweige des ſemitiſchen Sprachſtammes. Der Wurzelſchatz iſt mit dem der übrigen ſemitiſchen Sprachen identiſch. Das Aſſyriſche hat keinen Artikel, ſondern den Status emphaticus der aramäiſchen Sprachen für Singular und Plural. Analog mit der arabiſchen Nunnation hat das aſſyriſche Subſtantiv eine Mimmation in den drei Caſus auf um, im, am (vgl. hebr. רִיבֻם, חִמָּם, אִמָּם) und drei Numeri, wie die Schweſterſprachen. Das Poſſeſſivum wird durch das Suffixum ausgedrückt; das Relativum iſt sa. Das Verbum hat fünf ſogen. Conjugationen, wovon vier ein eigenes Paſſivum haben: Paal und Iphteal, Pael und Iphtaal, Schaphel und Istaphal, Aphel und Itaphal, endlich Niphal. (Vgl. Hincks, Specimen Chapters of an Assyrian Grammar, London 1860; Oppert, Eléments de la Grammaire Assyrienne, Par. 1860, 2. éd. 1868; Comparative Translations by W. H. Fox-Talbot, the Rev. E. Hincks, Dr. Oppert and Sir H. C. Rawlinson of the Inscription of Tiglat Pileser I [Journ. of the Roy. As. Soc. XVIII, 1], London 1860; Oppert, Grande Inscription de Khorsabad, Comment. philol., Paris 1864; Ménant, Exposé des Eléments de la Grammaire Assyrienne, Paris 1868; Fox-Talbot, Assyrian Glossary, P. 1—3, London 1868 foll.; Norris, Assyrian Dictionary, P. 1—3, London 1869—1872; Sayce, An Assyrian Grammar for Comparative Purposes, London 1872; The same, An elementary Grammar and Reading Book of the Assyrian Language, London 1875; The same, Lectures upon the Assyrian Language and Syllabary; Boscawen, Extracts from Standard Assyrian Texts, London 1877; Delitzſch, Aſſyriſche Leſeſtücke, 2. Aufl., Leipzig

1878; Chossat, Répertoire Assyrien, Lyon 1879; Guyard, Notes de lexicographie assyrienne, Journ. Asiat. 1878 et suiv.)

Dem Aſſyriſchen iſt eine Schrift angepaßt worden, welche durchaus nicht ſemitiſchen Charakter trägt. Es iſt dieß die ſogen. Keilſchrift, eine aus Keil und Winkelhaken, als Elementen, beſtehende Ideenſchrift, welche in Aſſyrien als Silbenſchrift angewandt wurde. Die Bedeutung der einzelnen Zeichen iſt durch diejenigen Namen beſtimmt, welche die betreffenden Gegenſtände des Denkens in einer anderen, chamitiſchen oder turaniſchen Sprache hatten; in Aſſyrien wurden die Zeichen aber nicht bloß für die betreffenden aſſyriſchen Lautwerthe gebraucht, ſondern daneben auch nach ihrer urſprünglichen ideographiſchen Bedeutung verwendet, ſo daß die aſſyriſchen Schriftſtücke, ehe dieſer Sachverhalt bekannt war, der Entzifferung faſt unüberſteigliche Schwierigkeiten bereiteten. (Vgl. Botta, Mémoire sur l'Ecriture Cunéiforme Assyrienne, Par. 1848; Hincks, On the Khorsabad Inscriptions, Dublin 1850; Rawlinson, Memoir on the Babylonian and Assyrian Inscriptions [Journ. of the Roy. Asiat. Soc. XIV, 1], London 1851; Ménant, Recueil d'Alphabets pour servir à la Lecture et à l'Interprétation des Écritures Cunéiformes, Paris 1860; Le même, Principes Elémentaires de la lecture des textes Assyriens, Paris 1861; Le même, les Ecritures Cunéiformes, 2. Ed., Paris 1864—68; Smith, Phonetic Value of the Cuneiform Characters, London 1871; Schrader, Die aſſyriſch-babyloniſchen Keilinſchriften, Leipzig 1872 [aus der Zeitſchr. der d. m. Geſ.]; Ménant, Leçons d'Épigraphie Assyrienne, Paris 1873; Le même, Syllabaire Assyrien, 2 vols., Paris 1873 [Mém. prés. à l'Acad. par div. sav.]; Lenormant, Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes, Par. 1876; Le même, Les Syllabaires Cunéiformes, Paris 1877.) — Dieſe Hinderniſſe konnten erſt überwunden werden, als die Schätze der aſſyriſchen Literatur durch Ausgrabungen der Europäer bekannt wurden. Franzöſiſche und engliſche Gelehrte nämlich, unter jenen vor Allen Botta und Place, unter dieſen Layard, Rawlinſon, Smith, ſowie der ſyriſche Arzt Raſſam, haben bei wiſſenſchaftlichen Ausgrabungen auf dem Boden des alten Aſſyrien, meiſt aus dem Schutte der untergegangenen Städte, eine faſt unüberſehbare Menge von aſſyriſchen Schrifttexten zu Tage gefördert. (Vgl. außer den oben Sp. 1242 angeführten Publicationen: Layard, Nineveh and its Remains, 2 vols, London 1849, deutſch von Meißner, neue Ausg., Leipzig 1854; The same, Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, London 1853, deutſch von Meißner, Leipzig 1854; The same, A popular account on the excavations at Nineveh, Lond. 1851, deutſch von Meißner, Leipzig 1852; Smith, Assyrian Discoveries, Lond. 1875.) Zum Theil ſind dieß monumentale Inſchriften aus Paläſten und Tempeln oder öffentliche Urkunden, welche auf Thoncylindern ausgeſtellt ſind; weit größer aber iſt die Zahl von eigentlichen Literaturdenkmalen jeder Art, welche auf kleine Tafeln von weichem Thon mit ſcharfem Griffel eingezeichnet und durch Brennen des Thons gegen Waſſer und Feuer unzerſtörbar geworden ſind. Auf dieſe Weiſe ſind ungeahnte Schätze in die europäiſchen Muſeen gelangt: die Regierungsannalen der einzelnen Könige, epiſche und lyriſche Dichtungen, Sittenlehren, Rechtsentſcheidungen, Briefe und Berichte, Contracte, Chreſtomathien, grammatiſche und lexikaliſche Werke zum Verſtändniß der alten Sprache und Schrift, welche für die aſſyriſche Schreibkunſt maßgebend wurde. (Vgl. Sayce, Babylonian Literature, London 1877, deutſch von Friederici, Leipzig 1878; Ménant, La bibliothèque du Palais de Ninive, Paris 1880.) Das Verſtändniß aller dieſer Texte wurde dadurch möglich, daß die perſiſchen Großkönige ihren Prunkinſchriften zu Nakſchi-Ruſtam und Biſutun auch eine Ueberſetzung in der Sprache des unterworfenen Aſſyrien beigefügt hatten und ſo, nach Entzifferung des perſiſchen Originals, den Schlüſſel zu den aſſyriſchen Hieroglyphen lieferten (ſ. die Geſchichte der Entzifferung bei Kaulen, Aſſyrien und Babylonien 100 ff.).

Schon die Beſchaffenheit der aſſyriſchen Schrift beſtätigt die Angabe, welche die heilige Schrift über die Cultur des aſſyriſchen Landes und Volkes macht. Wie immer auch Gen. 10, 11 erklärt werden mag, ſo folgt daraus unzweideutig, daß Aſſur ſeine geſammte Bildung dem Reiche von Babel zu verdanken gehabt hat. Erſt als in Sinear ſchon ein geordnetes Staatsweſen mit großen Städten vorhanden war, erhielt Aſſyrien diejenigen Einrichtungen, welche mit feſten Wohnſitzen verknüpft ſind. Zunächſt zeigen die archäologiſchen Reſte, welche aus beiden Ländern vorhanden ſind, einerſeits, daß die aſſyriſche Cultur auf der babyloniſchen beruht, andererſeits, daß ſie einen ſelbſtändigen Weg der Weiterentwicklung verfolgt hat. Dieſer Weg iſt lediglich aus der Beſchaffenheit des Landes zu erklären. Zunächſt wird dieß in der Baukunſt ſichtbar. Außer dem Alluvialboden der Tigrisebene, aus dem ſich, wie in Sinear, Thonſteine formen ließen, beſaß Aſſyrien große Kalkſteinlager und Sandſteinformationen, woraus Bauſtücke in beliebiger Menge gewonnen werden konnten; die herrlichen Cypreſſenwälder auf den Höhen lieferten vortreffliches Bauholz, und der Transport war durch ſinnreiche, aber höchſt einfache Mittel überaus erleichtert. So brauchte die Architectur ſich nicht mehr, wie in Sinear, auf bloße Maſſenbauten zu beſchränken: man konnte künſtliche Plattformen von Quaderſteinen errichten, auf denen ſich großartige Paläſte aufführen ließen; man konnte Säulen aushauen und als architektoniſche Glieder verwenden; man konnte, indem man Stein, Thon und Holz gleichzeitig anwendete, mit Feſtigkeit und Dauer auch Pracht und

Eleganz vereinigen. Den Hauptfortschritt machte daher die Baukunst in Assyrien, indem sie die Sculptur, welche in der babylonischen Ebene aus Mangel an Material nicht möglich war, in ihren Dienst nahm. Assyrien hatte ein treffliches Material für die Bildnerei in einem grauen Alabaster, welcher in großen Lagen theils in der Ebene, theils in den Hügeln der ersten Stufe zu Tage tritt. Frühzeitig lernte man diesen in Tafeln zu schneiden und dieselben zur Bekleidung der Ziegelmauern zu verwenden. Bald verfiel man darauf, die glatte Fläche mit dem Meißel zu verzieren, und so bildete sich in Assyrien eine Schule der Bildhauerei aus, welche diesem Lande ganz eigenthümlich ist. Treu dem Zwecke, als monumentale Glieder zu dienen, entfernen die assyrischen Bildwerke sich nie vom Relief; selbst wenn, wie in den Thoreingängen der Paläste, riesige Bildungen in ganzer Gestalt aus der Mauer hervortreten, bilden sie doch nur einen Theil der Platte, mit der sie in's Gebäude eingefügt sind. Auf diesen Alabasterplatten aber stellte der assyrische Kunstgeist alles dar, was nur im täglichen Leben oder in der Geschichte des Volkes bemerkenswerth war: Kriegs- und Jagdscenen, Opfer, Processionen, Bau der Paläste, seltene Thiere und Naturgegenstände, Reisen zu Land und zu Wasser — Alles so lebendig, so wahr, so anschaulich, daß noch jetzt die aufgefundenen Reste ein vollständiges Bild alt-assyrischen Lebens darbieten. Außerdem bewegte sich die assyrische Kunst fast nur in Ornamentik, wie es der architektonische Ursprung derselben mit sich brachte. Eine eigentliche Malerei ist in Assyrien kaum ausgebildet worden; die Farbe ward einzig im Dienst der Baukunst und Bildnerei angewendet. Den Assyrern waren, wie die Analyse der Farbenreste gezeigt hat, schon Metallpräparate bekannt, die man bisher als viel jüngere Erfindungen bezeichnet hat, so namentlich ein Antimoniat von Blei, das jetzt „Neapelgelb" heißt, und eine Verbindung von Kupfer mit Blei, welche das Blau herstellt. (Vgl. Fergusson, Palaces of Nineveh and Persepolis, London 1851; Bonomi, History of Nineveh and its Palaces, London 1853; Cavaniol, Les monuments en Chaldée, en Assyrie et à Babylone, Paris 1870; Oppert, Grundzüge der assyrischen Kunst, Basel 1872.)

Der Anfang des Volks- und Staatslebens ist in Assyrien, wie in Sinear, durch große Städtebauten bezeichnet. Als die ersten Städte erscheinen in der heiligen Schrift (Gen. 10, 11) Nineveh, Rehoboth Ir, Calach und Resen. Die Namen derselben sind appellativ und unschwer zu deuten. Nineveh (נִינְוֵה = נִוְוֵה von נָוָה „wohnen", wie בַּבֶל = בִּלְבֵל von בָּלַל) bedeutet „Wohnstatt, feste Niederlassung, ganz wie die assyrische Form Ninua, welcher der Name entspricht. Die griechische Form Νῖνος ist nur nach ungenauer Bekanntschaft mit dem Namen gebildet, und die Sage von König Ninus und Semiramis ebenfalls ungenauen Nachrichten über die Geschichte der Stadt entsprungen. Der zweite Name Rehoboth Ir (רְחֹבֹת עִיר, Vulg. Plateae civitatis, LXX τὴν Ῥωβὼθ πόλιν) weist auf einen Complex weiter, ausgedehnter Räume hin, welche zu einer Stadt vereinigt waren, denn einzig dieß soll die Genitivverbindung ausdrücken. Bei Calach (כָּלַח, Chale, Χαλάχ) ist an eine „feste Burg", vielleicht auch an „Glückauf" zu denken; sie kommt als Kaleha oder Kalchi häufig auf den Inschriften vor. Resen endlich (רֶסֶן, LXX nach einer Verwechslung Δασή), welches nach der Genesis zwischen Calach und Nineveh lag, läßt nach der Bedeutung seines Namens „Zügel, Zaum" darauf schließen, daß es ebenfalls als Schutzwehr zur Behauptung der Herrschaft dienen mußte. Diese vier nicht weit von einander entlegenen Gründungen flossen bei ihrer Erweiterung zu einer einzigen Stadt zusammen, welche als „die Großstadt" des asiatischen Alterthums von ihrem bedeutendsten Bestandtheil den Namen Nineveh erhielt. Zur Zeit Moses' war dieß bereits geschehen, denn schon die oben angegebene erste Nachricht trägt den Zusatz „dieß (d. h. der Complex der vier Städte) ist die große Stadt". In diesem Sinne steht die „Großstadt" (הָעִיר הַגְּדוֹלָה) auch Jon. 1, 2; 3, 2; 4, 11. Jud. 1, 1 mit dem Gesammtnamen Nineveh parallel. Nach dieser Bedeutung war Nineveh, wie Jon. 3, 3 angibt, drei Tagereisen groß, d. h. man brauchte drei Tage, um sich überall hin zu begeben. Eine Zahl von 700 000 Bewohnern, welche nach Jon. 4, 11 berechnet wird, würde für eine solche Stadt geringfügig genug erscheinen, wenn nicht die großen Städte des alten Morgenlandes neben Wohnungen eine Menge freiliegenden, zu Ackerland und Weinbergen benutzten Landes umschlossen hätten (vgl. F. Jones, Topography of Nineveh; Journ. of the Roy. Asiatic Soc. XV, London 1855; die beigegebenen Karten sind verkleinert mit derselben Genauigkeit in Rieß' Bibel-Atlas, Freiburg o. J., aufgenommen). Die oft für fabelhaft gehaltene Angabe von Ninevehs Ausdehnung ist als absolut zuverlässig erkannt worden, seitdem genaue Messungen für den Umfang der ehemaligen assyrischen Großstadt vierzehn deutsche Meilen ergeben haben. Es ist nämlich nach den Angaben classischer und orientalischer Schriftsteller, wie nach beständiger Tradition unzweifelhaft, daß Nineveh am Tigris, nördlich vom Einflusse des großen Zab, dem heutigen Mosul, gegenüber lag (Amm. Marc. 23, 6, 22; Tac. Ann. 12, 13; Voy. d'Ibn Batutah ed. Par. II, 137; Abulfar. Hist. dynast. 404). Strabo gibt für die Lage ganz bestimmt den Winkel zwischen Zab und Tigris an (17, 1, 3). Hier findet sich wirklich das große Trümmerfeld, welches der europäischen Wissenschaft so außerordentliche Bereicherung verschafft hat. Die nördlichste Ecke desselben, auf der das heutige Dorf Khorsabad liegt, enthält die Reste einer Stadt mit großem Palast, welche den einheimischen Namen Dur-Sarrukin, „Sargonsstadt", geführt hat und erst am Ende des achten

Jahrhunderts v. Chr. als fünfter Bestandtheil zu dem übrigen Nineveh hinzugefügt wurde. Am entgegengesetzten Ende, bei der Mündung des Zab, bezeichnet das heutige Nimrud die Stelle des alten Calach. Nordwestlich hiervon, Mosul gerade gegenüber, liegt ein Dorf Kujjundschik auf den Trümmerhaufen des alten Ninua. Zwischen Nimrud und Kujjundschik ist das alte Resen in denjenigen Ruinen zu suchen, welche bei Karamleß und Hussaini liegen; die Lage von Rehoboth Ir werden die mannigfach zerstreuten Trümmer bezeichnen, welche sich östlich von Kujjundschik, südlich von Khorsabad in weitem Bogen längs der ehemaligen Mauer hinziehen. Von assyrischen Städten sind aus den Inschriften noch bekannt geworden: Assur (s. d. Art.) oder Asur, das heutige Kalah-Schergat am rechten Tigrisufer, südlich von Nineveh; Amidi oder Amida, an der Stelle des heutigen Diarbekr gelegen; Arrapcha, offenbar zu der Arrapachitis des Ptolemäus gehörig; Thelassar, auf den Inschriften Tulassuri (4 Kön. 19, 12 תְּלַאשַׂר, Jes. 37, 12 תַּלְאַשַּׂר Thalassar, von Targ. und Peshito auch für בִּלְאַשַּׂר Gen. 14, 1 gesetzt), das auf der Tab. Peuting. genannte Thelser auf der linken Seite des Tigris. Einige andere Namen sind aus den Angaben griechischer Classiker bekannt. Auf seinem Rückzug fand Xenophon nördlich vom großen Zab eine verlassene Stadt Larissa; vielleicht klingt hierin der alte Name Resen wieder, jedenfalls aber wird einer der früheren Bestandtheile Ninevehs darunter zu denken sein. In der Nähe lag Mespila, dessen Name zweifelsohne mit Mosul identisch ist (Anab. 3, 4, 7. 10). Aus etwas späterer Zeit ist Arbela bekannt, das zwischen dem großen und dem kleinen Zab lag und dem letzten Perserkönig als Zufluchtsort für seine Schätze diente, ehe er die unglückliche Schlacht bei Gaugamela wagte (Strabo 16, 1, 3; Arr. 3, 15; Curt. 4, 9, 1). Ohne Zweifel war Assyrien, wie sich bei einem reich angebauten Lande von selbst versteht, auch sonst noch reichlich mit Städten bebaut, und so tritt das assyrische Volk in der Geschichte hauptsächlich mit denjenigen Beschäftigungen auf, welche das Städteleben bedingt. Frühzeitig entwickelte sich neben der monumentalen Kunst eine kunstreiche Industrie. Die Ausgrabungen der Franzosen und Engländer haben theils in Abbildungen, theils in Wirklichkeit eine Reihe der mannigfachsten Geräthschaften zu Tage gefördert, welche von dem assyrischen Gewerbefleiß ein vortheilhaftes Zeugniß ablegen. Es ist kein besseres Eisen bekannt als dasjenige, welches Place in einem Gewölbe mit Ackergeräthschaften fand; die assyrischen Kupferschmiede haben geschmackvolle Geräthe jeder Art hinterlassen. Die aufgefundenen Gußformen eines Goldschmiedes beweisen die hohe Ausbildung seines Metiers; die wallenden Gewänder der dargestellten Personen lassen auf eine hohe Entwickelung der Weberei schließen; Elfenbeinschnitzereien, Amulete, Pferdeschmuck u. s. w. zeigen die Kleinkunst in vollendeter Ausbildung. Sowohl die Ergebnisse der Industrie, als die reichen Erträge des Landes gaben Anlaß zu lebhaftem Handel. Nineveh verdankte einen großen Theil seiner Bedeutung dem ausgebreiteten Transithandel, welcher ihm durch seine glückliche Lage möglich wurde. Da der Tigris erst von Nineveh abwärts für größere Ladungen schiffbar wird, so mußte die Stadt zum Stapelplatz für alle von Norden und Nordwesten, aus Armenien und Kleinasien herkommenden Waaren werden, welche südlich geschafft werden sollten; vermittels des ausgedehnten Kanalnetzes aber, welches ganz Mesopotamien bedeckte, konnte man von Nineveh aus alle babylonischen Plätze, namentlich auch Babylon selbst, leicht zu Wasser erreichen. Andererseits nahmen die im Alterthum so hoch geschätzten indischen Producte ihren Weg über Nineveh, und hiermit war dieser Stadt eine reiche Quelle von Wohlstand eröffnet; daher heißt es Nah. 3, 16, es seien mehr Kaufleute in Nineveh als Sterne am Himmel, und Ezech. 27, 23 wird Assur unter denjenigen angeführt, welche den bedeutendsten Handel mit Phönicien betrieben und namentlich Webstoffe dorthin lieferten. Auf diesem Wege flossen reiche Schätze nach Assyrien, zumal nach Nineveh; „es war kein Ende des Reichthums an aller Art werthvollen Geräthes“ (Nah. 2, 9). Gehäuft wurde dieser Reichthum durch die unermeßliche Beute, welche die Assyrer von ihren Kriegszügen mitbrachten; denn frühzeitig entwickelte sich Assur zu einer kriegbereiten Macht, welche nach allen Seiten auf Eroberung auszog. Die Reliefdarstellungen der assyrischen Paläste zeigen den eigentlichen Assyrer fast nur in der Kriegsrüstung, und alle Künste der Kriegführung erscheinen auf diesen Bildern hoch entwickelt. Demnach sind auch die Sitten der Bewohner nicht anders gewesen, als sie von einem reichen und an Blutvergießen gewöhnten Volke zu erwarten sind. Mit hoher Körperkraft vereinigten sie Muth, Ausdauer, Geschick, Kaltblütigkeit, allein für jede edlere Regung waren sie unzugänglich. Sie waren, wie Nahum (3, 1) sie schildert, ganz von Trug und Gewaltthat voll; kein Volk hat das Recht des Stärkeren so mißbraucht, wie die Assyrer auf ihren Heereszügen. Die Prunkinschriften ihrer Könige erzählen mit Behagen die unerhörten Grausamkeiten, welche ihre Siegeslaufbahn bezeichneten.

Was diese Barbarei eines hochgebildeten Volkes in's rechte Licht setzt, ist die stets wiederholte Angabe, daß sie im Namen der assyrischen Götter verübt wurde. Ueber diese und demnach über die Religion der Assyrer Licht zu erhalten, ist nicht ganz leicht. Unklare Vorstellungen von unzähligen Geistern, welche im Himmel, auf Erden und im Abgrunde je ihren Beherrscher hatten, und unter denen die elementaren Mächte zu denken sind, mischten sich mit dem Sterndienst, mit dem Heroenkultus und mit der überlieferten Wahrheit von der Einen dreifaltigen Gottheit auf mannigfache Weise, und die Assyrer scheinen selbst keine ganz deutlichen Vorstellungen von

ihren Göttern gehabt zu haben. Vermuthlich ist dieß so zu erklären, daß die Assyrer mit dem Sterndienst, der sich bei allen heidnischen Semiten findet, die Religion des fremden turanischen Volkes annahmen, dem sie auch ihre Keilschrift verdankten. So findet sich denn neben dem Sonnengotte Samas, dem Mondgotte Sin, den Planetengöttern Nebo (Merkur), Istar (Venus), Adar (Saturn), Merodach (Jupiter), Nergal (Mars [vgl. 4 Kön. 17, 30]) eine Dreiheit anderer Gottheiten, welche denselben übergeordnet sind: Anu (s. d. Art. Anamelech), Bil und Nisroch (vgl. 4 Kön. 19, 37. Is. 37, 38). Daneben erscheint Dagon, der Gott der animalen Fruchtbarkeit, Bin, der Donnergott, Lil oder Lilith, die Nachtgottheit. Ein bekannter mythologischer Vorgang führte dazu, die Gottheiten geschlechtlich zu differenziiren; so trat als Göttin Anath (s. d. Art.) neben Anu, Bilit neben Bil, Zilpanit neben Merodach u. s. w. Aus diesen verworrenen Vorstellungen bildete sich in Assyrien seit dem neunten Jahrhundert v. Chr. allmälig eine bestimmtere Mythologie aus. Hiernach trat der vergötterte Stammvater des Volkes, Assur, an die Spitze des gesammten Pantheons. Neben ihm erscheint als besonderer Gegenstand der Verehrung die Göttin Istar, welche zugleich der Kriegsgöttin und der Liebesgöttin anderer Völker entspricht; als jene hieß sie noch später Istar von Arbela, als diese Istar von Nineveh (s. d. Art. Astarte). Ferner gab es eine reiche Anzahl niederer Götter, dann Himmels- und Erdgeister, endlich verschiedene Klassen guter und böser Genien. Auch die Unterwelt hatte ihre Götter und ihre niederen Geister. Wie es scheint, wurden die obern Götter als Belohner aller Tugend, die untern als Rächer alles Bösen nach dem Tode des Menschen angesehen. Indeß war der natürlich gegebene Begriff von Tugend und Laster sehr früh getrübt; den gesammten Götterdienst beherrschte die Sinnlichkeit, und namentlich der Dienst der Istar von Nineveh erscheint als eine der entsetzlichsten Verirrungen des alten Heidenthums. Das Leben der Götter ist auch von der assyrischen Dichtung mit mannigfaltigen Mythen umkleidet worden, aus denen zum Theil die Traditionen der Uroffenbarung deutlich wiederklingen (Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874; Smith's chald. Genesis von Delitzsch, Leipzig 1876; Records of the Past III foll.; Chad Boscawen, Notes on the Religion and Mythology of the Assyrians, Transactions of the Society of Biblical Archeology, 1875, IV, 267, V, 97). Weitere Aufklärungen sind aus einer Reihe von Thontäfelchen mythologischen Inhaltes zu erwarten, welche sich jetzt im britischen Museum zu London befinden; alles bis jetzt Bekannte steht ausführlich bei Lénormant, Les Dieux de Babylone et de l'Assyrie, Paris 1877. Die äußeren Formen, in welchen sich der Götterdienst bewegte, sind aus Reliefdarstellungen und Inschriften zu entnehmen. Die Götter waren durch Bilder von Menschengestalten oder symbolischen Figuren dargestellt und führten charakteristische Attribute in der Hand; so fand Layard zu Nineveh die Gestalt mit dem Beile, welche Bar. 6, 14 erwähnt ist. Vor den Götterstatuen wurden Opfer von Thieren, sowie von Speis und Trank dargebracht, und Weihrauch angezündet; oft wurden sie in Prozession auf den Schultern von vier Trägern herumgetragen. Ein eigenthümlicher Gegenstand der Verehrung ist der heilige Baum, der auf den Abbildungen oft wiederkehrt; über ihm schwebt das Symbol der Gottheit, rechts und links stehen Priester in anbetender Stellung. In der ältesten Zeit ist dieser Baum immer als Cypresse dargestellt, so daß es nahe liegt, darin die Erinnerung an den Baum des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22) zu suchen. Für die Götter wurden Tempel gebaut, doch standen diese an Pracht weit hinter den Königspalästen zurück.

Wie über das sociale und religiöse Leben der Assyrer, so sind auch über die Geschichte derselben aus den nun aufgefundenen Quellen die reichsten Aufschlüsse gewonnen worden. Das Dunkel, welches früher über der vorderasiatischen Geschichte schwebte und durch die fabelhaften Berichte der Griechen nicht aufgeklärt werden konnte, hat nun einer aus Urkunden gewonnenen Kenntniß weichen müssen. Zwar sind die Berichte der assyrischen Herrscher in späterer Zeit wohl etwas großsprecherisch gehalten und erfordern in dieser Hinsicht einige Vorsicht; abgesehen davon aber ist durch die monumentalen Inschriften, sowie durch die Datirung der Privatschriften, die größte historische Treue verbürgt, und eine Anzahl von Listen mit den Namen derjenigen Würdenträger, welche den atheniſchen Eponymen entsprechen, hat für zwei Jahrhunderte auch eine genaue Chronologie möglich gemacht. Mit diesen Urkunden vereinigen sich die geschichtlichen Angaben der heiligen Schrift zu gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung. Den letztern verdanken wir unsere Kunde über den Anfang der assyrischen Geschichte, doch bleibt hierbei einige Ungewißheit bestehen. Aus Gen. 10, 11 wird es weder nach dem hebräischen Texte, noch nach den Uebersetzungen klar, ob der semitische Stamm Assurs schon mit der in Babel gewonnenen chamitischen Cultur nach dem spätern Assyrien auswanderte, oder ob die chamitische Dynastie, welche Nimrods Namen trägt, den bereits in Assyrien ansässigen Semiten ihre Herrschaft und ihre geistige Bildung aufgezwungen hat. Ersteres wäre deßwegen anzunehmen, weil um 880 ein assyrischer König das Land Sinear „die Wiege seines Landes" nennt; letzteres könnte daraus gefolgert werden, daß Assyrien Mich. 5, 6 Land Nimrods genannt wird. Wie auch die Stelle erklärt werden mag, so ist der Gang der Auswanderung in der Lage der alten Königsstädte zu erkennen. Die älteste von allen ist Assur, das noch auf dem rechten Tigrisufer ganz im Süden gegründet wurde. Hier haben zwei Könige um 1800 und 1760 v. Chr. ihre Namen Ismi-Dagan und Samsi-Bin auf

Ziegelinschriften hinterlassen. Zu dieser Zeit war Nineveh schon die berühmteste Stadt Assyriens; denn die ägyptischen Könige der XVI. und XVII. Dynastie nennen sie wiederholt als Ziel ihrer bis zum Tigris ausgedehnten Eroberungszüge (Lauth a. a. O. 244. 248. 255). Später, noch in unbestimmt früher Zeit, unter einem König Salmanassar I., ward Calach königliche Residenz und blieb dieß bis zu Ende des achten Jahrhunderts, als Sargon sich eine Königsburg am nördlichen Ende der Großstadt Nineveh baute. In der ältesten Zeit scheint Assyrien noch mit Babylonien vereinigt gewesen zu sein, und vielleicht war Ismi-Dagan der nämliche König, welcher auch in Babylonien Denkmäler seines Namens hinterlassen hat. Aber mit Samsi-Bin beginnt schon eine Reihe von selbständigen Herrschern (patesi). Um 1500 ward Assyrien durch Hammurabi von Babylon von Neuem dem Mutterlande unterworfen; doch schon um 1450 war Assurbalnisisu von Assyrien so mächtig geworden, daß er von Babylonien einen Vertrag zur Wahrung seiner souveränen Rechte erzwang. Von da an blieben beide Herrscherhäuser in Freundschaft, bis um 1370 der assyrische König Gelegenheit fand, sich in die inneren Verhältnisse Babyloniens einzumischen. Hundert Jahre später trägt Tuklut-Samdan, der König von Assur, auch den Titel „König von Sumir und Akkad", d. h. von Babylonien. Nun begann eine Periode erbitterten Streites zwischen den beiden Nachbarstaaten, während dessen bald der nördliche, bald der südliche die Oberhand gewann. Gegen 1020 stand mit Belkatirussu in Assyrien eine neue Dynastie auf, welche friedlich neben Babylonien herrschte und einzig auf die innere Wohlfahrt des Landes bedacht war. Um 888 begann Tuklut-Samdan wieder die Eroberungszüge, welche sich naturgemäß nach Süden und Westen richteten; bald umfaßte das assyrische Reich außer Babylonien noch Armenien, Elam, Arabien, Syrien, einen großen Theil von Kleinasien, Phönicien, Israel, das nördliche Aegypten. Hiermit tritt die assyrische Geschichte auch in den Kreis der biblischen Darstellung ein. Der erste aus der heiligen Schrift bekannte Name, welcher auf den assyrischen Inschriften erscheint, ist Amri in der Form Chumri; er findet sich bereits auf einer Obeliskeninschrift des zweiten Salmanassar, welcher seit 859 regierte. „Amri", das „Haus Amri's", „Jehu der Sohn Amri's", „das Land Amri's", „das Land des Hauses Amri's" wird bei den gleichzeitigen und spätern Herrschern bis zu Ende des achten Jahrhunderts v. Chr. häufig erwähnt. Nach Sargon, welcher dem nördlichen Reiche in Palästina ein Ende machte, geschieht des Hauses und Landes Amri's keine Erwähnung mehr. Wohl aber erfahren wir aus Inschriften dieser spätern Zeit, daß die Samaritaner eigene, von den Assyriern eingesetzte Könige oder Fürsten hatten. Der auf Amri folgende Achab wird auf einer an den Quellen des Tigris entdeckten Inschrift Salmanassars II. als Besiegter genannt, der mit 200 Streitwagen und 10000 Mann dem syrischen Könige Benhadad zu Hülfe gezogen sei; dieß dient zur Ergänzung dessen, was 3 Kön. 20, 31—34 erzählt wird. Dieses Königs Benhadad geschieht ebenso, wie seines Nachfolgers Hazael (4 Kön. 8, 15), wiederholt auf den Keilinschriften Erwähnung. Jehu wird zweimal als tributpflichtig von Salmanassar II. abgeführt. Bin-nirar (809—781) rühmt sich ebenfalls, „das Land Amri's" unterworfen zu haben; mit welchem Recht, muß dahin gestellt bleiben. Dagegen vermochte ein späterer Herrscher, dessen Name nicht mit Sicherheit festzustellen ist, wohl die Bundesgenossen des Königs Ozias zu züchtigen, aber nicht ihm selbst etwas anzuhaben (vgl. 2 Par. 26, 11 ff.). Räthselhaft wird durch die assyrischen Inschriften das, was 4 Kön. 15, 19. 1 Par. 5, 26 von einem assyrischen Könige Phul erzählt wird, da dieser in den einheimischen Königslisten ganz fehlt. Ob hierbei eine Lücke in den keilinschriftlichen Denkmalen anzunehmen, oder ob Phul mit dem an letzterer Stelle daneben genannten Tiglat-Pilesar (Thelgathphalnasar) zu identificiren ist, darüber wird unter den Fachgelehrten noch zu sehr gestritten, als daß hier eine Meinungsäußerung am Platze wäre. Tiglat-Pilesar selbst (745—727) hat auf einer Reihe von Inschriften das Andenken an seine Thaten bewahrt. Zu diesen gehört auch, daß er Achaz von Juda zum Tribut gezwungen (4 Kön. 16, 8); daß er gegen Damascus gezogen, es belagert und erobert habe (4 Kön. 16, 9); daß er die angesehensten Bewohner des Landes Amri's nach Assyrien fortgeführt habe (4 Kön. 15, 29); daß er nach Phacee's Ermordung Osee zum Könige eingesetzt und von ihm 10 Talente Gold, 1000 Talente Silber als Tribut empfangen habe. Auch von dem mit Phacee verbündeten Rasin und dem Versuche beider, sich der Gewalt Assyriens zu entziehen, berichtet Tiglat-Pilesar auf einer leider verstümmelten Inschrift. In ähnlicher Weise erhält das, was 4 Kön. 16, 9 über die Deportation der Syrer und Rasins Ende zu lesen ist, urkundliche Bestätigung. Ueber die Eroberung Samaria's und den Untergang Israels liefern die Inschriften Erläuterungen zu dem biblischen Berichte. Hiernach war (4 Kön. 17, 5) Samaria nur bis in's dritte Jahr von Salmanassar IV. (727—722) belagert, und der V. 6 genannte König, welcher es eroberte, war der Usurpator Sargon, von dem Is. 20, 1 die Rede ist. Dieser erzählt auf den Prunkinschriften zu Khorsabad, wie er in dem entvölkerten Zehnstämmereich wieder Colonisten angesiedelt habe (4 Kön. 17, 24); wir erfahren von ihm, daß dieß zweimal, im ersten und im siebenten Jahre seiner Regierung, geschah. Noch wichtigere Bestätigungen der biblischen Berichte gibt Sennacherib (705—681) auf seinen großen Inschriften. Auch er berichtet von der Belagerung Jerusalems, von welcher 4 Kön. 18, 13 ff. 2 Par. 32, 1 ff. Is. 36, 1 ff. Nachricht geben; hierbei ist selbstverständlich, daß bezüglich des erlittenen Unglücks das Bulletin des

aſſyriſchen Großkönigs ebenſo vorſichtig abgefaßt iſt, wie die Annalen des Darius Hyſtaspis oder wie die modernen Kriegsberichte. Von großem Intereſſe iſt hierbei, daß Sennacherib den Tribut des Königs Ezechias auf 30 Talente Gold und 800 Talente Silber beziffert, während die heilige Schrift 300 Talente Silber neben 30 Talenten Gold anführt; er hat nach dem babyloniſchen Silbertalent gerechnet, welches genau $^3/_8$ des paläſtinenſiſchen beträgt, während das eine Goldtalent dem andern gleich war. Sennacherib ward von zweien ſeiner Söhne erſchlagen; ſein vierter Sohn und Nachfolger Aſarhaddon beſchreibt auf einer zu Kujjundſchik gefundenen Inſchrift den tiefen Eindruck, welchen die Nachricht davon auf ihn machte. Der nämliche Aſarhaddon (681—669) führt auf einer Alabaſterplatte unter den Königen, welche ihm dienſtbar waren, auch Manaſſe von Juda an (4 Kön. 21, 1). Endlich gibt eine Inſchrift Aſſurbanipals (ſeit 669) Licht über die Angabe Nahum 3, 8 ff.: ſeine Truppen „fegten die Königsſtadt No (in Oberägypten, ſonſt Theben, ſ. d. Art. Amon) weg wie Spreu“ und „führten ungezählte Männer und Frauen in die Gefangenſchaft“. Später erfahren wir nur den Namen ſeines Sohnes Aſſuredilili, der ſich König von Aſſur nennt; vermuthlich hat auch noch ein König Bilſumiskun, ſowie ein Aſarhaddon II., der mit Sarakus bei den ſpäteren Claſſikern identiſch ſein würde, über Aſſyrien regiert. Hiermit aber endigt die hiſtoriſche Kunde von Aſſyrien. Daß bald nachher durch die Zerſtörung Ninevehs, von welcher die Trümmer zu Kujjundſchik und Khorſabad verkünden, der Selbſtändigkeit des Reiches ein Ende gemacht wurde, iſt ſicher; wie und in welchem Jahre aber dieß geſchah, bleibt noch immer, trotz der Angaben Herodots und Diodors, in Dunkel gehüllt, und nur das iſt ſicher, daß die Weiſſagungen der Propheten über dieſes Ereigniß (Tob. 14, 6. Nah. 2, 8; 3, 7 ff. Soph. 2, 13 ff.) buchſtäblich in Erfüllung gegangen ſind. Aſſyrien ſoll damals eine mediſche Provinz geworden ſein; auch dieß iſt nach dem Ausdruck 4 Kön. 23, 29 noch fraglich. Später erſcheint es nur noch als Provinz des perſiſchen Reiches (Spiegel, Die altperſ. Keilinſchr. 5. 13. 47. 51). (Vgl. zu allem Vorſtehenden: Sir Henry C. Rawlinson, A Commentary on the Cuneiform Inscriptions of Babylonia and Assyria, London 1850; The same, Outlines of Assyrian History, from the Inscriptions of Nineveh, London 1852; C. G. Rawlinson, The five great Monarchies of the ancient eastern world, 2. ed. I, London 1871, 180 foll.; Oppert et Ménant, Grande Inscription du Palais de Khorsabad, Paris 1863; Les mêmes, Les Fastes de Sargon, Paris 1863; Oppert, Les Inscriptions Assyriennes des Sargonides et les Fastes de Ninive, Versailles 1863; Le même, Histoire des Empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les Monuments, Paris 1866; Le même, Mémoire sur les Rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes, 1869; Lenormant, Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3 parts, Paris 1869; Oppert, Les Inscriptions de Dour-Sarkayan [Khorsabad] déch. et interpr., Paris 1870; Smith, History of Assurbanipal, transl. from Cuneif. Inscr., London 1871; Schrader, Die Keilinſchr. und das Alte Teſtament, Gießen 1872; Finzi, Ricerche per lo Studio dell' antichità Assira, Torino 1872; Schmidt, Aſſyriens og Aegyptens gamle Hiſtorie, Bd. 1. 2, Kjöbenh. 1872; Sayce, Synchronous History of Assyria and Babylonia, London 1873; Ménant, Annales des Rois d'Assyrie traduites et mises en Ordre sur le texte Assyrien, Paris 1874; Sayce, Nimrod and the Assyrian Inscriptions, London 1874; Maspéro, Hist. ancienne des peuples de l'Orient, Paris 1875, überſ. von Pietſchmann, Leipzig 1877; Smith, The Assyrian Eponym Canon, London 1876; The same, Assyria from the earliest Times to the Fall of Nineveh, London 1877; Oppert et Ménant, Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée, Paris 1877; Smith, History of Sennacherib, transl. from the cuneif. Inscr., ed. by Sayce, London 1878; Schrader, Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung, Gießen 1878; Duncker, Geſch. des Alterthums, 5. Aufl., Berlin 1878 ff.) Eine zuſammenfaſſende Darſtellung alles Wiſſenswürdigen über Aſſyrien iſt: Kaulen, Aſſyrien und Babylonien nach den neueſten Entdeckungen (Vereinsſchrift der Görres-Geſ.), Köln 1877. [Kaulen.]

Aſtaroth, 1. in der Vulgata Name derjenigen heidniſchen Göttin, welche im hebräiſchen Text עַשְׁתֹּרֶת, griechiſch Ἀστάρτη (3 Kön. 11, 5. 33 Vulg. Astarthe) genannt wird. Das lateiniſche Wort gibt die Pluralform עַשְׁתָּרוֹת wieder, welche entweder als Pluralis majestaticus zu faſſen iſt, oder den appellativen Gebrauch von עַשְׁתֹּרֶת für „Göttin“ vorausſetzt. Sicher ſteht für die gedachte Gottheit im hebräiſchen Texte auch אֲשֵׁרָה, wie dieß die Septuaginta 2 Par. 15, 16; 24, 18, die Vulgata Richt. 3, 7. 4 Kön. 17, 10 anerkennen. Wenn dieſe beiden Ueberſetzungen gleichwohl den letzteren Namen meiſt mit ἄλσος, lucus wiedergeben, ſo ſtammt dieß aus dem Gebrauch, die fragliche Göttin unter dem Symbol eines Baumes oder Baumſtammes zu verehren. Nach 3 Kön. 11, 5. 33. 4 Kön. 23, 13 war Aſtaroth eine Gottheit der Sidonier, zu deren Cultus die Israeliten ſich oft in ſündhafter Weiſe verleiten ließen (Richt. 2, 13; 3, 7; 10, 6. 1 Sam. 7, 3. 4; 12, 10; 31, 10. 4 Kön. 23, 13). Indeß war die Verehrung derſelben auf Phönicien (und Karthago) nicht beſchränkt; bei den Claſſikern heißt ſie ſchlechthin Dea Syria, und der aus den aſſyriſchen Keilinſchriften bekannt gewordene Name Iſtar bezeichnet jedenfalls die nämliche Gottheit. Auch letzterer kommt mit der Pluralbezeichnung in der Form istarati vor, ganz wie עַשְׁתָּרוֹת (Smith's chald. Gen. von Delitzſch, Leipzig 1876. 273). Trotz dieſer grammatiſchen Behandlung

sind beide Namen aus dem Semitischen nicht zu erklären, sondern gehören der sogen. akkadischen Sprache an und weisen schon damit auf den chamitischen Ursprung des betreffenden Gottesbegriffes hin. Was unter dieser Personification zu denken ist, kann nicht ganz leicht gesagt werden. Da eine nach ihrem Namen genannte Stadt in Basan (s. unten) auch einmal (Gen. 14, 5) Astaroth Karnaim, „die zweigehörnte" heißt, so liegt nahe, unter Astaroth bei den Phöniciern den Mond verehrt zu denken. Dieß gibt schon die angeblich von Lucian verfaßte Schrift De Dea Syria 4 an. Auf babylonischen Thontäfelchen jedoch wird „der Vennsstern beim Untergang" Istar genannt. Nach beiden Auffassungen läßt sich wohl nur Astaroth unter der עַשְׁתָּרוֹת שְׁמַיִם, regina coeli, denken, welche nach Jer. 7, 18; 44, 17 ff. abgöttischer Weise von Frauen verehrt wurde (daher Ἀστροάρχη, Herodian. 5, 6. 10). Durch letztere Thatsache ist aber schon die Umwandlung angedeutet, welche die Auffassung der Astaroth allmälig erfuhr. Dieselbe galt später als das Symbol der weiblichen Fruchtbarkeit und ward Liebesgöttin, ganz der griechischen Aphrodite und römischen Venus entsprechend. „Die Phönicier sagen, Astarte sei Aphrodite", heißt es bei Philo Byblius (Eus. Praep. Ev. 1, 10). Wenn später der hl. Augustinus (Quaest. in Jud. 7, 17) angibt, bei den Karthagern sei Juno unter dem Namen Astarte verehrt worden, so ist dieß aus der mythologischen Verschwommenheit einer spätern Zeit zu erklären. Als Göttin der Liebe tritt auch Istar in dem neu entdeckten babylonischen Epos auf (Schrader, Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874, 17). Der Astarte wurde durch Unzucht besonders von Jungfrauen gedient (Her. 1, 199. Val. Max. 2, 6. 15. Eus., Vita Const. 3, 55); daher wird 3 Kön. 15, 13 מִפְלֶצֶת לְאֲשֵׁרָה vom hl. Hieronymus treffend mit sacra Priapi wiedergegeben. Weil nun der Venusstern am Abend zur Ruhe und Schwelgerei, am Morgen zur Thätigkeit aufruft, so mag daraus zu erklären sein, daß Istar in der assyrischen Mythologie zugleich Kriegsgöttin ist. Diese Anschauung ist wohl auch bezüglich der phönicischen Astarte vorhanden gewesen, da die Philister nach 1 Sam. 31, 10 die Waffen des gefallenen Saul im Tempel der Astaroth aufhängten. Die spätere Reflexion stellte Astarte als weibliches Princip neben Baal und gab ihr als solchem den Namen Baaltis oder Baltis, bei Herodot Mylitta; noch später verfloß sie mit Baal zu einer einzigen Person, so daß vielleicht deßwegen in der Septuaginta Job 1, 5. Jer. 2, 8; 12, 16; 23, 13. 27; 32, 29. 35. Os. 2, 8. Soph. 1, 4. Tob. 1, 5; ferner im N. T. Röm. 11, 4 eine Gottheit als ἡ Βάαλ vorkommt (s. d. Art. Baal). (Vgl. Selden, De diis Syriis, II, 2; Gesenius, Comm. zum Proph. Jes. Leipzig 1821, II, 337 ff.; Movers, Die Phönicier, I, 1841, 559 ff.; Müller, Astarte, Sitzungsber. der k. Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl., XXXVII, 1861, 1 ff.; De Vogüé, Mél. d'archéol. orient., Paris 1868, 41 sv.; Schrader, Zeitschr. der d. m. Ges., XXVII, 1873, 403.)

2. (עַשְׁתְּרוֹת) Name einer Stadt im Ostjordanlande, deren volle Bezeichnung עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם (Astarothcarnaim Gen. 14, 5) hieß. Wahrscheinlich steht diese für בַּיִת עַ, und als Abkürzung hiervon steht außer dem gewöhnlichen Namen (Deut. 1, 4. Jos. 9, 10; 12, 4; 13, 12. 31. 1 Par. 6, 71) einmal בְּעַשְׁתְּרָה (Jos. 21, 27), außerdem auch Carnaim, Καρναΐν (1 Mach. 5, 26. 43) oder Carnion, Καρνίον (2 Mach. 12, 21). Die Stadt war ursprünglich von den Nephaim bewohnt, ward dann Residenz des Königs Og von Basan und wurde später dem Stamme Manasse als Levitenstadt zugetheilt. Ihre Reste hat man nach Eusebius und dem hl. Hieronymus (im Onom.) allgemein in Tel Aschtereh, sechs römische Meilen von Edrei entfernt, gesucht; es kann aber jetzt als ausgemacht gelten, daß die Stelle Astaroth's durch Bostra bezeichnet ist, welches die Form בְּעַשְׁתְּרָה buchstäblich wiedergibt, und welches auch Jos. 21, 27 in der Vulgata für dieselbe gesetzt ist. (Vgl. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, 108.) [Kaulen.]

Asterius, griechische Theologen dieses Namens. 1. Asterius Urbanus war Presbyter oder Bischof in Kleinasien. Er hatte zu Ancyra in Galatien die Christen durch die Umtriebe der Montanisten in größter Verwirrung getroffen, mehrere Tage aber Reden an sie gehalten, welche den besten Erfolg hatten. Bischof Zoticus in Otrys (Phrygien) und die übrigen Presbyter ersuchten ihn, diese Reden niederzuschreiben, was er, nach Hause zurückgekehrt, auch that. — So entstand seine Schrift, 14 Jahre nach dem Tode der Maximilla (213—232); sie war einem gewissen Avircius Marcellus gewidmet. Sie zerfiel in drei Theile. Im Eingange, den Eusebius aufbewahrt hat (H. E. 5, 16), spricht er über die Veranlassung dieser Schrift, dann gibt er im ersten Buche Lebensnachrichten über den Häretiker Montanus. Ein Bruchstück des zweiten Buches (bei Eus. l. c.) berichtet die Schmähungen der Montanisten gegen die Katholiken, welche sie „Prophetenmörder" nannten, sowie das tragische Ende des Montanus, der Prophetin Maximilla und eines gewissen Theodotus. Auch aus dem dritten Buche gibt Eusebius einen kurzen Auszug, worin Asterius von dem Unterschiede der katholischen und häretischen Martyrer handelt. Hieronymus (catal. 37 und 40) schreibt die erwähnte Schrift dem Rhodon und (oder) Apollonius zu; Rufin (Interpret. Euseb. 5, 15) und Nicephorus (H. E. 4, 33) dem Claudius Apollinaris. Die Bruchstücke des Asterius Urbanus stehen bei Gallandi, III, 275 und bei Migne, PP. gr. X, 141 sq. [v. Hefele.]

2. Im vierten Jahrhundert lebten zwei Männer dieses Namens. Einer, auf den sich die Ikonoklasten beriefen, und bezüglich dessen auch der Patriarch Nicephorus (Antirrhetic. l. 2, c. 16; l. 3, c. 6) schwankend war, gehörte zu den Arianern und war als Sophist bekannt; er erhielt ein Bisthum nahe bei Antiochien und soll frühzeitig auf

das Gebet des hl. Julian eines kläglichen Todes gestorben sein (c. 330). Er schrieb ein Syntagma zu Gunsten der arianischen Irrlehre, das der hl. Athanasius widerlegte (Or. I, c. Ar. n. 32; II, n. 37; III, n. 2, ed. Maur. I, 344. 399. 436).

3. Gleichzeitig war ein katholischer Mönch, dann Abt dieses Namens, Lehrer vieler bedeutender Männer, darunter des Acacius von Beröa, und Verfasser eines Martyriums der hl. Euphemia. Photius, der (Amphil. quaest. 312 ed. Migne, q. 309 ed. Athen.) die Frage untersuchte, wie viele Asterii es gab, und diese beiden genau unterschied, sagt nicht ausdrücklich, ob dieser katholische Asterius Bischof ward, obschon er sehr wohl (Cod. 271) den heiligen Bischof von Amasea im Pontus kannte.

4. Dieser war Zeitgenosse der hl. Hieronymus und Chrysostomus und starb um 410. Seine Predigten und Lehren wurden hochgefeiert, im siebenten allgemeinen Concil citirt und von Photius (Cod. cit.) excerpirt. Von seinen Homilien gab P. Combefis 1648 in seinem Auctarium noviss. I zu Paris elf heraus, fügte die zehn Excerpte des Photius bei und vindicirte dem heiligen Bischof auch eine Lobrede auf den hl. Stephan, die man sonst dem Proclus von Constantinopel zugeschrieben hatte. Acht weitere Homilien veröffentlichte Cotelier (Monum. Eccl. gr. II), von denen aber sehr streitig ist, ob sie den heiligen Bischof zum Verfasser haben. Sämmtliche bei Migne, PP. gr. XL, 155—478. Auszüge aus diesen an interessanten Schilderungen reichen Homilien gab Du Pin, Biblioth. nouv., III, 82. Eine lat. Uebersetzung ward auch als Anhang zu der Venetian. (eigentlich Bassaner) Ausgabe des hl. Prosper v. 1782 veröffentlicht, eine deutsche von mehreren Homilien von Prof. Engelhardt in Erlangen in drei Programmen, 1830 ff. [J. Carb. Hergenröther.]

Astesanus, ein als Moralist gerühmter Minorit des 14. Jahrhunderts. Da sein eigentlicher Name unbekannt ist, wird er nach seiner Geburtsstadt Asti in Piemont genannt. Auf Veranlassung des Cardinals Joh. Cajetan Orsini gab er um das Jahr 1317 eine seiner Zeit sehr berühmte Summa de casibus conscientiae heraus, nach dem Geburtsorte des Verfassers gemeiniglich Astesana oder Astensis genannt. Darin sammelte er nicht bloß dasjenige, was zur Verwaltung des Bußsacramentes gehört, sondern er verbreitete sich über die gesammte seelsorgliche Praxis. Er theilte sein Werk in acht Bücher: 1. von den Geboten Gottes, 2. von den Tugenden und Lastern, 3. von den Verträgen und dem letzten Willen, 4. von den Sacramenten überhaupt und von der Taufe, Firmung und Eucharistie, 5. von der Buße und letzten Oelung, 6. von der Ordination, 7. von den kirchlichen Censuren, 8. von der Ehe. Die Bußcanones, die dem Decrete Gratians sich gewöhnlich beigefügt finden und von Antonius Augustinus mit anderen derartigen Schriften dem römischen Pönitentialbuche angehängt wurden (Venedig 1584, 4°), sind der Summa Astesana lib. V, tit. 32 entnommen. Ausgaben der Astesana: Venet. 1468, 1480, 1519. Norimberg. 1482. Der Verfasser derselben soll um 1330 gestorben sein. Wadding erwähnt noch eines andern gleichzeitigen Astesanus aus dem Minoritenorden, dessen eigentlichen Namen er ebenso wenig anzugeben weiß, und dem er Sermones, Commentaria in Apocalypsin et Commentaria in libros sententiar. zuschreibt. Es kann indessen bezweifelt werden, ob derselbe eine von ersterem verschiedene Persönlichkeit ist. (Wadding, Annal., VI, 245.)

[Grammer, O. Min.]

Astrologie unterscheidet sich der Wortbedeutung nach nicht von der Astronomie, und im Alterthume und das Mittelalter hindurch wurden entweder beide Begriffe synonym gebraucht, oder es ward mit Astrologie dasjenige zusammen bezeichnet, was wir jetzt einzeln Astronomie und Astrologie nennen. Der Sache nach wurde jedoch die Astrologie von der Astronomie wohl unterschieden und erstere als Astrologia judiciaria, letztere als Astrologia naturalis oder einfach als Astrologia bezeichnet.

I. Die Astrologia judiciaria ist die angebliche Wissenschaft von den Einflüssen der Gestirne auf terrestrische Wesen, insbesondere den Menschen, und die Kunst, die Beschaffenheit und Tragweite dieser Einflüsse für jedes einzelne Wesen zu bestimmen. Die Männer, welche diese Wissenschaft und Kunst betrieben, nannte man im Alterthum mathematici, astrologi oder Chaldaei. Der Grundgedanke, von dem die Astrologie ausgeht, ist nicht ganz unwahr. Es kann nämlich keinem Anstande unterliegen, daß die Himmelskörper auf die Erde und die auf ihr befindlichen körperlichen Gebilde einen Einfluß ausüben. Dieser Einfluß beschränkt sich sicher nicht bloß auf das von ihnen ausgehende Licht, sondern macht sich auch in einer Weise geltend, die der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung entrückt ist und nur durch das Gemeingefühl empfunden wird. Wenigstens macht man die Erfahrung, daß die mit einem gesteigerten Empfindungsvermögen ausgerüsteten Personen, welche man Mondsüchtige, Ekstatische, Sensitive u. s. w. nennt, durch astralische Einflüsse berührt werden, während andere nichts davon verspüren. Ob letzteres daher rührt, daß auf die betreffenden Personen kein Einfluß der fraglichen Art ausgeübt wird, oder daher, daß ein solcher Einfluß zwar vorhanden ist, aber nicht zum Bewußtsein kommt, ist hier der Ort nicht zu entscheiden. Mag es sich damit verhalten, wie es will, jedenfalls wird es Sache der Wissenschaft sein, darüber Erfahrungsthatsachen zu sammeln und auf den Grund derselben erst eine Entscheidung zu geben. Daß sich a priori nichts feststellen läßt, leuchtet von selbst ein, wie auch, daß man aus siderischen Einflüssen nicht das Spiel der menschlichen Freiheit und das aus dem Zusammenwirken unzähliger freier Handlungen sich ergebende Lebensgeschick eines Menschen ableiten könne. Aber eben dieß ist der

denen geschehen, durch welche die Astrologie von ihrem an sich wahren Grundgedanken aus ihre weitere Entwicklung erhalten hat. Man hat zum voraus festzustellen gesucht, welchen Einfluß jeder siderische Körper auf irdische Wesen ausübe, namentlich bei ihrer Zeugung oder Geburt, aber auch durch alle Momente ihres Daseins hindurch. So wird z. B. der Planet Jupiter als ein wohlthätiges Gestirn bezeichnet, das weiße, schöne, gutherzige, ernste, kluge, gerechte, freigebige, reiche, treue, geehrte, glückliche Menschen hervorbringe; es beherrsche unter den menschlichen Gliedern die Lunge, die Rippen, die Leber, die Arterien, den Puls; unter den Steinen den Smaragd, Saphir, Amethyst, Türkis; unter den Metallen das Zinn; unter den Gewächsen Rosen, Lorbeer, Safran, Sandel, Ambra, Campher, Zucker, Bisam u. s. w. (s. Welper, Tractatus genethlialogicus 20). Da indessen die Gestirne am Himmel nicht einzeln, sondern in Masse erscheinen, so konnte man sich nicht begnügen, je nur den Einfluß der einzelnen Gestirne zu bestimmen, sondern man mußte auch festsetzen, wie sich die vielfach entgegengesetzten Einflüsse, die von der Totalität der gerade sichtbaren Sternenmasse ausgehen sollten, zu einander verhalten. Zu diesem Behufe theilte man den Himmel in verschiedene Abtheilungen, Häuser genannt, von denen jeder einzelnen wieder eine besondere Wirkungssphäre zugeschieden wurde. So entscheidet z. B. das erste Haus, Horoscopus genannt, über die Geburt, Lebensdauer, Temperament u. s. w.; das zweite über Reichthum, bewegliche Güter, Handel und Wandel u. s. w.; das dritte über Geschwister; das vierte über die Eltern u. s. w. u. s. w. Galt es nun, die Gestirne zu befragen, so wurde von dem Astrologen zuerst die Stellung derselben in den verschiedenen Himmelshäusern beobachtet und verzeichnet. Dieses Verzeichniß nannte man thema. Hierauf galt es, das dominirende Haus und in demselben wieder das dominirende Gestirn zu finden und dann zu berechnen, in wie weit durch die anderweitige Constellation die Einflüsse desselben modificirt worden. Das Resultat dieser Berechnung wurde judicium genannt, woher die Bezeichnung Astrologia judiciaria stammt. Die Regeln für eine solche Berechnung waren zum voraus bestimmt. So war z. B. festgestellt, welchen Einfluß Saturn im ersten, zweiten, dritten u. s. w. Haus ausüben würde. Daß diese Regeln nicht zusammenstimmten, liegt in der Natur der Sache, da dieselben bloß auf willkürlichen Einfällen solcher Astrologen beruhten, die als Auctoritäten galten. Daher finden sich in alten Anweisungen zur Ausübung der Astrologie, z. B. bei Rantzow, immer die verschiedenen Auctoritäten neben einander gestellt, wobei der Widerspruch unter denselben mitunter drollig genug ist. — Man sollte meinen, daß ein solches System purer Willkür, wie es die Astrologie ist, bald in seiner ganzen Blöße erkannt worden und nirgends zu Einfluß gekommen wäre. Nichtsdestoweniger finden wir sie fast von den ersten Anfängen unserer geschichtlichen Kunde bis in das 18. Jahrhundert herein bei allen Völkern und auch jetzt noch im Orient fleißig getrieben und in hohen Ehren stehend. Der Grund dieser Erscheinung liegt neben dem allgemeinen Hange des Menschen, sich über das Dunkel der Zukunft aufzuklären, einerseits in der mangelhaften Ausbildung der eigentlich astronomischen Kenntnisse, andererseits in der fatalistischen Weltanschauung, wie sie dem Heidenthume, dem Mohammedanismus und dem Manichäismus eigenthümlich ist. Die Heimat der Astrologie ist ohne Zweifel das dem Gestirndienst ergebene Chaldäa. Von da verbreitete sie sich zu den übrigen Heidenvölkern und wurde im Mittelalter besonders von den Arabern fleißig betrieben. Das Christenthum hat sich immer entschieden gegen die Astrologie ausgesprochen. Von den Zeiten der Kirchenväter an bis zu ihrem Erlöschen im Occident wurde sie von kirchlichen Männern in zahlreichen Schriften bekämpft, und das Betreiben derselben als schwere Sünde erklärt. Dessenungeachtet griff sie auch innerhalb der Christenheit immer wieder Platz. Dieß geschah namentlich, als mit dem sogenannten Wiedererwachen der classischen Wissenschaften auch die heidnische Weltanschauung wieder Raum gewann. Für uns hat die Astrologie nur noch geschichtliche Bedeutung, weßwegen wir auf die einzelnen moraltheologischen Bestimmungen in Betreff derselben nicht einzugehen brauchen. Sie finden sich bei allen älteren Moralisten, besonders ausführlich bei **Patuzzi, Eth. christ. tract. 5. diss. 4. cap. 3; Ferraris, Promta biblioth. v. Astrologia.** Als Anweisungen zur Ausübung der Astrologie sind zu nennen: **Rantzovii, Tractatus astrologicus de genethliacorum thematum judiciis pro singulis nati accidentibus, Francofurti 1615; Welper, Tractatus genethliacus, Opus posthumum, Argentorati 1700.** Viel literarhistorisches Material verzeichnet Gräße, Literaturgeschichte, und zwar über Astrologie bei Griechen und Römern I, 1183 ff.; bei den Juden II, 2, 827 ff.; in der Renaissance III, 1, 936 ff. [v. Aberle.]

II. Die bereits im 13. Jahrhundert durch Kaiser Friedrich II. sehr begünstigte, dann später von Petrarca heftig bekämpfte Astrologie gelangte im Zeitalter der Renaissance und Kirchenspaltung zu großer Blüte. Fast alle wichtigen Beschlüsse der Fürsten, aber auch unbedeutendere Dinge, wie Abreisen fürstlicher Personen, Empfang fremder Gesandten, wurden im 15. und 16. Jahrhundert in Italien nach Befragung der Sterne bestimmt. Die Astrologie war so eng mit dem italienischen Leben verwachsen, daß selbst mehrere Päpste (Sixtus IV., Julius II., Leo X., Paul III.) sich der Anschauung ihrer Zeit beugten. (Beispiele bei J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 3. Aufl. von L. Geiger, Leipzig 1878, II, 281. 346.) Epochemachend in der Bekämpfung dieses Aberglaubens ist die Schrift des Pico della Mi-

randola: Adversus astrologos libri XII. Seitdem nahm der Wahn in Italien langsam ab; die Malerei, welche im 15. Jahrhundert die Astrologie so vielfach verherrlicht hatte, spricht nun die veränderte Denkweise aus: Raffael in der Kuppel der Kapelle Chigi in St. Maria del Popolo stellt ringsum die Planetengötter und den Fixsternhimmel dar, oben bewacht und geleitet von Engeln und von oben herab gesegnet durch Gott Vater. Die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mehr und mehr durchdringende streng kirchliche Richtung trug dann noch sehr viel zur weiteren Vernichtung dieses Aberglaubens bei. Umgekehrt nahm in Deutschland der astrologische Wahn in Folge der sogen. Reformation einen großen Aufschwung. Die Astrologie spielt überhaupt in den politisch-religiösen Wirren, welche Deutschland im 16. Jahrhundert erschütterten, eine größere Rolle, als gewöhnlich angenommen wird. Joh. Friedrich gebührt das Verdienst, dieß zuerst quellenmäßig in seiner Schrift: Astrologie und Reformation oder die Astrologen als Prediger der Reformation und Urheber des Bauernkrieges, München 1864, nachgewiesen zu haben; freilich geht Friedrich in seinen Behauptungen zu weit und überschätzt den Einfluß der Astrologie. Die Behauptung, die Reformation und der Bauernkrieg seien „primär eine astrologische Bewegung gewesen", ist ohne Zweifel unrichtig. Unläugbar ist dagegen, daß die Astrologen im 15. und 16. Jahrhundert hochangesehene und einflußreiche Persönlichkeiten waren, daß Geistliche wie Laien ihren Prophezeiungen ein nur zu geneigtes Gehör schenkten. Der große Einfluß der Astrologie in jener Zeit erklärt sich theilweise daraus, daß die Medicin ganz auf die Astrologie gebaut war. Die astrologischen Ephemeriden wurden meist von Aerzten empfohlen und von Chirurgen und Badern verbreitet. Einer der wichtigsten Verbreiter astrologischer Ideen war Johannes Lichtenberger. In seinem zuerst 1487 gedruckten Prognosticon propheticum verlangte er neue Gesetze, aber „mit Bewilligung und Meinung des Volkes". Nach ihm ist „der Brunnen des lebendigen Wassers die heilige Schrift. Aber die Gruben, die kein Wasser können halten, ist das kaiserliche und geistliche Recht, welche heute die Wasser der Weisheit in sich halten, morgen werden sie sie nicht halten, denn morgen wird man sie abthun". Lichtenberger prophezeit großen Aufruhr, die Bildung neuer Secten und eine allgemeine Verfolgung der Kirche. Falsche und wahre Propheten würden aufstehen, und es werde eine neue Ordnung in der christlichen Kirche eingerichtet werden. Die Ideen Lichtenbergers verbreiteten sich mit großer Schnelligkeit. Von den verschiedenen Astrologen, welche dieselben fortentwickelten, sind besonders hervorzuheben: 1. Antonius Torquatus, der prophezeite: „1524 und 1525 werden viel und groß Aufruhr in deutschen Landen erwachsen, die Bauern werden sich wider den Adel setzen" u. s. w.; 2. Jacob Pflaum von Ulm um 1500; 3. Joseph Grünbeck, Secretär Kaiser Maximilians. Bei letzterem findet sich die Erwähnung der merkwürdigen „gemeinen Sage, daß St. Petrus' Schifflein zu diesen Zeiten soll an vielen Felsen der Ungefälle zerstoßen, und die Gott ergeben sind, mannigfach betrübt werden". In diesen wie in allen übrigen Schriften ähnlicher Art, deren Menge sehr bedeutend ist, werden neben den politischen und socialen besonders scharf die kirchlichen Mißstände getadelt; in vielen derselben spricht sich ein tiefer Haß gegen die Geistlichkeit aus. Sehr heftig ist in dieser Hinsicht das 1508 in deutscher Uebersetzung erschienene „Manifest Lucifers". Seit dem Jahr 1518 bemerken wir eine Steigerung der astrologischen Bewegung, welche sich nicht allein in Deutschland, sondern auch in andern Ländern bemerkbar macht. In Folge dieser Schriften erwartete man allenthalben für das J. 1524 eine allgemeine Veränderung. In dem nun folgenden Bauernkrieg spielten die Astrologen eine nicht unbedeutende Rolle; Näheres siehe bei Friedrich a. a. O. Derselbe Gelehrte hat auch gezeigt, wie die sogen. Reformatoren, insbesondere Luther und Melanchthon, die astrologische Bewegung für ihre Zwecke benutzten. In vielen Drucken verbreiteten die beiden Genannten 1523 eine mit Abbildungen versehene „Deutung der zwei gräulichen Figuren, des Papstesels zu Rom und des Mönchskalbs zu Freiberg in Meißen" (Luthers sämmtl. Werke, Erlang. Ausg., Bd. 29). Gegenüber solchem Unsinn brachte der Benedictiner Nicolaus Ellenbog (s. d. Art.) den gesunden Menschenverstand zur Geltung, indem er eine „Vitali monachilis Lutheri confutatio pro monasticae vitae defensione" verfaßte, in welcher er hervorhob, daß Monstra, Naturfehler und unnatürliche Geschöpfe überhaupt nicht im Stande seien, für die Zukunft etwas vorherzusagen (vgl. Geiger in der österr. Zeitschr. f. kath. Theol., Wien 1870). Bei der großen Masse und selbst bei den meisten hervorragenden Persönlichkeiten, Katholiken wie Protestanten, fanden indessen solche Mahnungen kein Gehör. Das ganze 16. und 17. Jahrhundert hindurch übten die Astrologen einen mächtigen Einfluß aus. Bemerkenswerth ist die Thatsache, daß die Astrologie überall als treue Bundesgenossin der sogen. Reformation auftritt. Mehr noch als Luther war Melanchthon der Astrologie ergeben; bei der Lectüre seines umfangreichen Briefwechsels (im Corp. Reformat.) kann man in dieser Hinsicht oft das Lachen nicht unterdrücken. Bekannt sind die astrologischen Neigungen Kaiser Rudolfs II. und Wallensteins, sowie Gustav Adolfs mit Planetenzeichnungen versehenes Zauberschwert. Katharina von Medici war der Astrologie in großem Maße ergeben (Molini, Documenti di storia Italiana II, 478 sqq.). Die Rolle, welche die Astrologie vor und während des 30jährigen Krieges spielte, ist noch näher zu untersuchen; über den Kometen von 1618 existirt z. B. eine sehr zahlreiche Literatur. Zur Vernichtung des astrologischen Wahnglaubens trugen vor Allem die Annahme der exacten wissenschaftlichen Methode

in der Astronomie und die Fortschritte der Medicin bei. Es dauerte jedoch verhältnißmäßig sehr lange, bis man die astrologischen Träumereien als das zurückwies, was sie in Wirklichkeit sind; selbst ein Kepler und Leibniz hatten sie noch nicht völlig aufgegeben. Im Volke lebt übrigens noch immer astrologischer Wahnglaube fort. [Pastor.]

Astronomie (Gestirnkunde) bei den alten Israeliten. In Babylonien, von wo der Stammvater der Hebräer nach Canaan gekommen, und in Aegypten, wo die Hebräer schon vor Moses einige hundert Jahre sich aufgehalten, wurde seit dem höchsten Alterthume Astronomie getrieben, und astronomische Kenntnisse waren hoch geachtet. Die Aegyptier hatten von jeher ein Sonnenjahr mit 365 Tagen, unterschieden Fixsterne und Planeten, kannten den Lauf der letztern und wußten selbst Sonnen- und Mondfinsternisse vorherzusagen (Diod. Sicul. Biblioth. 1, 50. 81). Dasselbe gilt von den Babyloniern, denen auch schon bekannt war, daß der Mond unter den Planeten der Erde am nächsten stehe, seinen Kreislauf in kurzer Zeit vollende, sein Licht von der Sonne erhalte und durch Dazwischenkunft der Erde verfinstert werde (Diod. Sic. l. c. 2, 30 sq.). Unter solchen Umständen erwartet man im Voraus, auch bei den alten Hebräern Vorliebe für Astronomie und nicht unbedeutende astronomische Kenntnisse anzutreffen. Allein diese Erwartung wird durch die alttestamentlichen Schriften nicht erfüllt. Der Grund davon liegt ohne Zweifel darin, daß mit der Gestirnkunde regelmäßig auch Gestirndienst und Astrologie verbunden war, letztere aber auf's strengste untersagt waren (Deut. 4, 19; 17, 3). Daher scheinen eigentlich astronomische Beschäftigungen, namentlich astronomische Berechnungen, bei ihnen nie versucht worden zu sein, und ihre Sternkunde bloß in einfachen Beobachtungen und deren Combinirung zum Behufe der Jahresbestimmung und Zeiteintheilung bestanden zu haben. Dafür spricht wenigstens die Art und Weise, wie sie die Neumonde und den Jahresanfang bestimmten. Uebrigens dachten sie sich die Gestirne älter als die Erde (Job 38, 7), sämmtlich von Gott geschaffen (Genes. 1, 16. Ps. 8, 4; 135, 8. 9) und nach Zahl und Namen von Anfang an bestimmt (Is. 40, 26. Ps. 146, 4), theils mit Rücksicht auf die Erde, auf welche sie großen Einfluß haben (Job 38, 33), theils und besonders zur Verherrlichung Gottes (Ps. 148, 3. 5). Die Erde dachten sie sich nach Jos. 10, 12 ff. stehend und die Himmelskörper über sie hinziehend. Da sie aber von der Gestalt der Erde keine bestimmte Vorstellung hatten, so wußten sie auch das Auf- und Untergehen der Gestirne nicht zu erklären. Aus Ps. 18, 6 f. kann nicht mit Warnekros (Entwurf der hebr. Alterth., 3. Ausg., 607) gefolgert werden, daß sie nach Art der Griechen und Römer gedacht haben, die Himmelskörper sänken in's westliche Meer, um auszuruhen, und gingen dann wieder aus demselben hervor. Einzelne besonders hell strahlende Sterne und Sterngruppen oder Sternbilder unterschieden die Israeliten schon frühe durch besondere Namen. Dahin gehört namentlich 1. הֵילֵל Is. 14, 12, von הָלַל (glänzen) s. v. a. Glanzstern, durch das hinzugefügte בֶּן־שָׁחַר (Sohn der Morgenröthe) als Morgenstern bezeichnet, der durch seinen besonders hellen Glanz auffällt. Weil schon Origenes (De principiis 1, 5, 5) und nach ihm viele Kirchenväter die isaianische Stelle vom Sturz der gefallenen Engel verstehen, so ist Lucifer die gewöhnliche Benennung ihres Oberhauptes geworden. 2. בִּימָה Job 9, 9; 38, 31. Amos 5, 8 bedeutet eigentlich cumulus, πλειάς. Die Ausleger denken theils an die Pleiaden oder das sogenannte Siebengestirn, eine Sterngruppe im Rücken des Stieres, theils an die Hyaden, eine Sterngruppe am Kopfe desselben. Die Bedeutung des Wortes läßt beides zu; die alten Uebersetzungen aber sprechen für Ersteres (vgl. Welte, Das Buch Job, 98). 3. כְּסִיל Job 9, 9; 38, 31. Amos 5, 8 ist den alten Uebersetzungen zufolge der Orion. Wenn Isaias (13, 10) den Plur. כְּסִילִים gebraucht, so ist das nur als ein poetisch freier Ausdruck zu fassen, s. v. a. der Orion und ihm gleiche Gestirne. 4. מְזָלוֹת 4 Kön. 23, 5 (eigentlich: Wohnungen, Herbergen) sind die zwölf Sternbilder des Thierkreises, bei denen die Sonne der Reihe nach gleichsam einkehrt (cf. Gesen. Thesaur. II, 869). 5. מַזָּרוֹת Job 38, 32 halten Manche, wie z. B. noch Hirzel (Hiob. Erklärt ꝛc. S. 230) für einerlei mit dem vorigen עַיִשׁ, andere dagegen für die nördliche und südliche, oder bloß für die nördliche Krone. Für letzteres spricht der Zusammenhang und das bei מַזָּרוֹת stehende וְנִחֵהּ, sofern beide nur die Erwähnung eines einzigen Sternbildes erwarten lassen (vgl. Welte a. a. O. 369). 6. נָחָשׁ mit dem Beisatze עֲקַלָּתוֹן Job 26, 13 (die flüchtige Schlange oder der flüchtige Drache) ist das Sternbild des Drachen zwischen dem großen und kleinen Bär (vgl. Delitzsch, Bibl. Com. über die poet. BB. des A. T. II, Leipzig 1864, 309). 7. עַיִשׁ Job 9, 9 ist aber der große Bär, das Siebengestirn des nördlichen Himmels, das bei den Arabern noch jetzt Nasch oder Asch genannt wird (cf. Gesen. Thesaur. s. v.). 8. עַיִשׁ Job 38, 32 halten die Ausleger für einerlei mit עָשׁ, also für das Bärengestirn. Hierfür spricht das beigefügte עַל־בְּנֶיהָ, sofern dann darunter die drei Sterne gemeint sind, die den Schweif des Bären ausmachen und ihm wie Kinder der Mutter gleichsam nachfolgen, weßhalb sie noch jetzt von den Arabern Töchter des Bärengestirns genannt werden (Michael. Supplem. s. v.). — Zwischen Planeten und Fixsternen scheinen die alten Hebräer noch keinen Unterschied gemacht und überhaupt ihre Beobachtung vorzugsweise nur dem Monde zugewendet zu haben, weil sie ein Mondenjahr hatten und den Anfang desselben, sowie auch der einzelnen Monate, nach dem Neumonde bestimmten. Der Mischna zufolge hatten einzelne Rabbinen sogar Zeichnungen von der neuerscheinenden Mondessichel entworfen, um die Zeugen über den Eintritt des Neumondes

mit größerer Genauigkeit vernehmen zu können (Rôsch hashshanâ II, 8). (Vgl. Weidler, Historia astronomiae, Vitemb. 1741; Lach in Eichhorns Biblioth. VII, 385 ff.; Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen, Berlin 1809; Jahn, Bibl. Archäol. I, 1, 497 ff.) [Welte.]

Astruc, Jean, französischer Arzt und Bibelkritiker, geb. 1684, war der Sohn eines convertirten, ehemals protestantischen Predigers, ward Professor der Medicin zu Montpellier, 1729 Leibarzt des Königs August von Polen, 1730 consultirender Arzt des Königs von Frankreich, 1731 Professor am königlichen Collège zu Paris, 1743 Mitglied der medicinischen Facultät daselbst, starb 1766. Neben medicinischen und philosophischen Schriften veröffentlichte er im Jahre 1753 nach langem Bedenken anonym das Werk: Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ses conjectures. Bruxelles chez Friex. Es ist hier der Versuch gemacht, aus dem Gebrauch der Gottesnamen élohîm und jéhovâ eine doppelte Reihe von Quellen nachzuweisen, deren sich Moses bedient habe. Astrucs Besorgnisse wegen dieser Veröffentlichung waren nicht ungegründet; denn obwohl er, wie schon der Titel sagt, weit entfernt war, die mosaische Abfassung des Pentateuchs zu läugnen, so wurde sein Buch doch die Veranlassung zu der negativen Bibelkritik, welche seitdem mit der mosaischen Herkunft auch den inspirirten Charakter des Pentateuchs läugnet und die ganze heilige Schrift bloß als Menschenwerk betrachtet. (Vgl. Relat. de libris novis XI, Gotting. 1754, 162 sq.) [Kaulen.]

Astyages, Name des letzten medischen Königs, auf neu entdeckten assyrischen Documenten Istuvegu geschrieben. Der Name ist in die heilige Schrift bloß durch Theodotions Uebersetzung Dan. 13, 65, welcher die Vulgata folgt, gekommen. Die Septuaginta hat diesen Zusatz nicht, und so muß über die in jenem Vers liegende historische Schwierigkeit vielleicht mehr die Textkritik als die geschichtliche Wissenschaft hinweghelfen. [Kaulen.]

Asylrecht der Kirchen, s. Privilegien der Kirchen und heiligen Orte.

Asylstädte (עָרֵי מִקְלָט) **bei den Hebräern.** Das hebräische מִקְלָט bezeichnet in den alttestamentlichen Schriften eine Asyl- und Freistätte, an welcher unvorsätzliche Mörder gegen die Blutrache gesichert waren. Eine solche war der Brandopferaltar in der mosaischen Stiftshütte und im salomonischen Tempel (Exod. 21, 13 f. 3 Kön. 2, 28—31), dessen Hörner der Zuflucht Suchende umfaßte (3 Kön. 1, 50; 2, 28). Außerdem wurden noch sechs im ganzen Lande zerstreut liegende Städte, die den Priestern und Leviten gehörten, zu solchen Asylen bestimmt, nämlich im transjordanischen Gebiet: Bosor, Ramoth in Galaad und Golan (Deut. 4, 43); im diesseitigen Gebiet: Cedes in Galiläa, Sichem und Cariatharbe, d. h. Hebron (Jos. 20, 7. 8). Wer nun einen Andern getödtet und alsbald in eine dieser Städte sich geflüchtet hatte, durfte von dem Bluträcher des Getödteten in derselben nicht angegriffen werden. Das Gericht lud ihn dann vor und untersuchte, ob der Mord geflissentlich und absichtlich oder wider den Willen des Thäters durch irgend einen Zufall oder ein Versehen erfolgt sei. Im ersten Falle wurde der Mörder dem Bluträcher übergeben und getödtet, denn einen geflissentlichen Mörder schützte weder eine Asylstadt noch der Brandopferaltar; im zweiten Falle aber wurde er in die Asylstadt zurückgebracht, in die er geflohen war, und mußte in derselben bleiben, so lange der Hohepriester, unter dem der Mord geschehen war, am Leben blieb, was unter Umständen auch eine bedeutende Strafe für ihn werden konnte. Nach dem Tode des Hohepriesters durfte er in seine Heimat zurückkehren, und der Bluträcher hatte kein Recht auf ihn; verließ er aber die Asylstadt früher, und traf ihn dann der Bluträcher, so durfte dieser ihn tödten (vgl. Num. 35, 9 ff.). Damit aber der Schutzsuchende um so sicherer in eine der Asylstädte gelangen könne, mußten die Wege zu denselben in gutem Stande erhalten werden (Deut. 19, 3), und nach dem Talmud (Maccoth 5, 2) wurden ihm sogar zwei Schüler der Weisen mitgegeben, damit er etwa nicht unterwegs vom Bluträcher überfallen und getödtet würde. [Welte.]

Atargateum (Ἀταργατεῖον), Heiligthum der Atargatis, unter welcher bald die philistäische Derketo, bald die phönicische Astarte verstanden wird. Ein solches Heiligthum bestand nach dem griechischen Texte 2 Mach. 12, 26 noch zur Zeit Judas des Machabäers in Astaroth Karnaim und wurde von diesem zerstört. [Kaulen.]

Athalia (עֲתַלְיָה oder עֲתַלְיָהוּ) war eine Tochter des israelitischen Königs Achab und der sidonischen Jezabel (4 Kön. 8, 18). Wenn sie 4 Kön. 8, 26 und 2 Par. 22, 2 בַּת־עָמְרִי Tochter Amri's (Omri) genannt wird, so ist בַּת in weiterer Bedeutung gebraucht, denn Amri war ihr Großvater. Die Abstammung von ihm aber wird eigens hervorgehoben, weil er schlechter war als alle seine Vorgänger (3 Kön. 16, 25), und durch ihn erst jener böse Geist recht in's Leben eingeführt wurde, der auch Athalia's Wirksamkeit charakterisirte. Zum Unglück für Juda vermählte sich mit ihr der jüdische König Joram, und der Götzendienst griff nun auch in Juda mehr um sich. Nach Jorams Tode gelangte ihr Sohn Ochozias auf den Thron; dieser wurde aber schon nach einem Jahre von Jehu, dem Vertilger des Hauses Achabs in Israel, sammt 42 königlichen Prinzen getödtet (4 Kön. 9, 27; 10, 14). Jetzt entschloß sich Athalia, die Regierung an sich zu reißen, und ließ alle noch übrigen königlichen Sprößlinge umbringen. Nur ein einziger Sohn Ochozias', Joas, wurde durch die Schwester seines Vaters, die Gemahlin des Hohepriesters Jojada, gerettet, sammt seiner Amme in den Tempel gebracht und dort

sechs Jahre lang verborgen gehalten (4 Kön. 11, 1—3. 2 Par. 22, 10—12). Im siebenten Jahre der usurpatorischen Regierung Athalia's aber organisirte Josada eine große Verschwörung gegen sie in Jerusalem und ganz Juda, ließ am bestimmten Tage die königliche Leibwache, die Stammhäupter, die Priester und Leviten und das ganze Volk im Tempel zusammenkommen, stellte ihnen Joas als ihren rechtmäßigen König vor, setzte ihm die Krone auf und salbte ihn unter Beifallsrufen der ganzen Versammlung. Als das Geschrei des Volkes auch die Königin Athalia in den Tempel zu kommen bewog, wurde sie auf Befehl Josada's hinausgeführt und getödtet; dann wurde ihr Baalstempel zerstört, ihr Baalspriester Mathan vor seinen Altären ermordet (4 Kön. 11, 4—18. 2 Par. 23, 1—17), und Joas war nun König über Juda. — Daß im vierten Buch der Könige bei jener Verschwörung mehr die königliche Leibwache und die Stammhäupter thätig erscheinen, in der Chronik dagegen mehr die Leviten, hat man zur Verdächtigung des chronistischen Berichtes benützen wollen. Allein die Chronik ist hier, wie sonst öfters, für den älteren Bericht nur ergänzend und hebt mehr den Antheil des Stammes Levi an dem Unternehmen hervor, der in jenem Berichte zu sehr im Hintergrunde gelassen ist. Da der Hohepriester selbst an der Spitze der Verschwörung stand, so läßt sich denken, daß die Priester und Leviten eine Hauptrolle bei derselben spielen mußten. [Welte.]

Athanasianisches Glaubensbekenntniß, s. Glaubensbekenntniß.

Athanasius, der Große, Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, Vater der Orthodoxie im Kampfe der Kirche gegen den Arianismus. Die Kindheits- und Jugendgeschichte des Heiligen verliert sich in ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel. In demselben Augenblicke, in welchem er nach der zuverlässigen Geschichte zuerst die Kirche begrüßte, ist er, wie sein ausgezeichneter Biograph Möhler sagt (S. 106), ebenso groß, wie bei seinem Abschiede von derselben. Athanasius war 296 zu Alexandrien von angesehenen christlichen Eltern geboren. Die Erzählung Rufins (H. E. 1, 14), daß er schon als Knabe beim Spielen bischöfliche Ceremonien nachgeahmt und dadurch die Aufmerksamkeit des Bischofs Alexander von Alexandrien (s. d. Art.) auf sich gelenkt habe, ist historisch nicht sicher verbürgt. So viel steht aber fest, daß der genannte Bischof sich die Erziehung des jungen Athanasius angelegen sein ließ und ihn zuerst zu seinem Geheimschreiber und 319 zum Diacon machte. Die Verfolgungen des Diocletian und Galerius hatten schon in der Kindheit den Glaubensmuth des Athanasius gestählt; in dem Meletianischen Schisma (s. d. Art.) hatte er seine Treue gegen die kirchliche Einheit befestigt und durch den Umgang mit dem hl. Antonius, dem Einsiedler, hatte er sich den Geist einer lauteren Ascese angeeignet. Mit dem Eifer für die weltlichen Wissenschaften verband er eine große Liebe zur Gottesgelehrtheit, wofür ein beredtes Zeugniß der Umstand ablegt, daß Athanasius in nicht langer Zeit die heilige Schrift fast ganz auswendig wußte. Zu dem tiefen, unerschütterlichen Glauben und der gründlichen Gelehrsamkeit kamen als weitere Geistes- und Herzensvorzüge des Heiligen die Gabe einer scharfen Dialektik, eine große praktische Gewandtheit, die verwickeltsten Verhältnisse zu durchschauen, und ein liebenswürdiger Charakter, durch den er sich viele Freunde erwarb. Gott hatte eine schwere Aufgabe auf die Schultern dieses Mannes gelegt; er sollte in einer wirrevollen, entsetzlichen Zeit die Stütze seiner Auserwählten sein. Schon als Diacon hatte er Gelegenheit, seine Glaubenstreue und seine Geisteskräfte zu bewähren. In der Vaterstadt des Heiligen verbreitete Arius das Gift der gefährlichsten Häresie, welche in den ersten Jahrhunderten die Kirche verwüstet hat. Dadurch, daß er die göttliche Natur Jesu Christi läugnete und diesen zu einem bloßen Geschöpfe erniedrigte, griff er das Christenthum in seinem Fundamente an. Mit der Geschichte des Arianismus (vgl. d. Art.) ist das irdische Leben und Leiden des Athanasius auf's innigste verwachsen. Schon auf der Provinzialsynode zu Alexandrien (321), welche die gotteslästerliche Häresie des Arius verurtheilte, stand der Diacon Athanasius seinem Bischofe Alexander treu zur Seite. Noch mehr war dieß 325 auf dem ersten allgemeinen Concil zu Nicäa der Fall, wo Athanasius trotz seiner Jugend als der „kräftigste Kämpfer gegen die Arianer" (Socrates, H. E. 1, 8) und als die „vorzüglichste Stütze nicht nur seines Bischofs, der persönlich betheiligt war, sondern des Glaubens der Kirche überhaupt" hervorragte (Möhler 203). Als Bischof Alexander am 17. April 328 gestorben war, kam bald nach Ostern „das gesammte Volk der katholischen Kirche (im alexandrinischen Patriarchate), einmüthig wie Ein Leib und Eine Seele, zusammen und rief, dem Wunsche des sterbenden Alexander entsprechend, wiederholt und gewaltig aus, Athanasius solle Bischof sein. Alle nannten ihn einen tugendhaften heiligen Mann, einen Christen, einen Asceten, einen wahrhaften Bischof" (Ath. Apol. c. Arian. c. 6). Die erste Sorge des neuen Oberhirten der Kirchen Aegyptens war, die von den Meletianern und Arianern schwer heimgesuchten Gläubigen im christlichen Glauben und Leben zu befestigen. Er stellte eine Rundreise an, besuchte die zahlreichen und blühenden Klöster, unterhielt innigen Verkehr mit den Einsiedlern Antonius und Pachomius und weihte den hl. Frumentius, den Apostel der Abessinier, zum Bischofe von Axuma (329). In derselben Zeit, in welcher der größte Gegner der Arianer Bischof von Alexandrien wurde, war ein wichtiger Umschwung in den Ansichten des Kaisers Constantin d. Gr. über den Arianismus eingetreten. Für Athanasius begann damit eine Zeit schwerer Prüfung. In fünfzigjährigem Kampfe, unter fünf verschiedenen Regierungen und durch [redacted] fünfmalige Verbannung mußte er Zeugniß die katholische Wahrheit ablegen. Doch seine

gebung an die Kirche blieb ungeschwächt, sein Muth ungebeugt. In den abscheulichen Verleumdungen und schweren Verfolgungen, die er zu leiden hatte, war sein Haupttrost die ungetrübte Liebe des katholischen Volkes.

Die fünf Verbannungen des alexandrinischen Bischofs sind folgende: 1. Unter Constantin nach Trier in Folge der Synode zu Tyrus (335—338). Arius sollte nach allen möglichen Umtrieben wieder in die Kirche aufgenommen werden. Da Athanasius jede Mitwirkung hierbei verweigerte, sannen die Arianer auf seinen Sturz und spannen gegen ihn ein ganzes Netz wahrhaft teuflischer Intriguen. Seine Lehre wagte man aus Furcht vor seiner geistigen Ueberlegenheit nur zeitweise zu verdächtigen, indem man ihn der Hinneigung zum Sabellianismus beschuldigte. Um so heftiger aber richtete man die Pfeile der Verleumdung gegen seine bischöfliche Verwaltung (ungerechte Auflage, bestehend in der Lieferung von leinenen Gewändern zum kirchlichen Gebrauche, Mißhandlung des Priesters Ischyras, Ermordung des Arsenius), gegen sein Privatleben (Sünde gegen die Keuschheit) und gegen sein politisches Verhalten (Verhinderung der Kornzufuhr aus Aegypten nach Constantinopel). Athanasius entkräftete zu Tyrus (335) die gegen ihn erhobenen Anklagen und wurde bei dem Kaiser persönlich vorstellig. Trotzdem erfolgte seine Verbannung nach Trier (Ende 335), da Constantin das Verhalten des Athanasius als Haupthinderniß für den kirchlichen Frieden ansah, und Friedensstörung in seinen Augen als das größte Vergehen galt. Auf die Bitten des hl. Antonius entschloß sich Constantin noch vor seinem Tode, Athanasius zurückzurufen; aber erst unter den drei Söhnen des Kaisers erfolgte die Rückkehr des Bischofs zu der Heerde, die ihm auch in der Abwesenheit unverbrüchliche Treue bewahrt hatte (338). Mit Recht konnte Athanasius in seinem zehnten Festbriefe sagen: „Wenn uns auch der Ort trennt, so hat uns doch der Herr, der Festgeber, in übereinstimmender Gesinnung, in Eintracht und in dem Bande des Friedens versammelt.“ Da ein wahrhafter Bischof seinen Geist in der Gemeinde läßt, wenn er selbst auch abwesend ist (Möhler l. c. 342), so wurde Arius ungeachtet mächtiger und thätiger Beschützer auch dann nicht in die Kirchengemeinschaft zu Alexandrien aufgenommen, als Athanasius in der Ferne weilte. Ja es wäre zu großen Erschütterungen in ganz Aegypten gekommen, wenn Arius nicht abermals vom Kaiser den Befehl erhalten hätte, sich zu entfernen. Athanasius dagegen wurde am 23. November 338 mit unendlichem Jubel, „festlicher als je ein Kaiser“ (Greg. Naz. Or. 21) in Alexandrien empfangen.

2. Unter Constantius nach Rom (340 bis 346) auf Grund der Gewaltmaßregeln des ägyptischen Präfecten Philagrius, welcher seinen Landsmann Gregor den Cappadocier als Bischof einführte (340). Dazu kam, daß die Eusebianer auf der Synode zu Antiochien (341) einen Beschluß durchsetzten, wornach Athanasius als abgesetzter Bischof seinen Sitz nicht wieder einnehmen dürfe. Der Cappadocier Gregor verwüstete unterdessen die alexandrinische Kirche in furchtbarer Weise. Athanasius suchte Schutz bei dem Papste Julius, welcher die einzige Stütze der vielen verfolgten Bischöfe war. Zwei Mönche, Ammonius und Isidorus, nahm er mit sich nach Rom, wodurch er die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf das Mönchsthum lenkte. Der Papst trat in einem herrlichen Briefe für die Unschuld des Athanasius ein; dasselbe geschah durch die Synode von Sardica 343. Die dort versammelten Väter ermahnten die Alexandriner, ihren Bischof mit Freuden aufzunehmen. Da die Eusebianer jedoch, welche sich getrennt hatten und in Philippopel tagten, ihre Beschuldigungen gegen Athanasius erneuerten, so war es diesem nicht sogleich möglich, in seine Heimat zurückzukehren. Er verweilte unterdessen in Naïssus (Mösien) und in Aquileja, sodann besuchte er in Gallien seinen kaiserlichen Gönner Constans, der sich für ihn viel bei seinem Bruder Constantius verwandt hatte. Ueber Rom, wo große Freude wegen seiner Rückberufung herrschte, ging er nach Antiochien. Kaiser Constantius, vor dem Athanasius jetzt zum dritten Male in seinem Leben erschien, empfing ihn sehr wohlwollend und gestattete ihm die Heimkehr in seine Vaterstadt. Nach mehr als sechsjähriger Abwesenheit hielt Athanasius am 21. October 346 seinen Einzug in Alexandrien. Das Volk war ihm hundert Millien entgegengegangen. „Welche Freude konnte größer sein, als die der Alexandriner? Die Gemeinde von Alexandrien schaute sich selbst in ihrem großen Bischofe an, sie fühlte sich mit ihm verherrlicht; denn aus ihr war er hervorgegangen; er war ihr Bischof. Unter der Gefahr von Gut und Blut war ihm seine Gemeinde treu geblieben: die Rückkehr des Athanasius war ein Fest des Heldenmuthes in Christo, sowohl was die Gemeinde, als was ihren Bischof betrifft“ (Möhler l. c. 375). Alsbald nach dem feierlichen Einzuge in „seine Stadt“ hielt Athanasius eine Synode zur Bestätigung der Beschlüsse von Sardica. Indem er Energie mit weiser Schonung und Milde vereinigte, verstand er es, so manchen seiner früheren Gegner für sich und den nicänischen Glauben zu gewinnen. Gregor von Nazianz beschreibt das Walten des heiligen Bischofs in der diesem wiedergegebenen Gemeinde also: „Er lebte, wie es jemandem geziemt, der einem solchen Volke vorstand. Er lebte, wie er lehrte, und wie er lehrte, so duldete er. Sein Leben nach der Wiederkehr widersprach dem Empfange nicht. Alles stimmte zusammen, wie an einer Leier: Leben, Lehre, Kampf und Gefahr, seine Sitte vor und nach der Wiederkehr .... Er ahmte die Natur zweier geschätzter Steine nach. Denen, die ihn schlugen, wurde er wie ein Diamant, den Getrennten wie der Magnet, der durch eine geheime Kraft seiner Natur das Eisen an sich zieht und den widerspenstigen Stoff mit sich vertraut macht“ (Or. 21, n. 30. 31). So wirkte Athanasius mit segensreichem Erfolge etwas über

fünf Jahre, bis Kaiser Constantius 350 Alleinherrscher wurde und in dieser Stellung seine Gesinnung gegen ihn änderte. Dem Wunsche des Kaisers gemäß und seinen Gewaltmaßregeln nachgebend, kündigten die Synoden zu Arles (353) und Mailand (355) die Gemeinschaft mit Athanasius auf.

3. Zweite Verbannung unter Constantius in die ägyptische Wüste (356—362). Während eines nächtlichen Gottesdienstes am 9. Februar 356 umringte der Dux Aegyptens, Syrian, mit 5000 Soldaten die Kirche Theonas, um Athanasius zu verhaften. Dieser entkam jedoch in dem Gedränge des Volkes, und alle Bemühungen der kaiserlichen Befehlshaber, ihn aufzufinden, waren vergeblich. Der Arianer Georg zog mit bewaffneter Macht in die Kirche Alexandriens ein, und die Kirche Aegyptens wurde jetzt der Schauplatz furchtbarer Greuel. Athanasius verfaßte eine Vertheidigungsrede, die er persönlich dem Kaiser überreichen wollte. Da er jedoch erfuhr, daß auf seinen Kopf sogar ein Preis gesetzt sei, kehrte er wieder in die Wüste zurück. Zeitweise hielt er sich aber versteckt in Alexandrien auf, um die Gläubigen zu stärken (Larsow, Festbriefe 36). Julian Apostata, der nach dem Tode des Constantius (361) die Regierung übernahm, rief 362 die verbannten Bischöfe zurück, weil er dadurch die Verwirrung in der Kirche zu vergrößern und dem Heidenthume zu nutzen hoffte. Wie viele andere Bischöfe, machte auch Athanasius von der Erlaubniß zur Rückkehr in die Heimat Gebrauch. Der Eindringling Georg ward bald nach dem Regierungsantritte Julians von den Heiden ergriffen, 24 Tage in Gefangenschaft gehalten und dann ermordet. Seinen Leichnam schleppte man auf einem Kameele durch die Stadt und darauf verbrannte man ihn (Larsow l. c. 38. Epiph. Adv. haer. 76). Athanasius wirkte jetzt nach Kräften für die kirchliche Union. Auf den Vorschlag des ihm treu verbundenen Eusebius von Vercelli berief er 362 eine Synode nach Alexandrien, wo beschlossen wurde, daß alle, welche sich nur durch Gewalt auf die Seite der Häretiker hätten ziehen lassen, ohne selbst Arianer zu sein, Verzeihung erhalten und in ihren kirchlichen Aemtern verbleiben sollten. Außerdem berieth man auf jener Synode über die seit 360 zuerst in Constantinopel (Macedonius) ausgesprochenen Irrlehren der Pneumatomachen und über die Ausdrücke οὐσία und ὑπόστασις. Das milde Auftreten des Athanasius hatte die Bekehrung vieler Arianer und Heiden zur Folge.

4. Unter Julian Apostata in die Thebais (362—363). Die Heiden hatten sich über die Wirksamkeit des Athanasius bei ihrem kaiserlichen Gesinnungsgenossen beschwert. Sie stellten ihm vor, daß in kurzer Zeit keine Verehrer der Götter mehr vorhanden sein würden, wenn Athanasius in Alexandrien bliebe. Julian erließ daher das Gebot, Athanasius, „der Feind der Götter", solle, da er ohne besonderen Befehl nach Alexandrien zurückgekehrt sei, sofort die Stadt verlassen. Als die Christen um Zurücknahme dieses Decrets baten, wurde dasselbe noch verschärft und das Verbot des Aufenthalts auf ganz Aegypten ausgedehnt. Insgeheim soll Julian sogar den Tod des Bischofs bestimmt haben. Diesem gelang es aber, zu entfliehen (24. Oct. 362). Durch eine List entkam er glücklich in einem Nachen auf dem Nil den ihn verfolgenden Häschern. In der Verborgenheit der Thebais wirkte er weiter für seine Heerde, und öfters weilte er unter dem Schutze treuer Anhänger in Alexandrien. Sehr bald aber erfüllte sich die Weissagung des Athanasius, daß Julian „gleich einer Wolke schnell vorübergehen werde". Im Kampfe gegen die Perser war der Kaiser 363 gefallen, und sein Nachfolger Jovian bekannte sich sogleich öffentlich zur katholischen Kirche und gestattete Allen die Freiheit des religiösen Glaubens. So durfte jetzt auch Athanasius nicht nur sein bischöfliches Amt wieder ungestört verwalten, sondern erfreute sich auch mancher Auszeichnung seitens des Kaisers. Um in den kirchlichen Wirren einen festen Standpunkt zu gewinnen, erbat sich Jovian von ihm Aufschluß über den ächten Trinitätsglauben der Kirche. In Folge dessen wurde auf einer großen Synode zu Alexandrien der nicänische Glaube als derjenige verkündet, der in der Kirche stets gepredigt und trotz der Arianer auch fast überall angenommen sei. In dem Synodalschreiben, das Athanasius verfaßte, wurde zugleich am Schlusse die Lehre über den heiligen Geist kurz zugefügt. Alle Versuche der Arianer, den Bischof der kaiserlichen Gunst zu berauben, mißglückten. Das Ansehen des Kaisers, die Friedensliebe des heiligen Bischofs und seine große Nachsicht gegen die Schwächen der Menschen führte viele Verirrte zur Kirche zurück. Leider starb Jovian schon nach acht Monaten (364), und es wurde verhängnißvoll, daß sein Nachfolger Valentinian seinen arianisch gesinnten Bruder Valens für den Orient zum Mitregenten annahm. Für die Katholiken des Morgenlandes begann jetzt wieder eine schwere Zeit. Für Athanasius wurde der Thronwechsel Anlaß zur fünften und letzten Verbannung.

5. Unter Valens auf ein Landgut am neuen Fluß, wo er sich in dem väterlichen Grabmonument verborgen haben soll (365 bis Anfang 366). In dem kaiserlichen Edict vom 5. Mai 365 war bekannt gegeben, daß alle von Constantius abgesetzten und unter Julian zurückberufenen Bischöfe ihre Kirchen verlassen sollten. Dazu wurden besonders die kaiserlichen Beamten in Alexandrien hart bedroht, wenn sie Athanasius nicht entfernen würden. Weil das alexandrinische Volk aber treu zu seinem Bischofe stand, schob man die Ausführung des Edicts immer hinaus, bis Athanasius es selbst für das Beste hielt, zu fliehen. Da brach aber unter den Gläubigen der Bischofsstadt eine heftige Bewegung aus, so daß Valens sich gezwungen sah, den Verbannten schon nach vier Monaten zurückzurufen. Von da [redacted] der Held des vierten Jahrhunderts i[redacted]

seiner Gemeinde vorstehen bis zu seinem Tode. Noch in seinem höchsten Alter bewahrte er die frische Kraft seiner Jugend, mit der er unabläßig die Wahrheit vertheidigte und den Irrthum bekämpfte. An ihn wandte sich der große Basilius, seit 370 Bischof von Cäsarea, auf daß er für den Orient und namentlich für die Kirche in Antiochien sorge, und daß er ein inniges Zusammenwirken des Orients und Occidents vermittle. Ein Jahr vor seinem Tode widerlegte er noch die Lehren der Apollinaristen (s. d. Art.) über die Person Jesu Christi. Sodann war seine Lebensaufgabe erfüllt. Athanasius konnte sterben, da auch der Arianismus seinem Tode nahe war, und im langen Kampfe der Kirche jene Männer herangebildet waren, welche gleich ihrem herrlichen Vorbilde, dem Vater der Orthodoxie, die Stütze des Glaubens werden sollten. Der Todestag des Heiligen war der 2. Mai 373. Glänzend ward die Todtenfeier für den hochherzigen Bekenner gehalten, dessen Leben als Muster bischöflichen Wandels, dessen Lehre als Norm des wahren Glaubens erschien.

Schriften. Athanasius hat in seinen Werken die Resultate der theologischen Wissenschaft aus den ersten drei Jahrhunderten zusammengefaßt. Besonders groß waren seine Verdienste um die Vertheidigung der Kirche und um eine wissenschaftliche Begründung des christologischen Dogmas. Der literarischen Thätigkeit dieses Kirchenlehrers gebührt um so größere Anerkennung, als er die meisten seiner Schriften unter fortwährender Bedrängniß und Verfolgung verfaßt hat. I. Unter den apologetischen und polemischen Werken des Athanasius ragen hervor: 1. seine Erstlingsschriften gegen die Heiden (Λόγος κατ' Ἑλλήνων, Oratio adv. gentes) und über die Erlösung (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου, Or. de incarnatione Verbi Dei. Außer dieser Schrift, worin auf die Arianer noch keine Rücksicht genommen ist, führen noch zwei andere, eine gegen die Arianer und eine gegen die Apollinaristen, gleichfalls den Titel De incarnatione). In dem ersteren Werke wird das Heidenthum in seiner ganzen Blöße und Nichtigkeit dargelegt. Auf dem so gewonnenen Resultate baut der Verfasser dann in der zweiten Schrift weiter, indem er die Erlösung der Menschen durch den Sohn Gottes gegen die Einwendungen der Juden und Heiden vertheidigt. Aus dem Werke des Kreuzes selbst wird bewiesen, daß der Gekreuzigte Gott und Sohn Gottes sei. Wir haben somit hier den ersten Versuch einer wissenschaftlichen Construction des gesammten Christenthums und der wichtigsten Momente im Leben Christi (Möhler l. c. 123). — 2. Die zahlreichen Schriften gegen die Arianer. Am bedeutendsten sind die vier Bücher gegen die Arianer (Λόγοι δ' κατ' Ἀρειανῶν, Orationes IV contra Arianos), welche Athanasius zwischen 356—361 in der Wüste schrieb. Wahrscheinlich wurden die drei ersten Bücher gemeinsam veröffentlicht, und das vierte, worin die positive Lehre über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn dargelegt ist, erst später zugefügt. In einigen Manuscripten wird diesen vier Büchern das Rundschreiben (Encyclica) an die Bischöfe Aegyptens und Libyens vorangestellt, und es werden dann fünf Bücher gegen die Arianer citirt (πενταβίβλιον). Außer dem genannten Rundschreiben, welches Athanasius zwischen dem 9. Februar 356 bis 24. Februar 357 verfaßte, um vor den Umtrieben der Arianer zu warnen, hatte er schon vorher ein anderes Rundschreiben an alle Bischöfe gerichtet und die Geschichte des Eindringlings Gregor darin öffentlich bekannt gemacht. Am Ende dieser Encyclica fordert er die Bischöfe auf, bei so großem Unglücke der alexandrinischen Kirche nicht gleichgültig zu bleiben. — Seine eigene Person vertheidigte Athanasius gegen die ungerechten Angriffe bezüglich des Meletius, Ischyras und Arsenius in den Schutzschriften gegen die Arianer und an den Kaiser Constantius (Ἀπολογητικὸς κατ' Ἀρειανῶν und Ἀπολογία πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον). In einer dritten Vertheidigungsschrift rechtfertigte er sich, daß er nicht aus Feigheit geflohen sei (Ἀπολογία περὶ τῆς φυγῆς αὐτοῦ). Die Schutzschrift gegen die Arianer hat besondere Wichtigkeit, weil sie 36 Actenstücke aus der Geschichte des Arianismus enthält. Die Vertheidigungsschrift an Constantius, worin Athanasius die Verfolgungen der Kirche durch die Arianer in lebhaften Farben schildert (Montfaucon glaubt eine Rede Cicero's vor sich zu haben), wurde nicht überreicht wegen der persönlichen Gefahr, die dem Verfasser damals drohte. — 3. Gegen die Macedonianer und Apollinaristen waren gerichtet die vier Briefe an Serapion, Bischof von Thmuis, und gegen die Apollinaristen allein außer der schon genannten Schrift „über die Menschwerdung" noch eine andere über die gnadenreiche Ankunft Jesu Christi (περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ, de salutari adventu Jesu Chr.).

II. Historischen Inhalts, zugleich aber auch apologetisch und polemisch sind die Geschichte der Arianer an die Mönche bis zum Jahre 357, der Nachweis, daß Dionysius von Alexandrien nicht für, sondern gegen die arianische Irrlehre gewesen sei (De sententia Dionysii), und mehrere Briefe, so an Serapion, über den Tod des Arius, über die Beschlüsse des Concils von Nicäa u. a. Ein bedauernswerther Verlust für die Kirchengeschichte ist der Umstand, daß wir von den Briefen des Athanasius nur wenige noch besitzen, und daß insbesondere von den Briefen an Basilius keiner erhalten ist. Ein besonders werthvoller Edelstein, nicht bloß unter den Werken des Athanasius, sondern in dem reichen Schatze der gesammten Patristik überhaupt, ist die c. 365 verfaßte Lebensgeschichte des hl. Antonius. Dieser war der besondere Freund des hl. Athanasius, für welchen er auch öffentlich mehrmals Partei ergriff. Hieronymus nennt dieses Buch ein insigne volumen (De illustr. virr. c. 96), und in gleicher Weise rühmen Chrysostomus

(I Homil. in Matth. c. 2) und Augustinus (Conf. 8, 6) seinen überaus lehrreichen Inhalt, worin den Mönchen an dem hl. Antonius ein Muster der Vollkommenheit vor Augen gehalten wird. Sehr werthvoll für die Chronologie in der Geschichte des Arianismus sind die 1847 von dem Alexandriner Pacho in einem Kloster der nitrischen Wüste entdeckten Festbriefe; durch solche wurde alljährlich am Epiphanienfeste die Zeit des bevorstehenden Osterfestes, sowie der Anfang und das Ende der 40tägigen Fasten bekannt gemacht. (Die Fest- oder Osterbriefe sind die Vorläufer unserer Fasten-Hirtenbriefe.) Den nur erhaltenen syrischen Text der Athanasianischen Festbriefe edirte 1848 Cureton zu London. Eine deutsche Uebersetzung gab Larsow heraus (Berlin 1852), und eine lateinische zugleich mit der syrischen Ang. Mai in der Nova bibl. Patr. VI.

III. Zu den exegetischen Werken gehört 1. der Brief an Marcellinus (εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν ψαλμῶν, in interpretationem psalmorum), worin er zum Studium der heiligen Schrift auffordert. — 2. Die an diesen Brief sich wahrscheinlich anschließende (2. Concil von Nicäa ist dieser Meinung, Montfaucon einer anderen) Erklärung der Psalmen. Den Text zu den Erklärungen der angeführten 146 Psalmen hat Montfaucon zuerst zusammengestellt. — 3. Mehrere Fragmente. — Das Athanasianische Symbolum, welches die Lehre von der Trinität und Incarnation scharf formulirt und bereits auf das dritte und vierte ökumenische Concil (431 und 451) Rücksicht nimmt, gehört nothwendig einer späteren Zeit, dem fünften oder sechsten Jahrhundert, an.

Bis zum Jahre 1601, in welchem die griechische und lateinische Commelinische Ausgabe zu Heidelberg in zwei Bänden erschien, wurden die Werke des Athanasius nur in lateinischen Uebersetzungen verbreitet, so von Erasmus zu Basel (1527 und 1556). Die beste spätere griechische und lateinische Ausgabe ist die des Benedictiners Montfaucon (Paris 1698 in 3 Bdn.), welche zugleich eine umfangreiche Biographie des heiligen Kirchenlehrers und kritische Anmerkungen zu seinen Werken bietet. Verbessert wurde die Ausgabe Montfaucons 1777 durch den Bischof von Padua, Justiniani, dessen Arbeit auch Migne (PP. gr. XXV—XXVIII) berücksichtigt hat. Eine Auswahl aus den Athanasianischen Schriften gab Thilo heraus (Athan. opp. dogmatica selecta, Lipsiae 1853). Deutsch sind „Sämmtliche Werke des hl. Athanasius" übersetzt in „Sämmtliche Werke der Kirchenväter" XIV—XVIII, Kempten 1838. „Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius" hat Fisch übersetzt in der „Bibliothek der Kirchenväter", 2 Bände, Kempten 1872 u. 1875. Das Leben des hl. Antonius bearbeitete im vierten Jahrhundert Evagrius, Bischof von Antiochien, in einer freien lateinischen Uebersetzung. Diese ist viel bekannter geworden und häufiger in andere Sprachen übertragen als der griechische Urtext, auch nach 1611, wo Höschel eine Ausgabe des letzteren neben seiner lateinischen Uebersetzung veröffentlichte. Nach der Ausgabe von Höschel hat L. Clarus seine deutsche Uebersetzung des Lebens des hl. Antonius, München 1855, hergestellt.

Von Gregor von Nazianz, der den hl. Athanasius in seiner Lobrede auf ihn als die „Säule der Kirche" bezeichnet (Or. 21, n. 27), bis auf die Gegenwart sind alle unbefangenen Biographen, oft genug fast wider ihren Willen, Lobredner dieses Kirchenlehrers geworden. Das Leben des großen Bischofs ist „reich an Belehrung, Erbauung und Tröstung, ein Triumph der Wahrheit und des Rechtes". Für alle Zeiten ist Athanasius „ein Muster der christlichen Tugend, ein Vorkämpfer des Glaubens, ein Leitstern in den verwickeltsten Fragen und Kämpfen des Lebens, und darum eines der erhabensten Vorbilder für glaubenstreue Katholiken geworden" (Hergenröther, Ath. d. Gr. 24, 1). Nicht bloß eignete sich dieser Kirchenfürst durch sein Regierungstalent besser für die Regierung einer großen Monarchie, als Constantins ausgeartete Söhne (Gibbon III, 281), sondern er hat auch durch seine Schriften nächst Origenes unter den Griechen am einflußreichsten und nachhaltigsten auf die späteren Kirchenlehrer gewirkt, und zwar nur in ächt kirchlichem Sinne (Alzog, Patrol. 237). Indem Athanasius eine hohe Religiösität mit einer tiefen Speculation und dialektischer Gewandtheit verband, gelang es ihm, in die Geheimnisse des Glaubens sehr tief einzudringen. Es gibt kaum eine einzige Glaubenslehre, für welche er nicht in seinen Werken Zeugniß ablegt. Seine Auslegung der heiligen Schrift beweist ein genaues Verständniß des göttlichen Wortes, und die von ihm aufgestellten dogmatischen Begriffe zeugen von einer bewunderungswürdigen Klarheit im Denken. Athanasius besaß aber auch jene Reinheit des Herzens, jene Tugend in Christo und jene Nachahmung des Lebens der Heiligen, ohne die man, wie er selbst sagt, die Erkenntniß Gottes des Wortes nicht erreichen und die Sprache der Heiligen nicht verstehen kann (De incarn. Verbi c. 57). Er war mit seinem ganzen Sinne eingewurzelt in die Kirche und ihre ganze Vergangenheit und wurde, verwachsen mit ihr, deren treues Abbild; ihre Festigkeit und wesentliche Unveränderlichkeit theilte sich Athanasius in vollem Maße mit (Möhler l. c. 116). Kein Wunder also, wenn ihn Constantin der Jüngere den Mann Gottes, wenn ihn Theodoret den großen Erleuchter, wenn ihn Joh. Damascenus den Grundstein der Kirche Gottes nennt! Kein Wunder, wenn endlich Gregor von Nazianz in seiner Lobrede sagt: „Wenn ich Athanasius preise, so muß ich die Tugend selbst preisen. Ihn nennen ist dasselbe, wie die Tugend preisen, weil er alle Tugenden in sich vereinigt hielt oder, besser gesagt, in sich vereinigt hält (vgl. Larsow l. c. IV). Voll Hochachtung schaute auf den Glaubenshelden im arianischen

Streite ein Basilius, der ihn seinen „Vater“ nennt, ein Vincenz von Lerin, der ihn preist als den „getreuesten Lehrer und erleuchtetsten Bekenner“. Der fromme Abt Kosmas rühmt die Schriften des Heiligen mit folgenden Worten: „Findest du eines der Bücher des Athanasius, und hast du kein Papier zum Abschreiben, so schreibe es auf ein Gewand ab“ (Prat. spirit. c. 40).

Das Leben und Wirken des hl. Athanasius ist berücksichtigt in allen auf den Arianismus bezüglichen Schriften (vgl. d. Art. Arianismus). Außerdem findet sich eine Lebensgeschichte in den meisten Ausgaben seiner Schriften und in den patrologischen Werken, so bei Montfaucon, Du Pin (II, 1), Ceillier (IV), Larsow, Fisch, Alzog (226 ff.), Stöckl (Gesch. der Philos. d. patrist. Zeit 264 ff.). Einzelbiographien haben nächst dem hl. Gregor von Nazianz (in seiner Or. 21) verfaßt Gottfried Hermant (La vie de St. Athanase, Paris 1671; deutsch von Croneck, Stadtamhof 1741), der väterliche Freund des berühmten Historikers Tillemont, der im achten Bande seiner Kirchengeschichte gleichfalls das Leben des hl. Athanasius behandelt hat; ferner Möhler (Athan. d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827; 2. Aufl. 1844), Hergenröther (Der hl. Athan. d. Gr., Görresgesellschaft 1877); über den Lehrinhalt schrieb L. Atzberger (Die Logoslehre des hl. Athan., ihre Gegner u. unmittelb. Vorläufer, München 1880). Von protestantischer Seite: Voigt (Die Lehre des Athan., Bremen 1861, in vielen Punkten eine widerliche und grundlose Polemik gegen Möhler), Böhringer (Kirchengesch. in Biographien, 1. Abth., 2, 1842; 2. Ausg. 1874). [Lübtke.]

Athanasius der Jüngere oder Kleine (Exiguus), nach dem Vorgange des Lambecius (Comment. bibl., Vindob. l. 1, 123—132; l. 2, 97. 220) von Einigen angenommen als Verfasser der Geschichte des Wunders zu Berytus unter den unächten Werken des großen Athanasius (Migne, PP. gr. XXVIII, 795), angeblich um 765. Demnächst wird ein jüngerer Athanasius, gewöhnlich der nämliche, zuweilen auch vermuthet als Verfasser anderer dem großen Athanasius irrig beigelegter Schriften. Die Erzählung von dem Wunder lautet, wie folgt. Juden fanden in einem zuvor von einem Christen bewohnten Hause ein dort zurückgelassenes Christusbild und verübten an demselben die gleichen Verunglimpfungen und Mißhandlungen, wie vormals ihre Väter an dem Heiland. Zuletzt durchstachen sie es mit einer Lanze; da floß Blut und Wasser heraus. Zur Probe, ob es wahr sei, was sie von der Kraft des Blutes Christi gehört, versammelten hierauf die Priester und Hohenpriester in der Synagoge ihre Kranken und Besessenen und bestrichen sie mit der Flüssigkeit; sie wurden sämmtlich geheilt. Dieß hatte die Bekehrung der ganzen zahlreichen Judenschaft der Stadt zur Folge. In lateinischen Texten und Ueberarbeitungen ist die Geschichte noch mit vielen Zusätzen ausgeschmückt; insbesondere enthält der lateinische Text in den alten Ausgaben von Athanasius' Werken (Migne l. c.) fabelhafte Mittheilungen über die Urgeschichte des Christusbildes (angefertigt von Nicodemus, habe es sich von diesem auf Gamaliel, Zachäus ꝛc. vererbt, sei bis zur Zerstörung der Stadt in Jerusalem geblieben ꝛc.; vgl. d. Art. Christusbilder). Auf dem siebenten allgemeinen Concil zu Nicäa wurde diese Geschichte von Petrus von Nicomedien als „Schrift unseres Vaters Athanasius“ vorgelegt (Harduin IV, 178 sqq.); nach welchem Text, mag dahingestellt bleiben, da mehrere abweichende griechische Texte (Migne, 1. et 2. loco) auf uns gekommen sind, jedenfalls nicht mit den Fabeleien der lateinischen Bearbeitungen oder Nacherzählungen (s. Baronius ad a. 787). Die Väter wurden, laut den Concilsacten, beim Anhören derselben zu Thränen gerührt und bezweifelten nicht im Mindesten die Aussage des Petrus von ihrem Verfasser, den vielmehr Constantin, Bischof von Constantia auf Cypern, als „den von der Unsterblichkeit Benannten“ rühmte. Indessen wird, außer von Combefis, von sämmtlichen Kritikern die Schrift dem großen Athanasius abgesprochen, theilweise wegen ihres Inhaltes, allgemein aber aus dem Grunde, weil von dieser Schrift des Athanasius, wie von der in ihr erzählten Begebenheit das ganze Alterthum bis auf das Concil nichts weiß. Lambecius, Baronius u. A. suchen nun das Concil gegen den Vorwurf des Irrthums und der Leichtgläubigkeit durch die Annahme eines jüngeren, uns nicht näher bekannten Athanasius zu rechtfertigen und behaupten, daß dieser, nicht der weltberühmte alexandrinische Bischof, von Petrus als Verfasser der Wundererzählung, an deren Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit sie gleichfalls festhalten, gemeint gewesen. Diese auf den ersten Blick sich als grundlos und willkürlich darstellende Annahme gewinnt eine scheinbare Stütze in dem versuchten Nachweis, daß die Begebenheit sich kurz vor dem Concil, ja selbst noch zu Lebzeiten der Concilsväter, zugetragen; denn unter dieser Voraussetzung konnten diese unmöglich sich dahin irre führen lassen, daß sie den vor 400 Jahren verstorbenen Kirchenlehrer Athanasius für den Verfasser angesehen hätten. Wie nirgends vor dem Concil, so wird der Schrift oder des in ihr erzählten Factums auch nicht bei Johannes von Damascus gedacht, der sich sonst auf die göttlichen Beglaubigungen der Bilderverehrung durch Wunder beruft (De imaginibus, Or. III. an vielen Stellen) und um so dringender Veranlassung hätte finden können, auch dieses Wunder heranzuziehen, da er als Syrier dem Schauplatz desselben nahestand. Lambecius folgert hieraus, daß das Wunder erst nach Johannes (gest. 754, nach Andern 780) sich begeben. Näherhin setzt er die Abfassung der Schrift in das Jahr 765, weil in Siegeberts Chronik das Ereigniß, von welchem der Verfasser sagt, daß es in seinen und seiner Leser Tagen stattgefunden, unter dem genannten Jahre, während der Regie-

rung Constantins (Kopronymus) und seiner Gemahlin Irene verzeichnet ist. Allein alte Lectionarien, in welche, wie auch in das römische Martyrologium, die Geschichte (unter dem 9. Nov.) Aufnahme fand, geben die Regierungszeit der (anderen) Irene und ihres Sohnes Constantin (Porphyrogenitus) an, derselben Irene (seit 780), welche das Concil berief. Diese Angabe hält Baronius für die glaubwürdigere. Doch erkennt man leicht, daß hier die Zeit, wo das Wunder zuerst erwähnt wird, nämlich die Zeit des Concils, für diejenige des Wunders selbst genommen ist; bei Siegebert, der überdieß den eigenen Zusatz hat, der damalige Bischof von Berytus habe Adeodatus geheißen, tritt noch die Verwechslung gleichnamiger Herrscher hinzu. Die Nichterwähnung bei Johannes von Damascus beweist höchstens nur, daß ihm die Schrift unbekannt war, wie sie auch den Concilsvätern bis zu deren Vorlegung durch Petrus unbekannt gewesen zu sein scheint, nicht aber, daß sie zu seinen Lebzeiten nicht schon bestand. Die Concilsväter glaubten die Begebenheit auf die vermeinte Auctorität des großen Athanasius hin; darum kann die nachmalige feierliche Begehung ihres Gedächtnisses, wie sie in den Lectionarien bezeugt ist (bei den Griechen wurde am Feste der Orthodoxie die Schrift öffentlich vorgelesen), nicht für die geschichtliche Wahrheit angerufen werden; vielmehr bleibt, mit dem Wegfall der Auctorität des Athanasius, für dieselbe, wie immer man über deren innere Glaubwürdigkeit denken möge, keine andere äußere Bürgschaft übrig, als die eines gänzlich unbekannten Auctors, der vielleicht nur unter dem angenommenen Namen des Athanasius schrieb. Das Wunder muß, wenn überhaupt, dann früher, als angenommen, geschehen sein: Non potuit historia adeo recentis memoriae tum fuisse, ut Petro eam Athanasio adscribenti fides haberetur (Migne, Admon. ad lect. 795). Abweichend von den Genannten hielt Bellarmin (De imag. sanctor. l. 2, c. 10) die Schrift für das „Werk eines sehr alten Schriftstellers", wenngleich nicht des großen Athanasius, und da er anderswo (De script. eccl., s. v. Athan.) sagt, sie sei von dem andern (alterius) Athanasius, der später gelebt, so scheint er hierunter Athanasius II. zu verstehen. Dieser, mit dem Zunamen Hermiosus, war monophysitischer Patriarch von Alexandrien als Nachfolger des Petrus Mongus (470—476). Da jedoch der Verfasser zwischen den beiden Naturen in Christo scharf unterscheidet, so muß auch der Gedanke an ihn als Verfasser abgewiesen werden. Die bezügliche Stelle (in beiden griechischen Texten bei Migne 802, 810; vgl. den lateinischen Text 817) sagt von Christus, daß er, „vordem fleischlos (ἄσαρκος), Fleisch geworden aus Maria der Jungfrau, in eben diesem Fleische gekreuzigt worden, während er seiner Gottheit nach leidenslos geblieben, und nun wieder im Bilde sei gekreuzigt worden zur Beschämung der Gottlosen (ἀσεβῶν) und Ungläubigen". Hier ist offenbar Bezug genommen auf den monophysitischen, näherhin den theopaschitischen Einwand, Christus sei nicht im Bilde darzustellen und zu verehren, weil er uns nicht in der menschlichen Natur erlöst, nicht im Fleische, sondern seiner Gottheit nach gelitten habe. Man könnte darum annehmen, die Schrift sei während des Bildersturmes entstanden; doch wurde jener Einwand schon Ende des fünften Jahrhunderts von Xenajas aufgebracht, der in Syrien, woselbst er in Antiochien von Petrus Gnapheus zum Bischof geweiht wurde, sich um Anhang bewarb (vgl. Petavius, De incarn. l. 15, c. 11, 2; auch die bildliche Darstellung der Engel soll er bekämpft haben; auf die Bilder der Heiligen scheint sich seine Polemik nicht erstreckt zu haben). Daß die Abfassung der Schrift nicht früher, als um die Mitte des fünften Jahrhunderts zu setzen ist, zeigt der Umstand, daß der Bischof von Berytus als Erzbischof und Metropolit erscheint (ἀρχιεπίσκοπος im ersten Texte, 804; im zweiten wechselt ἐπίσκοπος und ἀρχιεπίσκοπος, 812; in einem der lateinischen Texte heißt Berytus civitas metropolitana, 813, die Bewohner metropolitani, 819), welchen Titel, wie wir aus den Verhandlungen des Concils zu Chalcedon wissen (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 462 ff.), die berytensischen Bischöfe kurz vor diesem Concil auf uncanonische Weise von Theodosius II. erhalten hatten und in der Folge, jedoch als bloße Ehrenbezeichnung und ohne Metropolitanrechte (wie es scheint, auf Grund von can. 12 der Synode; vgl. Hefele 512), beibehielten. Lambecius legt (l. c. 3, 98) dem von ihm angenommenen jüngern Athanasius auch den Liber quaestionum ad Antiochum ducem bei, da in einem Manuscript, welches sechs dieser quaestiones enthält, vor der ersten (bei Migne, Quaest. XCVII, l. c. 656) die Worte Ἀθανασίου τοῦ φιλοῦ ἐρμηνεῖαι gelesen werden; auch meint Bellarmin (Recogn. operum, de conc. et eccl.), ein jüngerer Athanasius möge ihr Verfasser sein. Cave (416, ed. Genev. 1720) ist geneigt, wenn sich die Existenz eines Athanasius um 765 erweisen lasse, diesem nicht nur die Erzählung von dem Wunder zu Berytus und die letztgenannte Schrift, sondern auch andere pseudoathanasianische Schriften, wie die Synopsis sacrae scripturae und die Disputatio contra Arium in synodo Nic., zuzueignen. Ueberdieß bezeichnet er es als zweifellos, daß das Syntagma doctrinae ad clericos et laicos von einem jüngern Athanasius herrühre (l. c.; vgl. I, 124); worauf jedoch diese Gewißheit sich stützen könne, ist nicht zu ersehen, da die Gründe, welche man anführt, eben nur für Athanasius den Großen beweisen würden. Es bleibt folglich nur die Möglichkeit, daß unter den Schriften, welche dem großen Athanasius irriger Weise zugesprochen worden sind, sich einige finden, bei denen der Irrthum auf einer Verwechslung mit einem homonymen Schriftsteller beruht habe, da der Name Athanasius eben nicht selten war; glaublicher aber erscheint es, daß durch falsche Aufschrift dieses Namens Einige ihren Schriften

Eingang und Verbreitung haben verschaffen wollen. Von Vigilius von Thapsus (s. d. Art.) ist bekannt, daß er unter des Athanasius Namen Mehreres schrieb. [Wildt.]

Athanasius, Patriarch von Constantinopel, 1289—1293 und 1304—1312. Als der Patriarch Gregor von Constantinopel, der Nachfolger und Gegner von Johannes Veccus, 1289 sein Amt niederlegte, wurde der Mönch Athanasius erhoben, der, aus der Gegend von Adrianopel (nach Phrantzes, Chron. maius 1, 4 aus Andrusa im Peloponnes) gebürtig, im Hämusgebirge der Ascese lebte. Da er als ein Mann von großem Eifer und von unbeugsamer Strenge bekannt war, so blieb seine Wahl nicht unbeanstandet. Aber seine Freunde trugen über die Gegner den Sieg davon, und er wurde am 14. October 1289 geweiht. Seine Erhebung soll von ominösen Zeichen begleitet gewesen sein. Bei der Feier seiner Promotion soll ein Erdbeben stattgefunden haben. Während seiner Consecration sollen die Fenster der Kirche, ohne daß irgend ein Wind bemerklich war, erschüttert worden sein, und da bei der Weihe seiner fünf letzten Vorgänger dasselbe Phänomen sich gezeigt haben sollte, so wollte man daraus entnehmen, daß er seine Würde nicht bis zu seinem Tode inne haben werde (Pachym., De Andron. Palaeol. 1, 37; 2, 15). Seine Regierung war, wie sich bei seinem Charakter nicht anders erwarten ließ, eine sehr strenge. Nach verschiedenen Seiten hin gab es Mißstände abzubestellen, und er glaubte den Pflichten seines Amtes nur dann zu genügen, wenn er Alles aufwendete, um den Vorschriften des Evangeliums und der Kirche Achtung zu verschaffen. Wo das Wort nichts fruchtete, schritt er zu Strafen und forderte auch den Kaiser zum Einschreiten auf. Cleriker und Bischöfe wurden zur strengsten Beobachtung der kirchlichen Canones, letztere insbesondere zur Beobachtung der Residenzpflicht angehalten. Die Mönche wurden zu einer ihrem Stande entsprechenden Lebensweise ermahnt. Neben anderem Luxus wurde ihnen namentlich der Gebrauch von Wagen untersagt; der Patriarch konnte dieses um so eher thun, da er selbst immer zu Fuß ging. Auch dem Hofe gegenüber erhob er seine Hirtenstimme, und selbst die Anverwandten und die Söhne des Kaisers sollen seinen Tadel gefürchtet haben (Pachym. l. c. 2, 16. 19. 20; Niceph. Greg., H. byz. 6, 5). Wie weit er mit der Strenge Klugheit und Mäßigung zu verbinden wußte, ist mit voller Bestimmtheit kaum mehr zu ermitteln. Pachymeres stellt ihn mehr als Tyrannen denn als Bischof dar, und einzelne Ausschreitungen werden sicherlich vorgekommen sein, sollten sie auch mehr seinen Dienern als ihm selbst zur Last fallen. Nicephorus Gregoras urtheilt günstiger über ihn, und da seine Briefe einen ähnlichen Eindruck machen, so dürfte die Ursache des folgenden Bruches mehr auf Seite seiner Gegner, als auf seiner eigenen liegen, wiewohl auch er von aller Schuld nicht freizusprechen sein wird. Wie dem sein mag, im J. 1292 entzog sich ein Theil seines Clerus der Gemeinschaft mit ihm, als er dessen Vorstellungen in Betreff des Mönches Sabas, eines der Werkzeuge seiner Herrschaft, unbeachtet ließ. Bald darauf drohten die Bischöfe mit demselben Verfahren und wiesen zugleich den Kaiser darauf hin, daß die unerbittliche Strenge des Patriarchen den Grundsätzen des Evangeliums nicht entspreche. Athanasius beschloß, abzudanken, als er den Sturm gegen sich heranziehen sah, that aber dabei einen Schritt, der deutlich zeigt, daß er wenigstens zeitweise von Zorn und Bitterkeit nicht frei war. Er sprach das Anathem über seine Gegner, aber nicht öffentlich, sondern heimlich, indem er die bezügliche Urkunde in einer Ritze der Sophienkirche verbarg. Zugleich schrieb er dem Kaiser, daß er nur auf seinen Wunsch seine Würde niederlegen werde. Da ihm die erhoffte Unterstützung gegen seine Ankläger nicht zu Theil wurde, so zog er sich nach vierjähriger Amtsführung am 16. October 1293 in das Kosmidioskloster zurück. Sein Nachfolger wurde der Mönch Kosmas, der sich als Patriarch Johannes nannte (Pachym. l. c. 2, 21—24. 27—28; Niceph. Greg. l. c. 6, 7). Derselbe wußte sich, nachdem das Zerwürfniß, in das er wegen der Verlobung der Prinzessin Simonis mit dem Kaiser gerathen war, wieder beigelegt worden (1301), bis zum Sommer 1303 zu halten, beschloß aber dann, den Intriguen seiner Gegner im Episcopat zu weichen (Pachym. 2, 1—2. 8—12. 27—29). Die Wahl eines Nachfolgers zog sich aus verschiedenen Gründen in die Länge, und Andronikus zeigte sich eine Zeit lang gewillt, auf den Vorschlag der Arsenianer (s. d. Art. Arsenius) einzugehen, um deren Schisma ein Ende zu machen. In der That gelangte der Stuhl wieder an Athanasius, und die Umstände, unter denen er ihm zu Theil wurde, machen es wahrscheinlich, daß er selbst nach ihm getrachtet hatte. Am 15. Januar 1304 erschien der Mönch Menas in seinem Auftrag beim Kaiser, um ihm zu verkündigen, der Zorn Gottes werde demnächst über Stadt und Volk hereinbrechen, und es möchten sofort in allen Klöstern der Hauptstadt drei Tage lang Gebete und Nachtwachen veranstaltet werden, da zu hoffen sei, daß das Unglück so noch abgewendet werden könne. Ein kleiner Erdstoß am folgenden Morgen und ein stärkerer am Tage hernach waren in den Augen des Kaisers eine Bestätigung der Weissagung, und so ruhte er nicht, bis er den Urheber derselben wieder auf den Patriarchalstuhl erhoben hatte. Die Restitution fand am 23. August 1304 statt, und am Palmsonntag des nächsten Jahres versöhnten sich mit dem Patriarchen auch die Bischöfe, die sich ihm bisher widersetzt hatten. Sein Regiment war indessen nicht weniger streng als früher, und so bedurfte es bei den damaligen kirchlichen Verhältnissen im Orient schon nach zwei Jahren des Einschreitens des Kaisers, um ihn gegen die Angriffe seiner Gegner zu halten. Kämpfe blieben ihm wohl auch in den nächsten Jahren nicht er-

spart. Da aber der Kaiser ein unbegrenztes Vertrauen zu ihm hatte, so dauerte sein Pontificat dieses Mal acht Jahre (Pachym. l. c. 4, 31; 5, 7. 20; 7, 23. 35). Ueber die Gründe seiner zweiten Resignation liegen verschiedene Nachrichten vor, und es wird wohl anzunehmen sein, daß alle überlieferten Momente bei dem Prozeß von Bedeutung waren, wenngleich die einzelnen Schriftsteller nur je ein einzelnes hervorhoben. Nach Nicephorus Gregoras (H. byz. 7, c. 9) dankte er ab, weil er sich dadurch gekränkt fühlte, daß der Kaiser einen Angriff, der ihm selbst ebenso wie dem Patriarchen galt, nur mit immerwährendem Kerker bestrafte. Nach Nicephorus Chumnus (Niceph. Greg. l. c. not. 88) wurde er abgesetzt, weil man annahm, daß es nicht ohne sein Wissen geschehen sei, wenn sein Diener Theophanes von den Ordinirten sich Geschenke geben ließ; jedenfalls zeigt einer seiner Briefe an den Kaiser, daß ein derartiger Vorwurf gegen ihn erhoben wurde. Er selbst führt seine zweite wie seine erste Absetzung einfach auf den Haß seiner Gegner zurück (Migne, Patr. gr. CXLII, 495—502). — Wie bereits angedeutet, existiren noch mehrere Briefe von ihm. Sie befinden sich in einem Codex, den der Erzbischof Le Tellier von Rheims (gest. 1710) der königlichen Bibliothek in Paris zum Geschenk machte; Bandurius veröffentlichte den Index desselben, 84 Nummern, jedoch mit Inbegriff der beiden Resignationsurkunden. Letztere wurden sammt sieben Briefen ganz edirt (Bandur., Imper. Orient. 1711, II, 614 sq. 962—986; abgedruckt bei Migne, Patr. gr. CXLII, 471—514. Der Index allein steht auch bei Oudin, Comment. de script. eccl. ant. III, 661—663 und bei Fabricius, Biblioth. graeca, ed. 1726, VI, 558—563). Turrianus veröffentlichte als Anhang zu seiner Schrift De residentia pastorum (1537) acht Briefe über die Residenzpflicht in lateinischer Uebersetzung, bezw. Paraphrase (abgedruckt bei Migne l. c. 514—527). In dem genannten Codex stehen aber nur drei davon. Oudin (l. c. I, 384; III, 662) glaubt unserem Athanasius auch den Commentar zu den Psalmen zuschreiben zu sollen, den Montfaucon unter die Werke des Athanasius von Alexandrien aufnahm. Allein wenn man die fragliche Schrift auch etwa dem Letzteren absprechen will, so ist sie doch immerhin viel älter, als daß sie Ersterem zuerkannt werden könnte. [Funk.]

Atharoth (עַטָּרוֹת), im A. T. eigentlich appellativer Name (Krone), mit Zusätzen aber zu Städtenamen geworden: 1. עַטָּרוֹת שׁוֹפָן, eine Stadt im Stamme Gad, wofür die Vulgata Etroth et Sophan, LXX Σοφάρ hat, Num. 32, 35. — 2. עַטָּרוֹת אַדָּר, Ataroth addar, Stadt im Stamme Ephraim, Jos. 16, 5; 18, 13. — 3. עַטְרוֹת בֵּית־יוֹאָב, Vulg. coronae domus Joab, LXX Ἀτὰρ οἶκου Ἰωάβ, Stadt im Stamme Juda, 1 Par. 2, 54. — Für die unter 2. genannte Stadt steht Ataroth allein, Jos. 16, 7. Außerdem heißt bloß Ataroth noch eine andere Stadt der Gaditen, als die unter 1. genannte, Num. 32, 3. 34. [Kaulen.]

Atheismus bedeutet etymologisch Gottlosigkeit im weiteren Sinne, ohne die ethische Nebenbedeutung. Diese Gottlosigkeit kann zunächst bestehen in der vollständigen Unkenntniß Gottes und wird dann negativer Atheismus genannt. Indeß würde man unmündige Kinder, geistig ganz unentwickelte Menschen, Blödsinnige u. s. w. wegen ihrer Unkenntniß Gottes nicht Atheisten nennen können. Negativer Atheismus wäre also die völlige Unkenntniß Gottes bei normal entwickelten Menschen. Die Frage, ob derselbe möglich sei, ist zu verneinen. Die Gotteserkenntniß ist allen Menschen natürlich und muß daher auch jedem normal entwickelten Menschen zum Bewußtsein kommen. Dazu bedarf es nicht der streng logisch durchgeführten Gottesbeweise, sondern unwillkürlich macht der Mensch, getrieben durch ein angestammtes religiöses Gefühl und geleitet, wie wir annehmen dürfen, von der göttlichen Providenz, von der sichtbaren Welt, insbesondere von der Schönheit und Ordnung in derselben, den Schluß auf einen persönlichen Welturheber. Vergebens hat man sich bemüht, historisch das Vorhandensein von Völkern ohne jegliche Vorstellung von einem göttlichen Wesen nachzuweisen. Die wissenschaftlichen Forschungen bestätigen es, daß bei allen, auch ganz rohen und uncivilisirten Völkern religiöse Vorstellungen angetroffen wurden. Weiterhin stimmen die Forschungen (von Burnouf, Wuttke, Lepsius u. A.) darin überein, daß die mannigfaltigen Naturreligionen nicht, wie der Materialismus noch immer festhält, ursprünglich auf Vergötterung von Naturgegenständen und Naturkräften beruhen, sondern daß man zuerst die Idee eines hinter und über den Naturerscheinungen wirkenden göttlichen Wesens hatte, und dann erst gewisse Naturerscheinungen als Repräsentanten desselben faßte und mit ihm identificirte. Von dem negativen Atheismus, der Unkenntniß Gottes, unterscheidet sich der positive als bewußte Gottesläugnung. Dieser ist entweder theoretisch oder praktisch, je nachdem er bloß im Denken oder zunächst im Willen seinen Ursprung hat. Der theoretische Atheist glaubt nicht an Gott, weil ihm die Beweise für Gottes Dasein als unmöglich oder als unzureichend erscheinen, oder ihm positive Beweise für das Gegentheil einleuchten; der praktische Atheist glaubt nicht an Gott, weil er nicht an ihn glauben will. Der praktische Atheismus — Gottlosigkeit (im eigentlichen und engeren Sinne) — ist möglich und wirklich. Der Mensch kann factisch von Gott sich lossagen, und er thut dieses in Folge seiner Sittenlosigkeit. Das Sittengesetz kündet sich ihm an als Gesetz Gottes, und je mehr er also das Sittengesetz übertritt, desto mehr sagt er sich los von Gott. Um dann das Gewissen verstummen zu machen und die Furcht vor dem ewigen Richter und Vergelter zu verscheuchen, redet er sich ein, daß kein Gott existire. Diese Meinung sucht er nun, da das Gewissen nach Gründen verlangt,

durch Scheingründe zu erhärten. So kann die praktische Gottlosigkeit zur theoretischen Gottesläugnung führen. Aber eine eigentliche theoretische Gottesläugnung, d. h. eine feste, aus reiner Wahrheitsliebe quellende Ueberzeugung vom Nichtdasein Gottes, ist unmöglich. Denn diese Ueberzeugung könnte doch nur in der objectiven Evidenz, der einleuchtenden Wahrheit der Sache, ihren Grund haben. Nun ist einerseits das Nichtdasein Gottes nicht evident, andererseits sind die Beweise für das Dasein Gottes von solcher Beweiskraft, daß die feste Ueberzeugung vom Gegentheil damit nicht bestehen kann. Freilich können den Gottesbeweisen Schwierigkeiten entgegengesetzt werden, und diese geben dort, wo nicht lauteres Streben nach Wahrheit, sondern unlautere Interessen herrschen, Veranlassung, sich eine Ueberzeugung vom Nichtdasein Gottes zu erdichten und sich immer mehr in derselben zu vertiefen. Dann sind es auch vorgefaßte Meinungen, philosophische Systeme, welchen huldigend man zum Atheismus geführt wird. Uebrigens ist man mit dem Vorwurfe des Atheismus zu allen Zeiten sehr freigebig gewesen. Je nachdem nämlich bei der Bezeichnung Gottesläugner der Begriff Gottes enger oder weiter gefaßt wird, entweder im Sinne einer bestimmten Religionspartei, oder im Sinne des Theismus, Deismus u. s. w., vergrößert oder verkleinert sich die Zahl der Gottesläugner. So wurden im Alterthum die Läugner der Gottheiten der betreffenden Staatsreligionen als Atheisten angeklagt und verfolgt. So hat man in christlicher Zeit mitunter die Abtrünnigen von der bestehenden Religion als Atheisten gebrandmarkt. Ja in dem Dictionnaire des athées, 1799 verfaßt von Sylvain Maréchal und vervollständigt von Lalande, werden selbst Jesus, Johannes der Täufer, Paulus und sogar der heilige Geist zu den Atheisten gezählt. Sehen wir nun von dem Offenbarungsbegriffe ganz ab, so kann die Vernunft aus sich zum Begriffe Gottes als des persönlichen Weltschöpfers und Welterhalters gelangen. Wollten wir nun jeden, welcher Gott im Sinne dieses Theismus läugnet, einen Atheisten nennen, so müßten wir alle Deisten, Dualisten, Pantheisten den Atheisten zuzählen und das ganze classische Alterthum als atheistisch bezeichnen. Auch hier ist der Begriff Atheismus noch zu enge gefaßt. Atheismus im gewöhnlichen Sinne ist die Läugnung eines jeden göttlichen Wesens, mag dasselbe als einheitliche Weltsubstanz oder Welterzeuger, oder als Weltschöpfer gedacht sein. Solche Atheisten hat es gegeben in alter wie neuer Zeit. Bald stellte man sich auf den Standpunkt des negativen Atheismus, indem man behauptete, daß unsere Vernunft unfähig sei, etwas Uebersinnliches oder objectiv Wirkliches zu erkennen; bald suchte man den Atheismus positiv zu rechtfertigen durch Aufstellung einer rein mechanischen Welterklärung. Dem sensualistischen Sophisten Protagoras galt jeder Gottesglaube für willkürliche Menschenerfindung; und der idealistische Sophist Gorgias hielt alles Objective, somit auch jede Vorstellung von einer Gottheit, für eine Fiction des subjectiven Denkens. Hatte in neuerer Zeit Kant der Vernunft die Fähigkeit, Uebersinnliches zu erkennen, ganz abgesprochen und nur praktisch die Annahme eines Gottes als Glückseligmachers gefordert, so läugnete Fichte jede objective Wirklichkeit und glaubte praktisch nur noch an eine moralische Weltordnung. Und die Neukantianer (Albert Lange, Vaihinger u. A.) halten die mechanisch zu erklärende, sinnliche Erscheinungswelt für das einzig Erkennbare, dagegen alles Ideale, also auch den Gottesglauben, für ein Product der dichtenden Phantasie. Diesen stehen am nächsten die Positivisten (Aug. Comte, Stuart Mill u. A.), welche die mechanisch-materialistische Weltanschauung für das ganze unserem Wissen zugängliche Gebiet festhalten, darüber hinaus aber ein Gebiet des Unbekannten zugeben, wo man ein höheres Wesen ahnen, fühlen könne. Der eigentliche Boden für den positiven Atheismus ist die mechanische Weltanschauung des Materialismus. Diesem begegnen wir im Alterthum bei den Atomisten (Demokrit, Epikur, Lucrez). Ein Schüler Demokrits, Diagoras von Melos, war der erste Grieche, welcher wegen Atheismus verurtheilt wurde und im ganzen folgenden Alterthum als Typus eines Atheisten galt. Diese Weltanschauung wurde erneuert und wissenschaftlich ausgeziert von den Encyklopädisten des 18. Jahrhunderts (de la Mettrie, Helvetius, Holbach, Lalande u. A.); sie fand ihren consequentesten Ausdruck in dem Système de la nature, welches Werk Voltaire die Bibel des Atheismus genannt hat. In die Fußstapfen der Encyklopädisten traten die materialistischen Philosophen und Naturforscher des 19. Jahrhunderts (Ludw. Feuerbach, David Strauß, C. Vogt, Büchner, Moleschott u. A.). Sie bemächtigen sich mit Vorliebe der Darwin'schen Theorie, welche nach C. Vogt „den Schöpfer vor die Thüre gesetzt hat" und die ganze Welt aus bewegter Urmaterie bis hinauf zum Menschen sich entwickeln läßt. Von diesen empfingen den „neuen Glauben" die Socialdemokraten, deren Zukunftsstaat ohne Gott, ohne Religion bestehen soll, und deren höchstes Wesen allein die cultivirte menschliche Gesellschaft ist. Endlich bekennt sich auch der Pessimismus unserer Tage in seinem Hauptvertreter Schopenhauer offen zum Atheismus. Auf den Schultern Schopenhauers stehend, hat endlich Mainländer den Atheismus als „Philosophie der Erlösung" wissenschaftlich zu begründen gesucht, ausgehend von einer vorweltlichen einfachen Einheit, welche nach ihm in eine Vielheit der Welt untergeht, um in Nichts aufzugehen. — Obgleich der Atheismus seinem Begriffe nach jede Religion negirt, so hat es doch nicht an Versuchen gefehlt, denselben selbst zur Religion zu machen. Der älteste Versuch dieser Art, die atheistische Karma-Religion Buddha's, nahm rasch eine polytheistische Gestalt an. Das Système de la nature bezeichnet die Natur und ihre Töchter: Tugend, Vernunft und Wahrheit,

als einzige anbetungswürdige Gottheiten, und die erste französische Revolution verfehlte nicht, einen Cult der Vernunft zu decretiren. Der Positivist Aug. Comte hat sich eine atheistische Religion mit einem complicirten Cult ausgedacht. Hier stellt er die Menschheit unter dem Namen: le grand Être, als Gegenstand der Anbetung hin; er spricht von Schutzengeln, von neun socialen Sacramenten u. s. w. David Strauß endlich fordert für sein nur aus mechanisch bewegten Atomen bestehendes Universum „dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott". Da die Religion in ihrem innersten Wesen eine Beziehung des Menschen zur Gottheit bedeutet, so ist jede atheistische Religion ein Widerspruch in sich. [G. Hagemann.]

Athen, die bekannte Hauptstadt von Attica, zur Zeit der Apostel der Provinz Achaja angehörig, nahm als Hauptsitz der hellenischen Wissenschaft und Kunst bei allen Veränderungen der griechischen Staatsverhältnisse eine bevorzugte municipale Stellung ein, so daß Antiochus Epiphanes es als eine Sühne für das an den Juden begangene Unrecht ansah, wenn er sie „zu Athenern mache", d. h. sie den Athenern in bürgerlichen Rechten gleichstelle (2 Mach. 9, 15). Der hl. Paulus besuchte Athen auf seiner zweiten Missionsreise von Beröa aus und hielt sich eine Zeit lang in der Stadt auf (Apg. 17, 14—34; vgl. 1 Thess. 3, 1). In diese Zeit fällt seine merkwürdige Rede vor dem Areopag (s. d. Art.). Damals hatte Athen, wie alle größeren Städte, auch eine jüdische Synagoge (Apg. 17, 17). Außer dieser bot die Agora dem hl. Paulus Gelegenheit zu seiner Missionsthätigkeit, indem er hier täglich mit Epikuräern und Stoikern disputiren konnte. Die Agora (Vulg. forum) war ein länglich viereckiger, von einzelnen Säulenhallen begrenzter Platz im Norden der Akropolis und des Areopags. Wenn es in der Apostelgeschichte (17, 21) von den Bewohnern Athens heißt, daß sie auf nichts Anderes dächten, als Neuigkeiten zu hören, so wird dieß durch die profanen Schriftsteller der Alten bestätigt (Ael. V. H. 5, 13; Demosth. Phil. 1, 4). Auch die Bemerkung des hl. Paulus über den superstitiösen Charakter der Athener läßt sich aus denselben Quellen erhärten (Pausan. 1, 24, 3; Ael. V. H. 5, 17; vgl. Eckhard, Athenae superstitiosae, Viteb. 1618). Ebenso geht aus Pausan. 1, 1, 4; Philostr. Apoll. 6, 3 hervor, daß es in Athen mehr als einen Altar gab, welcher die vom hl. Paulus angeführte Inschrift trug: „Einem unbekannten Gott". Dieselben verdankten ihre Entstehung wahrscheinlich vereinzelten Unglücksfällen, welche man dem Zorne eines beleidigten, aber nicht zu ermittelnden Gottes zuschrieb. (Vgl. Calmet, Dissert. de epigraphe arae Atheniensis Ignoto Deo in Dissert. in V. et N. Test. III, Wirceb. 1789, 251 sq.; Estius, Annot. in Script. sacram, Duaci 1621, 609; Winer, Bibl. Realwörterb., 3. Aufl., I, Leipzig 1847, 111.) [Kaulen.]

Athenagoras, Apologet des Christenthums im zweiten Jahrhunderte. Seine Lebensumstände sind in tiefes Dunkel gehüllt. In der Aufschrift seiner Werke wird er „christlicher Philosoph aus Athen" (Ἀθηναῖος, φιλόσοφος χριστιανός) genannt. Wir besitzen von ihm zunächst eine im J. 177 verfaßte und an den Kaiser Marcus Aurelius Antonius und dessen Sohn Lucius Aurelius Commodus gerichtete „Schutzschrift für die Christen" (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, supplicatio pro Christianis), welche sich nicht nur durch den ruhigen, ebenso maß- als würdevollen Ton von den anderen Apologien des zweiten und dritten Jahrhunderts mehr oder weniger abhebt, sondern auch hinsichtlich der Vollendung der Form und der Gediegenheit des Inhaltes vielleicht vor allen übrigen die Palme verdient. Zweck derselben ist Zurückweisung und Widerlegung der damals gangbaren Vorwürfe gegen die Christen, lautend auf Atheismus, Thyesteische Mahle und Oedipodeische Vermischungen (c. 3). Die erste Anklage erfährt eine sehr eingehende Würdigung (c. 4 bis 30). Mit dem heidnischen Polytheismus haben längst schon die Einsichtigeren unter den Griechen selbst gebrochen (c. 5—6). Die Christen schöpfen ihren Gottesglauben aus Offenbarungen des heiligen Geistes durch den Mund der Propheten (c. 7). Die Einheit Gottes läßt sich indessen auch durch Vernunftgründe erweisen (c. 8) — der erste Versuch eines solchen Nachweises in der christlichen Literatur. Uebrigens glauben die Christen nicht nur an den Einen, ungezeugten Gott, sondern auch an den Sohn Gottes, den λόγος des Vaters ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, und an den heiligen Geist, den Ausfluß (ἀπόῤῥοια) Gottes, welcher ausströmt und wieder zurückgenommen wird, wie der Strahl von der Sonne, wie das Licht vom Feuer. Außerdem nehmen die Christen eine Menge von Engeln an, dienende Geister, von Gott mit der Obsorge über die Welt und was in ihr ist betraut (c. 10). Der Vorwurf des Atheismus zerschellt aber auch schon an dem Sittengesetze der Jünger Christi und an ihrem Glauben an eine jenseits abzulegende Rechenschaft (c. 11—12). Jede Theilnahme an dem heidnischen Götterculte müssen die Christen allerdings ablehnen. Die Götterbilder sind Werke von Menschenhand. Die durch die Bilder repräsentirten Götter aber sind nach dem, was die Dichter und die Philosophen von ihnen berichten, wahrlich keiner göttlichen Verehrung würdig. Eine Umdeutung der Götter als poetischer Personificationen von Naturkräften und Naturerscheinungen ist vergebliche Mühe (c. 22). Die angeblich von den Götterbildern gewirkten Wunder sind zurückzuführen auf die Dämonen. Sie sind es, „welche die Menschen zu den Götterbildern hinziehen und das Blut der Opferthiere gerne lecken" (c. 26). Diese Dämonen aber sind die Seelen der durch die Sündfluth vertilgten Giganten, welche aus der Vermischung der gefallenen Engel mit den Töchtern der Menschen hervorgingen (nach Gen. 6, 2 ff.). Die beiden anderen Beschuldigungen werden kurz, aber um so nachdrück-

licher abgefertigt (c. 32—34 und c. 35—36). Verleumdung der Unschuld ist die alte Taktik des Lasters. Die Christen halten jeden begehrlichen Blick und Gedanken für eine verantwortungsschwere Sünde. Viele von ihnen, Männer wie Weiber, sind grau geworden in der Bewahrung des jungfräulichen Standes. Die zweite Ehe gilt ihnen als ein anständiger Ehebruch (εὐπρεπὴς μοιχεία). Ferner: die Christen sehen keiner Mordscene zu und besuchen darum keine Gladiatorenspiele. In der Abtreibung der Leibesfrucht erblicken sie einen entsetzlichen Mord, und auch die Aussetzung der Kinder stellen sie einem Morde gleich. Eine zweite Schrift, allem Anscheine nach jünger als jene Schutzschrift (vgl. letztere c. 36), handelt περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν (De resurrectione mortuorum). Der erste Theil (c. 1—10) zeigt, daß die Gegner nicht im Stande seien, die Unmöglichkeit der Auferstehung des Leibes zu beweisen, weil es absurd sei, zu behaupten, Gott könne den Leib nicht wieder auferwecken, und nicht weniger unzulässig, zu behaupten, Gott wolle den Leib nicht wieder auferwecken, da in dieser Auferweckung weder etwas Ungerechtes noch etwas Unwürdiges liege. Der zweite Theil sucht die Wirklichkeit der Auferstehung nachzuweisen: a) aus dem Zweck des Menschen, welcher geschaffen ist, zu sein und zu leben ohne Ende (c. 12—13); b) aus der Natur des Menschen als einer Synthese aus Seele und Leib (c. 14—17); c) aus der Nothwendigkeit des Gerichtes nicht nur für die Seele, sondern auch für den Leib (c. 18—23); d) aus dem Endziel (τέλος) des Menschen, welches ist endlose Glückseligkeit in der Anschauung Gottes (c. 24—25). Die besten Ausgaben besorgten Prud. Maranus in seiner Edition der griechischen Apologeten (Paris 1742, Venedig 1747) und J. C. Th. Otto im 7. Bande seines Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi (Jena 1857). Zur Lehre Athenagoras' vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. f., Tübingen 1864, I, 60—79. [Bardenhewer.]

Athersata (התרשתא mit Artikel), Amtstitel für die jüdischen Standesbeamten nach der Gefangenschaft (1 Esdr. 2, 63. 2 Esdr. 7, 65. 70). Das betr. Amt bekleidete Nehemias neben der Würde, welche er als persischer Bevollmächtigter besaß (2 Esdr. 8, 9; vgl. 5, 14). [Kaulen.]

Athos, der Berg, eigentlich nur das Vorgebirge am Ende der östlichen von den drei Halbinseln, welche an der Südküste von Macedonien wie ein Dreizack in das ägäische Meer vorspringen. Gewöhnlich wird der Name Athos jedoch auf die ganze Halbinsel ausgedehnt, welche mit jenem Vorgebirge schließt, und welche früher Acte hieß. Diese ist ein 90 Kilometer langer und höchstens 7 Kilometer, meist aber noch weniger, breiter Landstreifen, welcher an seinem Nordende durch eine nur ein Kilometer breite Landenge mit der Halbinsel Chalkis zusammenhängt. Die ganze Länge dieser Erdzunge ist mit einem südlich von der niedrigen Landenge aufsteigenden Gratgebirge durchzogen, das nach rechts und links kurze, in's Meer abfallende Zweige ausstreckt und so eine Reihe von größern und kleinern Querthälern und Schluchten bildet. Sämmtliche Abhänge des Gebirges sind mit dichtem Wald bekleidet, der sich aus den mannigfachsten Baumarten zusammensetzt. Alle Besucher der Halbinsel wissen überaus viel von der landschaftlichen Schönheit derselben zu erzählen. Das Klima ist gesund und angenehm; die Sommerhitze wird durch den Wassergehalt der Atmosphäre gekühlt, und die Luft ist durch den Aushauch der reichen Vegetation ganz eigenthümlich gewürzt. Schon die Alten erzählen, daß die Bewohner der Halbinsel wegen des hohen Alters, das sie erreichten, berühmt seien (Luciani Macrob. 5; Pomp. Mela 2, 2; Plin. 4, 10, 17). — Das erste geschichtliche Ereigniß, welches sich an den Namen Athos knüpft, ist der Untergang der persischen Flotte unter Mardonius 493 v. Chr. in Folge der um das Vorgebirge tobenden Stürme. Um ähnliches Mißgeschick zu verhüten, ließ Xerxes bei seinem Griechenzuge die das Gebirge mit der Halbinsel Chalkis verbindende Landenge durch einen Kanal durchstechen, so daß über 1300 Triremen ungehindert in den singitischen Meerbusen gelangen konnten. Spuren dieses Werkes, dessen Anlegung schon Juvenal als Mythe betrachtet (Satur. 10, 174), finden sich noch heute vor und lassen an der Geschichtlichkeit des Unternehmens keinen Zweifel übrig. Von den classischen Schriftstellern werden einzelne Städte oder Ortschaften auf der Halbinsel erwähnt: ganz nördlich Sane, weiterhin Dium, Olophyxus, Acrothoon, Thyssus, Cleonä (Her. 7, 22); doch scheint keine derselben eine größere Bedeutung gewonnen zu haben.

Schon zur Zeit des griechischen Heidenthums war das Vorgebirge Athos ein Heiligthum der umliegenden Bevölkerung; auf der Spitze desselben erhob sich eine Statue des thrakischen Zeus, deren Bruchstücke jetzt in den umliegenden Schluchten zu finden sind. Mit dem Untergange des Hellenenthums ward die Halbinsel allmählich entvölkert, so daß sie Flüchtlingen willkommene Zuflucht bieten konnte. Als solche erschienen seit dem vierten und fünften Jahrhundert einzelne Christen, welche vor den Stürmen der Völkerwanderung flohen und in religiöser Einsamkeit die Vergänglichkeit alles Irdischen zu vergessen suchten. Seit den Zeiten Constantins d. G. bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts war die Halbinsel fast nur von Eremiten bewohnt, welche in gleicher Weise, wie die in der ägyptischen Wüste, zwischen Gebet und Handarbeit ihre Zeit theilten und untereinander in freundschaftlichem Verkehr blieben. Schon frühzeitig ward daher die Halbinsel als ein gewissermaßen geweihter Boden betrachtet, und die sich daran knüpfende Verehrung wuchs seit dem achten Jahrhundert beträchtlich. Denn wie überall, so bildete sich auch hier aus dem Einsiedlerleben allmälig das Klosterleben heraus. Anfänglich traten die einzelnen Zellen den Eremiten mit nahen Klöstern in Verbindung

um von dort aus die Sacramente gespendet zu erhalten und für ihr religiöses Leben die nöthige Leitung zu empfangen. Das Kloster des hl. Kolobos bei Hierissus deutete im neunten Jahrhundert dieses Verhältniß zu einer Herrschaft aus, welcher die Einsiedler sich nicht glaubten fügen zu sollen. Sie riefen daher den Schutz des Kaisers Basilius des Macedoniers an und wurden von ihm im J. 885 nicht nur vor allen Eingriffen in ihre persönliche Freiheit sichergestellt, sondern erhielten auch den Athos zum ausschließlichen Eigenthum angewiesen. Dieß gab Anlaß, daß eine Anzahl der einzeln lebenden Bewohner der Halbinsel sich selbst zu einem Klosterbau vereinigten; so entstand bald das Kloster τοῦ Χηράρου, das nach der Regel des hl. Basilius eingerichtet wurde und später den Namen Xeropotamu erhielt. Die Einfälle der Araber jedoch brachten auch über die Halbinsel große Bedrängniß, und die neue Klosterstiftung wurde von ihnen zerstört. Durch die Freigebigkeit des Kaisers Romanus Lekapenus ward dieselbe, wie dessen noch erhaltene Goldbulle bestätigt, im Jahre 924 wieder hergestellt. In ausgedehnterem Maße ward das Klosterleben um 960 in der Halbinsel einheimisch. Damals nämlich begab sich der heilige Ordensmann Athanasius, später Athonites genannt, mit einer Anzahl von Klosterleuten von Kleinasien nach Athos, um dort eine bleibende Niederlassung zu gründen. Er baute mit Unterstützung des Kaisers Nicephorus Phokas am Meeresufer ein Kloster und bemühte sich, in demselben das reguläre Leben nach seiner ganzen Vollkommenheit einzuführen, so daß es seiner Musterstellung wegen für immer bloß den Namen Laura (das Kloster) behielt. Von hier aus suchte er auch im Kloster Xeropotamu und unter den zerstreut lebenden Einsiedlern die Regeln des vollkommenen Lebens zur Geltung zu bringen. Dieß führte zu mancherlei Widerstand, und die Opposition, welche ihm von den Anhängern eines ungebundenen Lebens bereitet wurde, mußte schließlich durch die Dazwischenkunft der Staatsgewalt beendigt werden. Ein Decret des Kaisers Johannes Tzimisces (um 970) bestätigte die von Athanasius gegebene Constitution, wonach in der Laura das cönobitische Leben mit strengem Gehorsam eingeführt wurde, und die Eremiten der Halbinsel in eine bestimmte, auf Hebung und Bildung ihres geistigen Lebens berechnete Abhängigkeit gebracht wurden. Dem damaligen Abt von Laura ward der Titel Protos beigelegt und die Verwaltung aller gemeinschaftlichen Angelegenheiten übertragen. Nach Durchführung dieser Ordnung gab es auf der Halbinsel bereits 58 größere und kleinere Ansiedlungen. Sehr bald entstanden jetzt die großen Klöster Iwiron (τῶν Ἰβήρων), Vatopädi (Βατοπεδίον) und Sphigmenu (τοῦ Ἐσφιγμένου). Hiermit trat ein neues Element in der Halbinsel auf, weil diese spätern Niederlassungen außer von Georgiern besonders auch von Slaven bevölkert wurden. Es entstand ein nationaler Gegensatz unter den Bewohnern des Athosgebietes, der nie ganz ausgetilgt werden konnte und den Grund zu mancherlei Uebelständen legte. Ein anderer Nachtheil erwuchs den jungen Stiftungen aus der Vorliebe der griechischen Kaiser und aus deren Bestreben, das stets wachsende Ansehen derselben im Dienste ihrer Politik zu benutzen. Kaiser Constantin Monomachos erließ 1046 mit Zuziehung des Patriarchen von Constantinopel ein Edict zur Regelung der inneren Verhältnisse in den Klöstern; außer Bestimmungen über die Vermögensverwaltung und Beschränkungen der von den Mönchen geübten Handelsthätigkeit enthielt dasselbe auch die seitdem nie mehr außer Acht gelassene Vorschrift, daß kein Weib die Halbinsel betreten dürfe. Damals zählte der Athos schon 180 größere und kleinere Niederlassungen mit 700 Religiosen und erhielt zuerst die bis heute üblich gebliebene Benennung Hagion Oros (Ἅγιον ὄρος). Das Haus der Comnenen (1056—1204) ertheilte denselben reiche Privilegien und vermehrte ihre Zahl. Besonders Alexius I. erwies den Ordensleuten große Gunst; er erklärte die Halbinsel für abgabenfrei, trennte sie vollständig von dem Sprengel des Patriarchen zu Constantinopel und stellte sie unter unmittelbaren kaiserlichen Schutz. Dagegen behielt der Bischof des nahegelegenen Hierissos das von jeher geübte Recht, die Weihen auf der Halbinsel vorzunehmen. Alexius wählte daselbst auch ebenso, wie sein Staatssecretär Zonaras, die letzte Ruhestätte im Tode. Unter seiner Regierung ward das erste rein slavische Kloster (Chilandari) durch den serbischen Fürsten Stephan Nemenja errichtet. Wenig jünger ist die Stiftung des ebenfalls rein slavischen Klosters Zographu. Nach der Eroberung Constantinopels durch die Lateiner 1204 wurden die Mönche auf dem Athos geplündert und verfolgt; um daher einem ähnlichen Schicksal zu entgehen, wie ihren Vorgängern durch die Saracenen bereitet worden, riefen sie den Schutz Papst Innocenz' III. an, und dieser sicherte ihnen seinen Beistand unter rühmlichster Anerkennung ihrer gottseligen Bestrebungen zu (Innoc. III. Ep. 13, 39. 46; 16, 168). Ihr Anschluß an den römischen Stuhl dauerte jedoch nur bis 1313; dann wurden sie vom Kaiser Andronikus II. wieder dem kirchlichen Patriarchat von Constantinopel einverleibt, und seit dieser Zeit herrscht ausschließlich das Schisma auf der Halbinsel. Nachdem in der Folge die Irrlehre der Messalianer auf Athos Eingang gefunden hatte, und zwischen den serbischen und den griechischen Ordensleuten große Uneinigkeit entstanden war, wurden die Athosklöster wieder der Aufsicht des Bischofs von Hierissus unterstellt, und diesem auf der Halbinsel selbst eine Residenz eingeräumt. Hierzu ward Karyäs, ein um das gleichnamige Kloster entstandener, von Laienbrüdern bewohnter kleiner Flecken ausersehen. Indeß waren unter den Paläologen glückliche Zeiten für die Athosklöster angebrochen; namentlich flossen ihnen reichliche Spenden von mancher-

[illegible] zu, [illegible] auf [illegible] Im 14. Jahrhundert zogen sogar einige der [illegible] sich auf die Halbinsel zurück, um die [illegible] ihrer Stellung in der Einsamkeit zu vergessen. Die [illegible] Ver-[illegible]. Der Abt des Klosters zu Karyäs [illegible] sich [illegible] einige Oberhoheit über die anderen zu erwerben, [illegible] auf die [illegible] des [illegible] und legte seinem Kloster den Namen [illegible] bei; die hierdurch entstandenen Zwistigkeiten wurden 1394 auf einer unter dem Vorsitz des Metropoliten von Thessalonich abgehaltenen Synode beigelegt, und hierbei ward auch die Jurisdiction des Erzbischofs von Hierissos wieder beseitigt. Noch größere Störungen verursachte der eigenthümliche Quietismus, welcher einer Anzahl von Ordensleuten den Namen Hesychasten (s. d. Art.) und heftige Anfeindungen besonders von Seiten des Mönches Barlaam zuzog. Trotzdem mehrte sich in dieser Periode die Zahl der Klöster durch Errichtung von Simopetra, Castamonitu, St. Paul und St. Dionysius. Nachdem dann Constantinopel vor den Türken gefallen war, beeilten die Mönche, welche den Vereinigungsversuchen mit der römischen Kirche hartnäckigen Widerstand entgegengesetzt hatten, sich nach ächt griechischer Weise, den Eroberern ihre Unterwerfung anzuzeigen, und wurden seitdem von keinem ihrer Sultane mehr behelligt; bloß Suleiman der Prächtige brandschatzte einige Theile der Halbinsel. Im J. 1545 ward Stauroniceta als das jüngste Kloster gegründet. Später galten die Hospodare der Walachei als Schutzherren von Athos und bereicherten die klösterlichen Gemeinschaften mit Grundbesitz. Bei der griechischen Erhebung jedoch wurden ihre Güter auf dem griechischen Festlande durch Capo d'Istrias säcularisirt, und in neuester Zeit sind ihnen auch ihre Liegenschaften in den Donaufürstenthümern entrissen worden. Auf einzelnen Inseln des Archipelagus jedoch ist ihr Grundbesitz unangetastet geblieben.

So hat sich allmählich die ganz eigenthümliche Stellung herausgebildet, welche der Berg und die Halbinsel Athos in dem heutigen Staatenverbande einnehmen. Man nennt letztere nicht mit Unrecht eine Mönchsrepublik; sie ist nämlich durch Anerkennung des türkischen Staates fast vollständig autonom. Es bestehen auf derselben 20 oder, wenn Karyäs mitgezählt wird, 21 Klöster, jedes mit großer Hauptkirche und einer Anzahl von Kapellen. Dieselben zerfallen ihrer Verfassung nach in zwei Klassen; entweder sind sie cönobitisch oder „idiorrhythmisch". In ersteren sind die Grundsätze des klösterlichen Lebens streng durchgeführt; Alles geschieht im Gehorsam gegen einen Igumenos (ἡγούμενος) oder Abt, und sämmtliches Eigenthum ist gemeinschaftlich. Die Klöster der zweiten Klasse haben eine Art von republikanischer Verfassung, bei welcher die Mit-[illegible] der [illegible] gemeinschaftlich [illegible] den [illegible] und [illegible] aus einer [illegible] als [illegible] Anachoreten [illegible] den Äbten [illegible] als Vorsteher [illegible] vorgesetzt. Der Uebergang aus der einen zur andern [illegible] ist [illegible] gemacht; zur Aufnahme in ein Kloster gehört nur die Zustimmung des Igumenos. Die Beschäftigung der Ordensleute ist zunächst die Abhaltung des täglichen gemeinschaftlichen Gottesdienstes, welcher bei Tag und bei Nacht acht Stunden in Anspruch nimmt; ihre sonstigen Beschäftigungen sind zumeist auf die Beschaffung des Lebensunterhaltes gerichtet; die Handwerker dabei nehmen [illegible], eine kleine [illegible] und der Almosenempfang ein. Alle ohne Ausnahme leben nach der Regel des hl. Basilius. Die Lebensweise ist streng; Fleisch wird nie gegessen, und nur an Festtagen kommen Fische auf die Tafel. Sämmtliche Niederlassungen sind der heiligen Jungfrau geweiht; auf die großen Klöster sind die einzelnen Momente aus dem Leben derselben als Titel so vertheilt, daß je einem die besondere Verehrung eines ihrer Geheimnisse obliegt. Der Gesammtverband unter den Religiosen, sowie die Verwaltung aller gemeinschaftlichen Angelegenheiten wird durch eine Repräsentation bewirkt, welche in Karyäs ihren Sitz hat. Dieselbe besteht aus zwanzig gewählten Mitgliedern, je einem aus jedem Kloster, und vier Präsidenten, welche nach bestimmtem Turnus von den Klöstern designirt werden. Zu Karyäs residirt neben dieser Versammlung ein türkischer Beamter, welcher aus Achtung vor den Einrichtungen der Halbinsel unverheiratet bleiben muß. Er hat die Hoheitsrechte des Sultans nur durch Eintreibung des jährlichen Tributs wahrzunehmen. Derselbe soll pro Kopf etwa zehn Mark betragen; hierzu müssen die Bewohner der Skiten, sowie die Asceten und Anachoreten eine geringe Kopfsteuer beitragen, welche durch die Dikäen eingesammelt und an die Klöster eingeliefert wird. Das Uebrige muß aus dem Vermögen der Klöster beigesteuert werden; da dieß aber nicht hinreicht, so befindet sich stets eine große Zahl der Mönche auf der Wanderung, um theils von den auswärtigen Besitzungen, theils aus affiliirten Klöstern in den Donauländern, in Georgien und Rußland das Fehlende beizuschaffen. Es sollen im Ganzen 6000 Religiosen, zum größten Theil Priester, nebst 2—3000 dienenden Laien auf dem Athos wohnen; fast alle sollen ein sehr hohes Alter erreichen. Für ihre Andacht sind 935 Kirchen, Kapellen und Oratorien vorhanden. Diese Gotteshäuser sind zum Theil wegen ihres Alters, zum Theil wegen ihrer künstlerischen Ausstattung sehr

merkwürdig. Nach den Wohnhäusern in Pompeji sollen einzelne kleinere Oratorien zu den ältesten Ueberresten privater Bauthätigkeit in Europa gehören. In sämmtlichen Gotteshäusern sind sehr viele Denkmale byzantinischer Kleinkunst zu finden, so daß der Athos in dieser Hinsicht ein großartiges Museum darstellt. In den 20 großen Kirchen, meist Kreuzkirchen mit Kuppeln, aber auch noch constantinischen Basiliken, ist außerdem die monumentale Kunst des byzantinischen Zeitalters wie fast nirgends auf Erden zu studiren. Der Cyclus der großen Wandmalereien und der Tafelmalereien auf der Ikonostasis sind traditionell sowohl dem Inhalt als der Form nach. Ersterer stellt, mit den heidnischen Philosophen in der Vorhalle beginnend und mit dem jüngsten Gerichte in der Kuppel abschließend, die ganze Entwickelung des Christenthums in ihren Hauptmomenten dar; letztere ist ausschließlich darauf berechnet, der Architektur zu dienen, hält darum gerade, besonders senkrechte Linien fest und verschmäht die Rundung der Gestalten und die Perspective, damit die Wandfläche nicht unterbrochen werde. Ueber die Tradition bezüglich beider gibt ein merkwürdiges „Malerbuch" Aufschluß, welches von Didron auf dem Athos gefunden und später nach dessen Abschrift von G. Schäfer in Uebersetzung herausgegeben worden ist (Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς, das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855; vgl. Didron, Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, Paris 1845). Neben diesen Denkmälern einer höchst merkwürdigen Kunstepoche haben auch die Bibliotheken, deren jedes Kloster eine besitzt, die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt erregt und viele Besucher auf den Athos geführt. Zum Unglück ist auf diese Weise eine Anzahl von griechischen Handschriften, welche wirklichen Werth besaßen, auf den verschiedenen bei solchen Gelegenheiten zur Anwendung kommenden Wegen in's Abendland gewandert (vgl. Naumann, Serapeum X, 252; Heidelb. Jahrbb. 1838, 1151). Was jetzt noch von Literaturdenkmalen auf dem Athos befindlich ist, hat durchaus nicht den Werth, welchen man im Abendland ihm beizulegen geneigt ist. Fast am bemerkenswerthesten sind kostbare Druckwerke von Aldus und Manutius, sowie die auf griechischem Boden vor 1827 gedruckten Bücher. Die Manuscripte sind meist theologischen Inhaltes und versprechen immerhin einige Ausbeute für Liturgik und Patristik; für die classische Philologie ist nach den Forschungen englischer Philologen kaum ein Gewinn zu hoffen. Ueberaus wichtig ist nur noch die Handschrift der georgischen Bibelübersetzung, welche sich zu Iwiron findet und, wie es scheint, das einzige zuverlässige Exemplar derselben darstellt (Langlois, Notice sur le convent ibérien du Mont Athos, Journ. Asiat. 1867, I, 331). Immerhin sind nach authentischen Aufzeichnungen einer von der griechischen Regierung ausgesandten Commission noch ungefähr 8000 Handschriften auf dem Athos vorhanden (Lampros, Die Bibliotheken der Klöster des Athos, deutsch von Boltz, Bonn 1881). Dazu kommt eine ungezählte Menge von Urkunden in griechischer, georgischer und altslavischer Sprache; doch liegt deren Wichtigkeit mehr in der zum Theil prachtvollen Ausstattung als in dem Inhalte. Obschon nämlich mit dem neunten Jahrhundert beginnend, enthalten sie doch meist nur Schenkungen und Eigenthumsübertragungen ohne allgemeineres Interesse. Ein Verzeichniß der meisten enthält das russische Journal des Ministeriums für Volksaufklärung (LV, 36—74); einige sind von J. Müller bei Miklosich (Slav. Bibl. I, 123) abgedruckt. Eine Anzahl dieser Schriftstücke hat der Russe Sebastianow photographisch vervielfältigt, und nach diesen Photographien konnte Langlois 1866 die Geographie des Ptolemäus herausgeben. Die Mönche des Athos selbst beweisen diesen ihren literarischen Schätzen gegenüber eine unglaubliche Gleichgültigkeit. Ueberhaupt ist unter ihnen das wissenschaftliche Leben kaum je ernstlich gepflegt worden, wie denn das Schisma durch geistige Stagnation gekennzeichnet ist. Nur unter der Regierung Katharina's II. gründete einmal der gelehrte Bulgaris aus Corfu eine Schule für die classischen Sprachen, welche eine Menge Schüler auf dem Athos vereinigte; dieselbe konnte aber vor der Eifersucht der indolenten Mönche nicht bestehen. Kaum, daß jetzt noch in den Klöstern Elementarschulen für Lesen und Schreiben unterhalten werden. Dagegen wird die Malerei noch ganz nach den traditionellen Regeln gepflegt, welche das Malerbuch angibt. Was den religiösen Zustand der Ordensleute betrifft, so gehen alle Bestrebungen der Mönche auf die äußere Pracht des Gottesdienstes, die der Asketen und Anachoreten auf einen an Hesychasmus erinnernden, auf die Apocalypse aufgebauten Mysticismus hinaus. Die ganze Mönchsrepublik bildet den traurigen Anblick geistigen Verfalls, wie ihn der vollständige Abschluß gegen äußeren Verkehr und der Mangel wissenschaftlichen Strebens herbeiführen muß. In neuerer Zeit wird dieser Verfall beschleunigt durch die Bemühungen der russischen Regierung, möglichst viele Slaven in die Niederlassungen des Athos zu bringen, und durch die so hervorgerufene Rivalität der griechischen Religiosen. Trotzdem haben die europäischen Besucher, welche mit ausnehmender Zuvorkommenheit empfangen werden, den Eindruck friedlichen Zusammenlebens empfangen. Nur einmal (1853) führte ein bitterer Streit der Klöster Kutlumusiu und Pantokratoros wegen eines Wasserlaufes zur Einmischung der englischen Consuln von Salonike und Cavalla, deren Schutz einige jonische Mönche angerufen hatten. (Vgl. Niceph. Greg. Hist. 14, 8, p. 714, ed. Bonn.; Bondelmonti Florentini liber insularum archipelagi, ed. Sinner et Berol. 1824, 127; Bellonii Memo rerum in Graecia, Asia etc. libri Clusio, Lugd. 1650; Olav Celsius, I

dissert., Upsalae 1721; Walpole, Memoirs relating to European and Asiatic Turkey, 2. ed. Lond. 1819, 197; The same, Travels in various countries of the East, London 1820, 38; Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient, 2. Aufl., Stuttgart 1876, II, 11; Didron Ainé, Annales archéologiques, passim; Curzon, Visits to the monasteries in the Levant, London 1850; Pischon, Die Mönchsrepublik des Berges Athos, Raumers Hist. Taschenb. 1860, 1—88; Gaß, Zur Geschichte der Athosklöster, Progr., Gießen 1865; Langlois, Le mont Athos, Paris 1867; Tozer, Researches in the Highlands of Turkey, I, London 1869, 50 foll.; Porphiry, Der christliche Orient. Der Berg Athos, 6 Bde., Kiew 1877 (in russischer Sprache); Roßmann, Ein Besuch auf dem Berg Athos, Deutsche Rundschau X, 1877, 84; Neyrat, l'Athos, Paris et Lyon 1881.) [Kaulen.]

Atrocianus, Johannes, Professor in Basel, Controversist des 16. Jahrhunderts, war aus dem westfriesländischen Dorfe Akrum gebürtig, daher hieß er auch Acronius. Er kam jung, Studien halber nach Basel, wo er 1542 an der Universität inscribirt wurde, promovirte hier am 6. Juli 1547 und erhielt im nämlichen Jahre die mathematische, 1549 auch noch die logische Professur. Beide Professuren combinirte er bis 1553, in welchem Jahre die der Logik ihm erlassen wurde. Außer den philosophischen Studien betrieb er auch theoretisch und praktisch das Studium der Medicin und wurde am 2. Mai 1564 Doctor der Medicin, starb aber bald darauf 18. October 1564 an der Pest. In seinen Schriften tritt er als Katholik auf, zumal auch in dem vorletzten Epigramm, welches, an die heilige Jungfrau gerichtet, eine Umschreibung des Salve Regina ist. Schriften: Joannis | Atrociani, Nemo Evan- | gelicus, Reuerendiss. in Christo P. et | Illustri principi Philippo Episcopo Ba | siliensi dicatus. | Audi lector, Nemo ille factus | est Euangelicus. | Eiusdem Jo. Atro. ἐπιτάφιον de obitu ho | nestissimi viri Jo. Frobenij Typogra | phorum principis. | Item, Ejusdem μοθωρία hoc est, superbia. | Beim Schlusse: Basileae apvd Joannem | Fabrvm Emmevm Ju- | liacensem. | Anno M. D. XXVIII. 22 Bl. 12°. — Joannis | Atrociani elegia de | bello rustico, anno redempti orbis | M. D. XXV. in Ger- | mania exorto. | Praeterea. | Eiusdem Joannis Atrociani Epigrammata | aliquot selectiora. | Praemissa etiam est Epistola ad bonas | literas hortatoria. Beim Schlusse: Basileae apvd Joannem | Fabrvm etc. Anno M. D. | XXVIII. 28 Bl. 12°. — Qvere | la Missae, Joanne | Atrociano authore, opuscu- | lum elegans, ac recens natum | atque excusum. | Item eiusdem, | Joannis Atro. Nemo Euangelicus. | Praeterea. | Eiusdem Jo. Atr. Elegia de bello rustico. | Ad haec. | Mothonia, et Liber Epigramma- | tum eiusdem Jo. Atro. | Basileae. | Beim Schlusse: Basileae apvd Joannem | Fabrvm etc. Anno M. C. | XXIX. | 64 Bl. 12°. Alle diese Stücke sind in Versen, ohne besonderen dichterischen Werth. (Vgl. Athenae Rauricae sive Catalogus Professorum Academiae Basiliensis, Basiliae 1778, 334 sq., wo noch andere Schriften von ihm erwähnt sind.) [Floß.]

Attalia (Ἀτταλεια), eine Stadt in Pamphylien, vom pergamenischen Könige Attalus Philadelphus erbaut, an der Mündung des Katarrhaktes, nahe an der lycischen Grenze, wurde von den hh. Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise besucht (Apg. 14, 24). [Welte.]

Attalus, Name dreier Könige von Pergamum, einem der aus den Trümmern des macedonischen Reiches hervorgegangenen kleineren Staaten. Von diesen Königen regierte der erste 241—197, der zweite (Philadelphus) 159—138, der dritte (Philometor) 138—133 v. Chr. Die heilige Schrift berichtet (1 Mach. 15, 22) von einem Ausschreiben des römischen Consuls Lucius, das auch einem dieser Könige zugestellt wurde. Ob hier der zweite oder der dritte Attalus gemeint ist, bleibt ungewiß. [Kaulen.]

Atticus, Bischof von Constantinopel, 406—425 (427). Nach der Absetzung und Exilirung des hl. Johannes Chrysostomus im Anfange des Monats Juni 404 wurde um die Mitte desselben Monats der Priester Arsacius von Constantinopel zum Bischofe gewählt und durch ein Decret des Kaisers Arcadius die Unterhaltung der Kirchengemeinschaft mit dem Eindringling Jedermann bei schweren Strafen anbefohlen. Dieser Arsacius war ein Bruder jenes Nectarius, der bekanntlich unmittelbar vor Chrysostomus auf dem Stuhle von Constantinopel gesessen, und bei seiner jetzigen Erhebung bereits ein Mann von 80 Jahren, so daß er schon nach Ablauf eines Jahres, am 11. November 405, starb (Socrates, H. E. 6, 20). Die Wiederbesetzung des Stuhls von Constantinopel verzögerte sich wegen Mehrzahl der Competenten bis in den Anfang des Jahres 406, bis endlich der Priester Atticus über alle Rivalen den Sieg davontrug (Socr. l. c.). Er war zu Sebaste in Armenien geboren und hatte sich frühzeitig unter der Leitung macedonianischer Mönche dem ascetischen Leben gewidmet, indem kurz vorher durch Bischof Eustathius von Sebaste Macedonianismus und Mönchthum zugleich in Armenien in hohem Grade verbreitet worden waren. Später, in seinem Mannesalter, trat Atticus zur orthodoxen Kirche zurück, wurde Priester zu Constantinopel, und gehörte als solcher zu der dem hl. Chrysostomus feindlich gesinnten Partei (Sozomenus, H. E. 8, 27; Socrat., H. E. 6, 20). Da zur Zeit der Wahl des Atticus der hl. Chrysostomus noch lebte, so war der Episcopat des Ersteren in seinem Anfange uncanonisch, und er wurde deßhalb von Papst Innocenz I. mit dem Banne belegt (Baron. ad ann. 406, n. 31). Sein Versuch, sich nach Chrysostomus' Tode mit

Rom auszusöhnen, führte zu keinem Resultate (Baron. ad ann. 408, n. 39. 40), bis er auf Verlangen des Papstes im J. 412 den Namen des hl. Joh. Chrysostomus in die Diptychen seiner Kirche aufnahm und auch den kurz zuvor erwählten Bischof Cyrill von Alexandrien in einem noch erhaltenen Briefe zu dem gleichen Schritte bestimmte (Baron. ad ann. 412, n. 47 sq.). Dadurch gelang es ihm auch, in seiner eigenen Gemeinde die bisher von ihm getrennte Partei der Johanniten (Anhänger des Johannes Chrysostomus) wieder mit sich zu vereinigen (Socrat. 7, 25). Socrates (6, 20; 7, 2. 25) und Sozomenus (8, 27) sagen von ihm, er habe ziemliche Gelehrsamkeit und sehr viel natürliche Klugheit, verbunden mit großer Geschäftsgewandtheit, besessen und sowohl hierdurch als durch Frömmigkeit großen Ruhm erlangt und vielen Nutzen in der Kirche gestiftet. Selbst den Häretikern habe er Bewunderung abgenöthigt, und wenn er auch manchmal strenge mit ihnen verfahren sei und sie in Furcht gesetzt habe, so habe er ihnen doch alsbald viele Milde und Nachsicht angedeihen lassen. Ueberhaupt sei er im Umgange sehr freundlich gewesen, habe die Herzen zu gewinnen verstanden und für jeden Unglücklichen Theilnahme gezeigt. Einen Beweis seiner Wohlthätigkeit gegen die Dürftigen gibt sein jetzt noch vorhandenes Schreiben an den Priester Calliopius zu Nicäa, dem er für die Armen dieser Stadt 300 Goldstücke sandte (bei Socrat. 7, 25). Zudem soll er sich viel mit der Wissenschaft beschäftigt und häufig ganze Nächte mit Lesung älterer Werke zugebracht haben, so daß ihn die Einwürfe der Philosophen und Sophisten gegen das Christenthum nicht überraschen und in Verlegenheit bringen konnten. Weniger berühmt war er als Prediger, und weder die Reden aus seiner früheren Zeit, die er sorgfältig concipirte und memorirte, noch die aus dem Stegreif gehaltenen seiner späteren Periode haben großen Beifall geerntet. Socrates erzählt noch weiter von ihm, wie er in einem einzelnen Falle dem Aberglauben entgegengewirkt, mehreren Stadttheilen passende Namen gegeben, die Novatianer in Constantinopel geduldet und gegen deren Bischof Asclepiades zu Nicäa ziemliches Wohlwollen bewiesen habe. Auch habe er die Zeit seines eigenen Todes in einem Briefe an den oben genannten Priester Calliopius ziemlich genau vorausgesagt und sei im 21. (20.) Jahre seines Episcopats, am 10. October 425, gestorben (Socrat. 7, 25; vgl. Pagi, Critica in annales Baronii ad ann. 425, n. 12). Andere verlegen seinen Tod in das Jahr 427. Sein Nachfolger wurde Sisinnius, dem sofort der berüchtigte Nestorius folgte. Von dem Eifer des Atticus gegen die Ketzer berichtet auch Photius, wenn er (Biblioth. cod. 52) sagt: Atticus habe die Bischöfe in Pamphylien zu kräftigen Maßregeln gegen die Messalianer aufgefordert; von Prosper und Marius Mercator aber erfahren wir, daß derselbe auch die Pelagianer aus Constantinopel vertrieben und in Briefen die Bischöfe verschiedener Gegenden vor ihnen gewarnt habe (Baron. ad ann. 425, n. 20; Pagi l. c. ad ann. 417, n. 13. 14. ad ann. 425, n. 13). Papst Cölestin I. nannte ihn deßhalb den fortissimus catholicae fidei propugnator (Baron. ad ann. 432, n. 13), und die Griechen verehren ihn als einen Heiligen, am 8. Januar, weßhalb die Bollandisten (Jan. I, 473 sq.) seine Lebensgeschichte geliefert haben. Außer den beiden bereits erwähnten Briefen des Atticus an Cyrill (bei Nicephorus, H. E. 14, 26) und an Calliopius (bei Socrat. 7, 25) haben wir von ihm noch zwei Fragmente einer Homilie auf Christi Geburt, welche Cyrill in seinem berühmten Schreiben an die Kaiserinnen (gegen Nestorius) lobend anführt, und welche auch in der ersten Sitzung des dritten allgemeinen Concils zu Ephesus als Denkmal der wahren Lehre dem Nestorianismus entgegengestellt wurden (Harduin, Coll. Concil. I, 1407 sqq.). Ein anderes Fragment christologischen Inhalts aus einem Briefe des Atticus an Eupsychius gibt Theodoret von Cyrus in seinem Dialogus II. in der Schulze'schen Ausgabe IV, 167. Bei Migne, PP. gr. LXV, 637 sq. finden sich Notizen und ein Verzeichniß der Schriften sammt den nöthigen Verweisungen. [v. Hefele.]

Attila, s. Leo I.

Attiret, Johann Dionysius, Missionar, S. J., wurde zu Dôle in der Franche-Comté am 7. Juli 1702 geboren. Sein Vater war Maler, und auch er widmete sich dieser Kunst, für welche er große Anlagen besaß. Um sich in ihr zu vervollkommnen, ging er nach Rom; dann ließ er sich zu Lyon nieder, und seine ersten Gemälde erwarben ihm einen nicht geringen Ruf. Allein er entsagte den sich ihm öffnenden schönen Aussichten und trat im J. 1734 als Laienbruder in die Gesellschaft Jesu. Ende 1737 wurde er in die Mission von China gesendet; seine Kunst erwarb ihm hier in so hohem Grade die Gunst des Kaisers Kien-Long, daß dieser ihn zum Mandarin ernennen wollte; der demüthige Laienbruder aber lehnte diese Ehre ab und begnügte sich damit, das Wohlwollen, das ihm der Kaiser erwies, zum Besten der Mission zu verwenden, indem er, so wie sein Vorgänger, der Bruder Castiglione, Kien-Long zur Milderung seiner harten Maßregeln gegen die Christen veranlaßte. Bruder Attiret starb am 8. December 1768. Seine „Beschreibung der kaiserlichen Paläste und Gärten" findet sich in den Lettres édifiantes III, Paris 1843, 186, und deutsch im Welt-Bott XXXIV, 57 ff.; vgl. P. Amiot, Lettre sur la vie et les actions du frère Jean Denis Attiret, peintre et missionaire, abgedruckt in den Précis hist. 1856; Biographie univers. [Cornely, S. J.]

Atto, wahrscheinlich ein Mailänder von Geburt, wurde von Alexander II. zum Cardinal mit dem Titel vom hl. Marcus ernannt, stand Gregor VII. in seinen Reformbestrebungen treu zur Seite, wohnte der Retractation Berengars

auf dem Concil zu Rom 1079 bei und unterzeichnete die Beschlüsse der Synode von 1081. Ob er Bischof von Präneste war, ist ungewiß, aber nicht gerade unwahrscheinlich. Von Atto besitzen wir ein Capitulare oder Breviarium canonum, welches Cardinal Angelo Mai nach einer vaticanischen Handschrift edirte (Script. vett. nova coll. VI, 2, 60 sqq.). Dasselbe enthält unächte und ächte Decrete der Päpste Clemens I. bis Gregor d. Gr. moralischen und canonistischen Inhaltes im Auszuge und verbreitet sich besonders über Rechte und Pflichten des Clerus, über die Vornahme kirchlicher Handlungen, Spendung der heiligen Sacramente, über kirchliche Censuren, Gerichtsbarkeit u. s. w. Ueber die verschiedenen Cardinäle, welche den Namen Atto führten, siehe Diatribe de Attonibus, von einem Unbekannten des 18. Jahrhunderts, welches Cardinal Mai a. a. O. edirte und Migne (PP. lat. CXXXIV, 902) abdruckte. [Brück.]

Atto, Name mehrerer Bischöfe, s. Hatto.

Attritio, s. Reue.

Aubarede, Jean Michel d'Astorg, regulirter Chorherr und Capitularvicar der Diöcese Pamiers, erwarb sich einen ehrenvollen Namen durch die Standhaftigkeit, womit er im Regalienstreite den Anmaßungen Ludwigs XIV. widerstand. Selbst Exil und Gefängniß beugten den muthigen Mann nicht. — Die Bischöfe Nicolaus Pavillon von Aleth und Franz Caulet von Pamiers hatten gegen die willkürliche Ausdehnung der Regalien protestirt und waren den ungerechten Befehlen des Königs nicht nachgekommen, sondern hatten an den Papst appellirt, so daß derselbe sich in mehreren Breven ihrer Sache annahm. In Folge dieses Widerstandes entzog Ludwig XIV. dem Bischof von Pamiers und seinem Capitel ihre Einkünfte, vergab die Stellen der Canoniker, welche dem Bischof treu blieben, als vacant und suchte mit Gewalt seine Maßregeln durchzuführen. In der Diöcese entstand große Verwirrung, um so mehr, als der Metropolitan von Toulouse zur königlichen Partei hielt und die Censuren, die der Bischof verhängte, wieder aufhob. Caulet starb am 7. August 1680, und nun wurde vom legitimen Capitel, das aus regulirten Chorherren bestand, am 9. August Aubarede, der Archidiaconus des Capitels, zum Capitularvicar gewählt. Er war aus einer angesehenen Familie der Diöcese Tarbes im J. 1639 geboren, hatte zu Toulouse seine theologischen Studien gemacht und sich dann in das Seminar von Pamiers zurückgezogen. Nach einiger Zeit trat er in die Congregation der Regularchorherren der Cathedrale von Pamiers, legte dort sein Profeßgelübde ab und ward als Archidiaconus an die Spitze des Capitels gestellt. Nach der Wahl Aubarede's zum Capitularvicar erließ das Capitel am 13. August ein Schreiben, in dem es die Disciplin und die Maßregeln des verstorbenen Bischofs aufrecht hielt; die vom Könige widerrechtlich ernannten und vom Bischof mit Censuren belegten Canoniker wurden ermahnt, sich mit den Einkünften, die ihnen zuflossen, zu begnügen und nicht durch ihre Gegenwart den Gottesdienst der Cathedrale zu stören. Da sie nichtsdestoweniger am 18. August die Theilnahme am Gottesdienste beanspruchten, so erneuerte Aubarede die über sie verhängte Excommunication. In Folge dessen wurde am 22. August ein Verhaftbefehl gegen Aubarede erlassen. Er hatte sich zuerst nach Jargeau zu verfügen; hier suchte der Minister Chateauneuf durch Drohungen und Versprechungen seinen Widerstand vergeblich zu brechen. Darauf wurde er nach Paris transportirt und von dort, da er standhaft blieb, in die Gefängnisse des Schlosses von Caen abgeführt. Hier erduldete er sechs Jahre lang eine harte Gefangenschaft, ließ sich aber in seiner Standhaftigkeit nicht beugen. Im December 1685 wurde Aubarede in die Prioreï der Regularchorherren zu le Plessy (Diöcese Bayeux) verbannt, und hier starb er am 4. August 1692 im Alter von 53 Jahren. Noch auf seinem Sterbebette ordnete er an, daß man seinen in der Verbannung lebenden Mitbrüdern berichte, sein größter Trost sei, daß er die Verordnungen des verstorbenen Bischofs aufrecht gehalten habe, und er sterbe in vollkommener Gemeinschaft mit ihnen. — Die Standhaftigkeit Aubarede's in Aufrechthaltung der Rechte und der Disciplin der Kirche zu einer Zeit, wo in Frankreich fast Alle in serviler Unterwürfigkeit oder in geschmeidiger Biegsamkeit sich dem Cäsaropapismus Ludwigs XIV. beugten, verdient große Anerkennung. Indeß ist doch bei den Ereignissen im Regalienstreit vor Augen zu halten, daß in dem Widerstande Caulet's und seines Capitels wohl einige jansenistische Tendenzen mitunterliefen. Sie sahen die rigoristische Disciplin, der sie zugethan waren, in Folge der Regalien gefährdet, da der König zur Zeit der Sedisvacanz Andersgesinnten die Beneficien verleihen konnte. (Vgl. Moréri; Bayle; Quérin, L'Assemblée du Clergé de France de 1682.) [B. Jungmann.]

Aubertin (Albertinus), Edmund, reformirter Prediger und Polemiker, geb. 1595 zu Chalons sur Marne. Von der Synode von Charenton 1618 in den geistlichen Stand aufgenommen, wurde er zuerst Vorstand der reformirten Kirche zu Chartres, 1631 aber Pfarrer zu Charenton, wo damals die Kirche der Pariser Reformirten lag. Frühzeitig beschäftigte sich Aubertin mit den Schriften der heiligen Väter, namentlich des hl. Augustinus, um daraus nachzuweisen, daß die alte Kirche über die Eucharistie ebenso gedacht habe wie die Reformirten. Aus diesen Studien entstand: Conformité de la créance de l'Eglise avec celle de St. Augustin sur le sacrament de l'Eucharistie, Par. 1626, wiedergedruckt mit Zusätzen unter dem Titel: L'Eucharistie de l'ancienne Eglise, Par. 1629. Diesem Werke hat Aubertin eine Menge von Stellen aus den Vätern, namentlich aus Irenäus, Hieronymus, Augustinus, Chrysostomus, niedergelegt, in welchem diese unbe-

stimmt oder undeutlich über die Eucharistie sich ausdrückten; diese Stellen sollen aber alle nach Aubertin's Deutung für die calvinistische Abendmahlslehre sprechen. Nach Aubertin's Tode erschien vom letzten Werke eine lateinische Uebersetzung durch David Blondell und Joh. Fr. Gronow: De Sacramento Euchar., Daventriae 1651. Bereits vor Aubertin hatten katholischerseits Bellarmin und besonders Duperron viele der Väterstellen, auf welche später Aubertin sich berief, eingehend untersucht und deren vollkommen katholischen Sinn nachgewiesen (vgl. Duperron's Schrift: Traité sur l'Eucharistie, Par. 1620). Die Polemik gegen die katholische Kirche in Betreff der Abendmahlslehre, welche Aubertin begonnen, setzte J. Claude, dessen späterer Nachfolger im Pfarramte zu Charenton, in größerem Maße fort, bis endlich Arnauld (mit Nicole) in seinem berühmten Werke antwortete: La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'Eucharistie, in welchem unter Anderem auch Aubertin's Versuche, auf Zeugnisse der griechischen Kirche zu Gunsten der calvinischen Lehre vom heiligen Altarssacramente sich zu berufen, gründlichst widerlegt wurden. Auch mit dem gelehrten Jesuiten und vorzüglichen Polemiker Veron stand Aubertin in Controverse. Noch mag erwähnt werden, daß Aubertin einmal, weil er sich wie die anderen Pastoren immer schrieb: minister ecclesiae reformatae, und weil er im Titel seines Werkes (1629) die Cardinäle Bellarmin und Duperron Feinde der Kirche genannt, durch königliche Ordonnanz von 1633 in Gefangenschaft gesetzt, später aber wieder freigelassen wurde. Er starb in Paris den 5. April 1652, nachdem er den Pfarrer von St. Sulpice, welcher ihn zur Abschwörung seines Irrthums und zur Rückkehr in die katholische Kirche bewegen wollte, von sich gewiesen. (Bayle, Diction. histor. et crit. I, 379 s.; Nicéron, Mémoires XXXVI, 12 s.; Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur III, 216. 219. 221; IV, 651. 691 ff.) [Otto Schmid.]

Aubespine, Gabriel de l' (Albaspinaeus), Bischof von Orleans, stammte aus der angesehenen Familie d'Aubespine und war geboren 26. Jänner 1579. Sein Vater war Wilhelm de l'Aubespine, Marquis von Chateauneuf. Im J. 1604 folgte Gabriel im Bisthume Orleans seinem Verwandten, Bischof Johann d'Aubespine, 1612 wohnte er der Synode der Bischöfe der Provinz Sens bei und unterzeichnete mit den anderen die Verurtheilung des berüchtigten Buches Edm. Richers: „De ecclesiastica et politica potestate". Im J. 1619 ernannte ihn Ludwig XIII. zum Commandeur seiner Orden, doch der Neid der Minister vertrieb ihn aus seinem Bisthum. Er starb zu Grenoble den 15. August 1630. Aubespine war ein ausgezeichneter Kenner des kirchlichen Alterthums, namentlich der alten Riten und Concilien; er war ein staatsmännisch kluger Mann, menschenfreundlich gegen Jedermann, höchst wohlthätig und mitleidig gegen Arme, insbesondere gegen kranke Dienstboten. Er schrieb: Observationes de veteribus ecclesiae ritibus, Paris 1623. Als Anhang zu denselben erschienen: Notae in concil. Eliberitan., quosdam alios aliquot canones et aliquot Tertulliani libros, Par. 1623. Aubespine machte sich in diesem Werke sehr verdient um die Erläuterung der Beschlüsse der Synode von Elvira, namentlich um die Untersuchung der Fragen, ob die dort versammelten Bischöfe novatianisch gesinnt gewesen seien, oder gegen den Bildercult sich erklärt hätten. Manst nahm diese Auseinandersetzungen in seine Coll. conc. II, 1—406 auf; im Auszuge und mit Noten erschienen sie auch zu Helmstedt 1657 und 1672. Aubespine schrieb ferner De l'ancienne police de l'Eglise sur l'administration de l'Eucharistie, Par. 1629, Neap. 1770; Responsio Albaspinaei ad epist. Nic. Rigaltii, qua nititur ostendere laicos olim eucharistiae sacrificium obtulisse, Par. 1630, eine Polemik gegen den Juristen Rigault, der gelegentlich seiner Ausgabe des Tertullian beweisen wollte, daß im Falle der Noth ein Laie gültig consecriren könne. Als sein Hauptwerk erschien nach seinem Tode: S. Optati Milev. opera cum observationibus et notis, Par. 1631. In den elf Noten spricht Aubespine über das Wesen der donatistischen Irrlehre, den Unterschied zwischen Donatisten und Novatianern, das Concil von Arles u. a. Sie finden sich abermals gedruckt in der Ausgabe des hl. Optatus von Du Pin, Paris 1700, 147 ff. (Vgl. Hurter, Nomencl. I, 641; du Pin, Bibl. des auteurs XVII, 134.) [Otto Schmid.]

Auch, Kirchenprovinz im südlichen Frankreich. Diese ehemals nicht unbedeutende Kirchenprovinz besteht heute nur mehr aus der Metropole Auch und den drei Suffraganstühlen Aire, Bayonne und Tarbes. Die Stadt Auch oder Aux, als alte Hauptstadt der Auscii in Gallia Aquitan. ursprünglich Climberrum, Climberris oder Elimberrum, Elimberris, dann Augusta Ausciorum, Auscium, Auxitum, ist jetzt Hauptort des Departements Gers oder der früheren Grafschaft Armagnac, hat 11 000 Einwohner. Die Kathedrale Nativ. B. V. M. ist eine der schönsten gothischen Kirchen Frankreichs (vgl. Sainte-Marie d'Auch, Monographie et Atlas monographique de cette Cathédrale, par Franc. Caneto, Paris 1850—58). Im dritten Jahrhundert zum Bischofssitz erhoben, war Auch anfangs Suffraganat von Elusa und wurde nach der Zerstörung dieser Stadt an deren Stelle Metropole der alten Provinz Novempopulonia (Aquitania III), der späteren Gascogne. Die Translation des Metropolitansitzes soll nach den meisten im J. 845, nach La France eccl. schon 829 stattgefunden haben. Allein da sich seit Ende des siebenten Jahrhunderts von der früheren Metropole Elusa keine Spur mehr findet, so könnte Auch wohl schon früher Metropolitansitz geworden sein (vergleich

Wiltsch, kirchl. Geogr. und Statist. I, 329 f.). In einem Briefe Papst Johann VIII. (872—882) werden als Suffraganate von Auch genannt: Convenae, Conseranum, Bigorra, Tarba; nachweisbar gab es aber damals noch folgende Bisthümer in dieser Provinz: Olero, Adura, Lectora, Lascara, Vasatae. Die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia führt sie in folgender Ordnung auf: Aquensis, Lecturensis, Convenarum, Conseranensis, Tarviensis, Olorensis, Vasatensis, Bajonensis, Lascarensis, Adurensis. Diese zehn Suffraganstühle blieben der Metropole Auch unterworfen bis zum Concordate vom J. 1801, welches nur die DD. Aturensis, Bajonensis und Tarbiensis bestehen ließ. — Was die Bischöfe, beziehungsweise Erzbischöfe von Auch betrifft, so eröffneten die Reihe derselben Citerius, Anfronius, Aprunculus, Ursinianus und der hl. Orientius. Dieser fünfte Bischof ist der Stadtpatron von Auch; seine Amtsführung soll nach der Gallia christ. in die Jahre 323—64 fallen, während die Bollandisten ihn in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts setzen; nach P. Gams starb er 396. Als erster Erzbischof erscheint Airardus oder Arbinandus (879—906). Der gegenwärtige 102. Erzbischof ist Petrus Heinrich Gerault de Langalerie, geboren 20. August 1810 zu Saint-Foy, Erzdiöcese Bordeaux, als Bischof von Belley präconisirt 19. März und consecrirt 1. Mai 1857, zum Erzbischof von Auch promovirt durch Decret vom 30. September und präconisirt 27. October 1871. Sein Sprengel hat gleiche Grenzen mit dem Departement Gers, das die ersten Stufen der Pyrenäen bildet und zählt 298 931 Seelen. In der Leitung desselben wird er unterstützt von vier Generalvicaren, einem Secretariat, Metropolitan- und Diöcesanofficialat. Das Metropolitancapitel zählt zehn Titularcanonici. Das Priesterseminar leiten Diöcesanpriester, ebenso die beiden kleinen Seminarien zu Auch und Eauze. Der Pfarreien sind es 29, der Succursalen 479, der vom Staat dotirten Vicariate 124. An Orden und Congregationen finden sich: Prämonstratenser zu Balarin (Commune Montreal, Arrond. Condom), Schulbrüder an zehn und Brüder der christlichen Lehre an zwölf Orten; dann außer Carmeliterinnen noch 21 verschiedene weibliche Congregationen, welche sich mit Unterricht und Krankenpflege beschäftigen. Die verbreitetsten (an 42 Orten) sind die Vorsehungsschwestern mit Noviziat zu Lectoure. Außer unwichtigern Diöcesan- und Provinzialsynoden wurde ein Concilium Auscense im J. 1068 unter dem päpstlichen Legaten Hugo Blancensis gehalten, auf welchem die Regelung der Zehntentrichtung und die Abgabe des vierten Theils derselben an die Hauptkirche festgestellt wurde. (Vgl. L. C. Brugelles, Chroniques eccl. du dioc. d'Auch, Toulouse 1746; Gallia christ. I, 998 sqq.; Hugues du Tems I, 388 sqq.; Moroni III, 99 sqq.; La France eccl., 1878, 124—133.) [St. Neher.]

Auctorem fidei, Bulle, s. Pistoja, Synode.

Audianer, s. Anthropomorphiten.

Audientes, s. Katechumenat.

Audientia episcopalis wird im Justinianischen Codex unter dem vierten Titel des ersten Buches behandelt. Audientia ist ein Kunstausdruck des spätern römischen Rechts und bedeutet die richterliche Thätigkeit im Allgemeinen, das Gericht, auch die richterliche Competenz. So ist Audientia episcopalis die rechtsprechende Thätigkeit der Bischöfe, soweit sie durch die römischen Kaiser anerkannt oder auch geschaffen war. 1. Die der Kirche eigenthümliche Jurisdiction in Sachen des Glaubens und der Kirchenzucht wurde vom christlich gewordenen Staate ausdrücklich anerkannt (L. 1 Cod. Theod. 16, 11). Dieselbe erstreckte sich auf kleinere Vergehen, ohne aber eine mit den weltlichen Behörden concurrirende Criminalgerichtsbarkeit zu sein (L. 23 Cod. Theod. 16, 2; L. 29 Cod. 1, 4). — 2. Schon der hl. Paulus warnte vor Führung von Prozessen zur Durchsetzung privatrechtlicher Ansprüche vor der heidnischen Obrigkeit und empfahl dafür auf den Schiedsspruch eines Mitchristen zu compromittiren (1 Cor. 6). Die Entwickelung drängte von selbst dahin, daß der Bischof der geborene Schiedsrichter für Prozesse unter Christen wurde. Constantin hatte diese Uebung nur zu bestätigen. Es war nichts Besonderes, daß solcher Schiedsspruch inappellabel und exequirbar erklärt wurde, wohl aber, daß auch bei bereits begonnenem Prozeß die Parteien an das Schiedsgericht des Bischofs provociren konnten (Constitution von 321; von Sirmond mit 17 andern herausgegeben, Paris 1631, zuletzt von Hänel, Bonn 1844). Aber Constantin ging weiter; jede Partei sollte auch gegen den Willen des andern Theiles, selbst nach der Litiscontestation die Entscheidung des Bischofs anrufen können; des Bischofs Urtheil war unanfechtbar und war von den Beamten einfach zu exequiren. Damit war den katholischen Bischöfen eine wahre, mit den Staatsgerichten concurrirende Civiljurisdiction zugestanden, deren Entscheidungen auf Eine Linie gestellt mit jenen des Praefectus Prätorio. Constantin wiederholte diese seine Verfügung in einer an Ablavius P. P. gerichteten Constitution, welche ebenfalls unter den 18 von Sirmond herausgegebenen und zwar an erster Stelle sich findet. Deren Echtheit wurde von Gothofred (vgl. seine Ausgabe des Cod. Theod. VI, App.) u. A. bestritten, von Andern vertheidigt, von Hänel (in einer darüber 1840 Lipsiae erschienen Dissertatio und in der angef. Ausgabe) erwiesen. Constantin beabsichtigte dadurch eine Erleichterung für die Armen zu schaffen, welche aber, da sie der einheitlichen Organisation der Civilgerichtspflege widersprach, für den Osten von Arcadius (398 und zwar zugleich mit der den jüdischen Patriarchen bisher eigenen Gerichtsbarkeit), für den Westen von Honorius (408, L. 7. 8 Cod. 1, 4) wieder beseitigt wurde. — 3. Clerikern geboten schon die Kirchengesetze (z. B. c. 9, C. Carthag. III. 397, in c. 43, C. XI, Q. 1), ihre Streitigkeiten von dem Bischof auszutragen oder,

wenn von Laien belangt, des Bischofs Gericht nicht zu verwerfen. Eine Constitution Valentinian III. (ed. Sirmond, n. VI; cf. L. 47. C. Theod. 16, 2), welche zur Rechtsprechung über verklagte Cleriker den Bischof als zuständigen Richter erklärte, darf nur als Wiederherstellung des früheren Zustandes aufgefaßt werden, welchen der Gegenkaiser Johannes (423—425) beseitigt hatte, da er alle Cleriker absolut (indiscretim) vor die staatlichen Gerichte wies, während die weltliche Gesetzgebung bei Prozessen von Geistlichen es nicht nur freistellte, sondern geradezu wünschte, freilich aber nicht zwang, daß die Audientia episcopalis thätig werde (Marcian 456, L. 25 Cod. 1, 3; Justinian 530, L. 29, § 4 Cod. 1, 4). Anders wurde dieß, als Justinian den privilegirten Gerichtsstand für Cleriker schuf (Nov. 123, c. 8. 21 sqq.). — Während die schiedsrichterliche Thätigkeit der Bischöfe im Orient bis auf den heutigen Tag sich erhielt, trat sie im Occident, insbesondere in den germanischen Reichen mehr und mehr zurück und wurde bald von der staatlichen, bald von der kirchlichen Jurisdiction absorbirt. — Im 9. Jahrhundert versuchte Florus von Lyon (gest. nach 854) auf dieselbe zurückzukommen und wagte sogar, unter Verschweigung der 408 geschehenen Aufhebung der Jurisdiction der Bischöfe einen Umfang der Audientia episcopalis zu construiren, wie er nie bestanden. Seine Tendenz ergibt sich nicht nur aus der von ihm angelegten kleinen Sammlung (Maaßen, Gesch. der Quellen des röm. R. I, 874—876), sondern noch mehr aus seiner jüngst von Maaßen entdeckten glossatorischen Thätigkeit (Ber. d. Wiener Akad. 1878, XCII, 301—325). Darnach nahm Benedict Levita die Constitution von 321 als theodosianisches Gesetz, versehen mit einer erdichteten Bestätigung seitens Karl d. Gr. in seine Pseudo-Capitulariensammlung auf (II, 366; cf. c. 35—37, C. XI, Q. 1). [R. v. Scherer.]

Audiffredi, Joh. Bapt., O. Pr., 1714 geboren zu Savigio bei Nizza, gestorben 1794 zu Rom als Bibliothekar der Casanatensischen Bibliothek (St. Maria sopra Minerva), zeichnete sich durch astronomische und bibliothekarische Kenntnisse und Schriften aus. Von Letzteren sei hervorgehoben: Catal. libr. bibl. Casanat., Romae 1761—88, 4 voll.; Catal. Rom. editionum saec. XV, ib. 1783. Von dem Specimen editionum ital. saec. XV, ib. 1794 erschien nur der erste Theil (26 Druckstädte Italiens in alphabetischer Ordnung bis G) und zwar nach seinem Tode nebst einer kurzen Biographie des Verfassers durch den Herausgeber. [Falk.]

Auditores, ital. uditori, richterliche Beamte der römischen Curie, besonders bestellt zur Annahme und Prüfung von Klagen und Rechtssachen, denen meistens zur Fällung des Urtheils eine delegirte Jurisdiction nöthig ist (Innoc. III, c. 27, § 1, de off. jud. deleg. I, 29; Clem. V, c. 3, de rescript. I, 2 in Clem.). Schon im frühen Mittelalter gab es verschiedene Klassen von Auditoren, die in der Regel päpstliche Kapläne waren und auditores causarum sacri palatii hießen (Phillips, K.-R. VI, 450). Päpstliche Rescripte bestimmten oft einen Kaplan oder cubicularius zur Anhörung der Parteien mit der Formel: audiat N. et justitiam faciat, woher nach Einigen der Name stammt. Einige leiten ihn ab von auditorium als dem Orte der Audienz oder von dem Auditorium des unter Septimius Severus berühmten Juristen Aemilius Papinianus (Moroni LXXXII, 210). Die verschiedenen Klassen sind folgende: a) die Auditoren des Gerichtshofes der Rota (s. d. Art.); b) der auditor Camerae (A. C. geschrieben), 1277 unter Nikolaus III. erwähnt, 1393 als Richter in den Streitigkeiten des römischen Papstclerus angeführt, von Martin V. (1424) und von Innocenz VIII. (1485) als Generalauditor bezeichnet; früher vom Cardinal-Kämmerer, später vom Papste selbst ernannt, ausgestattet mit Gerichtsbarkeit nicht bloß im Kirchenstaate, sondern auch in der ganzen Christenheit, bald auch von einem eigenen Tribunal umgeben. Es hatte dieses Amt viele Wechselfälle; Paul IV. hob es 1558 auf, Pius IV. stellte es 1561 wieder her. Viele Päpste erließen Verfügungen, die das Generalauditoriat umgestalteten, das in Sachen der allgemeinen Kirche an Bedeutung verlor, im Kirchenstaate aber noch, theils als erste, theils als zweite Instanz in Civil- und Criminalsachen waltete, bis Pius IX. (1847) die Criminalgerichtsbarkeit des A. C. ganz abschaffte, aus der Civilabtheilung desselben das Civiltribunal für Rom gestaltete und den A. C. zum Justizminister ernannte. In Cameralsachen blieb aber noch das Tribunal der Camera Apostolica bestehen (vgl. Lunadoro, Relazione della Corte di Roma, 1696, 69; Ferraris, Prompta Biblioth. v. Auditor, n. 1—51. 91—93, I, ed. Paris 1866, 879—887. 890; Moroni LXXXII, 144—179; Phillips a. a. O. 433—435). c) Der Auditor Papae, auch domesticus oder Sanctissimi, fälschlich mit Abkürzung Uditore Santissimo genannt, hatte ursprünglich mehr ein privates und Hofamt, war Rathgeber des Papstes in den von ihm zu behandelnden Rechts- und Gnadensachen, besonders bei der Prüfung der zu Consistorialpfründen Designirten, auch Theologe des Papstes, nachher Mitglied der Consistorialcongregation. Später erhielt er auch richterliche Befugnisse in Civil- und Criminalsachen, besonders bei Recursen an den Papst, und hatte die Durchführung der Gesetze im Kirchenstaate zu überwachen. Sein Einfluß in weltlichen Sachen ward in der Neuzeit Gegenstand vielfacher Klagen, weßhalb Gregor XVI. am 31. October 1831 ihm alle jurisdictio contentiosa entzog (Guizot, Mémoires II, 436—442; Döllinger, Kirche und Kirchen, 566; Moroni l. c. 196). Es verblieben ihm nur kirchliche Attributionen, wie die Theilnahme an der Prüfung der designirten Bischöfe (Italiens), die Revision der Informativprozesse, Behandlung verschiedener Gnadensachen (Ferraris l. c. n. 94, p. 890; Phillips 545 f.; Moroni l. c. 191—205). d) Der Auditor Signa-

turae justitiae hatte über die competenten Richter in bestimmten Sachen zu entscheiden, substituirte den Verdächtigen andere Richter, ausgenommen, wenn es sich um den A. C., den Cardinalvicar, den Governatore und das Tribunal des Capitols handelte, gewährte Delegationen und Subdelegationen wie Appellationen. Von seiner Sentenz konnte man an den Cardinalpräfecten und die ganze Signatur appelliren. Neue Anordnungen traf Gregor XVI. 1831 und 1834 (Moroni l. c. 205. 206). e) Auditor Conclavis hieß der nach dem Tode des Papstes kraft der Constitution Clemens' XII. Apostolatus officium vom 4. October 1732 (Bull. XIII, 302) anstatt des Auditor Papae, dessen Jurisdiction mit dem Tod des Papstes erloschen war, zur Beendigung der bei diesem noch anhängigen Rechtssachen deputirte Auditor signaturae justitiae während der Erledigung des heiligen Stuhles. So erhielt noch im Juni 1846 der Uditore der Signatura, Domenico Consolini, den Titel Auditor Conclavis (Moroni 191. 205). f) Der Auditor causarum confidentialium (uditore delle confidenze) besteht nicht mehr. Um das Uebel der Simonie, besonders der simonia confidentialis, auszurotten, errichtete Sixtus V. durch die Bulle Divina Dei providentia vom 1. November 1586 (Bull. Rom. IV, P. 4, 270) das Amt des Uditore generale delle confidenze beneficiali mit vielen Privilegien und übergab es dem römischen Prälaten Alessandro Catalani. Innocenz XI. ließ es bei seiner Reform der Tribunale fortbestehen, aber Benedict XIII. vereinigte es durch die Bulle Romanus Pontifex vom 13. November 1728 (Bull. Rom. XII, 328) mit dem Amt des Generalauditors der apostolischen Kammer (Moroni 163). g) Auditor contradictarum sive contradictoriarum sc. causarum, ital. delle contradette, war ein Prälat vom Tribunal der apostolischen Kanzlei zur Entscheidung über Widersprüche gegen die päpstlichen Bullen, die der Correctot literarum apostolicarum verbesserte. Das Amt war bisweilen mit dem vorigen vereinigt, bisweilen einem Auditor der Rota übertragen. Einsprüche gegen die auszufertigenden Bullen wurden entgegengenommen und der Uditore entschied mit dem Corrector und dem Procurator; er war Vorstand der schon im 13. Jahrhundert vorhandenen Behörde delle contradette. Unter Leo XII. hörte das Amt auf; die Geschäfte erhielt der Sostituto delle Contradette in der apostolischen Kanzlei (Moroni l. c. 186—191; cf. VII, 188. 189). h) Der Auditor Camerarii (uditore del Camerlengato) war Beistand des Generalkämmerers und Richter in Cameralsachen, in Sachen zum Nachtheil des Aerars, betreffs der Märkte und Handelsplätze, der Industrie, der Künste u. s. f. Das Amt erfuhr viele Veränderungen schon von Pius VI., der als Msgr. Braschi, bevor er Generalschatzmeister ward, es bekleidet hatte; es verlor nach und nach viele Competenzen und behielt nur noch die Aufsicht über besondere Stiftungen und Institute nebst einem Platze in der Sanitätscommission und in der Commission für die Strafanstalten (Moroni 179—186). i) Endlich gibt es auch bei den Nuntiaturen Auditoren, diplomatisch und juristisch gebildete Cleriker, die da, wo eigene Nuntiaturtribunale bestanden, wie z. B. in Madrid, als Richter in den ihnen zugewiesenen Sachen fungirten, außerdem Berather und Stellvertreter der Nuntien sind, wie sie auch bei Abberufung eines Nuntius als interimistische Geschäftsträger des heiligen Stuhles bestellt werden. [J. Card. Hergenröther.]

Aufbewahrung der heiligen Eucharistie ist eine Einrichtung, welche seit den ältesten Zeiten besteht und deßwegen jede gegen die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacrament gerichtete Irrlehre widerlegt. 1. Daß schon von den Anfängen der Kirche her die heilige Eucharistie ununterbrochen aufbewahrt wurde, ergibt sich a) aus der Krankencommunion, welche auch schon in den ältesten Zeiten der Kirche zu jeder Stunde des Tages oder der Nacht den Sterbenden als „ἐφόδιον", „viaticum", gereicht wurde. Ein Canon des Concils von Nicäa (325), und zwar der dreizehnte (ächte), auf den sich auch das Concil von Trient (sess. XIII, c. 6) beruft, nennt es bereits ein „altes canonisches Gesetz", daß den Sterbenden die heilige Eucharistie als Wegzehrung gespendet werde, und will selbst die Excommunicirten hiervon nicht ausgeschlossen wissen. „De his vero, qui excedunt, antiqua et canonica lex nunc quoque servabitur, ut si quis vita excedat, ultimo et maxime necessario viatico ne privetur." Daß unter diesem viaticum die heilige Eucharistie zu verstehen sei und nicht, wie Lupus und einige Andere wollen, die Absolution von den Sünden, wird erhärtet durch „das Leben des hl. Ambrosius von dem Diacon Paulinus", wo der Leib des Herrn, den Ambrosius nicht ohne wunderbares Zuthun Gottes in den letzten Augenblicken seines Lebens aus den Händen des Priesters Honoratus empfing, ausdrücklich viaticum genannt wird. Als Beweis, daß auch in der Nacht den Sterbenden die heilige Eucharistie gebracht wurde, sobald nur ein solcher danach verlangte, daß also zu diesem Behufe stets consecrirte Partikeln vorräthig sein mußten, dient, was Dionysius von Alexandrien bei Eusebius (Histor. Eccles. 6, 44) von einem Greise erzählt, der, dem Tode nahe, in der Nacht einen Knaben, seinen Enkel, nach einem Priester schickte. „Der Knabe lief zum Priester; es war schon Nacht — der Priester aber war krank ... Er gab dem Knaben einen kleinen Theil der Eucharistie mit dem Auftrage, dieselbe in Wasser zu tauchen und dem Greise sie einzugeben. Der Knabe kehrt zurück mit dem Bissen, taucht ihn ein und brachte ihn dem Greise in den Mund. Dieser nahm ihn nach und nach und hauchte sogleich seine Seele aus." Für die schon frühestens übliche Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes zeugt ferner b) die historisch feststehende, durch Tertullian (Ad uxor. 2, 5) und

durch den hl. Basilius (Epist. 289 ad Caesar.), Cyprianus (Lib. de lapsis 26), Hieronymus (Epist. 1 ad Pammach. n. 15) und Andere sattsam bezeugte Praxis, in den Zeiten der Verfolgung den Gläubigen die heilige Communion unter der Brodsgestalt mit nach Hause zu geben, weil einerseits damals die heiligen Geheimnisse nicht selten erst nach längeren Zwischenräumen gefeiert werden konnten, andererseits aber die ersten Christen in Mitten der blutigen Gefahren, die ihnen stets drohten, dieses Brodes der Stärkung und des Trostes um so weniger missen wollten und sollten. Nicht bloß, um gegebenen Falles communiciren zu können, bewahrten die ersten Christen das heilige Sacrament in ihren Häusern auf, sondern auch, um vor demselben zu beten und in Noth und Drangsal vor ihm sich niederzuwerfen. So that Gorgonia, die Schwester des hl. Gregor von Nazianz, als sie an einer Krankheit litt, die kein Mensch mehr zu heilen vermochte, und ward sogleich geheilt. Der hl. Gregor selber berichtet uns dieses in der Lobrede, die er auf seine Schwester Gorgonia hielt (Christ. Lupus, Dissert. IX de S. Sacram. publ. expos. et de processionibus cap. 9 in Op. posthum., Bruxell. 1690). — e) Die Einsiedler, die nur selten zur Kirche kamen, erhielten gleichfalls, sowohl im Morgen-, als im Abendlande, die heilige Eucharistie mit in ihre Einsiedeleien, wie uns der hl. Basilius (Epist. 289 ad Caesar.) und der hl. Cyrillus (Epist. 83 ad Calosyrium) bestätigen. — d) Wenn die ersten Christen eine längere Reise, sei es zu Wasser oder zu Lande, unternahmen, glaubten sie nach dem Zeugnisse des hl. Ambrosius (De excessu fratris 1, 43) nicht besser für ihre Sicherheit und ihren Schutz sorgen zu können, als durch die heilige Eucharistie, die sie mitnahmen. — e) Wie nach dem Berichte des hl. Justinus (Apolog. 1, 15) die heilige Eucharistie durch die Diacone an diejenigen überbracht wurde, welche behindert waren, der Feier des heiligen Opfers beizuwohnen, so sandten sich nach dem hl. Irenäus (Epistol. apud Euseb. Histor. Eccl. 5, 24, al. 27) die Bischöfe gegenseitig dieses kostbarste Geschenk als vinculum charitatis — zum Zeichen wechselseitiger Einheit und Liebe. — f) Ja auch in das Grab wurde in alter Zeit die heilige Eucharistie mitgegeben und zugleich mit den Leibern der Verstorbenen begraben, wie Gregor d. Gr. (Dialog. 2, 24), Amphilochius (In vita S. Basilii p. 224, ed. Combefisii) und Andere berichten. Das dritte Concil von Carthago, sowie einige andere Synoden traten diesem Brauche entgegen. — g) Die Griechen bedienten sich von den ältesten Zeiten her während der ganzen 40tägigen Fastenzeit, mit Ausnahme der Samstage und Sonntage, der Liturgia praesanctificatorum, bei deren Feier zwar Alle communicirten, aber nicht mit Hostien, die eben erst consecrirt worden, sondern mit solchen, die man vom verflossenen Sonntage her aufbewahrt hatte; daher auch der Name praesanctificata. Am Charfreitag beobachtet noch heutzutage der Priester in der römischen Liturgie das gleiche Verfahren. — h) In ähnlicher Weise wurde, wie der Ordo Romanus I. n. 8 u. 22 und Ordo II. n. 4 uns vorführt, eine Partikel von der vorigen Opferfeier vor dem Papste oder Bischofe, der zur Feier der heiligen Messe an den Altar schritt, einhergetragen, sodann auf den Altar gelegt, vor der heiligen Communion in den Meßkelch gebracht und mit dem heiligen Blut vermischt, zum Zeichen der Einheit des gegenwärtigen Opfers mit dem früheren.

Fragen wir nun aber 2. nach dem Orte der Aufbewahrung, so ist es historisch gewiß, daß die ersten Christen in ihren Häusern die heilige Eucharistie aufbewahren durften. Ob sie während der drei ersten Jahrhunderte auch in der Kirche aufbewahrt wurde, ist Gegenstand der Controverse. Jedenfalls spricht für die Aufbewahrung in den Kirchen Tertullian, wenn er schreibt: „Das Haus unserer Taube ist einfach, an hochgelegenen und offenen Orten und gegen Osten gerichtet. Das Bild des heiligen Geistes liebt den Sonnenaufgang, der das Sinnbild Christi ist“ (Advers. Valentin. c. 3). Weil der heilige Geist es war, der auf eine ganz göttliche Art, durch ein Wunder seiner Allmacht die allerheiligste Menschheit Jesu in Maria der reinsten Jungfrau schuf, und weil nach der Lehre der heiligen Väter derselbe heilige Geist es ist, der das Brod consecrirt, sobald der Priester die Wandlungsworte spricht: so ist es ein Lieblingsgedanke des christlichen Alterthums, den heiligen Geist in innigen Zusammenhang zu bringen mit der heiligen Eucharistie. Eben darum wählte man für das kostbare Gefäß, das die hochheilige Eucharistie zu bergen bestimmt war, das Symbol, unter welchem der heilige Geist am Jordan erschienen war, eine Taube. Unter dem Haus unserer Taube versteht also Tertullian das Haus der Eucharistie — die Kirche. Daß es den Christen auch in den drei ersten Jahrhunderten trotz der Verfolgungen, die indessen nicht beständig wütheten, sondern durch ruhige Zeiten von zuweilen auch längerer Dauer unterbrochen wurden, keineswegs an bestimmten Cultstätten und Kirchen gebrach, läßt sich durch viele und gewichtige Zeugnisse von Vätern und Kirchenschriftstellern aus jener Periode erhärten. Wie man aber auch diese Controverse entscheiden mag, gewiß ist, daß mit dem Frieden der Kirche die Aufbewahrung in den Privathäusern schwand, daß wegen vorgekommener Verunehrungen eine Synode von Toledo vom Jahre 480 sogar denjenigen excommunicirte, der die aus der Hand des Priesters empfangene heilige Eucharistie nicht sogleich genoß. Die Kirche blieb von nun an der specielle Ort der Aufbewahrung des hochwürdigsten Gutes, und zwar hat das Kirchenrecht bestimmt, daß zunächst nur die Pfarr- und Cathedralkirchen das Recht, beziehungsweise die Pflicht der Aufbewahrung haben sollen, sodann die Kirchen von Regularen beiderlei Geschlechts, welche feierliche Gelübde haben und deren Klöster

mit apostolischer Vollmacht errichtet sind. In anderen Kirchen darf das Allerheiligste nicht aufbewahrt werden, wenn nicht ein specielles päpstliches Indult oder eine immemorabilis consuetudo vorliegt.

Was endlich 3. die Art und Weise der Aufbewahrung anlangt, so diente hierzu im Alterthum, wie oben schon angedeutet wurde, ein Gefäß in Gestalt einer Taube, gleichzeitig damit, wie auch später, ein anderes in Gestalt eines Thurmes. Kaiser Constantin d. Gr. schenkte, wie Anastasius bezeugt, der Kirche des hl. Petrus in Rom eine Patene mit einem Thurm und einer Taube aus reinstem Golde, im Gewicht von 30 Pfund, mit 215 Edelsteinen und Perlen. Perpetuus, der sechste Bischof von Tours, vermacht dem Priester Amalarius testamentarisch eine silberne Taube zur Aufbewahrung des heiligen Sacramentes. Der hl. Remigius von Rheims verfügt gleichfalls testamentarisch, daß sein Nachfolger einen Tabernakel in Form eines Thurmes fertigen lassen solle. Der hl. Felix, Erzbischof von Bourges, aus dem sechsten Jahrhundert, ließ einen kostbaren goldenen Thurm machen, um den Leib Christi darin zu bewahren (Thiers, Les principaux autels, Paris 1688, 197). Die Taube hing bei Ciboriumsaltären von der Mitte des Ciboriengewölbes über dem Altare herab. Ihr Gebrauch reicht bis in das 16. Jahrhundert. Daneben kamen aber vom Ende des 13. bis in die Mitte des 16. Jahrhunderts die sog. Sacramentshäuschen oder Wandtabernakel von Stein nicht bloß in Cathedralen, sondern auch in den kleinsten Kirchen in allgemeine Aufnahme. Sie standen gewöhnlich auf der Nordseite im Chor oder zwischen Chor und Schiff am Triumphbogen, waren also vom Altare getrennt. Da aber Altar und Altarssacrament zusammengehören, so begreift es sich, daß die Sacramentshäuschen nach drittehalbhundert Jahren fast gänzlich wieder außer Gebrauch gekommen und jetzt nur ex indulto apostolico gestattet sind (Decret 21. Aug. 1863).

Im 16. Jahrhundert wurde die heilige Eucharistie wieder auf den Altar übertragen und es entfaltete sich der Tabernakelbau nach heutiger Art. Die kirchlichen Vorschriften über das heutige Tabernakel und die Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes in demselben sind folgende: a) Das Tabernakel stehe in der Mitte des Altars und präsentire sich sogleich dem Auge (in loco conspicuo). — b) Es sei in der Regel von gutem Holze der Trockenheit wegen, ohne daß jedoch die Tabernakel aus kostbarem Metalle oder Marmor verboten wären; letztere sollen aber zum Schutze gegen die Feuchtigkeit mit geeignetem Holze ausgelegt werden. — c) Sowohl nach Außen als nach Innen sei es würdig ausgestattet. Nach Außen empfehlen sich Vergoldung, kunstreiche Schnitzereien, plastische Darstellungen des Lebens, Leidens und der Glorie des eucharistischen Gottes, anbetende Engel u. s. w. Nach Innen werde es mit weißer Seide oder mit Gold- und Silberstoff ausgeschlagen; ein benedicirtes Corporale oder eine Palla liege auf dem Boden des Tabernakels und werde alle Monate, nach Umständen noch öfter gewechselt. — d) Auf dem Tabernakel dürfen keine Blumengefäße, Reliquien oder Heiligenbilder stehen; in dem Tabernakel darf zugleich mit dem Allerheiligsten nicht etwas Anderes, wie Purificatorium, Gefäße für die heiligen Oele, Reliquie eines Heiligen u. s. f., aufbewahrt werden; vor dem Tabernakel soll man keine Blumen oder etwas Aehnliches aufstellen, wohl aber ist dieß gestattet für den Raum an den beiden Seiten desselben oder in loco humiliori et decentiori. Ueber der Kapelle, in welcher das Tabernakel mit dem Allerheiligsten steht, darf Niemand schlafen. — e) Das Tabernakel muß mit einem guten Schlosse versehen, die zugehörigen Schlüssel müssen in den Händen des rector ecclesiae, nicht des Küsters oder eines anderen Laien sein. Verunehrungen zu abergläubischen Zwecken oder durch muthwillige Knaben gehören keineswegs in das Reich der bloßen Möglichkeit. — f) Es stehe so weit von der Vorderseite des Altars zurück, daß auf der mensa noch hinreichend Platz ist für Ausbreitung des Corporale, für Meßkelch und Pyxis. — g) In Cathedralkirchen soll das Allerheiligste nicht in einem Tabernakel des Hochaltars aufbewahrt werden, und zwar wegen der Pontificalsunctionen, quae fiunt versus renibus ad altare, sondern auf einem Seitenaltare; in einer und derselben Kirche nur auf einem Altare. — h) Das Tabernakel muß benedicirt werden, und zwar soll dieß geschehen mit der Benediction, welche im Missale bezeichnet ist als benedictio tabernaculi seu vasculi. — i) Vor dem Tabernakel mit dem Allerheiligsten soll beständig wenigstens Eine Lampe brennen, genährt mit Olivenöl oder, wo dieses nicht wohl zu beschaffen ist, mit gereinigtem Pflanzenöl. Ob in einem bestimmten Falle Petroleum zulässig sei, hat die Congregation der Riten dem weisen Ermessen der Bischöfe überlassen (9. Juli 1864). Christus ist das Licht der Welt, an seine Gegenwart im heiligsten Sacramente soll das ewige Licht mahnen und zur Anbetung und glühenden Liebe einladen. — k) Das in dem Tabernakel aufbewahrte Sacrament darf nicht in einem elfenbeinernen oder gläsernen oder ehernen Gefäße ruhen, sondern es wird hierzu erfordert eine Pyxis (auch Ciborium genannt), ein kelchartiges Gefäß, am besten von Gold. Ist es von Silber oder ex causa rationabili von Zinn oder Kupfer oder sonst einem festen und passenden Metalle, so muß es wenigstens von Innen vergoldet sein. Die Pyxis wird nicht consecrirt, wohl aber benedicirt; sie ist mit einem genau schließenden Deckel und, sobald sie das Sanctissimum birgt, mit einer Umhüllung von weißer Seide zu versehen und so oft zu purificiren, als die heiligen Gestalten erneuert werden. — l) Diese Erneuerung der eucharistischen Gestalten ist bei Aufbewahrung des heiligsten Sacramentes von besonderer Wich-

tigkeit und wird von der Kirche nachdrücklichst betont. Die Dauer der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist nämlich bedingt durch das Vorhandensein der Gestalten von Brod und Wein. Die Consecration hebt aber die Möglichkeit der Corruption, des Zersetzungsprozesses dieser Species keineswegs auf. Werden also die Gestalten in der Weise corrumpirt und verändert, daß man unter dem, was noch bleibt, nicht mehr die Substanz natürlichen Brodes finden würde, falls die Consecration nicht vollzogen wäre, so hört die sacramentale Gegenwart auf. Was aber das Brod verändert, sind zunächst die Schimmelpilze, für welche das Brod, speciell der Kleber desselben, ein vorzüglich geeigneter Boden ist, ferner eine Menge anderer Pilze, welche sich an das Brod ansetzen. Je länger das Brod von solchen Pilzen bewohnt wird, desto mehr schwindet seine Substanz, wenn auch das bloße Auge dieß nicht bemerkt. Außer den Pilzen zerstört auch die Thierwelt, wie sie das Mikroskop uns zeigt, allmälig die Substanz des Brodes. Wann diese Zerstörung eintritt, hängt von so vielen Zufälligkeiten ab, daß es im Allgemeinen unmöglich ist, den Zeitpunkt genau zu bestimmen. Ein Fachmann — Professor Liebig — will wissen, daß man bei den dünnen Hostien, selbst bei sorgfältigster und trockenster Aufbewahrung, schon längstens nach sechs Wochen keine Sicherheit mehr habe, daß die Brodsubstanz noch vorhanden sei. Zweck der Renovation, wie sie die Kirche gebietet, ist also einerseits die Fernhaltung der Gefahr der, wenn auch nur materiellen Idololatrie und eines geistigen Schadens für die Gläubigen und den Priester selber, andererseits die Wahrung der Ehrfurcht vor dem eucharistischen Gotte. Gültigkeit und Erlaubtheit können darum hier in Frage kommen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es eine gravis irreverentia und eben deßhalb eine schwere Sünde wäre, die Erneuerung so lange zu verschieben, daß eine corruptio oder auch nur ein probabile periculum corruptionis eintreten würde, und es begreift sich, warum das Rituale Romanum vorschreibt: „Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum **frequenter** renovabit parochus.“ Wenn es sich nun um die nähere Bestimmung dieses „frequenter“ handelt, so verlangt das Ceremoniale Episcoporum die achttägige Erneuerung, Benedict XIV. in Constit. Etsi pastoralis vom 26. Mai 1742 die acht- oder wenigstens vierzehntägige; verschiedene Provinzialconcilien, wie das Wiener vom Jahre 1858, das Prager vom Jahre 1860, das Kölner vom Jahre 1860, wollen die vierzehntägige, das Rituale Leodiense, die Gottesdienstordnung von Fürstbischof Julius von Würzburg vom Jahre 1569, die Constit. Bernardina der Diöcese Münster vom Jahre 1655, das Wiener Provinzialconcil vom Jahre 1858 begnügen sich mit der **wenigstens** monatlichen Erneuerung. Am besten und kürzesten werden wir sagen: die Kirche **duldet** heutzutage den monatlichen Termin der Erneuerung, falls nicht besondere Umstände, wie anhaltendes feuchtes Wetter im Sommer, Thauwetter im Frühjahre, eine von vorneherein feuchte Kirche eine Abkürzung dieses Termins nothwendig machen, **wünscht** aber die acht- oder doch vierzehntägige Erneuerung. Ersteres ergibt sich daraus, daß die Congregatio Concilii in den Acten der vorhin erwähnten Wiener Provinzialsynode vom Jahre 1858 das Decret über die wenigstens monatliche Renovation unbeanstandet ließ. Letzteres, der Wunsch der Kirche betreffs der acht- oder vierzehntägigen Erneuerung, erhellt zur Genüge aus den oben angegebenen kirchlichen Entscheidungen und Documenten. In praxi halte man sich an diesen Wunsch; eine Verschiebung der Renovation über einen Monat schließt eine Uebertretung kirchlicher Vorschriften (S. R. C. 7. Sept. 1850; **Mühlbauer**, Decr. auth. III. p. I. 611) und eine Irreverenz gegen das heiligste der Sacramente ein. Soll aber die besprochene Renovation nicht illusorisch werden, so müssen die Hostien, die neu consecrirt werden sollen, auch recentes, frischgebacken, d. h. nicht älter sein als **höchstens** vier bis sechs Wochen (Pastoralschreiben des hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Paulus von Köln v. J. 1869). Selbstverständlich dürfen Hostien, die bereits vier Wochen alt sind und consecrirt werden, nicht auch noch weitere vier Wochen im Tabernakel aufbewahrt werden, wie aus obigen Ausführungen sich ergibt (vgl. das Decret der Rituscongregation vom 16. December 1826). Die angegebenen Bestimmungen betreffs Renovation gelten nicht bloß für die kleinen Hostien in der Pyxis, sondern ebenso für die große in der Monstranz, ja auch für alle Fragmente und Splitter, die sich von consecrirten Hostien abgelöst haben. [J. Franz.]

Auferstehung Christi. Wie Christus es wiederholt vorausgesagt, ist er am dritten Tage nach seinem Tode wiederum lebendig aus dem Grabe hervorgegangen. Gegen dieses größte seiner Wunder und diesen stärksten Beweis seiner göttlichen Sendung hat der Unglaube bis auf den heutigen Tag eine Menge unhaltbarer Einwendungen vorgebracht. Wir reden daher zunächst:

I. **Von der historischen Wahrheit der Auferstehung Christi.** Diese hängt von zwei Thatsachen ab, nämlich: daß Christus wirklich gestorben und daß er dann in Wahrheit wieder zum Leben zurückgekehrt ist. Ersteres bezeugen 1. einstimmig alle vier Evangelisten: „Er gab den Geist auf“ (Matth. 27, 50. Marc. 15, 37. Luc. 23, 46. Joh. 19, 30). 2. Pilatus fragte den römischen Hauptmann, welcher der Kreuzigung vorgestanden, ob Christus wirklich schon gestorben sei, und erst auf dessen bejahende Antwort überließ er den Leichnam dem Joseph von Arimathäa (Marc. 15, 44. 45). 3. Dasselbe bezeugen die Soldaten, welche abgesandt worden waren, um die Gebeine der Gekreuzigten zu zerschlagen, indem sie zwar die Gebeine der beiden mit ihm Gekreuzigten zerbrachen, als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon ge-

storben sei, seine Beine nicht zerbrachen (Joh. 19, 32. 33). 4. Außer allen Zweifel wird der Tod Christi gestellt durch den Lanzenstich des römischen Soldaten, welcher die Seite Jesu durchbohrte, wodurch Christus hätte getödtet werden sollen, wenn er nicht schon todt gewesen wäre. Nach römischem Rechtsverfahren wurden nämlich die Leichen der durch richterlichen Spruch zum Kreuz Verurtheilten den Angehörigen auf Verlangen zum Begräbnisse herausgegeben, doch mußten sie zur Sicherheit zuvor den Todesstoß erhalten, wie auch von den zu Gladiatoren- und Thierkämpfen Verurtheilten das Gleiche berichtet wird. Der Lanzenstoß, von geübter Hand geführt, hinterließ eine klaffende Wunde, in welche Thomas die Hand hineinlegen konnte. Auch das Herausfließen von Blut und Wasser, welches letztere sich bei denjenigen, welche nach einer schweren Todesangst gestorben sind, im Herzbeutel anzusammeln pflegt, ist ein weiteres sicheres Zeichen des bereits erfolgten Todes (Joh. 19, 35). Diese auf die Beobachtungen älterer Aerzte gestützte Erklärung scheint vor der Deutung des Wassers und Blutes als serum und cruor (so Ebrard, Kritik der evang. Gesch., 1. Aufl., 699) den Vorzug zu verdienen. Daß der Lanzenstich bald nach Christi Tod erfolgte und das Blut nicht schon geronnen sein mußte, ersehen wir aus den vielen Begebenheiten, welche noch am selben Tage, vor Eintritt des Abends, der schon zum Sabbat gerechnet wurde, erfolgt sind. 5. Wäre Christus nur scheintodt gewesen, so hätte die mit der Kreuzabnahme verbundene Erschütterung die Ohnmacht verscheuchen müssen, abgesehen davon, daß jene, welche ihm den letzten Dienst erwiesen, seine Mutter, die frommen Frauen, Joseph von Arimathäa sich doch wohl von der Gewißheit seines Todes überzeugt hatten, bevor sie ihn mit Specereien in Leintücher fest einwickelten und begruben, was den etwa noch glimmenden Lebensfunken vollends hätte auslöschen müssen. Auch der Haß der Schriftgelehrten und Pharisäer, welche dem Pilatus die Verurtheilung Christi abgenöthigt hatten, bürgt uns dafür, daß sie sich ganz sicher die vollste Gewißheit von dem wirklichen Tode des verhaßten Gegners verschafft haben, bevor sie den Ort seiner Hinrichtung verließen. Darum haben sie aber auch niemals die Ausflucht gebraucht, er sei nicht wirklich todt gewesen, obwohl ihnen Alles daran gelegen sein mußte, seine Auferstehung als unwahr zu erweisen. Erst der neuere Rationalismus verfiel auf die Ausflucht, Christus sei nur scheintodt gewesen, dann aber unter der Pflege seiner Jünger wieder hergestellt worden. Man berief sich auf die Verwunderung des Pilatus, daß Christus so schnell verschieden sei, und auf die Thatsache, daß manche Gekreuzigte zwei, ja auch mehrere Tage am Kreuze noch gelebt hätten. Allein bei Christus machen die großen geistigen und körperlichen Leiden seit dem vorhergehenden Abend, der große Blutverlust bei der grausamen Geißelung, die Kreuztragung, bei welcher er schon fremder Mithülfe bedurfte, einen rascheren Tod erklärlich, wenn man auch als den letzten Grund hierfür seinen freien Willensentschluß vielleicht annehmen darf (vgl. Wiseman, Zusammenhang zw. Wissensch. u. Offenb., 5. Vortr., § 3 ff.; Hug in der Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbisth. Freiburg, 3. Heft, 167 ff.; 5. Heft, 3 ff. 60 ff.; 7. Heft, 143 ff. mit reichlichen Quellenbelegen und besonderer Rücksicht auf die zur Erklärung der Reise Christi nach Emmaus ersonnene haltlose Hypothese des Dr. Paulus, daß die Füße Christi am Kreuze nur angebunden worden seien).

Mit der gleichen Sicherheit steht auch die Thatsache seiner Wiederkehr zum Leben fest. Denn: 1. die Evangelisten bezeugen einstimmig, daß Christus auferstanden sei, daß ein Engel den Frauen, welche zum Grabe gekommen waren, diese seine Auferstehung verkündet habe (Matth. 28, 1—7. Marc. 16, 1—8. Luc. 24, 1—10. Joh. 19, 1 ff.). 2. Christus ist nach seinem Tode Vielen lebendig erschienen, er wurde von ihnen erkannt und gab ihnen unzweifelhafte Beweise davon, daß er lebe. Er erschien: a) der Maria Magdalena und den Frauen, welche ihn im Grabe gesucht hatten (Matth. 28, 9, 10. Marc. 16, 9. Joh. 20, 14—17); b) den beiden Jüngern auf dem Wege nach Emmaus, welche ihn am Brodbrechen erkannten (Luc. 24, 13 ff.); c) dem Simon Petrus (Luc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5); d) den versammelten Aposteln in Abwesenheit des Thomas, denen er seine Hände und Füße zeigte, von denen er sich berühren ließ, in deren Gegenwart er aß, worauf er ihnen die Gewalt der Sündenvergebung ertheilte (Luc. 24, 36—43. Joh. 20, 19—24. Marc. 16, 14. 1 Cor. 15, 5); e) acht Tage später den Aposteln in Gegenwart des Thomas (Joh. 20, 26—29); f) öfters in Galiläa, insbesondere sieben Jüngern am See Tiberias beim Fischfange (Joh. 21, 1 ff.) und mehr als 500 Brüdern auf einem Berge von Galiläa, von denen viele noch am Leben waren, als Paulus seinen ersten Brief an die Corinther schrieb (1 Cor. 15, 6. Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 15—18. Luc. 24, 44—49); g) dem Jacobus (1 Cor. 15, 7); h) endlich den Aposteln vor seiner Himmelfahrt zu Jerusalem und auf dem Oelberge (Marc. 16, 19. Luc. 24, 50. Apg. 1, 6—10. 1 Cor. 15, 17). Wie ärmlich und willkürlich erscheinen diesen so zahlreichen, vor so vielen Zeugen, zu den verschiedensten Tageszeiten, an den verschiedensten Orten und unter Umständen, welche die nüchternste und sicherste Beobachtung verbürgten, vorgefallenen Erscheinungen gegenüber die Visionshypothesen eines Strauß oder Renan! „Die Apostel," sagen sie, „waren zwar Anfangs vom Eindrucke des Todes Christi verwirrt und überwältigt worden. Allein, da sie vom Glauben an Jesus, als den erwarteten Messias, nicht ablassen konnten, so hätten sie nach und nach in Galiläa, wo Alles sie an ihn erinnerte, ihre bisherige Vorstellung, daß der Messias ewig bleibe (Joh. 12, 34), durch Forschung im A. T. (etwa Js. 53 u. Ps. 15) mit dem wirklich Vorgefallenen in Einklang zu bringen gesucht und wären so auf den

Gedanken seiner Auferstehung gekommen; ihre Begeisterung für ihn hätte sich (zuerst bei den Frauen) mitunter zu wirklichen Visionen gesteigert und die Ueberlieferung hätte daraus wahre Erscheinungen gemacht." Allein, wo in der Welt ist je etwas Aehnliches bei Menschen erlebt worden? Mag hie und da eine aufgeregte Phantasie Gespenster gesehen haben: wo aber hat je ein Weib in der Sehnsucht nach ihrem verlorenen Gatten, oder eine Mutter in der Sehnsucht nach ihrem entrissenen Sohne durch ein Phantasiebild die feste Ueberzeugung gewonnen, der Verstorbene sei auferstanden und lebe leibhaftig? Und nun sollen so viele Männer und zwar jene Männer, welche früher so oft den Tadel ihres Meisters wegen ihrer Schwergläubigkeit verdient hatten, auf Träumereien hin die feste Ueberzeugung erlangt haben, Christus sei auferstanden, er sei unter ihnen erschienen, habe sich von ihnen berühren lassen, habe mit ihnen gegessen, Vieles und Wichtiges, was sie auch genau angeben, mit ihnen gesprochen! Wie viel natürlicher nimmt sich der wirkliche evangelische Bericht aus, welcher uns erzählt, wie die Apostel und Jünger auch jetzt noch, ihrem früheren Charakter treu, schwergläubig waren, wie sie die Nachricht der Frauen, daß Christus auferstanden sei, für leeres Gerede hielten (Marc. 16, 11. Luc. 24, 11), wie sie wieder und wieder den Tadel Christi ob ihrer Ungläubigkeit und Langsamkeit im Glauben sich zuzogen (Marc. 16, 11. 13 f. Luc. 24, 25), wie sie auch dann, als Christus selbst vor ihnen stand und sprach: „Friede sei mit euch, ich bin es, fürchtet euch nicht!" immer noch zweifelten und erschreckt einen Geist zu sehen meinten. Wieder mußte er sie ermuthigen, ihnen Hände und Füße zeigen, sich von ihnen berühren lassen und sie erinnern, daß ein Geist ja nicht Fleisch und Bein habe, wie sie sahen, daß er habe. Aber immer noch glaubten sie nicht und staunten vor Freude, und erst als er ein Stück gebratenen Fisches und von einer Honigwabe vor ihren Augen gegessen und ihnen die Ueberbleibsel gegeben hatte, wurden sie gläubig (Luc. 24, 36—43), worauf er sie an seine eigenen und an die alttestamentlichen Vorhersagungen seines Todes und seiner Auferstehung erinnerte und ihnen deren Erfüllung an ihm nachwies. Noch ungläubiger als die Uebrigen zeigte sich Thomas, welcher bei der ersten Erscheinung Christi unter den Aposteln nicht zugegen gewesen war. Als sie ihm davon erzählten, antwortete er ihnen: „Wenn ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel sehe und meine Finger in die Stelle der Nägel lege und meine Hand lege in seine Seite, so werde ich es nicht glauben" (Joh. 20, 25 ff.). Erst als Christus nach acht Tagen wieder erschien und vermöge seiner Allwissenheit den Thomas selbst zu einer solchen Untersuchung aufforderte, brach dieser in das Bekenntniß aus: „Mein Herr und mein Gott!" Treffend bemerkt hierüber der hl. Gregor d. Gr. (Hom. 26 in evang. n. 7): „Dieses ist nicht zufällig, sondern durch göttliche Veranstaltung geschehen. Denn die göttliche Güte wollte es, daß jener zweifelnde Jünger, indem er an seinem Meister die körperlichen Wunden betastete, in uns die Wunden des Unglaubens heilte. Denn der Unglaube des Thomas erwies sich für uns nützlicher, als der Glaube der übrigen Jünger." An vorstehenden Thatsachen scheitert jede rationalistische Erklärung, welche die Ueberzeugung und die Predigt der Apostel von der Auferstehung Christi auf vorgefaßte Meinungen oder auf ihre erhitzte Phantasie zurückführen will. 3. Gerade die vielen und handgreiflichen Beweise, welche Christus den Aposteln von seiner Auferstehung gegeben hatte, machen uns die Begeisterung, Hingebung und Standhaftigkeit begreiflich, mit welcher die Apostel dieselbe überall verkündeten und sich immer wieder auf sie, als auf den größten Beweis der Göttlichkeit ihrer Lehre, beriefen. Mit dieser Thatsache beginnt Petrus am Pfingstfeste seine Rede an die Juden (Apg. 2, 22 ff.), auf sie kommt er vor den Behörden und vor dem Volke immer wieder zurück und läßt sich durch kein Verbot, durch keine Drohung von deren Verkündigung abhalten (Apg. 3, 15. 26; 4, 10. 33; 5, 30; 10, 40 f.). Auch in seinem ersten Briefe beruft er sich auf sie (1, 3. 21). Ebenso häufig verkündete der hl. Paulus die Auferstehung Christi: so in den Synagogen von Antiochia in Pisidien und von Thessalonica (Apg. 13, 30 ff.; 17, 3), auf dem Areopag zu Athen (Apg. 17, 31) und sehr oft in seinen Briefen (z. B. Röm. 4, 25; 8, 34; 14, 9. 1 Thess. 4, 13 u. s. w.). Mit besonderem Nachdruck that er dieses in seinem ersten Brief an die Corinther, wo er die ganze Gewißheit des christlichen Glaubens auf dieselbe baut. „Mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugniß für die Auferstehung Christi" (Apg. 4, 33), mit Vorliebe nannten sie sich „Zeugen seiner Auferstehung", und für dieses Zeugniß duldeten sie mit Freuden alles Ungemach, Spott und Hohn, Verfolgungen jeder Art, ja, sie besiegelten es mit ihrem Blute. 4. Gott selbst bestätigte ihr Zeugniß durch Wunder, welche sie im Namen des Auferstandenen wirkten (Apg. 3, 15 f.; 4, 10). 5. Die Apostel predigten von der Auferstehung Christi vor allem Volke zu Jerusalem, wo er gekreuzigt worden war, ohne Widerspruch zu finden. Vielmehr bekehrten sich in Folge der ersten Predigt des Petrus 3000 Seelen, später noch mehr (Apg. 2, 41; 4, 4), darunter auch eine Menge Priester (Apg. 6, 7). 6. Ja durch das Verhalten der Feinde Christi wird das Zeugniß der Apostel nur noch mehr bekräftigt. Sie hatten das Grab versiegelt; sie hatten eine Wache davorgestellt. Als nun diese Wache selbst ihnen meldete, daß durch einen Engel der Stein weggewälzt worden und das Grab leer sei, bestachen sie die Wächter und ließen das Gerücht ausstreuen: „während die Wächter schliefen, sei Christi Leichnam von den Jüngern gestohlen worden"! (Matth. 28, 12—15.) Nur die äußerste Verlegenheit konnte sie zu einem so sinnlosen Auskunftsmittel greifen lassen. Warum ließen sie die pflichtvergessenen Wächter nicht bestrafen? Wie wagten sie, auf schlafende

Zeugen sich zu berufen? Warum verlangten sie keine gerichtliche Untersuchung? Warum klagten sie die Apostel wegen Verletzung des obrigkeitlichen Siegels nicht an? Sie thaten nichts von Alledem, obwohl ihnen die Apostel den an Jesu begangenen Mord öffentlich vorhielten, seine Auferstehung laut vor allem Volke verkündeten, großen Anhang fanden und so (nach der Auffassung der Juden) „der letzte Irrthum wirklich ärger wurde als der erste" (Matth. 27, 64). Sie begnügten sich damit, den Aposteln zu verbieten, im Namen Jesu zu lehren (Apg. 4, 18; 5, 40). Die ganze Handlungsweise der Juden beweist somit, daß sie an ihre Behauptung selbst nicht glaubten. Dieselbe ist auch innerlich unmöglich. Die so getreue Charakteristik der Apostel in den Evangelien läßt uns dieselben als einfache ehrliche Männer kennen, welche eines solchen Frevels unfähig sind. Sie konnten aber auch keinen vernünftigen Beweggrund zu einer solchen That haben. Wenn Christus nicht auferstanden wäre, so wäre sein ganzes Unternehmen mit ihm im Grabe geblieben und die Apostel hatten von ihm nichts zu hoffen. Von Gott hatten sie für einen Betrug, für ein falsches Zeugniß gegen ihn (1 Cor. 15, 15) auch nur Strafe, wenigstens in jenem Leben, zu erwarten. Aber auch hienieden konnten sie durch unredliche Bemühungen für eine verlorene Sache nichts gewinnen. Das Schicksal ihres Meisters, Haß, Verfolgung bis in den Tod, mußte auch ihr Antheil werden. Mit solchen Aussichten geht man nicht auf Betrug aus. Ueberdieß hätte ein solcher Anschlag unmöglich gelingen können. Es war nicht zu erwarten, daß römische Wachsoldaten, und gar, daß sie alle schlafen würden, oder daß, auch diesen Fall angenommen, eine solche Arbeit ohne Geräusch und ohne eine Spur zurückzulassen, ausgeführt werden könnte. Konnte man endlich hoffen, daß unter den Vielen, welche zur Ausführung nothwendig waren, sich auch nicht Einer finden würde, der, sei es aus Gewissensangst, aus Furcht, aus Hoffnung auf Belohnung, aus Geschwätzigkeit die ganze Verschwörung verrathen würde? Selbst die neuesten Gegner des Christenthums haben das Gewicht dieser Gründe anerkannt und jene noch im vorigen Jahrhunderte von Reimarus vertheidigte (vgl. d. Artt. „Fragmente" und „Lessing") Erdichtung der Juden für unhaltbar erklärt. Dafür stellten sie die oben widerlegte Visionstheorie auf. Ihr gemeinsamer Grundirrthum besteht darin, daß sie die Wunder in Vorhinein für unmöglich und jene apostolischen Schriften, welche von Wundern berichten, schon aus diesem Grunde, nebenbei jedoch auch wegen angeblicher Widersprüche unter einander, für mythisch erklären. Gegen eine solche principielle Bestreitung der Möglichkeit der Auferstehung Christi verweisen wir auf die Artikel „Wunder" und „Evangelien" (ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit). Bezüglich der „Widersprüche" ist schon oft (vgl. August., De consensu evang. 3, 24 sq.; die kathol. Exegeten zu Matth. 28 und den Parallelstellen; Ebrards Kritik der evang. Gesch., 1. Aufl., 710 ff.) bewiesen worden, daß sie nur scheinbar sind und daher rühren, daß jeder Evangelist nur die Hauptsache im Auge hat, die Nebenumstände aber bald genauer, bald summarisch berichtet, bald auch schweigend darüber hinweggeht. Diese Verschiedenheit im Einzelnen bei vollkommener Uebereinstimmung in der Hauptsache ist vielmehr ein Beweis für die Unabhängigkeit ihrer Berichte und somit für ihre Wahrheit. — Ein ebenso nichtiger Vorwand des Unglaubens ist auch die schon von Celsus gestellte Frage, warum Christus nach seiner Auferstehung nicht auch seinen Feinden erschienen ist. Antwort: Durch das Zeugniß der Wächter und der Apostel erhielten auch die Feinde Christi hinlängliche Gewißheit von seiner Auferstehung, wenn sie einen offenen Sinn für die Wahrheit gehabt hätten. Wie sie jedoch die früheren Wunder Christi auf dämonische Einwirkung zurückgeführt hatten (Matth. 12, 24), wie sie den von ihm vom Tode auferweckten Lazarus zu tödten bereit gewesen waren (Joh. 12, 10), statt sich auf ein so großes und offenkundiges Wunder hin zu bekehren: so blieben sie bei den mit dem Tode Christi verbundenen und den von den Aposteln gewirkten Wundern verstockt. Und so hätte auch eine öffentliche Erscheinung Christi nur ihre Schuld vermehrt, aber nicht ihre Bekehrung bewirkt (vgl. Luc. 16, 31), geschweige, daß sie darüber den Aposteln ein öffentliches Zeugniß ausgestellt hätten, wie die neueren Ungläubigen (wohl kaum im Ernste) begehrt haben. Uebrigens ist nur jener Glaube verdienstlich, den etwaiger böser Wille immerhin zu verweigern im Stande ist. Der Glaube der zitternden Dämonen macht sie noch nicht selig (Jac. 2, 19).

II. Apologetische Bedeutung der Auferstehung Christi. Christus hat seine Auferstehung oft vorausgesagt und zugleich erklärt, daß er aus eigener Macht auferstehen werde. „Ich habe die Gewalt, mein Leben hinzugeben und es wieder zu nehmen" (Joh. 10, 17). „Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen" (Joh. 2, 19). Als die Pharisäer von ihm ein Zeichen begehrten, verwies er sie auf „das Zeichen des Propheten Jonas", als auf den vollgültigsten Beweis seiner göttlichen Sendung (Matth. 12, 38 ff.). Und wiederholt, wenn er sein Leiden und seinen Tod voraussagte, fügte er hinzu: „Und am dritten Tage wird er (der Menschensohn) auferstehen" (Matth. 16, 21; 20, 19; vgl. 17, 9). Die Auferstehung Christi ist somit zugleich Wunder und Weissagung, und in dieser doppelten Hinsicht beweisend für die Göttlichkeit seiner Sendung und seiner gesammten Lehre. Sie ist ein von ihm aus eigener Macht gewirktes Wunder, und darum zugleich der größte Beweis seiner oft ausgesprochenen Behauptung, daß er wahrer Gott ist. Sie ist das größte Wunder, welches je gewirkt worden ist, weil sie am augenfälligsten die Kräfte jeder geschöpflichen Macht übersteigt. Darum ist sie der angemessene Abschluß und eine neue Besiegelung seiner übrigen

Wunder. Darum trägt der hl. Paulus kein Bedenken, von der Wirklichkeit dieser Thatsache die ganze Wahrheit des Christenthums abhängig zu machen (1 Cor. 15, 14—20). Darum pflegten sich die Apostel zur Begründung des Glaubens unter Juden und Heiden immer wieder auf die Thatsache der Auferstehung Christi zu berufen, obwohl es ihnen nicht schwer gewesen wäre, unter gebildeten Heiden die Schönheit ihrer Lehre durch Vernunftgründe zu empfehlen. Und ihrem durch Wunder beglaubigten Zeugnisse hat die Welt geglaubt, so daß man von der großen Thatsache der Gründung, der Fortdauer und des Bestandes des Christenthums hinwieder auf die Glaubwürdigkeit der Thatsache der Auferstehung Christi als ihre adäquate Ursache zurückschließen darf. „Denn wenn Jemand meint," sagt Augustinus (De civ. Dei 22, 5) mit Recht, „daß die Welt den Aposteln, als sie Christi Auferstehung und Himmelfahrt predigten, ohne Wunder geglaubt hat, so genügt uns dieses Eine Wunder, daß die ganze Welt ohne Wunder daran geglaubt hat." (Vgl. zu I. und II. außer den bekannten apologetischen Handbüchern von Hettinger [I, 15. Vortr.], Vosen, Sprinzl u. s. w. auch Heinrich, Christus, ein Nachweis ꝛc. 232 ff. und Hug, Gutachten über das Leben Jesu v. Strauß § 93 f.)

III. Die dogmatische Bedeutung der Auferstehung Christi erhellt aus ihrer Stellung in der gegenwärtigen, von Gott frei gewählten Heilsordnung. Für Christus selbst in Hinsicht auf seine Menschheit ist sie die zweite Stufe der Erhöhung, wenn wir seine Höllenfahrt als erste Stufe festhalten. Durch seine Erniedrigung bis zum Tode am Kreuze hat er auch für seine Menschheit den Stand der vollen Verherrlichung, die Erhöhung seines Namens, die Anbetung von Seiten jeder Creatur verdient (Phil. 2, 8 f. Hebr. 2, 9), oder vielmehr auf jene Vorzüge einen neuen Rechtstitel erworben, da sie ihm auf Grund der hypostatischen Union von Anfang an gebührten. Es verlangte daher die göttliche Gerechtigkeit, daß ihm mit der Auferstehung dieser Lohn zu Theil werde (Luc. 24, 26. Eph. 1, 20. Apg. 2, 24. Röm. 6, 9. Ueber die Beschaffenheit seines verherrlichten Leibes s. d. Art. Auferstehung des Fleisches). Wie uns aber ferner Christus in seinem Erlösungstode vor dem Vater als der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes vertreten hat, so sollte auch seine Auferstehung uns, als den Gliedern seines mystischen Leibes, zu gute kommen. „Er ist hingegeben worden wegen unserer Sünden, aber auferstanden wegen unserer Rechtfertigung" (Röm. 4, 25; vgl. 2 Cor. 5, 15; Ambros., De fide resurr. n. 102). Nicht als ob Christus nach dem Tode, mit welchem auch für ihn der status viatoris abgeschlossen worden ist, noch etwas verdient hätte. Allein für die subjective Zuwendung seines Erlösungsverdienstes ist seine Auferstehung wirksam 1. als festeste Stütze unseres Glaubens, der ersten nothwendigen Disposition zur Rechtfertigung (vgl. Röm. 10, 9). Wenn Christus im Grabe geblieben wäre, wie hätte, die gegenwärtige Heilsordnung vorausgesetzt, die Menschheit zum Glauben an ihn geführt werden können, da ohnehin die Schmach seines Kreuzestodes Juden und Heiden ein Anstoß war? (1 Cor. 1, 23.) Wie hätten die furchtsamen Apostel ihn gepredigt, da doch der heilige Geist nach göttlichem Rathschlusse erst nach der Verherrlichung Christi gegeben werden sollte? (Joh. 7, 39.) Ja, seine Vorhersagungen, wie auch schon die alttestamentlichen (vgl. Joh. 20, 9. Luc. 24, 26. 46), gaben der Menschheit gleichsam ein Recht, dieses Zeichen von ihm zu verlangen. 2. Seine Auferstehung ist die sicherste Bürgschaft unserer eigenen künftigen Auferstehung (2 Cor. 4, 14. 1 Thess. 4, 13. 1 Petr. 1, 3. 21). Als Herr des Lebens hat Christus die Sünde völlig besiegt und alle ihre Folgen aufgehoben. Die Güter, welche wir durch Adam verloren haben, darunter die Unsterblichkeit des Leibes, hat er uns in reichlicherem Maße (Röm. 5, 15. 20) wieder verdient. Zwar ist die wirkliche Verleihung der präternaturalen Güter nach Gottes weisem Rathschlusse erst der Zeit nach der allgemeinen Auferstehung vorbehalten, aber eben die Auferstehung Christi, der da ist „das Haupt des Leibes, der Kirche, der Anfang, der Erstgeborene aus den Todten, damit in Allem er die erste Stelle habe" (Col. 1, 18; vgl. Röm. 8, 29. 1 Cor. 15, 20), ist uns ein Unterpfand für dieselbe. Er ist die bewirkende Ursache der Auferstehung für alle Menschen (1 Cor. 15, 21. 22), für die Gerechten zugleich die vorbildliche Ursache: denn er ist es, „welcher umbilden wird den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit gemäß der Kraft, durch welche er auch vermag, sich Alles unterzuordnen" (Phil. 3, 20 f.; vgl. 1 Cor. 15, 48). 3. Seine Auferstehung ist auch die vorbildliche Ursache unserer geistigen Auferstehung vom Tode der Sünde: „Wie Christus auferstanden ist vom Tode durch die Herrlichkeit des Vaters, so sollen wir auch in Lebensneuheit wandeln" (Röm. 6, 4; vgl. V. 8 ff. Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12 f.; 3, 1 ff.). Die Theologen nennen darum nach dem Vorgange des hl. Thomas, welcher alle diese Wirkungen der verklärten Menschheit des auferstandenen Christus als dem Werkzeuge der Gottheit zueignet, die Auferstehung Christi das Complement der Erlösung. Daß ihr diese Stellung in der gegenwärtigen Heilsordnung zukommt, erschließen wir außerdem aus der Thatsache, daß Christus erst nach seiner Auferstehung die Apostel über das Reich Gottes genauer belehrte, sie zu dessen Ausbreitung in die ganze Welt absandte und mit den zu dessen Regierung nöthigen Vollmachten ausstattete, den Petrus mit der obersten Leitung desselben betraute, endlich in dieser Zeit, die von den Vätern als tempus mysteriorum bezeichnet wird, die meisten Sacramente einsetzte. Mit Recht ist daher dieses Dogma in jedes Symbolum der Kirche, vom Apostolischen bis zu dem von Pius IV., aufge-

genommen worden. Mit Recht ist ferner das Osterfest das erste der christlichen Feste, und der Auferstehungstag Christi im Sonntage zum wöchentlichen Festtage der Christen geworden. — Literatur zu III.: S. Thom. 3. q. 53 sq. und Suarez' Commentar hierzu (Opp., ed. Vivès XIX, 770 sqq.); Gotti, Veritas relig. christ. I, tr. 5, c. 34 sqq.; Migne, Curs. theol. VI, 243 sqq.; VIII, 1447 sqq.; Oswald, Erlösung II, 132 ff.; Berlage, Dogm. VI, 393 ff. [Stanonik.]

Auferstehung des Fleisches (resurrectio carnis, resurrectio mortuorum, ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) ist die Wiederherstellung des abgestorbenen Menschenleibes und dessen Wiedervereinigung mit der zu ihm gehörigen Seele durch Gottes Allmacht am jüngsten Tage. Der kirchliche Ausdruck „resurrectio" deutet auf die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen hin, und die Bezeichnung „carnis" spricht aus, daß nicht die Seele, deren selbstbewußte lebendige Fortdauer durch den Tod nicht unterbrochen wird, sondern der Leib wiederbelebt werden solle. Auch wird dadurch die schon zur Zeit der Apostel von Hymenäus und Philetus vorgebrachte Deutung der Auferstehung als bloße sittliche Erneuerung (2 Tim. 2, 17 f.) und jede übertriebene Vergeistigung des verklärten Leibes ausgeschlossen. Das apostolische Glaubensbekenntniß spricht in seinem vorletzten Artikel den Glauben an die „Auferstehung des Fleisches" aus. Dieser Artikel kommt seinem Inhalte nach in allen, allgemeinen sowohl als privaten, Bekenntnissen vor, die in ihr Bereich, wenn auch stets nur übersichtlich, den ganzen und vollen Glauben der Christen gezogen haben. So im Bekenntnisse des Irenäus (Adv. haer. 1, 10), Tertullians (De praescr. 13), Origenes' (Periarch. praef. 5), der apostolischen Constitutionen (7, 41), der Kirche von Jerusalem, der von Alexandrien, im Symb. Nicaeno-Const. vom Jahre 381, im sogen. „Athanasianischen", im Symbolum des 11. Toletanischen und dem des 4. Lateranensischen Concils, in dem vom Papste Leo IX. dem Bischofe Petrus und dem von Clemens IV. dem Kaiser Michael Paläologus vorgeschriebenen, endlich in dem von Pius IV. erlassenen Tridentinischen Glaubensbekenntnisse. Die Lehre der Bekenntnißschriften ist aber ebenso auch Lehre der heiligen Schrift. Seinem propädeutischen Charakter entsprechend, bietet das A. T. über die nähere Beschaffenheit des jenseitigen Lebens Anfangs nur dunkle Andeutungen, welche die Sehnsucht nach weiteren Offenbarungen rege erhalten sollten. Doch bildete nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele schon die Voraussetzung und Grundlage der Uroffenbarung, sondern diese verhieß, wie es auch die Traditionen der heidnischen Völker über die Auferstehung bestätigen, einen Erlöser, welcher alle Folgen der Sünde Adams tilgen und den Menschen auch die leibliche Unsterblichkeit und den Vollgenuß der im Paradiese verscherzten Seligkeit wieder geben sollte. Es ist unrichtig, wenn man die Spuren des Auferstehungsglaubens bei den Heiden nur als eine rohe Einkleidung des Unsterblichkeitsglaubens deuten will. Das Fortleben der Seele wird vielmehr deutlich von ihrer späteren Wiedervereinigung mit ihrem Leibe unterschieden, und die Lehre von der Seelenwanderung entstand erst durch Trübung der Auferstehungslehre und ihre Verkehrung in eine Läuterungstheorie. (Vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechtes, 2. Aufl., Münster 1869, 446 f.; Fischer, Heidenth. und Offenb., Mainz 1878, 101. 161. 243. 334.) In Anbetracht dieser Thatsache ist die Hoffnung Jobs, daß er auch nach Vernichtung seines durch die Krankheit verunstalteten Leibes noch aus seinem Fleische mit seinen Augen Gott schauen würde (Job 19, 25—27), leicht begreiflich, und die Erklärung dieser Stelle von der Auferstehung ist nicht nur durch die Authenticität der Vulgata und die fast einstimmige Exegese der Väter (mit Ausnahme von Chrysostomus und Joh. Damascen.) gewährleistet, sondern auch die feierliche Einleitung Jobs, seine wiederholten Erklärungen, daß er keine Genesung mehr erwarte, ja die rein sprachliche Exegese des Urtextes (vgl. die Commentare von Welte u. Zschokke zu d. Stelle) spricht für ihre Richtigkeit. Der Prophet Isaias verkündet gleichfalls „die Vernichtung des Todes auf ewig" (25, 8) und das „Wiederaufleben der Todten, die Auferstehung der Leichen" (26, 19). Die Vision Ezechiels von der Belebung der ausgetrockneten Gebeine (c. 37) veranschaulicht zwar zunächst nur Israels theokratische Wiedererweckung aus seinem Todeszustande im Exil, aber ein solches Bild setzt den Glauben an die Auferstehung der Todten voraus und weist auf die Allmacht Gottes als Bürgschaft für ihre Möglichkeit hin. Daniel erfährt vom Engel schon die Allgemeinheit der Auferstehung (12, 2): „Viele (= die große Menge derer, vgl. Is. 53, 11. 12. Matth. 26, 28. Röm. 5, 19; vgl. 5, 18) von denen, welche im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Anderen zur Schande, zur ewigen Schmach" (vgl. V. 12 u. Os. 6, 3. Ps. 15, 10). Die makabäischen Brüder trösten sich unter den größten Qualen mit der Hoffnung der Auferstehung (2 Mach. 7, 9. 11. 14). Von Gott hoffen sie eben diese Glieder, welche sie jetzt um seinetwillen verlieren, wieder zu erlangen. Man sieht hieraus, daß auch das Volk diesen Glauben festhielt. So sprach auch Martha eben nur den allgemeinen Glauben ihres Volkes aus, als sie zum Herrn sagte: „Ich weiß es, auferstehen wird er (Lazarus) in der Auferstehung am jüngsten Tage" (Joh. 11, 24). Diesen Glauben hat Christus nicht nur bestätigt (Joh. 5, 28 f.; 6, 39 f. 44. 55; 11, 25. Luc. 14, 14), sondern ihn auch gegen die Sadducäer, deren Unglauben er auf die Unkenntniß der heiligen Schrift und auf die Nichterkenntniß der Kraft Gottes zurückführte, in Schutz genommen und begründet (Matth. 22, 29. Luc. 20, 37). An die Lehre Christi schließt

sich die mit ihr ganz identische der Apostel an (Apg. 17, 18. 31 f.; 23, 6; 24, 15; 26, 8. Röm. 8, 11. 1 Cor. 6, 14; 15, 12. 21 ff. 2 Cor. 4, 14; 5, 1 f. Phil. 3, 21. 1 Thess. 4, 12—16. 2 Tim. 2, 11. Hebr. 6, 2. Offenb. 20, 12 f.). Denselben Glauben bezeugen die Väter und Schriftsteller der alten Kirche. Schon im patristischen Zeitalter schrieben mehrere ausgezeichnete Theologen eigene Abhandlungen über die Auferstehung des Fleisches; unter sie gehören: Justin der Martyr, Athenagoras, Hippolyt, Tertullian, Origenes, Methodius, Gregor von Nyssa, Ephrem, Zeno von Verona, Ambrosius, Aeneas von Gaza, Joh. Philoponus. Ueberdieß handeln davon mehrere Reden des hl. Joh. Chrysostomus und des hl. Augustinus, mehrere Briefe des hl. Nilus und des hl. Isidor von Pelusium, längere Abschnitte bei verschiedenen Apologeten u. s. w. Die spätere Zeit ermangelt solcher Arbeiten nicht. Insbesondere enthält jede auch nur etwas umfassende, den christlichen Lehrbegriff betreffende Schrift die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, in welcher Zeit und an welchem Orte sie auch verfaßt worden sein mag. Ist die Lehre von der Auferstehung Fundamentallehre des Christenthums (1 Cor. 15, 13 f.; 29 f. Hebr. 6, 2; Justin., Dial. c. Tryph. 80; Tat. Graec. 6; Orig., In Levit. hom. 5, n. 10; Tert., De res. carn. 1; Basil., Ep. 261, n. 3; Ephr., De resurr. mort.; August., De civ. Dei 20, 20; Theodor. H. E. I, 3; Zen. Veron. l. I. tract. 16, de resurr. n. 1), so beobachten diejenigen Vorstellungen, welche ihre Wurzeln nicht im Boden der Offenbarung haben, ein feindseliges Verhalten gegen sie. Schon im Judenthum läugnete die Secte der Sadducäer die Auferstehung (Matth. 22, 23. Apg. 23, 8). Nach letzterer Stelle und nach außerbiblischen Quellen (Joseph. Antiq. 18, 1. 4 u. a.) läugneten sie die persönliche Fortdauer der Seele, und damit fällt natürlich auch die Auferstehung. Da die Essener in pythagoräischer Anschauung befangen waren, als sei der Leib an sich nur der Kerker der Seele, und der Austritt aus ihm der Eintritt in die wahre Freiheit und Seligkeit, so stellten sie die Auferstehung schon deßwegen in Abrede, weil die Wiedervereinigung mit dem Leibe für den Geist nur die Rückkehr in seinen Kerker sein müßte. Nach Origenes (In Num. hom. 25, n. 1; in Matth. t. 17, n. 29), Cyrill von Jerusalem (Catech. 18, 1 sq. 11 sqq.), Epiphanius (Haer. 9, 2. 14, 1), denen man wegen ihrer palästinensischen Wirksamkeit schwerlich (mit Langen, Judenthum in Palästina 344, Anm. 26) eine Verwechslung der Samariter mit den Sadducäern zuschreiben darf, läugneten auch die damaligen Samariter die Auferstehung. Später haben sie diesen Irrthum aufgegeben. Haben wir schon Grund, die Verbreitung solcher Irrthümer unter diesen jüdischen Secten auf heidnische Einflüsse zurückzuführen, so fand die christliche Lehre von der Auferstehung um so mehr den heftigsten Widerspruch bei den Heiden (vgl. Apg. 17, 18. 32; 26, 24. 1 Cor. 15, 12; Aug., In psalm. 88, serm. II, 5: In nulla re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei christianae, sicut de carnis resurrectione), da sich gerade in ihr die Summe alles dessen concentrirte, worin die christliche Weltanschauung den gewohnten Vorstellungen des heidnischen Denkens in allen Richtungen desselben entgegentrat. Die heidnische Lehre, die Materie sei ewig und ihrer Natur nach das Böse, wurde vom Gnosticismus adoptirt, deßwegen aber die Auferstehung schon aus dem Grunde geläugnet, weil die Wiederverbindung des Geistes mit dem Körper ebenso eine Verschlimmerung und eine neue Unseligkeit wäre, wie sie es damals gewesen, als die Seelen zur Strafe für den Abfall in die Leiber als in Kerker verbannt worden waren. Eine derartige Läugnung finden wir bei Simon Magus (Iren. 1, 23, 3; vgl. 22, 1; Epiph. Panar. Indicul. lib. 1, tom. II, n. 1; August., Haer. 1), Saturnin (Iren. 2, 24, 1; Tert., Praescr. 46), Marcus (Tert., Praescr. 50; Epiph., Panar. indic. l. 1, t. III, n. 1; Aug., Haer. 14), Basilides (Iren. 1, 24, 5; Tert., Praescr. 46), Karpokrates (Iren. 1, 25, 4; Epiph., Haer. 27, 3. 4), Cerdon (Tert., Praescr. 51), Marcion (Iren. 1, 27, 3), den Ophiten (Tert., Praescr. 47), Valentinus (ib. 49), Apelles (Epiph., Haer. 44, 4), den Cajanern (Epiph., Panar. Indicul. l. 1, t. III, n. 5). Wenn sie mitunter den Namen der Auferstehung beibehielten, so verstanden sie darunter nur eine geistige Erneuerung durch die Taufe oder durch die Einweihung in ihre Geheimnisse (Tert., Res. 19). Menander lehrte gar, durch die Taufe auf ihn erlangten seine Schüler die Auferstehung und könnten nicht mehr sterben, sondern dauerten fort, nicht alternd und unsterblich (Iren., Haer. 1, 23, 5). Feinde der Auferstehung waren aus gleichen Gründen wie die Gnostiker die Manichäer (Aug., C. Faust. 4, 2. 11, 3; Chrys., In Genes. serm. 7, 4; Epiph. 66, 87 sq.) und ihre Ableger, die Priscillianisten (Harduin, Conc. I, 993, n. 10. III, 349, c. 12), die Katharer oder Albigenser (s. d. Art.) u. s. w. Auch der Einfluß des Averroismus verführte im Mittelalter einzelne Gelehrte in christlichen Ländern zur Läugnung der Auferstehung, wie wir aus den Verzeichnissen der von Stephan Tempier, Bischof von Paris, 1270 und 1276 verurtheilten Thesen (Argentré, Collect. judic. I, I, 188, 200, 204) ersehen. Im Reformationszeitalter läugneten die Auferstehung die sogen. Libertiner (oder Spiritualen), eine pantheistisch-antinomistische Secte in den Niederlanden, in Frankreich und Genf; später die Swedenborgianer; in neuerer Zeit die Encyclopädisten, Rationalisten, Materialisten und Pantheisten.

Die Lehre von der Auferstehung wurde nie umfassend dargestellt, ohne daß die Gründe für ihre innere Wahrheit und Vernünftigkeit zugleich angegeben wurden. Da jedoch die Wiederbelebung

eines in Staub zerfallenen menschlichen Körpers schon an sich, auch abgesehen von der Verklärung, ein Wunder der Allmacht Gottes ist; da ferner die sich allein überlassene menschliche Vernunft selbst in dem Falle, daß ihr die Bestimmung der menschlichen Seele zur übernatürlichen seligen Anschauung Gottes geoffenbart worden wäre, dennoch daraus keineswegs auch eine Mitverklärung des Leibes folgern könnte, wie ja die abgeschiedenen Seligen auch schon vor der Auferstehung des Leibes Gott schauen: so ist leicht zu ermessen, daß alle Vernunftgründe für die Auferstehung eben nur Congruenzgründe und nur insoweit wirklich beweisend sind, als sie sich auf andere, geoffenbarte Wahrheiten stützen. Die Bürgschaft für die Wirklichkeit der Auferstehung bleibt immer nur die göttliche Verheißung, und die Bürgschaft ihrer Möglichkeit liegt in der Allmacht Gottes (Matth. 22, 29). Die göttliche Offenbarung verheißt aber nicht nur einfach die Auferstehung, sondern sie bringt dieselbe mit anderen Dogmen in die innigste Beziehung. Sie lehrt uns, daß der Mensch schon anfänglich durch Gottes besondere Güte auch dem Leibe nach unsterblich geschaffen worden, daß er zwar durch die Sünde dem Tode anheim gefallen sei, daß aber die Erlösung durch Christus uns alle durch die Sünde verlorenen Güter vollkommener wieder erworben (Röm. 5, 20) und auch den Tod vollkommen besiegt hat (1 Cor. 15, 26. 54 f.). Christus ist „die Auferstehung und das Leben. Wer an ihn glaubt, der wird, auch wenn er gestorben ist, leben" (Joh. 11, 25). Den Beweis seines Sieges über den Tod und zugleich eine Bürgschaft unserer Auferstehung hat er uns in seiner eigenen Auferstehung gegeben (vgl. den Art. „Auferstehung Christi" III). Indem wir nämlich an ihn glauben, indem wir mit ihm in der Taufe mystisch sterben und zu neuem Leben der Seele auferstehen (Röm. 6, 4 f. Eph. 2, 5 f.), indem wir in der Eucharistie seinen lebendigmachenden Leib empfangen, werden wir mit ihm auf übernatürliche Weise so innig verbunden, daß wir in ihm sind, wie er im Vater, und daher auch in ihm und aus ihm leben sollen, wie er durch den Vater lebt (Joh. 6, 40. 55. 58; 17, 23). Er ist unser Haupt, unsere Leiber sind seine Glieder (1 Cor. 6, 15. Ephes. 5, 30) und Tempel des heiligen Geistes, denn der Geist Christi wohnt in uns (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 9 ff.). An der Herrlichkeit des Hauptes sollen auch die Glieder theilnehmen. Uebereinstimmend mit diesen Lehren der heiligen Schrift begründen auch die Väter den Glauben an unsere Auferstehung durch den Hinweis auf den vollständigen Sieg Christi über die Sünde und ihre Folgen, auch bezüglich unserer Leiber (Iren. 5, 6, 1; 12, 6; 21, 1; Tertull., Res. 34. 46 sq.; Athan., Incarn. Verb. et incarn. adv. gentes 9 sq., 26—33; Ambr., Fid. Res. 47 sq., 126), auf die Würde der menschlichen Leiber als Glieder Christi (Iren. 5, 2, 3; 6, 2; Pseudo-Dionys., Eccles. hier. 7, 64), auf deren Heiligung durch die Taufe (Iren. 3, 17, 2; Tertull., Res. 8; August., C. Faust. 12, 19) und besonders durch die Eucharistie (Ignat., Eph. 20; Iren. 4, 18, 5; 5, 2, 3; Tertull. l. c. u. A.), auf die Inwohnung des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten (Iren. 5, 6, 2; 13, 4). Auf Grund der Auferstehung Christi argumentirten Ignatius (Ad Trall. 9), Clemens Rom. (1 Cor. 24), Justinus (1. Apol. 42), Irenäus (5, 7, 1; 13, 4; 31, 1), Novatian (Trin. 10), die apostolischen Constitutionen (5, 7), Ambrosius (Fid. Res. 89 sqq., 102), Chrysostomus (In act. apost. hom. 2, n. 4), Thomas von Aquin (3, q. 56, a. 1): „Die Auferstehung Christi ist die wirkende Ursache und das Vorbild unserer Auferstehung."

Nicht zwar so streng beweisend wie dieser Zusammenhang unserer Lehre mit den Hauptdogmen von der Erlösung und Heiligung, aber immerhin beachtenswerth sind andere Congruenzgründe, welche aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, aus seiner Stellung im Weltganzen, aus seiner Sehnsucht nach allseitiger Beseligung einerseits und aus den sog. moralischen Eigenschaften Gottes andererseits die Angemessenheit der Auferstehung ableiten. Der Leib des Menschen ist sein integrirender Bestandtheil; der Mensch als solcher mit Leib und Seele ist eine verwirklichte göttliche Idee; der Mensch ist im Universum jenes höchst bedeutungsvolle dritte Glied, in welchem die beiden anderen, Geist und Natur, zusammenlaufen und zu Einem sich verbinden, wodurch das Universum selbst seine Vollkommenheit erhält. Es ist der göttlichen Weisheit angemessen, daß der ganze Mensch bei der einstigen Erneuerung des Weltalls zur Verherrlichung seines Schöpfers ein ewiges Dasein erhalte. Das allen Menschen eingepflanzte Verlangen nach Unsterblichkeit ist zugleich Sehnsucht der Seele nach Wiedervereinigung mit dem Leibe, und die der göttlichen Güte so angemessene (Iren., Haer. 5, 4, 1) Stillung dieser Sehnsucht nach Integrirung ist ein Bestandtheil der Seligkeit, wie ein Theil der Todesschrecken beim Sterbenden in der Trennung der Seele vom Leibe seinen Grund hat (2 Cor. 5, 1—4; Bernard., In fest. omn. SS., serm. III, n. 2). Wenn auch die Gott schauende Seele im Jenseits selig ist, so ist unter sonst gleichen Umständen diese Seligkeit größer, wenn der Leib daran theilnimmt. Die Bibelstellen, welche von einer Beschwerung der Seele durch den Leib reden, setzen den gegenwärtigen Zustand des Leibes voraus; aber nach der Auferstehung soll derselbe durch übernatürliche Verklärung in den Stand gesetzt werden, auf seine Weise an der Seligkeit der Seele theilzunehmen (vgl. Thom. 1, 2, q. 4, a. 5; Cont. Gent. 4, 79; Aug., De Genes. ad litt. 12, c. 35, n. 68). Ein weiterer Grund liegt in der göttlichen Gerechtigkeit. Die sittlichen Handlungen des Menschen waren Handlungen des ganzen Menschen, wie er als sinnlich-vernünftiges Wesen aus Leib und Seele besteht. Der göttlichen Gerechtigkeit ist es daher angemessen, auch den Leib, sei es an der Belohnung, sei es an der Strafe der Seele, theilnehmen zu lassen (Iren. 2, 29, 1. 2; Athen., Res. 18 sq.;

Tert., Res. 14. 15. 16; Testim. anim. 4; Cyrill. Hier., Cat. 18, 4; Chrys., In Genes., serm. 7, 4; Ambr., Fid. Res. 88). Diese Gründe erhalten dadurch eine größere Bedeutung, daß die heilige Schrift selbst wiederholt die Auferstehung aus Thatsachen deducirt, welche zunächst nur die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen scheinen (so Christus gegen die Sadducäer Matth. 22, 32 und Paulus 1 Cor. 15, 29—32; vgl. Hebr. 11, 35; 2 Mach. 12, 43 f.). — Noch häufiger als die Angemessenheit der Auferstehung mußte ihre Möglichkeit schon von den ältesten christlichen Apologeten vertheidigt werden. Sie läugneten nicht, daß die Auferstehung ein Geheimniß und aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären ist, aber sie machten mit Nachdruck geltend, daß man auf Grund der göttlichen Offenbarung dennoch daran glauben müsse (Theoph. Ant., Ad Autol. 1, 7 sq. 13; Ambr., Fid. Res. 89; Aug., Civ. Dei 20, 20, 3). Daß Gott seine Verheißung werde erfüllen können, dafür bürge uns seine Allmacht, welche ja im Anfange Alles und insbesondere den Menschen aus Nichts geschaffen, also um so mehr den in Staub zerfallenen Leib wieder zusammenfügen und mit der Seele vereinigen könne (Athenag., Res. 3; Theoph. l. c. 1, 8; Minuc. Fel. 34; Tert., Res. 11; Method., Res. 10; Cyr. Hieros. 18, 6 u. A.). Die Väter weisen hin auf die Erhaltung des Jonas im Bauche des Fisches, der drei Jünglinge im Feuerofen (Iren. 5, 5; Tert., Res. 32), auf die lange Lebensdauer der Patriarchen, auf die Entrückung des Henoch und Elias (Iren. 5, 5; Const. Apost. 5, 7; Hieron., Cont. Joann. Hieros. 32), auf die biblischen Todtenerweckungen (Justin., C. Tryph. 69; Iren. 5, 13, 1; Tert., Res. 38; Orig. in Psalm. I, 5; Constit. apost. 5, 7; Ambr., Fid. Res. 79 sqq.), auf das Wiedergrünen des Stabes Aarons (Epiph., Haer. 9, 3; Const. ap. 5, 7), auf die Bewahrung der Kleider und Schuhe der Israeliten in der Wüste vor der Abnützung (Hieron. l. c. 32). Sie stellten den Wunderscheuen eine Reihe natürlicher Vorgänge als ebenso viele Gleichnisse, Bilder und Analogien der künftigen Auferstehung vor die Augen, wie das Samenkorn, welches in der Erde erstirbt und wieder aufersteht (Clem. Rom. 1 Cor. 24; Theoph., Ad Autol. 1, 13; Orig., C. Cels. 5, 18 sq.; Cyr. Hier. Cat. 18, 6 u. A.); die wechselnden Perioden des Jahres, in welche die Natur so mitverflochten ist, daß sie selber jährlich stirbt und jährlich aufersteht (Theoph. et Cyr. l. c. und Catech. 4, 30; Tert., Res. 12; Apol. 48; Minuc. Fel. 34); das Niedersteigen und das Wiedererstehen des Tages (Tert., Apol. 48; Minuc. l. c.; Zeno, De res. 8; Theoph. l. c.), die Selbstverbrennung und das Wiederaufleben des fabelhaften Vogels Phönix (Clem. Rom. 1 Cor. 25; Tert., Res. 13; Cyr., Catech. 18, 8; Zeno l. c. 9; Ambr. l. c. 59; Basil. Epiph.).

Weitere dogmatische Bestimmungen: 1. Die Auferstehung ist kein Naturprozeß, sondern ihr Princip und ihre bewirkende Ursache ist die göttliche Allmacht (Röm. 8, 11. 1 Cor. 6, 14. 2 Cor. 1, 9; 4, 14. 1 Thess. 4, 13; Iren. 5, 6, 2. 13, 3). Gott erweckt die Todten, und zwar als der Dreieinige, weßhalb bald der Vater (Ign., Trall. 3), bald der Sohn (Joh. 5, 28 f. Phil. 3, 21; Const. ap. 5, 7; Tert., Praescr. 13), bald der heilige Geist (Iren. 5, 7, 2. 9, 3), jedoch Keiner mit Ausschluß des Anderen, genannt wird. Die Menschheit Christi ist die werkzeugliche (1 Cor. 15, 21; vgl. d. Art. Auferstehung Christi III.), sein Tod die Verdienstursache der Auferstehung. Die Dienstleistung der Engel (Matth. 24, 31) wird von den Theologen nur auf das Sammeln der zerstreuten Staubtheile bezogen. — 2. Die Auferstehung ist eine allgemeine: alle, die gestorben sind, werden auferstehen, die Guten und die Bösen (Dan. 12, 2. Joh. 5, 28 f. Apg. 24, 15. 1 Cor. 15, 22. 51; Vulg. Just. I. Apol. 52; C. Tryph. 117; Theoph., Ad Autol. 1, 13; Iren. 2, 33, 5; Orig., In Matth. tom. 13, 17; Tert., Praescr. 13; Cyr., Cat. 4, 31. 18, 19; Symb. Athanas. etc.). Ausdrücklich definirt ist dieses im Lateran. IV. c. Firmiter. Nach der richtigeren (wegen Röm. 5, 12) Auslegung wird 1 Cor. 15, 51 (griechisch) 52. 2 Cor. 5, 2—4. 1 Thess. 4, 16. 2 Tim. 4, 1 auch bezüglich der Menschen, welche vor dem großen Gerichtstage am Leben sein werden, nur ein länger dauernder Todesschlaf, nicht aber der wirkliche Tod mit darauffolgender Auferstehung in Abrede gestellt. — 3. Eben weil die Auferstehung nicht eine Folge natürlicher Entwickelung, sondern ein wunderbarer Vorgang ist, wird sie in Einem Momente und für Alle gleichzeitig erfolgen (1 Cor. 15, 52. Joh. 5, 28 f.; Basil., Hom. 21. quod mundo non adhaer. n. 12; Gennad., Eccl. dogm. 6). Die „erste Auferstehung" der geh. Offenbarung (20, 5) bedeutet nur das mit dem Tode der Einzelnen eintretende rein geistige Fortleben der Gerechten im Himmel (vgl. d. Art. Chiliasmus). — 4. Einhellig ist die Lehre über die Identität des jetzigen und des dereinst wieder erstehenden Leibes. Sie wird schon Job 19, 25 ff. 2 Mach. 7, 11 nachdrücklich betont und im N. T. theils vorausgesetzt, theils ausdrücklich gelehrt (Röm. 8, 11. 1 Cor. 15, 53). Dasselbe gilt von den Kirchenvätern. Sie folgerten diese Identität schon aus dem Begriffe einer wahren resurrectio, wozu die Auferstehung dessen, was gefallen ist, erforderlich sei (Tert., C. Marcion. 5, 9; Orig., Princip. 2, 10, 1; Method., Resurr. 8; Ambros., Fid. Res. 87; Hier., C. Joann. Hieros. 33); aus der Verheißung Christi, daß kein Haar von unserem Haupte werde verloren gehen (Hier. l. c.; Aug., Civ. Dei 22, 19, 1; Serm. 214, 12; Const. apost. 5, 7); aus den Worten des hl. Paulus: „Dieses Sterbliche muß die Unsterblichkeit anziehen", wodurch gleichsam mit dem Finger auf das wieder zu erweckende Object hingewiesen werde (1 Cor. 15, 53; vgl. Cyr. Hier., Catech. 18, 18; Hieron. l. c. 29; Aug., C. Faust. 11, 3; Serm. 256, 2; Theodoret, Ad I Cor. 15, 53);

aus der göttlichen Gerechtigkeit, welche denselben Leib, der im Dienste der Seele vor Gott auf den Knieen lag und Gutes wirkte, zugleich mit der Seele beseligen, und umgekehrt jenen Leib, der die Seele zu sündhafter Lust verleitete, zugleich mit ihr in's höllische Feuer verdammen werde (Tert., Res. 56; Theodoret, De provident. serm. 9; vgl. Matth. 10, 28); endlich aus dem Vorbilde des auferstandenen Christus (Tert., Res. 48; Hier. l. c. 28; Aug., Serm. 235, n. 4; 243, 3). Den Origenisten machte man einen Vorwurf daraus, daß sie den Ausdruck „Auferstehung des Fleisches" vermieden und nur den unbestimmteren „des Körpers" gebrauchten (Hier., C. Joan. Hieros. 27 sq.; vgl. Cont. Rufin. 2, 28. 2, 5. 12). Die von den Häretikern mißbrauchte Stelle: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen" (1 Cor. 15, 50), bezogen die Väter nur auf den gegenwärtigen gebrechlichen und durch die Sünde zerrütteten Zustand des menschlichen Leibes, wie ja gleich der Zusatz des hl. Paulus es beweise: „noch auch wird die Verwesung die Unverweslichkeit in Besitz nehmen" (Iren. 5, 9; Tert., Res. 49; Novat., Trin. 10; Aug., C. Adimant. c. 12, n. 4 sq.; C. Faust. 11, 3; Enchir. n. 91). Dieselbe Wahrheit finden wir in den Martyreracten und Epitaphien der ersten christlichen Jahrhunderte ausgesprochen; sie liegt auch der katholischen Reliquienverehrung, den liturgischen Gebeten der Kirche bei der Leichenbestattung und der Weihe des Gottesackers zu Grunde. Sie wurde schon früh in die öffentlichen Symbole aufgenommen. Im Symbolum der Kirche von Aquileja lautete der letzte Artikel zur Zeit Rufins (Expos. symb. n. 39): „Ich glaube an die Auferstehung dieses Fleisches." Das sogen. Symb. Athanas. bekennt, daß „alle Menschen mit ihren Leibern" auferstehen werden, und das vierte lateranensische Concil (c. Firmiter) sagt: „welche Alle (die Guten und die Bösen) mit ihren eigenen Leibern, welche sie jetzt an sich tragen, auferstehen werden". Aehnlich das von Leo IX. dem Bischofe Petrus und das von Innocenz III. den zur Kirche rückkehrenden Waldensern vorgeschriebene Glaubensbekenntniß. Noch ausführlicher das Symb. des elften Toletanischen Concils vom Jahre 675. Die Schwierigkeiten, welche dieser Kernpunkt unseres Dogmas dem natürlichen Denken bietet, wurden schon von den Kirchenvätern eingehend gewürdigt. Mögen die Theile des Körpers sich auflösen (lehrten sie), mögen sie sich nach allen Richtungen zerstreuen, in die Leiber von wilden Thieren, Vögeln, Fischen oder gar von Menschen übergehen, für die göttliche Allwissenheit gehen sie nicht verloren, und Gottes Allmacht wird sie wieder vereinigen (Athenag., Res. 4 sqq.; Tatian, C. Graec. 6; Minuc. Fel. 34; Tert., Res. 11 sq.; Cyr., Catech. 18, 2 sq.; Greg. Nyss., De anima et res.; Aug., Enchir. 88 sqq.; Civ. Dei 22, 20). Die erwähnten Schwierigkeiten werden um so leichter gehoben, wenn man, in Uebereinstimmung mit der vom hl. Augustin und ausführlicher von den Scholastikern und neueren Apologeten (vgl. besonders die treffliche Monographie von Bautz: Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer posit. u. specul. Seite dargestellt, Paderb. 1877) ausgebildeten Theorie annimmt, daß die Identität hinlänglich gewahrt ist, wenn die Stoffe, welche früher in irgend einem Zeitpunkte, sei es im Momente des Todes, sei es in irgend einem früheren Momente des vollendeten körperlichen Daseins, unsere Leiblichkeit bildeten, in ihrer Gesammtheit wiederkehren, ja wenn sich (etwa bei Kindern, welche im ersten Stadium ihrer körperlichen Entwicklung gestorben sind, oder bei solchen, welche sich durch Anthropophagie genährt hätten) die Seele wenigstens mit so vielen Stoffen ihres früheren Leibes verbindet, als zur ersten Bildung eines Menschenleibes erforderlich sind. Was dann noch an der weiteren und vollen Ausgestaltung des Leibes fehlt, kann durch Aufnahme anderweitiger Materie, unbeschadet der Identität, ergänzt werden (vgl. Bautz a. a. O. 125. 131 ff.). — 5. Die Leiber der in Christo Entschlafenen werden in übernatürlicher Verklärung auferstehen. Sie werden „gleichgestaltet sein dem Leibe der Herrlichkeit" des auferstandenen Christus (Phil. 3, 21. 1 Cor. 15, 48 f.). Mit Bezug auf 1 Cor. 15, 42—44 und in Uebereinstimmung mit verschiedenen anderweitigen Andeutungen der heiligen Schrift und der Kirchenväter geben die Theologen insgemein eine vierfache Ausstattung (dotes) an, worin die Verklärung bestehen werde, und zwar: a) Leidensunfähigkeit (impassibilitas), welche mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit verbunden sein wird. Denn wie „Christus nach seiner Auferstehung nicht mehr stirbt, und der Tod über ihn keine Herrschaft mehr hat" (Röm. 6, 9), so werden auch jene, „welche gewürdiget sein werden jener Welt und der Auferstehung von den Todten, fürder nicht mehr sterben können" (Luc. 20, 35 f.). „Gesäet wird in Verwesung, auferstehen wird in Unverweslichkeit." „Gott wird wegwischen jegliche Thräne von ihren Augen, und der Tod wird fürder nicht sein, und nicht Wehklage und nicht Schmerz" (Offenb. 21, 4; vgl. 7, 17). b) Klarheit (claritas). Wie das Angesicht Christi bei seiner Verklärung leuchtete gleich der Sonne, wie der von seinem verklärten Leibe ausgehende Lichtglanz die leiblichen Augen des Saulus auf dem Wege nach Damascus blendete (Apg. 9, 3. 8), so werden auch „die Gerechten im Hause ihres Vaters, im Himmel, leuchten wie die Sonne" (Matth. 13, 43; vgl. Dan. 12, 3. Weish. 3, 7). Denn „gesäet wird in Unehre, erstanden wird in Herrlichkeit". Die Seligkeit der Seele wird nämlich auf den Leib überströmen, wie die Seele selbst durch Theilnahme an der Seligkeit Gottes beseligt sein wird. Je nach den Verdiensten der Einzelnen wird auch diese Herrlichkeit ungleich sein: „Ein anderer ist Sonnenglanz, ein anderer Mondesglanz, ein anderer Sternenglanz; denn Stern von Stern unter-

scheidet sich an Glanz. So ist auch die Auferstehung der Todten" (1 Cor. 15, 41 ff.; vgl. Cyr., Catech. 18, 18; Aug., Serm. 241, 8; Petr. Chrysolog., Serm. 82). c) Behendigkeit (agilitas), kraft welcher die Seligen fähig sein werden, ihre Leiber ganz nach ihrem Wohlgefallen mit Leichtigkeit und Schnelligkeit zu bewegen. „Wo immer der Geist wollen wird, dort wird der Leib sofort sein" (Aug., Civ. Dei 22, 30, 1; ähnlich Bern., In fest. ov. SS. serm. 4, n. 6). Die Theologen verweisen hier auf das plötzliche Erscheinen und Verschwinden des auferstandenen Christus und auf seine körperliche Himmelfahrt im Angesichte seiner Jünger. d) Geistigkeit (subtilitas), vermöge welcher der Leib der Seele vollkommen unterworfen sein, daher an ihrem Leben in vollerem und reicherem Maße theilnehmen und so dem Geiste gleichförmiger sein wird. „Gesäet wird seelischer Leib, erstehen wird geistiger Leib" (1 Cor. 15, 44). Da jedoch diese Vergeistigung des Leibes auch schon durch die früher genannten drei Attribute mitbewirkt wird, so erklären die Theologen die Subtilität gewöhnlich als Durchdringungsfähigkeit, kraft welcher der verklärte Leib im Stande sein wird, mit Ueberwindung des Widerstandes fremder Körper, sich ganz frei zu bewegen, ähnlich wie Christus aus dem verschlossenen Grabe hervorging und bei verschlossenen Thüren mitten unter seine Jünger trat. Für alle diese Vorzüge des verklärten Leibes finden die Theologen mannigfache Analogien und Vorbilder in gewissen außerordentlichen Phänomenen der höheren Mystik bei vorzüglich begnadigten Menschen. (Genaueres hierüber, wie über das Folgende, im citirten Werke von Bautz.) Irrthümlich und übertrieben deuteten jedoch die Origeniſten (s. d. Art. Origenes) die biblischen Ausdrücke: „geistiger (pneumatischer), himmlischer Leib" (1 Cor. 15, 44; 40, 48), und: „sie werden sein, wie die Engel". Ihnen gegenüber drangen die Väter auf die Anerkennung einer wahren fleischlichen Auferstehung und nahmen davon Veranlassung, eingehender 6. die Integrität des Auferstehungsleibes zu erörtern. Sie lehrten, daß die Leiber ohne alle Gebrechen und Mängel mit allen ihren Organen, auch mit den Geschlechtsunterschieden (welche die Origeniſten läugneten), auferstehen werden, indem die Stelle Matth. 22, 30 nur den Geschlechtsverkehr nach der Auferstehung ausschließe. Nach dem Vorgange des hl. Augustinus (Civ. Dei 22, 14 sq.) nehmen die Theologen gemeiniglich an, daß Alle in gleichem Alter wie Christus auferstehen, und daß die Martyrer nach dem Vorbilde Christi die Ehrenzeichen der für Christus erlittenen Wunden beibehalten werden (Aug. l. c. 22, 19, 3). — 7. Die Leiber der Verworfenen werden auch unsterblich, aber leidensfähig auferstehen (Aug., Enchir. n. 92; Cyr., Catech. 18, 19). — Die Scholastiker handeln über die Auferstehung in den Commentaren zu Sent. 4, dist. 43. 44. 49; Thom. Supplem. 75—86; C. Gent. 4, 79 sqq.; Suarez in 3 disp. 44. 48. 50, die neueren Dogmatiker in der Eschatologie, einzelne auch im Tractate De Deo creatore (De homine). Eine eingehende Monographie gab Seisenberger, Die Lehre von d. Auferst. d. Fleisches, Regensb. 1867. [(Staudenmaier) Stanonik.]

Auferstehungsfeier, eine kirchliche Feier am Charsamstag oder Ostermorgen, zur bildlichen Darstellung und symbolischen Erläuterung der Auferstehung Jesu. Dieselbe steht mit der Sitte in Verbindung, am Gründonnerstag ein Grab zur Aufnahme des allerheiligsten Sacramentes oder bloß des Crucifixbildes zu bereiten, und hat in den einzelnen Diöcesen, in welchen sie üblich ist, bald die eine, bald die andere von den früher dabei sehr zahlreichen Cerimonien beibehalten. Am Charsamstag Nachts (jetzt geschieht es spät Abends, wie ja dermalen die bis in's 12. Jahrhundert herab erst in der Nacht gefeierte Charsamstagsliturgie auch anticipirt wird), unmittelbar vor Beginn der Matutin, begab sich der Clerus in Prozession zum Grabe. Daselbst wurden noch vor der Erhebung des Crucifixes und Sacramentes Gebete verrichtet, die unzweideutig als letzter abschließender Besuch des im Grabe ruhenden Erlösers erscheinen; es wurden z. B. Ps. 3, 55, 138, anderwärts drei längere Orationen gebetet, dieselben, welche am Charfreitag bei der Adoratio crucis waren gesprochen worden. Nach geschehener Oeffnung, Beräucherung und Besprengung des Grabes ward aus demselben (oder vor demselben) zuerst das Crucifix, sodann das Sanctissimum erhoben, und nun zog man in Prozession, bei welcher auch das aus dem Grab erhobene Crucifix mitgetragen wurde, an einigen Orten gleich zur Sacramentsstätte (Choraltar oder Sacramentshaus), um die Eucharistie zu reponiren, worauf dann unmittelbar die Matutin und keine weitere Auferstehungsfeierlichkeit mehr folgte. Anderwärts aber bewegte sich die Prozession um die Kirche zum Portal, wo die, Christi Zug durch die Unterwelt darstellende Prozession ihren hochdramatischen Abschluß darin fand, daß der Officiator dreimal (jedesmal höher) das „Tollite portas principes vestras . . . et introibit rex gloriae" sang, wobei mit dem Crucifix einmal, dann zweimal, dann dreimal an die Kirchenthüre gepocht wurde, bis diese sich öffnete zum Zeichen erfolgter Entmächtigung des Höllenfürsten, welcher in der Person eines Sängers innerhalb der geschlossenen Kirchenthüre auf die dreimalige Mahnung zum Oeffnen derselben jedesmal („crassa voce") die Frage gestellt hatte: „Quis est iste rex gloriae?" Diese Scene am Kirchenportale knüpfte, wie aus dem zugehörigen Gesangestext („cum rex gloriae" etc.) erhellt, an das im Mittelalter weit verbreitete Evangelium Nicodemi an, welches in ähnlicher Weise den Sieg Christi über die Pforten des Todes und der Hölle schildert. Auf diese Prozession, nach welcher das Sanctissimum auf dem Hochaltar, das Kreuz vor demselben deponirt wurde, folgte die Matutin, und nach deren Beendigung die abschließende

Scene der Auferstehungsfeier am Grabe, durch welche die um diese Zeit (primo mane) erfolgte Auferstehung des Herrn in dramatischer Weise constatirt wurde. Nämlich unmittelbar vor dem Tedeum der Matutin zogen einige Sänger (Priester in Casula über dem Chorrock), welche die grabbesuchenden Frauen (Marc. 16, 1) darstellten, aus dem Chor der Kirche zum leeren Grabe. In diesem saßen zwei Leviten in Dalmatiken (anderwärts ähnlich costümirte Chorknaben), welche an die Frauen auf deren „quis revolvit nobis lapidem“ in herrlicher Sangesmelodie die Frage richteten: „quem quaeritis, o mulieres tremulae?“ worauf die Frauen (in Gesang) antworteten: „Jesum Nazarenum“ etc., und die Engel dann entgegneten: „non est hic, surrexit“ etc. und heraustretend aus dem Grabe das leere Leichentuch vorzeigten mit den Sangesworten: „venite et videte locum, ubi positus erat Dominus“. In manchen Diöcesen traten auch noch Petrus und Johannes am Grabe auf, und es zeigten dann diese den Frauen das Leichentuch vor. In den Chor zurückgekehrt, kündigten die Grabbesucher feierlich an, das Grab sei leer, und Christus nach der Aussage von Engeln auferstanden, worauf im Chor das „Victimae paschali“ — dramatisch vertheilt — gesungen wurde. Dieser herrliche Gesang (aus dem 11. Jahrhundert vom Mönche Wippo) scheint von vorneherein für die dramatische Auferstehungsfeier verfaßt worden zu sein: die ersten drei Strophen sind auf die drei Frauen vertheilt; dann fragen Petrus und Johannes die Magdalenerin: „quid vidisti in via?“ diese antwortet hierauf: „sepulchrum Christi“ etc., und zuletzt versichern alle zumal: „scimus Christum resurrexisse vere“, und der gesammte Chor fleht: „tu nobis victor rex miserere!“ An vielen Orten pflegte das Volk bei der Auferstehungsfeier nach je zwei Strophen des „Victimae Paschali“ mit einer Strophe des schon im 13. Jahrhundert allgemein verbreiteten Liedes „Christ ist erstanden“ u. s. w. einzufallen. Letzteres stimmt in vielen Diöcesen noch gegenwärtig am Schluß der Auferstehungsfeier der Officiator (das Sanctissimum in den Händen haltend und gegen das Volk gekehrt) dreimal nacheinander, jedesmal etwas höher, an, worauf er den (erst seit der Reformation an dieser Stelle gebräuchlich gewordenen) sacramentalen Segen ertheilt. Auf das „Victimae paschali“ folgte ehedem als Abschluß der Matutin das Te Deum laudamus, dann die Reposition des Sanctissimum und des Crucifixes. Letzteres blieb hie und da im Presbyterium an einem hervorragenden Platze (z. B. an den Kanzellen) bis zum Himmelfahrtsfeste aufgestellt, und es wurde vor ihm die Osterkerze gebrannt, was vereinzelt noch gegenwärtig vorkommt. In den neueren Diöcesanritualien ist das oben geschilderte altehrwürdige Gepräge der Auferstehungsfeier überall vereinfacht, jedoch so, daß der dabei zu Grunde liegende Gedanke noch immer seinen Ausdruck findet. Nur hat die Feier in etwa den liturgischen Charakter verloren und ist zur Privatandacht des gläubigen Volkes geworden, so daß die Abhaltung nach Beschaffenheit der einzelnen Oertlichkeiten eine sehr verschiedene geworden ist. [Thalhofer].

Aufgebot (bannum, denunciatio) der Brautleute ist die in der Kirche erfolgte Bekanntmachung einer beabsichtigten Eheschließung. Schon seit den ältesten Zeiten der christlichen Kirche wurden die Ehen mit einer gewissen Feierlichkeit und Oeffentlichkeit geschlossen. Die Gemeinde und vor Allem der kirchliche Vorsteher sollte um die beabsichtigte Ehe wissen; nicht nur das Gebet sollte danach einer solchen Verbindung zu Theil werden, sondern es sollte Gewähr gegeben werden, daß der beabsichtigten Ehe kein Hinderniß entgegenstehe (Ignat., Ad Polyc. 5; Tertull., De pudic. 4; Timoth. Alex., Responsa canon. n. 11, bei Harduin, Coll. Conc. I, 1193; Gregor. II., Capit. ad Martinianum n. 6, bei Harduin l. c. III, 1862). Karl d. Gr. hat in seinem Capitulare von 802 c. 35 vorgeschrieben, daß der feierlichen Eheschließung eine Untersuchung seitens des Bischofs oder Pfarrers vorauszugehen habe, ob die Eheswerber nicht verwandt seien. In demselben Sinne sprach Benedict Levita an mehreren Stellen seiner Capitularien-Sammlung sich aus. Die Vornahme von banni nuptiales wird seit dem zwölften Jahrhunderte vorzüglich als in der gallicanischen Kirche gebräuchlich verbürgt. Das 4. Lateranconcil 1215 c. 51 schrieb als allgemeines Kirchengesetz die Aufbietung der Brautleute in der Kirche seitens des Pfarrers vor, damit bis zu einem bestimmten Termine allfällige Rechtsansprüche dritter Personen geltend gemacht werden, und etwaige Ehehindernisse angezeigt werden könnten. Die Außerachtlassung dieser Vorschrift macht die Eheschließung zwar nicht ungültig, aber unerlaubt; den schuldigen Priester trifft dreijährige Suspension. Ist die so geschlossene Ehe ungültig, so genießt sie nicht die Vortheile einer Putativehe (c. 3 X. 4, 3). Das Tridentinum (XXIV, de ref. matr. c. 1) hat dieses Gesetz des Näheren dahin bestimmt, daß die Verkündigung an drei aufeinanderfolgenden Sonn- oder Festtagen während des Hauptgottesdienstes (intra Missarum solemnia) von dem zuständigen Pfarrer der Brautleute zu geschehen habe. Die nähere Art und Weise des Aufgebotes ist übrigens particularrechtlich verschieden. So kann die Verkündigung auch an sog. abgebrachten Feiertagen stattfinden, auch während der Vesper. Sie geschieht nicht nur in den Pfarreien, wo die Brautleute gegenwärtig domiciliren, sondern auch am früheren Wohnort; es muß das Aufgebot, wenn die Ehe nicht binnen gewisser Zeit (2 Monate nach Rit. Rom., 6 Monate nach der österreichischen Instruction 1856, § 64) geschlossen worden, wiederholt werden; es werden oft von fremden Diöcesanen unter allen Umständen Ledigscheine verlangt u. s. w. — Aus Gründen kann vom Aufgebote Umgang genommen werden. Solche Gründe können sein: das Interesse, die Schließung der Ehe zu beschleunigen oder sicherzustellen oder selbst zu verheimlichen, letzteres, wenn

der Fall einer Convalidation oder die Verehelichung von Scheineheleuten eintritt; in anderen Fällen sind boshafte Einstreuungen unmöglich zu machen. Der geschlossenen Ehe das Aufgebot vor ihrer Consummation folgen zu lassen (Trid. l. c.), ist kaum irgendwo praktisch. Desto ausgiebigeren Gebrauch machen die Bischöfe von ihrer Dispensgewalt. Wurde von allen drei Aufgeboten dispensirt, so haben die Brautleute den Ledigeid (juramentum de statu libero) in des Bischofs Auftrag abzulegen. Nichts Besonderes ist der Fall der Abschließung einer Gewissensehe und jener der Eheschließung auf dem Todbette. — Privatrechtliche Ansprüche dritter Personen (so aus Verlöbnissen) müssen binnen der Verkündigungsfrist erhoben werden, wenn nicht eiblich erhärtet wird, daß damals die Geltendmachung derselben unmöglich war (c. 6 X. 4, 18). Die Pflicht, Hindernisse (juris publici), welche der verkündeten Ehe im Wege stehen, anzuzeigen (Denuntiationspflicht), ist eine schwer verbindliche, von welcher nur gewichtige Gründe, mehr moralischer als juristischer Natur, entbinden. Wenn durch die Aussage auch nur Eines glaubwürdigen Zeugen ein Hinderniß auch nur wahrscheinlich gemacht wird (c. 27 X. 4, 1), so hat der Pfarrer mit der weiteren Verkündigung oder der Trauung innezuhalten, die Sache klarzustellen und nöthigenfalls ein Inhibitorium des Bischofs zu erwirken. — Es versteht sich von selbst, daß dem kirchlichen Gesetze durch die seitens der Staatsgesetze etwa verfügten civilen Aufgebote in keiner Weise genügt ist. [R. v. Scherer].

Aufklärung, wahre und falsche. I. Aufklärung im wahren Sinne des Wortes ist gleichbedeutend mit Erkenntniß, und einen Menschen aufklären heißt ihm eine richtige, mit der objectiven Wirklichkeit übereinstimmende Erkenntniß einer Sache mittheilen. In diesem Sinne ist die Aufklärung vollkommen berechtigt und nothwendig, sowohl in profanen wie in religiösen Dingen. Von dieser wahren ist aber die falsche Aufklärung, welche sich im 18. Jahrhundert in Deutschland unter dem specifischen Namen „Aufklärung" auf dem religiösen Gebiete geltend zu machen suchte, wohl zu unterscheiden. Sie ist nach der Definition Kants (in der Berliner Monatsschrift von 1784, S. 481) „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", d. h. mit anderen Worten: die falsche Aufklärung ist die schrankenlose Herrschaft der menschlichen Vernunft mit Verwerfung einer jeden Auctorität, ihr letztes Ziel ist die Verherrlichung des Naturalismus in seinen verschiedenen Gestalten im Gegensatze zur übernatürlichen geoffenbarten Religion. Diesen Zweck verfolgen mehr oder weniger alle Anhänger der falschen Aufklärung, mögen sie noch einige Reste des positiven Glaubens sich erhalten oder ganz mit demselben gebrochen haben. Diese naturalistische, höchst verderbliche, Glauben und Sitten untergrabende Richtung ging aus dem Schooße des Protestantismus hervor, drang aber auch in katholische Kreise ein und war überall von den schlimmsten Wirkungen begleitet. Entstehung und Verlauf dieser neuen Aufklärung mag etwas näher angegeben und begründet werden.

II. Protestantische Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Die Verwerfung der Lehrauctorität der Kirche durch Luther und sein schroffes Auftreten gegen die menschliche Vernunft, welcher er jede Berechtigung in Glaubenssachen absprach, mußten nothwendig zu einer Polemik gegen den Wittenberger Reformator führen, um so mehr, als dieser, im Widerspruche mit dem von ihm aufgestellten Principe von der freien Forschung, seine eigene Auctorität an die Stelle der göttlichen Lehrgewalt der Kirche setzte und nicht den geringsten Widerspruch gegen seine Lehrmeinungen ungeahndet ließ. So lange der gefürchtete Reformator lebte, wagten nur einzelne Männer, ihre von dessen System abweichenden Meinungen auszusprechen, mußten jedoch hart dafür büßen. Nach Luthers Tode aber nahm die Opposition gegen seine Ansichten im Schooße des Protestantismus größere Dimensionen an. Zwar gelang es noch den Bemühungen protestantischer Fürsten, durch Absetzung der Prediger, Einkerkerung und Verbannung die unruhigen Geister zu beschwören und durch die symbolischen Bücher (s. d. Art.) einigermaßen Einheit in das Chaos des Protestantismus zu bringen. Auf die Dauer waren jedoch diese Mittel unzureichend. Die symbolischen Bücher, von protestantischen Theologen ausgearbeitet und oft revidirt und verbessert, konnten nur auf eine menschliche Auctorität Anspruch machen, und der fürstliche Befehl, dieselben ohne jede Prüfung als Lehrnorm anzunehmen, war ein Hohn auf die menschliche Vernunft, deren berechtigte Opposition durch Zwangsmaßregeln wohl eine Zeitlang aufgehalten, keineswegs aber unterdrückt werden konnte. Die ersten Angriffe auf die symbolischen Bücher mißlangen. Sie wurden aber wieder erneuert und zugleich auf die ganze protestantische Orthodoxie ausgedehnt. Schon der niederländische Theologe Coccejus (gest. 1669), Professor in Leyden, hatte auf Grund der Philosophie des Cartesius eine biblische Theologie ohne Rücksicht auf die symbolischen Bücher construirt. Um dieselbe Zeit erfolgte in Deutschland der erste nachhaltige Angriff auf das „papierene Papstthum" und die protestantische Orthodoxie durch die Pietisten (s. d. Art.), welche die Dogmen als unnütz für's christliche Leben erklärten und das orthodoxe Lutherthum durch eine falsche Gefühlsreligion ersetzen wollten. Die Polemik zwischen den lutherischen Theologen und den Pietisten offenbarte noch mehr die Inconsequenzen und Blößen des protestantischen Lehrgebäudes und untergrub dessen Fundamente, welche die fürstlichen Strafedicte und Vorschriften nicht mehr sichern konnten. Auf diese Weise arbeiteten beide Parteien der sogenannten Aufklärung in die Hände. Einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf den [illegible] der Ereignisse übten die in's Deutsche übe[rsetzten]

Schriften der englischen Deisten (s. d. Art.) aus, welche wegen ihres gelehrten Anstriches und eines gewissen Ernstes dem deutschen Verstande mehr zusagten, als die witzigen, aber oberflächlichen und frivolen Geistesproducte der französischen Encyclopädisten (s. d. Art.), welche hauptsächlich zur Corruption des Adels beitrugen. — Der eigentliche Bahnbrecher der sog. Aufklärung wurde der Jurist Christian Thomasius (s. d. Art.), welcher, mit der Orthodoxie zerfallen, zuerst im Vereine mit den Pietisten Francke und Lange die lutherischen Theologen bekämpfte, bald aber mit Ersteren sich wieder entzweite. Ohne besonders hervorragende Gelehrsamkeit, aber gewandt und witzig in seiner Darstellung, war Thomasius auf fast allen Gebieten der Wissenschaft polemisch thätig, bekämpfte mit den Waffen der Satire den Pedantismus und die Geschmacklosigkeit der lutherischen Theologen, verwarf aber auch jeden „beschränkten Confessionsglauben" zu Gunsten der Naturreligion. Der beißende freigeistische Ton seiner Schreibweise leistete der aufklärerischen Richtung keinen geringen Vorschub. Von entscheidendem Einflusse auf dieselbe wurde Christian Freiherr v. Wolf (s. d. Art.), Professor in Halle (gest. 1754). Von Leibniz angeregt, brachte er die Anschauungen desselben in ein einheitliches System, zu dessen Erklärung und Vertheidigung er sich der streng mathematisch-syllogistischen Methode bediente. Obgleich persönlich nicht ungläubig und auch in erster Linie nicht auf theologischem Gebiete thätig, rüttelte er doch gewaltig an dem positiven Christenthum durch seine zu weit getriebene und zu schroff geltend gemachte Unterscheidung zwischen der natürlichen und der geoffenbarten Religion, wonach die erstere als mathematisch demonstrirbar und streng nothwendig, die letztere aber nur als ein wissenschaftliches Anhängsel erschien. Hierdurch war ein großer Schritt „Aufklärung" gethan. Wolf basirte seine natürliche Religion noch auf christliche Ideen, wich aber schon vielfach von denselben ab. Unter seinen Schülern machten sich vornehmlich zwei Richtungen geltend, welche bei anscheinender Verschiedenheit doch von denselben Principien ausgingen und zu dem nämlichen Resultate führten. Ein Theil der Anhänger Wolfs, z. B. Canz in Tübingen (gest. 1753), Reinbeck in Berlin (gest. 1746), Ribov in Göttingen (gest. 1774) u. A., wollte dessen mathematische Beweisführung im Dienste der protestantischen Dogmatik verwerthen und war bestrebt, die Geheimnisse des Glaubens mathematisch zu demonstriren. So bewies Carpzov in Weimar (gest. 1767) die Nothwendigkeit der drei Personen in Gott mit mathematischer Gewißheit u. s. w. Aber das Ganze war nur ein geistloses, leeres Spiel mit Formeln, welches, jeder wahren Wissenschaft bar, nur zur Zerstörung, nicht aber zur Befestigung des positiven Christenthums führen mußte. Andere, wie Moses Mendelssohn (gest. 1785), Reimarus (gest. 1768), Garve (gest. 1792), Jerusalem (gest. 1789), G. S. Steinbart in Frankfurt a. d. O. (gest. 1809), Eberhard in Halle (gest. 1809) u. A., gaben die trockene mathematisch-syllogistische Form auf und versuchten im Stile der Conversation eine sogen. Popularphilosophie zu begründen, welche dem „gesunden Menschenverstande" im Gegensatz zur protestantischen Orthodoxie zu seinem Rechte verhelfen sollte. Die Männer dieser Richtung wollten nur der natürlichen Religion Berechtigung gestatten; specifisch christliche Dogmen wurden nur selten erörtert. Der Humanismus sollte das Christenthum ersetzen. — Der Hauptherd der Aufklärung war Halle, wo der gefeierte, wenn auch nicht sehr bedeutende Professor Jac. Sigismund Baumgarten (gest. 1755) die philosophischen Resultate seines Lehrers Wolf auf die Theologie anwandte und einer großen Anzahl (oft 400) von Theologen, auch Juristen und Medicinern, seine langweiligen, geisteserm üdenden und breiten Syllogismen langsam vordictirte, die Theologie durch seinen trockenen Formalismus und todten Schematismus verunstaltete und dadurch nur die oberflächlichen Raisonnements, den Hochmuth und die Frivolität der Studenten nährte und begünstigte. Noch weiter gingen die Professoren J. Gruner (s. d. Art.), welcher die christlichen Dogmen aus dem Platonismus (platonizantes) ableitete, und der eitle, in seinem Gesichtskreise sehr beschränkte, nichts weniger als speculative Vielwisser Salomon Semler (s. d. Art.), welcher seine destructive Thätigkeit auf das ganze Gebiet der Theologie ausdehnte und zur Untergrabung des Glaubens und der Sitten nach Kräften mithalf, zuletzt aber, über die Früchte seiner Wirksamkeit erschreckt, wieder in positivere Bahnen einzulenken suchte. Die Aufklärung machte rasche Fortschritte. Bald dominirte sie auf den meisten protestantischen Universitäten; nur wenige verweigerten ihr den Zutritt. Ein besonderer Freund und Gönner der Aufklärer war König Friedrich II. von Preußen, welcher das Protectorat derselben übernahm. — Ein Hauptaugenmerk richteten die Koryphäen der falschen Aufklärung auf die heilige Schrift. Der Widerspruch zwischen ihren Behauptungen und den Lehren der Bibel war zu offenkundig und wurde auch von den Vertheidigern der Orthodoxie besonders hervorgehoben. Um diesen Stein des Anstoßes zu entfernen und ihre falschen Lehren wenigstens scheinbar in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu bringen, stellten sie ganz neue, bisher unerhörte Grundsätze über Inspiration, Canon und Auslegung der Bibel auf. Professor Ernesti in Leipzig (gest. 1781), mehr Philolog als Theolog, behandelte die Bücher der heiligen Schrift nach Art der profanen Classiker, womit die göttliche Inspiration derselben aufgegeben war. Auch Joh. David Michaelis, Professor in Göttingen (gest. 1791), welcher vorzugsweise das A. T. bearbeitete und die rationalistischen Erklärungen der englischen Deisten verwerthete, zerstörte den übernatürlichen Charakter der Bibel und des Christenthums, obschon er sich

den Schein der Orthodoxie zu retten suchte. Weiter ging sein Schüler Joh. Gottfried Eichhorn (gest. 1827), welcher öffentlich bedauerte, daß man noch über Bibeltexte predige.

Um die mißliebigen Stellen der heiligen Schrift abzuschwächen und ihre Beweiskraft in Abrede zu stellen, brachten die Aufklärer die sog. Accommodationstheorie (s. d. Art.) in Anwendung, nach welcher Jesus und die Apostel in ihren Belehrungen auf die jüdischen Vorurtheile Rücksicht genommen und sich der damals herrschenden Anschauungsweise anbequemt hätten. Auf diese Weise gelang es Semler u. A., die wichtigsten Stellen als jüdische Localideen wegzuinterpretiren. Denselben Zweck verfolgten die sogen. Bibelwörterbücher. Propst Abraham Teller (gest. 1804) in Berlin verfaßte ein Wörterbuch des N. T. zur Erklärung der christlichen Lehre, in welchem er unter anderm die „Besessenen" der heiligen Schrift als „kranke, milzsüchtige, melancholische, lichtscheue Leute" bezeichnete, deren Heilung durch Christus in der Befreiung von ihrer Krankheit, nicht in der Austreibung des Teufels bestand. Unter „Hölle" ist jede „außerordentliche Tiefe" oder „der Zustand nach dem Tode" oder „das Grab" zu verstehen u. s. w. — Auch die tendenziösen Bibelübersetzungen, in welchen der Text der heiligen Schrift verflacht, gänzlich entstellt und den Ideen der Aufklärer angepaßt wurde, sollten das Ansehen derselben untergraben. Das erste Geistesproduct dieser Art ist die 1735 erschienene sog. „Wertheimer" Bibelübersetzung (s. d. Art.) von Lorenz Schmid, einem Schüler Wolffs. Einen ähnlichen Charakter trägt die Uebersetzung des N. T. (1758) durch Rector Damm (gest. 1779) am kölnischen Gymnasium in Berlin an sich. Was die Uebersetzungen nicht zu Stande brachten, sollten die beigefügten Erklärungen bewirken. Am heftigsten polemisiren die von Reimarus verfaßten und von Lessing (s. d. Art.) im J. 1777 edirten „Wolfenbüttler Fragmente" (s. d. Art.) gegen das Christenthum. Sie verwerfen die Wunder der heiligen Schrift, läugnen die Möglichkeit der Offenbarung und bezeichnen Christus und die Apostel als Betrüger. Auch die meisten Commentare zu den Büchern der heiligen Schrift tragen das Gepräge der Aufklärung in allen Schattirungen an sich. Die gegebenen Erklärungen sind sehr oft höchst abgeschmackt und geistlos. Große Verheerungen richteten die im Volkstone gehaltenen, frivol-sentimentalen und mit einem Anscheine von Gelehrsamkeit verfaßten Schriften des berüchtigten Bahrdt (s. d. Art.) an, dessen Leben der getreue Ausdruck seiner ungläubigen Gesinnung war. — Ebensowenig blieben die Gesangbücher und Kinderschriften von dem Gifte der Aufklärung verschont. Die ganze Tendenz ihrer Verfasser läuft darauf hinaus, alles Uebernatürliche vom Christenthum abzustreifen. Producte dieser Sorte sind: das 1780 auf königlichen Befehl vorgeschriebene „Berliner Gesangbuch", an dessen Abfassung Teller großen Antheil hatte, und „das allgemein christliche Gesangbuch für alle Kirchen und Zeiten" von Basedow. Friedrich Fedderſen, seit 1777 Domprediger in Braunschweig, schrieb ein „Leben Jesu für Kinder", worin die Gottheit Christi geläugnet und der Erlöser nur als ein „frommes Kind", als „ein Jüngling, der Gott fürchtete" und als „der gottselige, wohlthätige und überall rechtschaffene, gesunde Mann" bezeichnet wird. Rosenmüller (gest. 1819) lehrte in seinem „Christlichen Lehrbuch für die Jugend", das Dogma von der Trinität sei später von unwissenden Bischöfen eingeführt worden. — Auch in Reisebeschreibungen und anderen Jugendschriften wurde das positive Christenthum nach Kräften ausgemerzt. Der vielgelesene Robinson von Campe verherrlicht die natürliche Religion, welche das Christenthum entbehrlich macht. Ueberhaupt wollten die Aufklärer die Religion aus dem Jugendunterricht entweder ganz entfernt, oder auf ein bloßes Moralisiren beschränkt wissen. Eine Musteranstalt dieser Art war das Philanthropinum in Dessau. Sein Gründer war der gemeine Basedow (gest. 1790), welcher mit der Verbreitung der Aufklärung zugleich eine Geldspeculation verband. In seine Fußstapfen traten Salzmann in Schnepfenthal bei Gotha, Campe u. A. — Ein Hauptpolemiker gegen die Orthodoxie, vorzüglich auf dem Gebiete der Belletristik, war Lessing; er stellte in seinem „Nathan der Weise" Christenthum, Judenthum und Islam auf dieselbe Linie, deckte in seiner Polemik gegen Pastor Götze in Hamburg die Blößen des orthodoxen Protestantismus schonungslos auf und wirkte durch seine von Abneigung gegen jede positive Religion erfüllten, geistreichen und witzigen Schriften besonders auf die höheren Schichten der Gesellschaft ein, welche schon durch die Lectüre der französischen Schöngeister für die antichristliche Aufklärung gewonnen waren. Herder, Generalsuperintendent in Weimar, in seiner ersten Periode mehr positiv, wandte sich immer mehr dem Humanismus zu, welchem er die christlichen Dogmen zum Opfer brachte, und schwärmte für eine natürliche Religion ohne Dogmen. Weiter noch ging Wieland (gest. 1813), welcher in seinem „Agathon" es unentschieden ließ, ob das Göttliche oder das Thierische im Menschen das Aechte sei. Wolfgang von Goethe (gest. 1832) verherrlichte in glänzender Sprache die rationalistische Aufklärung; für das Christenthum hatte er keinen Sinn. Sein Zeitgenosse F. von Schiller (gest. 1805) nahm manchmal einen Anflug zu christlichen Ideen, bewegte sich aber ganz in den Anschauungen Kants, beklagte den Untergang der Götter Griechenlands und verwarf jede Religion. Auch die weniger bedeutenden Dichter dieser Periode, wie Tiedge, Hölty, Matthison, Salis, huldigten dem Humanismus, welchen sie in ihren sentimentalen Gedichten anpreisen. Die Romanliteratur stand ebenso im Dienste der Aufklärung und führte oft in recht plumper Weise den Kampf gegen

die positive Religion. Ein Beispiel dieser Art ist der „Sebaldus Nothanker“ von Nicolai. — In der gemeinsten Weise polemisirten gegen das Christenthum die Anhänger des Matth. Knuzen (seit 1674) oder die sogen. Conscientiarier, Chr. Edelmann (s. d. Art.), welcher den „christlichen Koran“ und alle Dogmen bekämpfte, Prediger Venturi zu Horndorf in Braunschweig (gest. 1805), der preußische Kriegs- und Criminalrath Ludwig Paalzow u. A. Auch die für die unteren Volksklassen berechneten, nach Form und Inhalt rohen und pöbelhaften „Predigten eines Landgeistlichen für Leute vom Lande“, Halle 1777, seien hier angeführt. — Das Hauptorgan der Aufklärer war die von Nicolai in Berlin herausgegebene „Allgemeine deutsche Bibliothek“ (seit 1765), welche das ganze Gebiet der Literatur umfaßte, die Schriften gläubiger Verfasser systematisch als unwissenschaftlich verschrie, die Werke der Aufklärer dagegen lobte und empfahl. Die Tyrannei, welche diese Zeitschrift ausübte, wurde um so drückender, weil ihr Einfluß auf die gebildeten Stände fabelhaft groß war. Weniger einflußreich war die „Mietauer Bibliothek“, welche sich auf das theologische Gebiet beschränkte. Auch die von Biester (s. d. Art.) redigirte „Berliner Monatsschrift“ stimmte in ihren Grundsätzen mit den genannten periodischen Blättern überein. Um mit größerem Erfolge an der Entchristlichung ihrer Zeitgenossen zu arbeiten, gründeten die Wortführer der Aufklärung noch besondere Vereine, von welchen nur der von Biester gestiftete „Verein für Licht und Wahrheit“ erwähnt werden soll. Auch die verschiedenen Zweigvereine der Freimaurer, zu welchen fast alle Aufklärer gehörten, thaten das Ihrige zur Zerstörung des Christenthums. — Die Anstrengungen von Seiten der Orthodoxen, der Zerstörungswuth Einhalt zu thun, waren vergebens. Sie waren ihren Gegnern nicht gewachsen, und standen außerdem mit den Principien des Protestantismus in Widerspruch. Sie ernteten deßhalb meist nur Spott und Hohn, wie sich bei Pastor Götze zeigt. Auch die zum Schutze der Orthodoxie erlassenen verschiedenen Regierungsverordnungen erwiesen sich als unzulänglich. Das preußische sog. Wöllnerische Religionsedict vom 9. Juni 1788 beließ die rationalistischen Prediger in Amt und Würden und verlangte nur, daß sie in ihren Lehrvorträgen sich an die symbolischen Bücher halten sollten. Aber auch dieses gelang nicht. Eine Flut von Gegenschriften erschien alsbald gegen das Religionsedict, welches seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms III. (1797) seine Bedeutung verlor. Die aufklärerische Strömung im Schooße des Protestantismus, welche Kant (s. d. Art.) in eine philosophische Form umzukleiden suchte, dauerte auch im 19. Jahrhundert fort und führte in ihren letzten Consequenzen zum Pantheismus und Materialismus und zur Verflüchtigung der heiligen Schrift in eine Mythe.

III. Die falsche Aufklärung in katholischen Kreisen. Von den geschilderten Vorgängen konnten die katholischen Gebiete Deutschlands nicht ganz unberührt bleiben. Mehrere Umstände vereinigten sich, um die falsche Aufklärung dort zu begünstigen. Die gallicanisch-staatskirchlichen Grundsätze, welche an den Höfen herrschten, die sittliche Fäulniß des hohen Adels, welcher mit einer äußeren Glätte zugleich den Unglauben und die Frivolität der französischen Salons sich angeeignet hatte, die Verweltlichung eines Theiles des höheren Clerus, und insbesondere die Thätigkeit der geheimen Gesellschaften, wie der Illuminaten (s. d. Art.), hatten die Gemüther schon hinlänglich für das Gift der falschen Aufklärung empfänglich gemacht. Weniger wurden die mittleren Schichten von derselben berührt; sie richtete ihre Verheerungen mehr unter den Gelehrten und in den Palästen der Fürsten und des Adels an. Die Schriften der protestantischen Aufklärer wurden fleißig studirt, und ihre Vorlesungen auch von katholischen Studenten besucht. Selbst die Orden hielten sich nicht ganz frei von der falschen Zeitströmung. Insbesondere übte die Philosophie von Wolf und noch mehr der Rationalismus von Kant großen Einfluß aus. Einige Benedictinerklöster Bayerns sandten sogar talentvolle Novizen nach Königsberg, um unter Kants Leitung Philosophie zu studiren. Die Schriften desselben dienten den meisten Professoren als Leitstern. Wie die Philosophie, so sollte auch die Theologie „vernunftgemäß“ erneuert und von allen „veralteten scholastischen Zusätzen“ gereinigt werden. Der Zusammenhang mit den großen Theologen des Mittelalters und des 16. und 17. Jahrhunderts wurde zerstört, und anstatt an den Quellen der Concilien und Kirchenväter zu schöpfen, wandten sich die aufgeklärten Professoren der Theologie nur zu sehr den Pfützen der protestantischen Aufklärer zu, deren seichtes Geschwätz als der Inbegriff aller Weisheit gepriesen ward. Die falschen Ideen konnten sich um so ungehinderter verbreiten, weil durch die Aufhebung des Jesuitenordens eine starke Schutzmauer gegen das Eindringen der falschen Aufklärung durchbrochen war. Sehr traurig sah es in Oesterreich aus. Die neue Studienordnung des Abtes Rautenstrauch wollte „die Scholastik und jesuitische Casuistik verbannt, die Polemik gemildert, die Offenbarung an Natur und Vernunft angeschlossen“ haben. Unter den Händen eines Stöger, Royko, Gmeiner und Anderer gestaltete sich die Kirchengeschichte zu einem alles Herrliche in der Kirche verunstaltenden Roman voll Schmähungen gegen das Papstthum. Giftschütz und Lauber in Wien, Pittroff in Prag u. A. behandelten im Sinne der Aufklärung die Pastoraltheologie. Die Professoren des Kirchenrechtes, Lackis, Riegger, Pehem, Rautpauer, Eybel, ordneten die Kirche dem Staate unter, bestritten die Rechte des Papstes und traten mit dem Dogma der Kirche in schreienden Widerspruch. Ebenso incorrect waren die Lehrbücher der Moral von Lauber u. A. Nicht besser sah es in der Erzdiöcese Salzburg aus, wo neben

einigen gutgesinnten Kantianern auch Professor Danzer seine rationalistischen und pelagianischen Irrthümer vortrug und vom Erzbischof Hieronymus von Colloredo gegen die orthodoxen Professoren in Schutz genommen wurde. Schlimmer waren die Zustände an den Universitäten der drei rheinischen Kurstaaten. In Mainz hatte schon 1773 Isenbiehl (s. d. Art.) rationalistische Irrthümer vorgetragen. Unter Kurfürst Friedrich Karl Joseph von Erthal docirten die ungläubigen und unmoralischen Professoren Blau und Dorsch. Ersterer bestritt in seiner anonym erschienenen Geschichte der kirchlichen Unfehlbarkeit dieses Dogma und vertheidigte in seinen dogmatischen Vorlesungen die rationalistischen Ideen; Letzterer spendete in seinen philosophischen Collegien der protestantischen Philosophie großes Lob, während er die herrlichen Leistungen des Mittelalters auf diesem Gebiete sehr wegwerfend beurtheilte. Der Ex-Jesuit Jung, früher in Heidelberg, verfocht in seiner Kirchengeschichte die bischöflichen Rechte gegen die „päpstlichen Anmaßungen", und Becker, Professor der Moral, erbaute sein System auf dem Fundamente der neuen Aufklärung. In Trier hatte schon Febronius (s. d. Art.) den Primat auf's Heftigste angegriffen. Die Universität zählte viele auf protestantischen Hochschulen gebildete Professoren. Sie fanden Unterstützung bei dem geh. Rath La Roche, dem Verfasser der verleumderischen „Briefe über das Mönchthum". Die Theologen Oehmbs, Haubs, Weber, Conrad bewegten sich ganz in der Atmosphäre der Aufklärung. Die Professoren Werner und Castello priesen alle kirchlich anrüchigen Männer und verunglimpften die orthodoxen Theologen. An der neuerrichteten Universität Bonn, deren Curator der Illuminat Graf Spiegel zum Desenberg war, durften unter dem Schutze des Kurfürsten Maximilian Franz die anstößigsten und mit dem Glauben in offenbarstem Widerspruch stehenden Ansichten vorgetragen werden. Professor Thaddäus v. hl. Adam (Dereser, s. d. Art.) ahmte in Wort und Schrift die aufgeklärt-rationalistischen Exegeten bis zur Lächerlichkeit nach. Hedderich, Professor des Kirchenrechts, rühmte sich öffentlich der Censurirung seiner Schriften durch den heiligen Stuhl. Elias van der Schüren legte seinen philosophischen Vorlesungen zuerst Feder, dessen Schriften von mehreren Universitäten als irrig und verderblich bezeichnet worden waren, und später Kant zu Grunde. A. Spitz, Professor der Kirchengeschichte, läugnete sogar die Stiftung der römischen Kirche durch den hl. Petrus. Alle diese Männer wurden an Unglauben und Frivolität noch überboten durch Eulogius Schneider (s. d. Art.), welcher zuletzt als Revolutionsheld auf dem Schaffot endete. Die übrigen katholischen Hochschulen waren ebenfalls vom Aufklärungsschwindel ergriffen. In Würzburg lehrten Oberthür, Feder, Roßhirt, F. Berg, welche an theologischer Correctheit Vieles zu wünschen übrig ließen. Die Philosophie Kants verbreitete dort der Benedictiner M. Reuß, welcher den Königsberger Philosophen selbst gehört hatte. Auch in Kurbayern herrschten ähnliche Zustände. — Zur Steuer der Wahrheit sei hervorgehoben, daß nicht alle Freunde der Aufklärung der Kirche gleich feindselig waren; viele derselben waren gläubige Männer, welche wirkliche oder vermeintliche Mißstände entfernen wollten, freilich ohne die rechten Mittel anzuwenden und etwas Besseres an deren Stelle zu setzen. Andere dagegen waren mit dem Glauben ganz zerfallen, Feinde der Kirche und blinde Nachbeter der Koryphäen der protestantischen Aufklärung. Zu Letzteren gehörte auch der Ex-Benedictiner Werkmeister (s. d. Art.). Ihre Schriften nehmen manchmal den Schein der Gelehrsamkeit in Anspruch, ihr Inhalt ist jedoch meistens sehr oberflächlich, und der Ton sinkt nicht selten bis zur Gemeinheit herab. Letzteres gilt am meisten von den Producten der österreichischen „Glaubensfeger", eines Blumauer u. A. — Die periodische Literatur kränkelte ebenso an der falschen Aufklärung. Die „Würzburger gelehrten Anzeigen", die von München aus dem Kloster Banz redigirte Zeitschrift „Auserlesene Literatur für das katholische Deutschland" und die „Oberdeutsche Literaturzeitung" in Salzburg waren vom Geiste der Aufklärung beherrscht. Die „Mainzer Monatschrift von geistlichen Dingen" verherrlichte die Gallicaner und Febronianer, polemisirte gegen die „Ultramontanen", sprach in der unehrerbietigsten Weise vom apostolischen Stuhl und pries alle irreligiösen Neuerungen. Ihr Chefredacteur war Joh. Kaspar Müller, Präfect des kurfürstlichen Gymnasiums. Während jene Blätter noch ein wissenschaftliches Gepräge wenigstens scheinbar an sich trugen, boten die „Wiener Kirchenzeitung" des Abtes Wittola und die von Professor Ruef redigirten „Freiburger Beiträge zur Beförderung des ältesten Christenthums und der neuesten Philosophie" den Auskehricht der Aufklärerei in einer geistlosen und gemeinen Form. Um der Aufklärung noch mehr einflußreiche Freunde und Beförderer zuzuwenden, ersann der Illuminat Phil. Brunner, Pfarrer zu Tiefenbach, den Plan, eine „allgemeine deutsche Akademie" zu gründen, als deren Präsident er Dalberg, Coadjutor von Mainz, vorschlug. — Die Aufklärung blieb nicht auf die Theorie beschränkt, sondern richtete auch im kirchlichen Leben große Verheerungen an. Recht augenfällig traten dieselben in der Liturgie hervor, die man ihres höheren mystischen Elementes berauben wollte. Die neuen Gesang- und Gebetbücher ließen die ächt christlichen und volksthümlichen Andachten vermissen und boten statt der glaubensvollen Gesänge und Gebete verwässerte und langweilige Erzeugnisse der Aufklärung. Auch die lateinische Sprache sollte durch die Muttersprache ersetzt werden. Vermöge der inneren Verwandtschaft zwischen den katholischen und protestantischen Aufklärern eiferten Erstere auch für die religiöse Toleranz, d. h. den Indifferentismus, und gegen

die Controverspredigten. Ein charakteristisches Merkmal der Aufklärer ist ihre Feindschaft gegen das Ordensleben, dem sie durch ihre Reformprojecte den Todesstoß versetzen wollten. Endlich schwärmten dieselben für Nationalkirchen, deren Grenzen mit den einzelnen Territorien zusammenfallen und nur dem Namen nach mit dem heiligen Stuhle, dessen Stellung die Neuerer total verkannten, verbunden sein sollten. — Leider halfen diejenigen, welche dem Unwesen zu steuern berufen waren, noch mit, die falschen Grundsätze praktisch auszuführen. Außer Kaiser Joseph II. (s. d. Art.) waren es die drei rheinischen Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg, welche in offenem Ungehorsam gegen den Papst die sogen. Reformen in ihren Erzdiöcesen einführten und auf dem Emser Congreß (s. d. Art.) die Grundzüge einer deutschen Nationalkirche entwerfen ließen. Zum Glück scheiterte das ganze Unternehmen an der Festigkeit des katholischen Volkes, an der Treue des Clerus und an dem Widerstande, welchen, gleich dem römischen Stuhl, die Domcapitel den Plänen der neuerungssüchtigen Kirchenfürsten entgegensetzten. An der wissenschaftlichen Polemik gegen die Aufklärung betheiligten sich besonders die Ex-Jesuiten, der gewaltige Controversist Merz in Augsburg, Stattler in Ingolstadt, Feller in Lüttich, Goldhagen in Mainz, Herausgeber des Religions-Journals, Pfarrer Metternich von St. Remigius in Bonn, Pfarrer Anth in Köln u. A. — Literatur: Dorner, Geschichte der prot. Theologie, besonders in Deutschland, München 1867; Tholuck, Verm. Schriften II, Hamburg 1839, und Gesch. des Rationalismus, Berlin 1865; Ficker, Krit. Gesch. des Rationalismus in Deutschland, Leipzig 1847; Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 2 Bde., Leipz. 1874; Werner, Gesch. der kath. Theologie, München 1866; Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im kath. Deutschland, bes. in den drei rhein. Erzbisth., Mainz 1865; Schwab, Franz Berg, Würzb. 1869; Brunner, Die Mysterien der Aufklärung in Oesterreich, Mainz 1869. [Brück.]

Aufnahme eines Akatholiken in die Kirche, s. Häresie.

Aufnahme in den Himmel, s. Mariä Himmelfahrt.

Aufseß (Aufsees), **Jobst Bernhard von**, Domherr von Bamberg und Würzburg, stammte aus einem reichsritterlichen, seit 1714 reichsfreiherrlichen Geschlechte Frankens, das sich theilweise dem Lutherthume angeschlossen hatte. Er war am 28. März 1671 auf dem Familiengute Mengersdorf geboren, wurde lutherisch getauft, aber durch Einfluß seines Oheims, Karl Sigmund, Domherr zu Bamberg und Würzburg, seit 1683 katholisch erzogen, erhielt seine Bildung 1683—1690 im adeligen Seminar zu Würzburg, wurde 1695 Domherr in Bamberg, 1714 zugleich in Würzburg, überdieß 1723 Propst von St. Stephan in Bamberg. Eine Zeitlang war er Vicedom über die Bambergischen Besitzungen in Kärnthen, zuletzt Geheimrath und Präsident des Universitätsreceptorates in Würzburg. Er starb 2. April 1738. An seinen Namen knüpft sich die Stiftung des Frhr. v. Aufseß'schen Studienseminares in Bamberg, welchem der edle Stifter seit 1709 die Einkünfte seiner verschiedenen Pfründen bestimmte und 1728 die Summe von 400 000 Gulden zuweisen konnte. Es sollten daselbst arme Knaben aus den Hochstiften Bamberg und Würzburg während ihrer Studienzeit an den öffentlichen Lehranstalten von der untersten Klasse bis zum letzten philosophischen Kurse volle Pflege und alle erwünschte Aufsicht und Nachhülfe finden. Die Leitung wurde anfänglich den Jesuiten zugedacht, durch Testament vom 17. Februar 1738 aber den Domcapiteln Würzburg und Bamberg übertragen, welche einen geistlichen Regens und zwei Präceptoren aufzustellen hatten. Die Zöglinge mußten zur Danksleistung täglich die Bußpsalmen beten. 1741 ward das Seminar eröffnet und bestand bis zur Säcularisation, in welcher das Gebäude zum Spital für Unheilbare und das Vermögen theilweise zu Stipendien verwendet wurde. König Ludwig I. erneuerte es als „königliches Studienseminar" unter staatlicher Oberaufsicht. Der Director und zwei Präfecten sind Priester. Die Verleihung der 42 Freiplätze und die Aufnahme der 20 zahlenden Zöglinge, die Ernennung der Vorstände und die Verwaltung des Vermögens steht der königlichen Regierung zu. — Archiv für Gesch. von Oberfranken I (1838) und X (1866); Refutation in Sachen der katholischen Barone von Aufseß, Bamberg 1739; Gutenäcker, Geschichte des Frh. v. Aufseß'schen Studienseminars, Bamberg 1866; Weber, Das Aufsees'sche Seminar, Bamberg 1880. [Patric. Wittmann.]

Auge, canonisches, das linke Auge des Priesters, dessen er besonders zum Lesen des Meßcanons, bei welchem sich das Missale zur linken Seite befindet, bedarf. Der Mangel desselben kann nach Umständen Irregularität zur Folge haben (s. d. Art. Irregularität).

Augenschein (inspectio ocularis) in richterlichen Dingen wird auf vorangegangenes Gesuch der Partei vom Richter selbst, einem Commissar oder zweien, zum mindesten Einem exceptionsfreien und beeidigten Zeugen in Gegenwart der Parteien vorgenommen, und die Wahrnehmung selber genau zu Protocoll gegeben. Der richterliche Augenschein geht an Beweiskraft allen übrigen Probationen vor. Bei Sachverständigen (experti, artis periti), die in ihrer Eigenschaft als darstellende oder urtheilende Zeugen den Pflichteid geleistet haben, kann von dem Zeugeneide Umgang genommen werden, doch werden Experten, wenn sie nicht in amtlicher Eigenschaft, wie z. B. Gerichtsärzte ꝛc., ihr Gutachten abgeben, zu Protocoll genommen. Excipirt eine Partei gegen einen Sachverständigen, so wird ein Incidenzverfahren eingeleitet, der unzulässige oder auch nur verdäch-

tige Sachverständige wird zurückgewiesen, und wenn die Partei einen solchen als Zeugen benannt, steht ihr frei, einen anderen zu substituiren. Nach geschlossenem Augenschein tritt das Schlußverfahren ein, das Gutachten wird den streitenden Theilen bekannt gegeben und die Schlußschriften werden denselben abgefordert. Dasselbe Verfahren findet statt, wenn der Richter amtlich die Beiziehung von Sachverständigen verfügt; nur macht hier ein richterliches Decret, in welchem die Nothwendigkeit einer Ocularinspection ausgesprochen ist, den Anfang der Beweisführung. (Vgl. Eberl, Ehescheidungsprozeß, Freising 1854, 71.) [Eberl.]

Auger (Augerius), Edmund, S. J., genannt der Chrysostomus Frankreichs, wurde 1530 zu Alleman bei Troyes von armen Eltern geboren. Als er in seinem zwanzigsten Lebensjahre eine Pilgerfahrt nach Rom unternahm, fand er im Hause der Jesuiten daselbst eine Stelle als Diener, bis der hl. Ignatius auf seine Talente und seine Frömmigkeit aufmerksam ward und ihn in's Noviziat der Gesellschaft aufnahm. Nach seiner Profession lehrte Auger zuerst Rhetorik in mehreren italienischen Ordenshäusern und wurde dann als Missionsprediger nach Frankreich gesandt. Sein glühender Eifer und seine hinreißende Beredsamkeit führten eine große Zahl von Hugenoten (man spricht von mehr als 40 000) zur Kirche zurück. In Lyon, woselbst er 1563 „la resurrection de la Messe" feierte, entfaltete er während der Pestzeit bewunderungswürdigen Heroismus. König Heinrich III. bestellte ihn 1575 zu seinem Hofprediger und Gewissensführer. Als solcher gründete er die berühmte Bruderschaft der Büßer von Mariä Verkündigung, an deren Bußprocessionen selbst der König in weißem Sackkleide Theil nahm (Les statuts de la Congr. des Pénitens de l'Annonciation de N. D., Paris 1583). Die Hingabe Augers an die Person des Fürsten erregte aber bei den Führern der Ligue derartigen Haß, daß Auger es für besser hielt, den Hof zu verlassen und bald darauf nach Italien zurückzukehren. Er starb 1591 zu Como. Außer mehreren ascetischen Werken verfaßte er besonders Controversschriften (De la vraie, réale et corporelle présence, 3 voll., Paris 1563—1566, Lyon 1565; Des sacremens de l'église catholique, Lyon 1564 etc.). Am berühmtesten wurden seine beiden Katechismen (Sommaire de la religion chrestienne), die für Frankreich lange eine ähnliche Bedeutung hatten, wie die des sel. Canisius für Deutschland. Er selbst übersetzte dieselben in's Lateinische und Griechische (Paris 1569); Andere besorgten spanische und italienische Ausgaben. Biographien: N. Bailly, Hist. vitae R. P. Augerii, Paris 1652; Dorigny, Vie du P. Auger, confesseur et prédicateur du roi Henri III, Lyon 1716, 2. éd. par Dazès, Avignon 1828; Pericaud, Notice hist. sur E. Auger, Paris 1828. (Vgl. Fleury, Hist. ecclés. XXXVI, 390; De Backer s. v.) [Streber.]

Augsburg, Bisthum in Bayern. I. Als Fürstbisthum bis zur Reformation. Als Tiberius durch völlige Unterwerfung der Vindeliker (14 v. Chr.) das römische Gebiet bis zur Donau erweitert hatte, wurde die am Zusammenflusse der Wertach (Virdo) und des Leches (Licus) liegende Akropolis der Licatier, die bei Strabo (4, 6, 8) unter dem Namen Damasia vorkommt, in eine römische Colonie umgewandelt und dem Kaiser Augustus zu Ehren Augusta Vindelicorum genannt. Als Sitz des Präses der vindelicischen (später rhätischen) Provinz gelangte die Stadt bald zu großer Blüte. Sie wurde ein starker Waffenplatz, in dem seit Marc Aurel die dritte Legion ihren Standort nahm; deßgleichen ein Hauptemporium des Handels zwischen Italien und den Donaugegenden. Man zählt acht Hauptstraßen, die von hier nach verschiedenen Richtungen ausgingen (Jäger, Geschichte der Stadt Augsburg, Darmstadt 1837, 6 f.). Zahlreiche Tempel, ein Forum mit Säulengängen, Basiliken, Wasserleitungen, Paläste zierten die splendidissima colonia Rhaetiae (Tacit. Germ. 41). Vielleicht durch Kaufleute, vielleicht durch Soldaten kam das Christenthum sehr frühe in diese Gegend. Die ersten historischen Nachrichten darüber geben die ächten Leidensacten der hl. Afra (s. d. Art.). Nach ihnen finden wir zu Anfang des vierten Jahrhunderts eine kleine organisirte Gemeinde mit mehreren Priestern (venit mater cum sacerdotibus Dei), an deren Spitze ein Bischof Narcissus steht. Als dessen Nachfolger wird durch eine, freilich erst im achten Jahrhundert, in den Bekehrungsacten der hl. Afra fixirte Tradition der hl. Dionys, ein Oheim der hl. Afra, genannt. Das Proprium von Augsburg weiß ferner (zum 12. August) zu berichten, daß in der diocletianischen Verfolgung außer der hl. Afra und ihren drei Mägden noch 25 andere Martyrer der Kirche geschenkt worden seien. Ueber der Geschichte dieser christlichen Gemeinde in den folgenden drei Jahrhunderten liegt tiefes Dunkel. Daß trotz der verheerenden Einfälle der heidnischen Alamannen, welche in Mitte des fünften Jahrhunderts Augsburg besetzten, Reste des Christenthums sich erhielten, bezeugt schon die fortdauernde Verehrung des Grabes der hl. Afra. Als dann im sechsten Jahrhundert auch die in Rhätien seßhaften Alamannen den bereits christlich gewordenen Franken unterthan wurden, gewann durch die Sieger das Christenthum neue Verbreitung. Braun (Gesch. der Bischöfe von Augsburg I, Augsb. 1813, 61) macht aufmerksam, daß bis in's 16. Jahrhundert an der Augsburger Kirche die gallische (Lyoner) Liturgie in Gebrauch gewesen sei, was darauf hindeute, daß die Neubegründung dieser Kirche von fränkischen Bischöfen ausging.

Eine bestimmte Benennung des Bisthums und dessen Unterordnung unter die Metropole Aquileja in der Zeit vor 591 will man aus einem Briefe des Severus von Aquileja an Kaiser Mauritius erweisen (Braun a. a. O. 59 ff.;

Rettberg, K.-G. Deutschlands II, 18). Doch unterliegt es wohl kaum mehr einem Zweifel, daß die neben Pettau und Tiburnia im Briefe genannte ecclesia Augustana nicht auf Augsburg, sondern auf Lorch (Augusta Laureacensis) zu beziehen sei (Friedrich, K.-G. Deutschlands I, 351 ff.; derſ., Wahres Zeitalter des hl. Rupert, Bamberg 1866, 10 ff.). Die zwei älteſten Biſchofscataloge, die aber erſt aus dem elften und zwölften Jahrhundert ſtammen, nennen als Biſchöfe während der erſten Zeit der Frankenherrſchaft Zoſimus, Perwelf, Dagobert, Manno, Wicho, Piricho, Zeizzo und Markmann (Braun 65). Spätere Chroniſten erzählen (bei Welser, Rer. Aug. 314), daß Zeizzo auf dem Platze des früheren Forums eine biſchöfliche Kirche gebaut habe, deren Grundmauern im weſtlichen Presbyterium des jetzigen Domes erkannt werden (Allioli, Bronzethüre des Domes zu Augsburg, eb. 1853, 34 ff.). Aber erſt der hl. Wikterp (Wigpert, Wigo), nach dieſer Zählung der elfte Biſchof, der um 749 ſtarb (Friedrich, K.-G. II, 651), iſt geſchichtlich beglaubigt. Er erſcheint in einem Briefe des Papſtes Gregor III. (739) als Biſchof der Alamannen (Gilles, Op. S. Bonif. p. 95), betheiligte ſich in hervorragender Weiſe an der durch den hl. Magnus (ſ. d. Art.) vollzogenen Gründung des Kloſters Füſſen im Allgäu und nahm in Verbindung mit dem hl. Bonifacius die Einweihung des in Bajoarien gelegenen Kloſters Benedictbeuren vor (Mon. Germ. SS. IX, 210. 213 sq.). Unter Wikterp oder ſeinem Nachfolger, 12. Thozzo, wurde die Diöceſe Augsburg der neugebildeten Metropole Mainz unterſtellt (Gilles 175). Nicht wenig förderten die allmälige Chriſtianiſirung des Landes die in dieſe Zeit fallenden Gründungen der Klöſter Weſſobrunn (753), Siverſtadt, Sandau, Thierhaupten (um 760), der Frauenſtifte Pollingen (753), Staffelſee und Kochelſee auf bayeriſchem Gebiete, ſowie auf alamanniſchem Boden die Klöſter Ottobeuren (älteſtes Chronicon des Kloſters bei Steichele, Archiv für die Geſch. des B. Augsburg II, Augsburg 1859, 1 ff.) und Ellwangen (beide 764). 13. Der hl. Sintbert (Simpert), Mönch des Kloſters Murbach, erhielt durch Karl d. Gr. um 778 das Bisthum, das durch die Kriege der Franken gegen Bayern und durch die Einfälle der Avaren ſehr verwüſtet war. Sintbert erneuerte nicht bloß viele verbrannte und zerſtörte Kirchen und Klöſter (ſo die Afrakirche und die Marienkirche, den ſpäteren Dom in Augsburg, das Kloſter Füſſen), ſondern erwirkte auch um 801 eine Conſolidirung des Diöceſanſprengels. Derſelbe umfaßte auf alamanniſchem Boden das Gebiet zwiſchen Lech und Iller, welch' letztere ſchon ſeit Dagoberts I. Zeiten (um 622, vgl. Friedrich, K.-G. II, 561 ff.) die Grenze gegen das Bisthum Konſtanz bildete; nördlich der Donau zog ſich die Grenze über die rauhe Alb bis Gmünd, von wo aus die Anfänge der Kocher und der Jaxt, dann die Wörnitz gegen das Bisthum Würzburg, das Sualafeld (Salafelt) gegen Eichſtädt hin abſchloſſen. Jenſeits des Leches auf bayeriſchem Gebiete bildete die Donau die Nordgrenze, öſtlich berührte ſie bei Geiſenfeld die Diöceſe Regensburg und ſchied längs der Ilm, dem Würm- und Kochelſee von der Diöceſe Freiſing; ſüdlich trennte der Ambergau von Freiſing und der Alpengau von Brixen und Chur (Braun, Geſch. der Biſchöfe II, p. XL). Als im J. 798 Salzburg zur Metropole der bayeriſchen Lande erhoben wurde, bewirkte Sintbert, daß alle der Augsburger Kirche zugehörigen bayeriſchen Theile von Salzburg unabhängig wurden und die parochia ambarum partium Lici fluminis (Translatio S. Magni, Mon. Germ. SS. IV, 425) der Metropole Mainz unterſtellt blieben. Da im Briefe, in welchem Leo III. (798) bei dieſer Gelegenheit an Arno von Salzburg das Pallium ertheilt, Sintbert als episcopus ecclesiae Niwinburgensis genannt wird, ſo iſt vielfach ein gleichzeitiger Beſtand eines Bisthums Neuburg an der Donau angenommen worden, welches nach ſehr kurzer Dauer um dieſe Zeit mit Augsburg unirt worden ſei (die ältere Lit. hierüber bei Scheidler, Die Biſchöfe von Neuburg, Neuburger Programm 1844). Da aber derſelbe Papſt Leo in einem ſpäteren Briefe (800) Sintbert auch als episcopus Stafnensis (d. h. des Kloſters auf der Inſel Staffelſee im bayeriſchen Hochlande) bezeichnet, ſo iſt die Annahme gerechtfertigt, daß Sintbert in jenen Jahren wegen der Verwüſtung Augsburgs ſeinen Sitz theils in Neuburg, theils zu Staffelſee genommen und die angebliche Unirung des Bisthums Neuburg mit Augsburg bloß in der Rückkehr des Biſchofs in ſeine eigentliche Reſidenz beſtanden habe (Braun, Biſchöfe II, p. XV ff.). Sintbert ſtarb am 13. October, wahrſcheinlich im J. 807, und ward 1450 von Nicolaus V. canoniſirt. Ihm folgten 14. Hanno (Hatto) 808—815 (816), unter welchem Karl d. Gr. die Benedictinerklöſter Kempten und Feuchtwangen gründete; 15. der hl. Ritger (Neodegar); 16. Udalmann zwiſchen 830 und 840; 17. Lanto um 851; 18. Witgar 858—887, Kanzler Ludwigs des Deutſchen und Karls des Dicken; 19. Adalbero 887—909 (ſ. d. Art.); 20. Hiltinus 909—923.

Keiner kam an Bedeutung 21. dem hl. Ulrich aus dem gräflichen Hauſe von Dilingen gleich, deſſen ſegensreiche, durch die ſchwerſten perſönlichen Opfer erkaufte Wirkſamkeit (923—973) der Glanzpunkt der Geſchichte des Bisthums bleiben wird (ſ. d. Art.). Sein Nachfolger 22. Heinrich I. (973—982), ein bayeriſcher Graf, der durch Liſt ſich in's Bisthum eingedrängt hatte, ſchloß ſich anfänglich den Feinden des Kaiſers Otto II. an und gerieth in Gefangenſchaft; nach ſeiner Begnadigung ſuchte er die Vergangenheit durch eine Pilgerfahrt nach Rom und Vergabung ſeines väterlichen Erbes zu Geiſenhauſen an die Augsburger Kirche, ſowie durch Schenkungen an das Kloſter Füſſen zu ſühnen. Er begleitete Otto nach Italien und fiel in einer

Schlacht gegen die Araber in Calabrien. Sein Leben beschrieb der anonyme Biograph des hl. Ulrich (Vita S. Udalr. c. 28). Nach den Bischöfen 23. Eticho (982—987), 24. Liutolf (987—996), 25. dem gelehrten Gebhard (996—999) und 26. Sigfried I. (1000—1006) wurde 27. Bruno (1006—1029), Sohn Herzogs Heinrich II. des Zänkers von Bayern, auf den bischöflichen Stuhl erhoben. Sowohl seine eigene Thatkraft, wie der Schutz seines Bruders, des Kaisers Heinrich des Heiligen, hob die Augsburger Kirche zu äußerer Blüte. Das seit den Einfällen der Ungarn zerstörte Kloster Polling ward 1010 erneuert, Kühbach 1011 gegründet. In Augsburg selbst versetzte Bruno die Canoniker, die bisher an der Afrakirche außerhalb der Stadt den Dienst versehen hatten, an die im Bau fast vollendete Domkirche (Hirsch, Jahrb. Heinrichs II., II, 255 ff.) und wandelte das Afrastift in ein Benedictinerkloster um, das mit Mönchen aus dem in Kunst und Wissenschaft blühenden Tegernsee besetzt wurde. Reginbald, der spätere Bischof von Speier, ein Mann von hervorragender Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, wurde der erste Abt dieser bis 1803 mit Ruhm bestehenden Stiftung (Fr. Wilhelmi Wittwer Catal. abbatum monast. SS. Udalrici et Afrae, bei Steichele, Archiv für Gesch. des Bisthums Augsburg III, Augsb. 1860, 10—437; Braun, Gesch. der Kirche u. des Stiftes der H. Ulrich u. Afra, Augsb. 1817). Zu Ehren des hl. Mauritius, dessen Reliquien schon der hl. Ulrich 930 nach Augsburg gebracht hatte, wurde die Mauritiuskirche erbaut und daneben ein Collegiatstift errichtet (1019). Dagegen war das Verhältniß des Bischofs zu seinem kaiserlichen Bruder nicht ungetrübt. Schon als Heinrich das Bisthum Bamberg gründete und mit Familiengütern ausstattete, hatte Bruno widerstanden; 1024 brachen neue Zwiste aus und führten Bruno in's Exil (Annales Heremi ad a. 1024). Heinrich starb aber noch in diesem Jahre. Sein Nachfolger, Konrad der Salier, schenkte Bruno sein ganzes Vertrauen und bestellte ihn während seines Römerzuges 1026 zum Vormunde des jugendlichen Heinrich III. Die Abwesenheit des Kaisers benutzte Konrads heftigster Gegner, Graf Welf, zu einem Angriff auf den Bischof. Die bischöflichen Schlösser wurden zerstört, Augsburg gestürmt und verwüstet, wobei zahlreiche Denkmale und alle Urkunden zu Grunde gingen. Bruno flüchtete nach Rom und wohnte dort der Kaiserkrönung (26. März 1027) bei. Nach des Kaisers Rückkehr wurde Welf auf dem Reichstage zu Ulm zur Unterwerfung und zum Schadenersatz gezwungen (Wipo, Mon. Germ. SS. XI, 266). Bruno blieb in engster Verbindung mit dem Kaiser, in dessen Gegenwart er zu Regensburg am 24. April 1029 starb, nachdem er noch sein Erbe Straubing sammt allem Zubehör seiner Kirche vermacht hatte (Nagel, Origg. domus Boicae 273 sq.).

Auf ihn folgten 28. Eberhard (Ebbo, 1029 bis 1047); 29. Heinrich II. (1047—1063); 30. Embrico (Imbrico) oder Emmerich (1064—1077), ein Graf von Leiningen, den sein Zeitgenosse Lambert von Hersfeld (Mon. Germ. SS. V, 168) vir pontificalis modestiae et pietatis nennt. Nachdem schon ein Jahrzehnt vorher die Augsburger Bürgerschaft die Stadtmauer um das Afrakloster gezogen hatte, damit dessen Gebäulichkeiten bei einem Kriege dem Feinde keine Stütze gewähren könnten, unternahm Embrico den Neubau der Kirche selbst. Bei dieser Gelegenheit eröffnete er das Grab der Heiligen und fand die Gebeine vollständig in dem alten römischen Steinsarge (Abbildung bei Braun, Kirche der hl. Ulrich u. Afra, 45). Auch die Leiber ihrer Martyrgenossen und die der heiligen Bischöfe Wikterp, Sintbert, Ritger und Adalbero wurden erhoben und nach Vollendung des Neubaues mit großer Feierlichkeit beigesetzt. Gleichzeitig vollendete Embrico den 995 begonnenen Bau der Domkirche, einer flachgedeckten, dreischiffigen Pfeilerbasilika mit Kreuzanlage. Die Einweihung geschah 1065 in Gegenwart der Bischöfe Gunzo von Eichstädt und Rudhart von Treviso. Der Ausbau der beiden Thürme erfolgte 1072. Von der Kunst, die damals in Augsburg blühte, haben sich einige Reste an diesem Dome erhalten. Oberhalb des jetzigen Gewölbes im Kreuzschiffe befindet sich, freilich fern von den Augen der Beschauer, ein kolossaler Christuskopf, wohl 2 Meter hoch, auf blauem Grunde ausgeführt. Das Bild des Weltheilandes muß ehemals die ganze Wand der Kirche ausgefüllt haben und läßt den großartigen Wandschmuck der Kathedrale ahnen (Sighart in Bavaria, Landes- und Volkskunde Bayerns II, 2, München 1863, 761). Bedeutend sind fünf bunte Oberfenster an der Südwand, mit den Gestalten von Moses, David, Hoseas, Daniel und Jonas, starre byzantinische Figuren, aber ergreifend durch den Glanz der Farben; diese Incunabeln der deutschen Glasmalerei sind vielleicht ein Werk der von Tegernsee ausgegangenen Benedictiner (Th. Herberger, Die ältesten Glasgemälde im Dome zu Augsburg, ebd. 1860; Sepp, Ursprung der Glasmalerkunst im Kloster Tegernsee, München und Leipzig 1878, 22 ff.). Nicht minder berühmt sind die in Messingguß ausgeführten Thorflügel, die in 35 historischen und symbolischen Bildern das Reich Gottes in Kirche und Staat vorführen (Karch, Die Räthselbilder an der Broncethüre der Domkirche zu Augsburg, Würzburg 1869); sie sind eine Stiftung „der zwölf Hausgenossen", einer aus den bischöflichen Münzern und vornehmen Geschlechtern bestehenden Genossenschaft (Allioli, Die Broncethüre 58 f.; Maurer, Gesch. der Städteverfassung I, Erlangen 1869, 206 f.). Als Förderer der Wissenschaft überwies der Bischof dem Domstifte eine sehr bedeutende Bibliothek (Ruland, Nachrichten über die Domstiftsbibl., bei Steichele, Archiv I, 12). Da die vita communis mannigfach in Abgang gekommen war, erneuerte Embrico das Collegiatstift St. Moritz, welchem Graf Konrad von Balz-

hausen das Schloß Ussenberg mit vielen Gütern an der Mindel überwies (1065), errichtete ein Canonicat zu St. Peter und Felicitas, ebenso zu St. Georg, führte in das Kloster Wessobrunn, das seit den Zeiten des hl. Ulrich von Canonikern besetzt war, die Benedictiner zurück und weihte 1065 die neuerbaute Kirche daselbst. In Augsburg entstand 1070 ein Beguinenhaus; zu Hohenwart 1074 durch Stiftung des Grafen Rapoto von Tauern ein Benedictiner-Nonnenkloster. In Embrico's letzte Lebensjahre fiel der Beginn des Kampfes zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. Embrico, durch langjährige Freundschaft mit Heinrich verbunden, trat 1077 dem Gegenkönig Rudolf und den päpstlichen Legaten mit Schroffheit entgegen und leistete schließlich nur gezwungen Obedienz. Als aber Heinrich, vom Banne gelöst, aus Italien zurückkehrte, trat Embrico offen zu ihm über und nahm zu Ulm die heilige Communion als Gottesgericht, quod causa domini sui Henrici justa fuerit, Rudolfi autem prorsus injusta (Bertholdi Annal., Mon. Germ. SS. V, 296). Doch wenige Wochen später starb er, morte amarissima praeventus.

Als Heinrich die Todesnachricht erhielt, übertrug er noch auf seinem Verwüstungsmarsche von Heidelberg nach Augsburg das Bisthum seinem Caplan 31. Siegfried II. (1077—1096), während ein Theil der Domherren den gelehrten Propst von St. Moritz, Wigold (1077—1088), erwählte. Wigold flüchtete vor Heinrich zu König Rudolf, empfing 1078 von Erzbischof Siegfried von Mainz die Consecration, sowie Ring und Stab, von Rudolf aber die Belehnung mit den Regalien (Giesebrecht, Kaisergesch. III, 449). Obwohl von Herzog Welf I. von Bayern nach Kräften unterstützt und zweimal (1084 und 1088) mit Waffengewalt nach Augsburg geführt, konnte Wigold sich nicht als Bischof behaupten und residirte meistens auf einem Schlosse bei Füssen. Die Augsburger Kirche nahm ihn gar nicht in den Bischofscatalog auf (Braun II, 4). Siegfried aber, der erst 1084 von dem schismatischen Erzbischof Wezilo von Mainz die Weihe empfing, ward auf der Quedlinburger Synode 1085 durch die päpstlichen Legaten gebannt; Herzog Welf schleppte ihn 1088 nach Ravensburg und gab ihn erst nach zweijähriger Gefangenschaft gegen großes Lösegeld frei. Im J. 1094 trat ihm als zweiter Gegenbischof der Abt Eberhard von Kempten entgegen. Noch größer wurde die Verwirrung unter 32. Herimann von Vohburg (1096—1133), der von Heinrich das Bisthum um 50 Talente kaufte und durch Gewalt und Lüge sich behauptete, bis der Abschluß des Wormser Concordates (1122) ihm die Lösung vom Banne und die päpstliche Bestätigung brachte. Während des Streites traten trotz der schwersten Mißhandlungen die beiden Benedictinerabteien, St. Afra unter Abt Egino (1109—1120) und Benedictbeuern unter Abt Konrad, für die kirchliche Freiheit ein (Udalscalus de Eginone et Herimanno, Mon. Germ. SS. XII, 429 sq.). Ein Brief Herimanns über das entsetzliche Blutbad, das König Lothar 1132 um eines bloßen Mißverständnisses willen in Augsburg anrichtete, findet sich im Cod. Udalrici bei Jaffé (Bibl. V, 444 sq.; man vergl. auch E. Gebele, O. S. B., Leben und Wirken des Bischofs Hermann, Augsburg 1870). Nachdem das Bisthum unter 33. Walter, Pfalzgrafen von Dilingen (1133—1150), der für die Wiederbelebung der tief geschwächten Kirchenzucht rastlos thätig war, sich einige Jahre der Ruhe erfreut hatte, begannen auf's Neue die politischen Wirren durch die Zwietracht zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen und zogen auch die Bischöfe 34. Konrad von Hirsheck (1150—1167) und 35. Hartwig I. von Lierheim (1167—1184) mit sich fort. Weniger bewegt verfloß die nächste Zeit unter dem Bischof 36. Udalschalk von Eschenlohe (1184—1202), zu dessen Zeit das durch Brand zerstörte Afrakloster und dessen Kirche (eine Rotunde mit zwei Absiden, deren nördliche das Grab der hl. Afra und deren südliche das Grab des hl. Ulrich umschloß) neu erbaut, die aufgefundenen Ueberreste des hl. Ulrich feierlich in Gegenwart Friedrichs I. beigesetzt und die Kirche zu Ehren der hl. Ulrich und Afra (1187) eingeweiht wurde; ferner unter 37. Hartwig II. von Hürnheim (1202—1208), dem als Anhänger des staufischen Königs Philipp die päpstliche Confirmation verweigert wurde; 38. Siegfried III. von Rechberg (1208—1227); 39. Siboto von Seefeld (1227—1248), der die ersten Klöster der neugestifteten Franciscaner und Dominicaner in Augsburg begründete und endlich selbst in das strenge Cistercienserkloster Kaisheim eintrat, wo er, reich an Tugenden, am 15. August 1262 starb.

Inzwischen hatte in Augsburg, ähnlich wie in anderen deutschen Städten, sich eine Entwicklung des Bürgerthums angebahnt, durch welche die Stadt allmälig der Herrschaft der Bischöfe entzogen und zu einer Stadt des Reiches umgestaltet wurde. Seit dem 10. Jahrhundert besaßen die Bischöfe die Regalien; für Erwerb des Münzrechtes durch den hl. Ulrich liegt eine ausdrückliche Erklärung des Königs Heinrich IV. vor, der 1061 dasselbe den Bischöfen erneuert secundum morem temporibus S. Oudalrici constitutum (Mon. boica XXIX a, n. 401; vgl. Beschlag, Münzgeschichte Augsburgs im M.-A., Stuttgart 1835; H. Cappe, Die Münzen der Herzöge von Bayern, der Burggrafen von Regensburg und der Bischöfe von Augsburg aus dem zehnten und elften Jahrhundert, Berlin 1850). Ebenso hatten sie den Zoll, das Markt- und Geleitsrecht, die Gerichtsbarkeit mit Ausnahme des Blutbannes. Die thatsächlich bestehenden Verhältnisse fixirten die von Heinrich IV. 1104 und Friedrich I. 1156 erlassenen Statuten (abgedruckt bei Christian Meyer, Das Stadtbuch von Augsburg, ebd. 1872, 309 ff.). Doch entstand schon um diese Zeit eine Beschränkung der bischöflichen Gewalt einerseits dadurch, daß der bischöfliche Burggraf (praefectus urbis), dem die Verwaltung und die niedere Gerichtsbarkeit oblag, an

den Beirath von Bürgern (den späteren Stadtrath) gebunden wurde; anderseits, daß 1167 nach dem Aussterben der Grafen von Schwabeck, welchen die Vogtei über Stadt und Land schon seit Langem als Erblehen von den Bischöfen übertragen worden war (Berner, Verfassungsgeschichte von Augsburg, Breslau 1879, 93 f.), nun die Hohenstaufen die Vogtei an sich zogen und die in der Stadt wohnenden königlichen Vögte ihr Competenzgebiet fortwährend vergrößerten. In dem Grade aber, in dem unter den letzten Staufen die königliche Gewalt sank, erlangte das Bürgerthum immer mehr die Selbstverfassung und Selbstverwaltung. Unter dem 40. Bischofe, Hartmann, Grafen von Dilingen (1250—1286), kam es zum offenen Kampfe. Die Bürger zerstörten die Curien der Domherren und siegten in einer Feldschlacht am Hammelberge. Durch Vertrag zu Kunzenlech 1251 übergab Hartmann der Bürgerschaft die Stadtthore und hob verschiedene Lasten auf (G. Hugo, Mediatisirung der deutschen Reichsstädte, Karlsruhe 1838, n. 2, S. 205 ff.). Neue Zwistigkeiten führten 1254 zu einem abermaligen Vergleiche; 1264 erlangten die Bürger zum Nachtheile des Bischofs ein Protectorium Konradins von Schwaben. Und wenn auch die Ueberhandnahme des Faustrechtes die streitenden Parteien 1267 zu einem Schutzbündnisse führte und beide 1270 gegen Herzog Ludwig von Oberbayern, der nach Konradins Tode die Schutzvogtei beanspruchte, siegreich blieben, so erlangte dennoch die Bürgerschaft 1276 auf dem Reichstage zu Augsburg durch König Rudolf die Confirmation ihres „Stadtbuches", das eine breite Grundlage für Entwicklung der Stadtfreiheiten bildete (abgedr. bei Chr. Meyer a. a. O. 1—229). Bischof Hartmann, der durch große Wohlthätigkeit sich auszeichnete, die Spitäler zu Dilingen, Kaufbeuern und Augsburg reich dotirte und ihnen eine geistliche Verfassung nach der Augustinerregel gab, übertrug als der Letzte seines Stammes 1258 Stadt und Schloß Dilingen mit allen Besitzungen der Augsburger Kirche (vgl. Braun, Bischöfe II, 266—349). Weniger beunruhigt war die Regierung der Bischöfe 41. Siegfried IV. von Algishausen (1286—1288); 42. Wolfhard von Roth (1288—1302), welcher mit der Bürgerschaft, zu der er überhaupt in freundlichem Verhältnisse stand, gegen neue Uebergriffe der bayerischen Herzoge ein Schutzbündniß schloß; 43. Degenhard von Hellenstein (1303—1307) und 44. Friedrich I., Spät von Faimingen (1309—1331), unter welchem das Schloß Füssen mit den anliegenden Gütern an das Hochstift kam, und für Förderung des religiösen Lebens bei Clerus und Laien mit günstigem Erfolge gesorgt wurde. In dem Streite zwischen Ludwig IV. dem Bayer und den zu Avignon unter französischem Einflusse stehenden Päpsten standen die Bischöfe 45. Ulrich II. von Schöneck (1331—1337) und sein ihm folgender Bruder 46. Heinrich III. (1337—1348) sammt der Bürgerschaft entschieden auf Ludwigs Seite, weßhalb jener, zeitweiliger königlicher Kanzler, nie die päpstliche Confirmation erlangen konnte und dieser nach dem Tode seines Gönners sich zur Resignation entschloß. Auch der nächste Bischof, 47. Markward I. von Randeck (1348—1365), ein wissenschaftlich hochgebildeter Mann, hatte als Domherr sich der bayerischen Partei angeschlossen und als Ludwigs Gesandter vor Benedict XII. durch seine Rednergabe Bewunderung erregt, trat aber nach Karls IV. Thronbesteigung zu diesem über und gewann durch seine praktische Verwendbarkeit dessen Gunst in so hohem Grade, daß er auf einige Zeit die Statthalterschaft in Italien erhielt. Seinem bischöflichen Amte widmete er sich mit allem Fleiße, so daß seine Erhebung zum Patriarchen von Aquileja (1365) von seinen Diöcesanen nur beklagt werden konnte. Sein Neffe und Nachfolger, 48. Walter II. von Hochschlitz (1366—1369), zuerst Statthalter zu Pisa, fiel in einer Fehde, die sich um den Besitz Mindelheims entsponnen hatte, gegen die Herzoge von Teck. Nach der kurzen Regierung des durch Papst Urban V. von Worms nach Augsburg transferirten 49. Johannes I. (1371—1373), eines Dominicaners, den die Abneigung des Capitels und der Bürgerschaft zum Abgange bewog (sein Leben und seine Schriften bei Echard, Script. O. Pr. I, 672), wählte das Capitel 50. Burkhard von Ellerbach (1373—1404). Augsburg, dessen Zünfte 1348 durch einen Aufruhr gegen die Geschlechter sich die Theilnahme an der Stadtregierung erzwungen und von Karl IV. die Bestätigung der neuen Verfassung erhalten hatten (Chroniken der deutschen Städte IV, Leipzig 1865, 129 ff.; Jäger, Gesch. von Augsburg 52—57), lag mit den benachbarten Fürsten in Fehde, und Burkhard, der gemäß seiner Abstammung zum Adel neigte, konnte erst 1375 seinen Einzug in die Stadt halten. Neue Wirren entstanden gegen ihn wegen Steigerung der Gilten und Aenderung der Münze, so daß 1381 Bischof und Capitel dem Bund der Adeligen gegen die Stadt beitraten. Die Bürger plünderten und zerstörten nun die Curien und wiesen alle Geistlichen aus der Stadt, die nicht ihrer Immunität sich begeben und Bürgerrecht annehmen wollten. Ein Interimsvergleich schaffte nur kurze Ruhe. Als Burkhard in der Fehde der Stadt gegen Bayern 1388 Augsburger Kaufmannsgüter in Füssen anhalten ließ, rissen die Bürger die bischöfliche Pfalz, die Dechanei und das Münzhaus bis auf den Boden nieder. Ein Vergleich 1389 compensirte die gegenseitigen Beschädigungen und sicherte der Stadt ihre thatsächliche Unabhängigkeit von der Herrschaft des Bischofs (Braun, Bischöfe II, 493). Die Noth der Zeit führte jedoch 1391 die streitenden Parteien zu einem Schutzbündnisse zur Aufrechterhaltung des Landfriedens. Während der gegenseitigen Befehdungen hatte die Wiclifitische Lehre viele Anhänger in Augsburg gefunden. Der Bischof suchte zuerst durch Belehrung die Irrenden zurückzuführen. Dann aber wurden 240 Personen gefänglich eingezogen; die Bußfertigen erhielten

Absolution, mußten aber in Zukunft ein gelbes Kreuz auf ihren Kleidern tragen; fünf Hartnäckige wurden verbrannt (Stetten, Gesch. der freien Stadt Augsburg I, Frankfurt 1743, 134; Chroniken der deutschen Städte V, Leipzig 1866, 45 f.).

Nach der neunjährigen Regierung 51. Eberhards II. (1404—1413), eines Grafen von Kirchberg, wählte 1413 das Capitel 52. Anselm von Nenningen, Custos der Domkirche, der vom Metropoliten zu Mainz als canonisch gewählt anerkannt wurde, während die ihm feindlich gesinnte Bürgerschaft es erlangte, daß König Sigismund den Abt von Szerard in Ungarn, Friedrich von Grafeneck, bei Papst Johann XXIII. in Vorschlag brachte. Friedrich zog in Augsburg ein und empfing die Huldigung der Bürger, während Anselm über seine Gegner von Lauingen aus den Bann sprach und die Stadt mit dem Interdicte belegte. Da die bayerischen Herzoge für Anselm eintraten und der Stadt manchen Schaden thaten, ging 1417 eine Gesandtschaft der Bürger nach Konstanz. Martin V. erklärte wider ihr Hoffen Anselm als den rechtmäßigen Bischof, während Sigismund für seinen Schützling eintrat. (Die Urkunden hierüber in Chroniken der deutschen Städte V, 339—371.) Der Papst beendete den Streit, indem er 1423 Beide zur Resignation nöthigte. Als aus der Wahl des Capitels abermals zwei Candidaten hervorgingen, berief er aus eigener Machtvollkommenheit den durch wissenschaftliche Bildung und strengen Lebenswandel ausgezeichneten 53. Peter von Schauenberg (1424—1469), Domherrn von Bamberg und Würzburg, zum Bisthume (Braun, Bischöfe III, 1 ff.). Dieser entwickelte auf dem Concile zu Basel (1431), im Kriege zwischen Frankreich und Burgund, den der Friede von Arras 1435 beendete, sowie in den Fehden der bayerischen Herzoge eine bedeutende politische Thätigkeit, die ihm die Gunst der Kaiser Sigismund und Friedrich III. in reichem Maße zuwandte. Papst Eugen IV. erhob ihn zum Cardinalate (Bulle 19. Dec. 1439) und Paul II. bestellte ihn zum Legaten a latere für Deutschland (Bulle 23. Mai 1467). Als Bischof ging er mit Ernst an die Reformation seiner Diöcese. Einige Canones der zwei von ihm gehaltenen Synoden richteten sich gegen Concubinat und Unwissenheit der Cleriker und verordneten jährliche Decanatsvisitationen. Mit päpstlichen Vollmachten ausgerüstet, ordnete er das Klosterleben auch in den exemten Stiftern. Die Benedictinerabteien St. Ulrich und Ottobeuern mußten die Reform von Bursfeld annehmen; die Benedictinerinnen zu St. Nicolaus und die Dominicanerinnen zu St. Katharina in Augsburg wurden zur strengen Erfüllung der Regel gezwungen, die Canonissen zu Raistingen und Weihenberg als irreformabel aufgelöst und die Güter der ersteren der bischöflichen Mensa einverleibt, die der anderen zu Zwecken des Dilinger Spitals verwendet; das Kloster Fultenbach bestimmte er zur Mensa der Weihbischöfe. Die gefürstete Abtei Ellwangen, die seit langem als Domäne des stiftsmäßigen Adels die Klosterdisciplin völlig verloren hatte, ward 1460 in ein Säculareanonikat umgewandelt. Peter begünstigte fromme Bruderschaften, wie die zu Ehren der hl. Ulrich und Afra (1440) und des hl. Magnus (1466) errichteten. Dem Capitel erwirkte er 1454 bei Nicolaus V. das freie Wahlrecht und 1463 bei Pius II. die Bestätigung des Herkommens, daß nur Adelige und Graduirte in dasselbe aufgenommen werden können. Ueber die gegründeten Klagen des Bischofs gegen die Stadt, welche den Reichsvogt in mannigfacher Weise bei seinen Eingriffen in bischöfliche Rechte unterstützte, sowie selber die Immunität des Stiftes und der Capitel fortwährend verletzte, siehe J. Baader, Card. Peter im Streite mit der Stadt Augsburg (Merkle, Archiv für die Pastoralconferenzen im Bisth. Augsburg III, 561 ff.).

Unter Cardinal Petrus vollendete sich der Umbau des Domes in den großartigen Formen der französischen Gothik. Schon 1321 hatte man den romanischen Bau zu gothisiren begonnen, indem an die Pfeiler Halbsäulen mit reichen Blättercapitälen gesetzt und statt der Flachdecke hochstrebende Kreuzgewölbe gespannt wurden. Dann aber unternahm Bischof Markward eine Vergrößerung der Kirche, indem mit Beibehaltung des bisherigen Chores im Westen am Fuße der Kirche unmittelbar an die Thürme ein gewaltiger Ostchor angesetzt (1356—1430) und der alte Bau durch Hinzufügung zweier neuen Seitenschiffe mit der Breite des Neubaues in Einklang gebracht wurde (Abb. bei Allioli, Broncethüre). Der Chor schließt dreiseitig aus dem Zwölfeck; die beiden ersten Seitenschiffe setzen sich als Umgang um den Chor fort, während das dritte und vierte Schiff sich zu sieben Kapellen ausgestalten, die im Kranze den Hochaltar umgeben. Jede Kapelle hat eigene Bedachung, ruht zwischen brillant eingezogenen Streben und hat breite prachtvolle Fenster. Zwei reich gezierte Portale an der Nord- und Südseite des Domes sind eine Stiftung des Domcustos Konrad von Randeck (1346). Die Namen der Baumeister sind leider unbekannt. Die Consecration erfolgte am 28. Sept. 1431 (Braun, Domkirche 10—23). In Dinkelsbühel wurde eine dreischiffige Hallenkirche, wohl die schönste des Bisthums, durch die Baumeister Nicolaus Esser, den ältern und jüngern, 1444—1492 erbaut.

Durch päpstliche Provision folgte 54. Johann II., Graf von Werdenberg (1469—1486), der bereits seit 1463 dem Cardinal Schauenberg als Coadjutor beigegeben war. Er stand in großem Ansehen bei Friedrich III., der ihm die zeitweilige Erziehung seines Sohnes Maximilian und eine politische Mission an Ludwig XII. von Frankreich übertrug; beförderte die Durchführung der Bursfelder Reformen in den Benedictinerabteien, confirmirte 1479 die Stiftung des Collegiatstiftes Grönenbach bei Kempten und hielt zu Dilingen eine nicht unwichtige Diöcesansynode.

Doch legte er auch den Grund zu neuer und andauernder Erbitterung der Augsburger Bürgerschaft, indem er einen Beschluß des Capitels bestätigte, nach welchem zur Wahrung aller Rechte weder Bürger noch Bürgerssöhne dem Capitel je angehören sollten. Er starb zu Frankfurt, wohin er wegen der Wahl des römischen Königs gegangen war, und erhielt als Nachfolger seinen Neffen, den Straßburger Dombechanten 55. Friedrich II., Grafen von Zollern (1486—1505), einen Zögling des berühmten Gailer von Kaisersberg (dessen schöne Ermahnungen an den jungen Cleriker, wie an den erwählten Bischof bei Steichele, Archiv I, 154 ff.). Friedrich feierte seinen Amtsantritt mit einer Synode in seiner Residenz zu Dilingen (17. Oct. 1486), auf welcher die Beschlüsse der frühern Synoden auf's Neue eingeschärft wurden (Steiner, Acta selecta ecclesiae August., Aug. 1785, 46 sq.). Eine große Sorgfalt trug er für Verbesserung der Liturgie und berief den gelehrten Buchdrucker Erhard Ratdold von Venedig nach Augsburg zum Drucke der nöthigen liturgischen Werke. So erschien, nachdem Keßlin schon 1484 ein Manuale parochialium sacerdotum gedruckt hatte, durch Ratdold 1487 ein Rituale, 1491 ein Missale, 1493 ein Brevier in 2 voll., dessen Psalterium durch Gailer corrigirt worden war, und 1494 ein Graduale (Zapf, Augsb. Buchdruckergesch. I, Augsb. 1786, 72. 78. 102. 107. 113). An der Domkirche stiftete er 1496 das Amt eines Pönitentiars und 1505 das eines Predigers (dessen Verpflichtungen bei Braun, Bischöfe III, 130). An der Pfarrkirche zu Dilingen gründete er 1498 ein Collegiatstift; die Besitzungen der Augsburger Kirche erhielten durch ihn bedeutende Vermehrung. (Ein Tagebuch über die drei ersten Regierungsjahre bei Merkle, Pastoralconferenzen I, 507 ff.) Es folgte 56. Heinrich IV. von Lichtenau (1505—1517), ein gelehrter und frommer Mann, dessen Verdienste Johann Eck in einer trefflichen Leichenrede würdigte (Augsburg bei S. Otmar 1517).

Augsburg erreichte inzwischen den Höhepunkt seiner Blüte. Ungeheure Reichthümer hatte der Handel zwischen dem Oriente und dem nordöstlichen Europa gebracht, die Namen der Fugger und Welser waren weltbekannt, Augsburger Pracht sprichwörtlich geworden. Kunst und Wissenschaft fanden eifrige Förderung. Hier arbeiteten die Goldschmiede Peter Rempfing und Georg Seld, die Maler Holbein, Burgkmair, Amberger, die Erzgießer Hans und Lucas Zotmann, der Holzschneider Jos Dienecker, berühmte Waffenschmiede, Steinmetzen und Teppichwirker (vgl. Sighart, Bavaria II, 2, 769 ff.). Eines der letzten Werke gothischer Bauentwicklung ist die großartig angelegte dreischiffige Kreuzkirche zu St. Ulrich, die 1474 begonnen wurde. Kaiser Max legte 1500 den ersten Stein zum Chorbaue, Abt Mörlin 1506 zu den zwei Thürmen. Baumeister war Burkhard Engelberger (gest. 1512), dann Hans König (Braun, Ulrichskirche 18 ff.). Das Kloster daselbst hob sich durch die Reformen des Abtes Melchior von Stamham (1459—1474) zu einem Musterbilde für die ganze Diöcese und wurde ein Seminarium von Gelehrten und eine Werkstätte von Künstlern. Melchior gründete 1472 im Kloster eine Druckerei (Steichele, Archiv III, 265 ff.) und vermehrte die reiche Bibliothek durch Kauf und Tausch (Braun, Notitia hist.-litt. de codicibus msc. in Bibl. monasterii ad SS. Udalr. et Afram exstant., 6 voll. Aug. 1791—1796, und Not. litt. de libris ab invent. artis typogr. usque ad a. 1500 impressis et in Bibl. S. Ulrici exstantibus, 2 Partes, Aug. 1778—1789); Grammatiker, Theologen, Historiker wie Vitus Bild und Othmar Nachtigall (Luscinius), Johann und Heinrich von Carniola, Wilhelm Wittmer gehörten dem Hause an. Gleiche Bestrebungen zeigten die Klöster Benedictbeuern unter Abt Narciß Baumann, Wessobrunn unter Abt Ulrich, Polling unter Propst Johann III., welch letzterer die Tübinger Lehrer Joh. Altensteig und Matthias Krätz zum Unterrichte der Religiosen berief. Unter den Augsburger Gelehrten dieser Zeit ragt Konrad Peutinger hervor, der stets unter den ersten genannt wird, wenn vom Wiedererwachen der classischen Literatur in Deutschland die Rede ist (Th. Herberger, Peutinger in seinem Verhältniß zu K. Max I., histor. V. von Augsburg 1849/50; Tabula Peutingeriana, ed. von Desjardins, Par. 1869, erklärt von Paulus, Stuttg. 1867). Um ihn sammelte sich ein Kreis von Gelehrten, die Domherren Matthias von Pappenheim, Bernhard und Konrad Adelmann von Adelmannsfelden, Propst Markward von Stein, der Patricier Georg Herwart, Simon Gossenbrot der Jüngere. Andere berühmte Augsburger dieser Zeit sind Cardinal Matthäus Lang und Aegidius Rhem, Bischof von Chiemsee. Ueber die niedern und höhern Schulen, die sich hier in einem weit günstigeren Zustande als anderwärts befanden, vgl. Schönchen in Bavaria II, 2, 944 f. Unter den Werken der christlichen Charitas ist zu erwähnen die von Ulrich, Georg und Jacob Fugger 1519 in der Jacobsvorstadt gegründete Fuggerei, eine Binnenstadt mit vier Thoren, einer Kirche und 106 kleinen Wohnungen, welche um äußerst geringen Zins gegen die Verpflichtung täglicher Gebete an arme Leute abgegeben wurden.

Beim Abschlusse des Mittelalters war die Diöcese in drei Bezirke, Schwaben, das Ries und Bayern, getheilt, und zählte in der Stadt und dem Archidiaconate Augsburg, dann in 39 Landdecanaten 1057 Pfarreien mit mehr als 500 000 Seelen (Braun, Beschreibung der Diöcese I, Augsb. 1823, 10 ff.). Neben dem Domcapitel bestanden acht Collegiatstifte; Klöster besaßen die Benedictiner 18, die Benedictinerinnen 7, regulirte Chorherren 7, Cistercienser 2, Cistercienserinnen 6, Prämonstratenser 3, Karthäuser 2, Birgittiner 1, Antoniter 1, heiliger Geistorden 1, Dominicaner 3, Dominicanerinnen 7, Carmeliten 3, Augustiner 3, Augustinerinnen 4, Franciscaner 3, Franciscanerinnen 13 (Braun, Bischöfe

I, 426; II, 180. 543; III, 567; Braun, Diöcesanbeschreibung, Register 5).

II. Reformation und Restauration. Ueber die beiden Bischöfe, unter deren Regierung das Eindringen des Protestantismus große Veränderungen im Bestande der Diöcese herbeiführte, 57. Christoph von Stadion (1517—1543) und 58. Otto Truchseß von Waldburg (1543—1573), s. d. betr. Artt. Hier übrigt nur eine Uebersicht der Reformationsgeschichte in einigen Territorien des Bisthums. — 1. Im Districte Schwaben. In Augsburg fand Luther schon 1518, als er vor Cardinal Cajetan erschien, im Kreise der Humanisten, wie an den Carmeliten zu St. Anna warme Anhänger, und an Bürgermeister Langenmantel einen besorgten Freund. Aber auch in der Bürgerschaft war der Boden zur Aufnahme der Neuerungen vorbereitet durch mannigfache Erbitterung gegen den reichen Clerus. Die Proteste Stadions gegen das 1521 von Karl V. der Stadt verliehene Münzrecht (Stetten, Gesch. v. Augsb. I, 287. 293. 305) steigerten die bestehende Spannung. Daneben waren die Buchdrucker der Stadt unausgesetzt thätig, Luthers Schriften nachzudrucken und zahlreiche Satiren und Pasquille unter das Volk zu werfen (Roth, Augsburger Reform-Gesch. 1517—1527, München 1881, 69 ff. 90 f. 99 f. 105). Aeußerst ungünstig für die katholische Sache wurde die 1520 erfolgte Berufung des Domspredigers Urban Regius, der sich bald als Luthers Anhänger zeigte und auf der Kanzel wie in Streitschriften gegen Ablaß und Marienverehrung vorging. Auch bei den Carmeliten fanden lutherische Predigten statt, die durch den Rath geschützt wurden. Dieser entschuldigte sich beim Kaiser, es dürfe dem Magistrat nicht beigelegt werden, wenn „der gemeine Mann nach dem Evangelium und der Bibel dürste“ (Stetten 292). Nach Ausgang des Nürnberger Reichstages 1524 wuchs die Kühnheit. Einzelne Kirchengebräuche und die Fasttage wurden abgestellt, Meßfundationen eingezogen, zu Weihnachten bei den Carmeliten zum ersten Male das Abendmahl ohne Beichte und unter beiden Gestalten ausgetheilt. Nach Luthers Beispiel hielten Regius, der Carmelitenprior Frosch und andere Mönche feierliche Hochzeiten. Nur durch die Fugger, die in der Folge die einzige Stütze der Katholiken blieben, und durch den Schutz der bayerischen Herzoge konnten die zwei katholischen Prediger, Othmar Luscinius (s. d. Art.) bei St. Moritz, und Mathias Krätz im Dome eine Zeitlang Duldung finden (Roth 100 f.). Inzwischen aber wuchs die Volksbewegung in einer Weise, daß sie dem Stadtregimente selber gefährlich wurde. Der Barfüßer Schilling, ein ächter Demagog, führte 1524 durch seine Schmähungen gegen die Messe den Anfang eines Bilderssturmes herbei. Der Rath wollte den Aufwiegler glimpflich entfernen, allein es entstand ein Aufruhr, der auf Einführung eines demokratischen Regimentes und Beraubung der Reichen hinzielte und nur mit Mühe nach Hinrichtung der Hauptführer beendet wurde (Vogt im hist. V. f. Schwaben 1879, Heft 1; Roth 126 ff.). Eine gleiche Gefahr drohte durch die Wiedertäufer, die Augsburg zum Mittelpunkte ihrer Bewegung in Süddeutschland machten. Ihre Emissäre Hetzer, Denk, Hutt und der Patricier Eitelhans Langenmantel entwickelten eine bedeutende Thätigkeit. Als der Rath 1527 gegen sie einschritt, war die wohlorganisirte Gemeinde schon auf 1100 Theilnehmer angewachsen. Auch in den folgenden Jahren tauchten trotz der grausamsten Strafen stets neue Ansätze auf (Roth 174 ff.).

Während aber die Stadt den innern Aufruhr zu stillen suchte, schritt sie selbst auf der eingeschlagenen Bahn der Revolution immer weiter fort. Da kaiserliche Ungnade ernstlich zu drohen schien, schloß sie 1528 mit Ulm, Nürnberg und Straßburg einen Bund zur gegenseitigen Hülfeleistung in der „bedrohten freien Religionsübung“, nahm 1530 den kriegsberühmten Schertlin als Feldhauptmann in Dienst, weigerte sich, das auf dem Augsburger Reichstage dieses Jahres erlassene, die Religion betreffende Edict anzunehmen, führte 1533 die Auflösung des schwäbischen Bundes herbei und versuchte nun im Bunde mit Nürnberg und Ulm die katholische Religion in ihrem Gebiete völlig auszurotten. Ein Schreiben an Bischof und Capitel verlangte, daß die „päpstlich Meß, Bildnisse, Opfer, Kerzen, Ampeln, Rauch, Kreuzweg, Procession, Wallfahrten, falsche Gebet und Gesang“ beseitigt würden, da die Prädikanten klar nachgewiesen hätten, daß solches Gottes Wort und Ehre zuwider und dem Seelenheil höchst gefährlich sei. Auf die milde, aber wohlbegründete Ablehnung des Bischofs (beide Schreiben bei Braun, Bischöfe III, 267 ff.) verlangte der Magistrat ein Religionsgespräch, und als ein kaiserliches Mandat dasselbe verhinderte, wurden alle Kirchen dem katholischen Gottesdienste verschlossen und die Ordensobern aufgefordert, den „betrübten und gefangenen Menschen in den Klöstern die Anhörung der Lehre Christi nicht länger zu versperren“. Zwar befahl ein kaiserliches Mandat (14. Aug. 1534), innerhalb zwölf Tagen alles in den früheren Stand zu setzen, aber die mit der Ausführung beauftragten bayerischen Herzoge machten nur schwache Versuche zu einem Ausgleiche. Die Stadt schuf 1536 einen geheimen Kriegsrath mit unbeschränkter Vollmacht und schloß sich dem schmalkaldischen Bunde an; nachdem dann aus den Zünften heimlich die Parteigänger ausgewählt waren, publicirte der Bürgermeister Hans Welser am 18. Jan. 1537 das Decret des großen und kleinen Rathes, daß bei Verlust alles Schutzes und Vermeidung von Strafe die päpstliche Messe und die Ceremonien überall abgeschafft, die Götzen und Bilder entfernt werden und die gesammte Geistlichkeit sammt ihren Dienern entweder Bürgerrecht annehmen oder innerhalb acht Tagen die Stadt verlassen solle. Der Clerus wählte mit ganz geringen Ausnahmen das Exil. Bischof und

Capitel zogen nach Dilingen, die Bewohner der Klöster suchten Zuflucht an verschiedenen Orten, hauptsächlich auf bayerischem Gebiete. Den Katholiken aus der Bürgerschaft wurde der Besuch der Messe selbst auf benachbarten Dörfern strengstens verboten. Des Rathes Ausschreiben an k. und k. Majestät, die Abthuung päpstischer Meß und anderer ärgerlicher Ceremonien betr., d. d. 17. Jan. 1537 und des Bischofs und Domcapitels „wahrhafte Verantwortung auf der Bürgermeister und Rathgeben zu Augsburg unerfindlich Schmachgedicht, neuerlich im Druck ausgegangen", d. d. 20. Febr. 1537, siehe bei Horlieder, Handlungen und Ausschreiben, betr. die Ursachen des schmalkald. Krieges. 2. Aufl. I, Gotha 1645, 1964 ff.

Trotz der äußeren Einheit gegen die Katholiken herrschte unter den Prädikanten die größte Zwietracht. Das Lutherthum verlor seit 1525 durch die Zwinglianer, namentlich durch den Prädikanten M. Keller (Cellarius) und die Unterstützung des Bürgermeisters Rehlinger, immer mehr Boden, so daß 1530 die Lutheraner Frosch und Agricola (Kastenpaur) weichen mußten (Roth 151 ff.). Zur Beilegung der Streitigkeiten wurde Bucer aus Straßburg berufen und von Luther Johann Forster geschickt; der Rath selbst ernannte Kirchpröpste zur Ueberwachung der Lehreinheit und erließ einen neuen Lehrbegriff und eine Kirchenagende im lutherischen Sinne. Deßgleichen organisirte er ein weltliches Ehegericht. Eine Menge Kirchen und Kapellen wurden theils profanirt, theils niedergerissen; Bucers wilde Predigten stachelten den Pöbel zu einem Bildersturm, dem viele Heiligthümer und die kostbarsten Werke der Kunst zum Opfer fielen.

Eine den Katholiken günstige Wendung trat erst ein, als Augsburg im schmalkaldischen Kriege gegen den Kaiser die Waffen ergriff. Die stark befestigte, mit 200 Geschützen und Proviant auf ein Jahr versehene Stadt mußte im Januar 1547 unter schweren Bedingungen Gnade erbitten, und als der nach Demüthigung der übrigen Theilnehmer des Krieges ausgeschriebene Augsburger Reichstag nahte, hielt am 18. Juli der Nachfolger des vertriebenen Bischofs, Cardinal Otto, nebst Capitel und der übrigen Geistlichkeit wieder seinen Einzug in Augsburg. Wenige Tage später kam Kaiser Karl. Der erste katholische Gottesdienst wurde am 7. August am Grabe der hl. Afra gefeiert. Die Stadt gab die Kirchen bis auf zwei den Katholiken zurück, durch gütlichen Vergleich wurden die Entschädigungsgelder an den Bischof (95 000 Gulden) und die Klöster bestimmt. Die Reichstagsverhandlungen endigten 1548 mit dem Augsburger Interim (s. d. Art.); schließlich gab der Kaiser an Stelle des seit 180 Jahren bestehenden Zunftregimentes der Stadt eine aristokratische Verfassung. Noch einmal erfolgte 1552 eine Reaction, als Kurfürst Moritz die Stadt besetzte, das Zunftregiment herstellte und den katholischen Gottesdienst verbot; aber schon etliche Monate später traf der Kaiser ein und erneuerte die Verfassung von 1548. Rücksichtlich der Protestanten wurde der Passauer Vertrag maßgebend. Endlich gab 1555 der trotz der sehr berechtigten Protestation des Cardinals Otto abgeschlossene Augsburger Religionsfriede durch Bestätigung des paritätischen Zustandes wenigstens einigermaßen die äußere Ruhe.

In Memmingen, der bedeutendsten Stadt nach Augsburg, wurde 1522 durch den Prediger von St. Martin, Christoph Schappeler aus St. Gallen, die Neulehre auf die Kanzel gebracht. Es bildeten sich zuerst Conventikel, in denen Luthers Schriften eifrig gelesen wurden, bald aber gewann Schappeler durch seine Rednergabe einen ungeheuern Anhang. Dem gemeinen Manne gefiel es, daß er vom Fasten, Beichten und anderen beschwerlichen Dingen frei sein solle, die Bauern hörten mit Freude, daß im N. T. vom Zehentgeben nichts zu finden sei. Der Volksbewegung gegenüber zeigte sich der Rath höchst muthlos und gab immer neue Zugeständnisse. In der Martinspfarrei wurde 1524 der katholische Gottesdienst beseitigt und das Abendmahl unter beiden Gestalten ausgetheilt. Mit Anfang des folgenden Jahres wurde den Katholiken auch die zweite Pfarrkirche genommen und dem ausgesprungenen Karthäuser Simprecht Schenk überwiesen. Vergeblich war aber die Hoffnung des Rathes, durch diesen Prädikanten den Einfluß Schappelers, der immer deutlicher zum Communismus hinwirkte, zu schwächen. Die zur Stadt gehörigen Bauern fingen an, den Zehent zu weigern; nur durch gütige Unterhandlungen wurden sie etwas beruhigt. Als aber die oberschwäbischen Bauernhaufen durch ihre Abgesandten in Memmingen ihre „christliche Verbrüderung" constituirten und die Stadt selbst in ihre Gewalt zu bringen trachteten, erbat der Rath Hülfe beim schwäbischen Bunde. Schappeler und mehrere Rädelsführer entkamen zur rechten Zeit, andere wurden hingerichtet und der katholische Cult wiederhergestellt (Rohling, Memmingen in der Zeit der evang. Volksbewegung, München 1864; Baumann, Acten zur Gesch. des Bauernkrieges in Oberschwaben, Freiburg 1877, 35 ff. 119 ff. 286 u. ö.). Nach Niederwerfung des Bauernaufstandes begannen auf's Neue die Bedrängnisse der Katholiken. Aus Konstanz kamen die Prädikanten Vannius und Gügi, die mit Schenk 1527 eine neue Kirchenordnung entwarfen. Den katholischen Priestern wurde die Predigt gänzlich verboten. Als der zwinglisch gesinnte Schenk mit dem lutherischen Gügi in Streit gerieth, kam 1528 Blarer aus Konstanz zur Vermittlung, drängte aber Gügi bei Seite und ordnete Alles nach zwinglischen Anschauungen. Nachdem er durch die heftigsten Angriffe auf die heilige Messe die Gemüther vorbereitet hatte, wurden die Zünfte zu einer Abstimmung berufen und mit Ausnahme der aus den Geschlechtern bestehenden großen Zunft waren Alle für Beseitigung der Messe. Die gotteslästerische Redensart, die hierüber in

Oberschwaben ging, siehe Hist.-pol. Bl. LXIV, 772. Auf dem Augsburger Reichstag schloß Memmingen sich der Confessio tetrapolitana (s. d. Art.) an und erhielt von Zwingli ein Trostschreiben über des Kaisers Ungnade. Das folgende Jahr brachte völlige Ausrottung des Katholicismus. Ein Theil der Priester apostasirte und trat in die Zunft der Metzger oder der Wirthe. Ein erhebendes Bild der Treue und Standhaftigkeit gaben dagegen die armen Franciscanerinnen in Mariä Garten (Hist.-pol. Bl. LXIV, 784 ff.). Als die Stadt 1532 um Aufnahme in den schmalkaldischen Bund nachsuchte, mußte sie die lutherische Abendmahlslehre beschwören; in den Kirchengebräuchen blieb sie zwinglisch. Nach des Kaisers Sieg nahm sie das Interim an, und so wurde am 29. November 1548 nach 20jähriger Unterbrechung zum ersten Male wieder katholischer Gottesdienst gehalten. Unter der kraftlosen Regierung Max' II. begannen wieder Säcularisationen katholischer Stiftungen, Kirchen wurden dem katholischen Gottesdienst gänzlich entzogen, die Katholiken von den Rathsstellen und Ehrenämtern ausgeschlossen, und der Protestantismus zur Alleinherrschaft geführt (Hist.-pol. Bl. LXIV, 661 ff. 761 ff.; vgl. die Documente bei Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, 5 Thle., Augsburg 1877—78).

In Kaufbeuren kam es zwar schon 1524 durch Kaplan Lutzenberger zu einigen Unruhen und einem Religionsgespräche. Allein erst im J. 1543 erscheinen plötzlich die niedern Bürger dem Katholicismus feindlich; der alte Rath wurde gestürzt und die der schwenkfeldischen Richtung ergebenen Matthias Espenmüller und Burkhard Schilling als Prediger bestellt. Schwenkfeld selbst weilte 1545 einige Zeit in der Stadt. Nun nöthigten aber die protestantischen Stände die Stadt (4. Aug. 1545) zur Annahme der Augsburger Confession in oberländischer Fassung. Bilder und Altäre wurden aus den Kirchen entfernt, die Priester vertrieben, und 1546 ward der calvinisch gesinnte Thomas Naogeorgus als Prediger bestellt. Zwar führte das Interim 1548 die Priester wieder zurück, 1551 wurden die Zünfte aufgelöst, und ein katholisch-aristokratisches Regiment ward eingesetzt; aber schon 1554 wußte man den eifrig katholischen Bürgermeister Königmann zu entfernen, die Protestanten gewannen das Uebergewicht im Rathe und führten langsam ihre Veränderungen durch. Dem Prädikanten Tillmann wurde die Pfarrkirche zu einem Simultangebrauch eingeräumt; erledigte Kaplaneistiftungen, sowie die Lehrstellen an der deutschen und lateinischen Schule wurden Protestanten übergeben. Es entwickelte sich ein im Ganzen friedliches Nebeneinandersein der Parteien, doch schwand die Zahl der Katholiken, zum Theil durch das unwürdige Betragen ihres verkommenen Pfarrers Deusdedit Heinz, so bedeutend, daß sie 1584 nur ein Zehntel der Bürgerschaft betrug (Stieve, Reichsstadt Kaufbeuren, München 1870). — In Kempten neigte sich die Bürgerschaft schon 1524 dem Lutherthume zu. Nachdem die Stadt 1525 von der Abtei Kempten die Pfarrei und alle Rechte des Stiftes im Orte käuflich erworben hatte, wurde 1527 als erster Prädikant Jacob Heistungs aufgestellt und die Protestantisirung der Stadt durchgeführt (s. d. Art. Kempten). — Die Reichsstadt Ulm zwang 1531 die Stadt Leipheim und mehrere Dörfer auf der Alb und südlich der Donau zur Annahme des Protestantismus, deßgleichen reformirte Freiherr von Schertl 1546 den Markt Burtenbach und Philipp von Pappenheim den Markt Grönenbach.

2. Im Ries erlitt der Katholicismus durch die einzelnen Territorialherren die größten Verluste. Herzog Ulrich von Würtemberg begann 1534 mit Hülfe des lutherisch gesinnten Schnepf und des zwinglischen Blarer rücksichtslos die Reformation in seinen Landestheilen durchzuführen. Die 1535 aufgehobenen Klöster mußten zwar 1548 wieder zurückgestellt werden, fielen aber 1556 neuerdings den Protestanten zu. Nur Königsbrunn erhielt sich bis 1588, zu welcher Zeit Oesterreich dasselbe gegen das elsässische Kloster Peris umtauschte. Ebenso unternahmen 1539 die Grafen von Oettingen, Karl Wolfgang von Harburg und sein Bruder Ludwig XV. zu Oettingen, auf ihren Gütern das Reformationswerk. Ludwig XVI. von Oettingen führte 1558 die würtembergische Kirchenordnung ein und säcularisirte die Klöster Christgarten, Zimmern und Münchsroth. Markgraf Georg von Ansbach proclamirte 1528 in seinem Gebiete die neue Lehre und bereicherte wegen seiner großen Schulden die Einziehung der reichen Kirchengüter mit wahrem Feuereifer. Stift und Stadt Feuchtwangen wurden noch in diesem Jahre protestantisirt, das Stift selbst aber erst nach dem Aussterben der katholischen Chorherren 1563 eingezogen (Jacobi, Gesch. der Stadt und des Stiftes Feuchtwangen, Nürnb. 1833). — Von den Reichsstädten dieses Districtes war Nördlingen die erste, die sich (1522) einen Schüler Luthers, Theobald Gerlacher (Billicanus) berief. Diesem schlossen sich die Carmeliten an, besonders der populäre Kaspar Kanz. Die Zünfte waren bald für die Neuerung gewonnen, während der Rath stets eine neutrale Stellung zu bewahren suchte. Nachdem er vom Kloster Heilbronn das Patronat und den Zehent der Pfarrkirche in Nördlingen erworben hatte, präsentirte er 1526 Johann Uebel den Bischofe als Pfarrer, weigerte die Unterschrift zur Augsburger Confession, billigte den Reichstagsabschied und gab noch viele Jahre an den Bischof das Kathedraticum. Erst 1541 erklärte sich die Stadt einhellig für den Protestantismus, und der von Melanchthon 1543 gesandte Kaspar Lohner ordnete das Kirchenregiment nach dem Muster der Nürnberger Reformation (Ludwig Müller, Nördlingen im schmalk. Kriege, Nördlingen 1877; Beyschlag, Gesch. der Stadt Nördlingen, eb. 1851). — In Dinkelsbühel er

klärte der Rath und der größere Theil der Bürgerschaft sich 1532 für die Augsburger Confession und übergab die Pfarrkirche dem Prädikanten Wurzelmann, früherem Stiftsherrn zu Wimpfen; den Katholiken blieb die Carmeliterkirche. Nach Annahme des Interim (1548) mußten die Prädikanten die Stadt verlassen, und 1550 setzte der Kaiser einen ausschließlich katholischen Rath über die Bürgerschaft, die in ihrer Mehrheit protestantisch blieb. Den Protestanten wurde erst 1567 eine Kirche angewiesen und die Neuburger Kirchenordnung vorgeschrieben (Pürkhauer, Gesch. der evang. Kirche zu Dinkelsbühel, eb. 1831). — Der Rath der Stadt Donauwörth widerstand lange dem Drängen nach Neuerung, bis endlich 1544 der zwinglisch gesinnte Wolfgang Meußlin (Musculus) die Prädikatur an der Pfarrkirche erhielt, während der katholische Gottesdienst daneben beibehalten wurde. Im folgenden Jahre aber wurde die Neuburger Kirchenordnung eingeführt, und die Katholiken wurden auf das Kloster zum heiligen Kreuz beschränkt. Während des schmalkaldischen Krieges gelangte der Katholicismus nur vorübergehend zu Geltung, 1552 wurde der Rath wieder protestantisch, und die Katholiken geriethen in immer größere Bedrängniß. Seit 1567 war nur protestantische Taufe und Eheschließung erlaubt; bald durfte kein Katholik mehr das Bürgerrecht erwerben. Ende des Jahrhunderts gab es nur mehr 20 katholische Familien. — Von kleineren Reichsstädten, die sich dem Protestantismus anschlossen, sind noch zu nennen Bopfingen, Giengen (1554) und Aalen (1576).

3. Die bayerischen Theile der Diöcese blieben katholisch bis auf das erst seit 1505 gebildete Fürstenthum Pfalz-Neuburg. Hier trat Fürst Otto Heinrich 1542 trotz der Abmahnungen seines Vetters, des Herzogs Wilhelm V. von Bayern, zum Lutherthum über und zwang seine Unterthanen zum Religionswechsel; Priester und Beamte, die dem Befehle nicht nachkamen, wurden entlassen. Er gab 1543 die schon mehrmals genannte Neuburger Kirchenordnung und säcularisirte die Klöster. Zwar ward im schmalkaldischen Krieg Neuburg 1546 erobert und Heinrich geächtet. Doch erhielt er durch den Passauer Vertrag sein Land zurück, und so blieb in demselben die Reformation über ein halbes Jahrhundert in Geltung.

In 230 zum Theil umfangreichen Pfarreien der Diöcese hatte somit der Protestantismus die Herrschaft erlangt; er hatte 24 Klöster, mehrere Canonikatsstifte und über 500 Beneficien ihrem Zwecke entfremdet. Auch unter den Katholiken hatte das religiöse Leben vielfältig abgenommen, und der Seelsorgsclerus war weder der Zahl nach ausreichend, noch in seiner Bildung und seinem Eifer der Erfüllung seiner Aufgabe gewachsen. Cardinal Otto suchte zunächst durch Diöcesansynoden, Visitationen und Mandate eine innere Reform des Clerus zu erreichen und ward hierin durch die Bemühungen der Benedictiner und Dominicaner unterstützt. Er gründete ferner 1549 zur Bildung junger Cleriker in Dilingen ein Seminar (Collegium S. Hieronymi), für welches er bedeutende Lehrer, unter anderen den Dominicaner Petrus de Soto berief. Die vorzüglichste Hülfe fand er aber durch die Gesellschaft Jesu (Ign. Agricola, Hist. provinciae S. J. Germaniae superioris. 2 voll., Aug. 1727—1729; Lipowsky, Gesch. der Jesuiten in Schwaben, München 1819; Braun, Gesch. des Collegiums der Jesuiten in Augsburg, München 1822). Der sel. Petrus Canisius, der 1559 die Dompredigerstelle in Augsburg übernahm, entfaltete eine äußerst segensreiche Wirksamkeit. Er leitete das religiöse Leben der Knaben an der Domschule, gab Exercitien für Priester, unterrichtete das Volk im Gebet und hielt es zum Kirchenbesuch und Empfang der Sacramente an. Schon 1561 zeigte sich der Umschwung, indem der Jubelablaß einen großartigen Erfolg hatte. Daneben mehrten sich von Tag zu Tag die Conversionen (über Ursula und Sibylla Fugger s. Räß XIII, 12 ff.), so daß von Wittenberg aus Emissäre kamen, um die Schwankenden zu stärken. Als Canisius 1566 Augsburg verließ, waren die Katholiken, die vor Kurzem in einer sehr verachteten Stellung nur ein Zehntheil der Bevölkerung betragen hatten, schon bis zur Hälfte derselben angewachsen. In Dilingen wurde das zur Universität erweiterte Seminar 1564 den Jesuiten übergeben (s. d. Art. Dilingen). Der Wunsch des Cardinals, denselben auch in Augsburg ein Colleg zu errichten, ging erst 1582 durch die großartige Opferwilligkeit der Fugger in Erfüllung. Noch in diesem Jahre eröffneten die Jesuiten hier ein Gymnasium und Seminar unter Leitung des P. Pontan. Ein drittes Collegium entstand 1576 in Landsberg durch Schwikard, Graf von Helfenstein und dessen Gemahlin Maria, Gräfin von Hohenzollern. — Die durch Cardinal Otto begonnene Restauration wurde fortgesetzt durch die Bischöfe 59. Johann Egolf von Knöringen (1573—1575); 60. Markward II. von Berg (1575—1591); 61. Johann Otto von Gemmingen [1591—1598 (über die Quadriennalberichte der beiden Letzteren s. Steichele bei Merkle, Pastoralconferenzen I, 149 ff.)]; besonders aber durch 62. Heinrich V. von Knöringen, der, mit 28 Jahren zum Bischofe erwählt, fast ein halbes Jahrhundert (1598—1646) mit Kraft und Entschiedenheit regierte. Er förderte nicht bloß das religiöse Leben durch Synoden und Instructionen an den Clerus, an die bischöflichen Beamten und an die Familienväter, sowie durch Einführung neuer Orden (Kapuziner in Augsburg 1602, Günzburg 1618, Dinkelsbühel 1624, Donauwörth 1630; Franciscaner der strengern Observanz in Augsburg 1609, Reutte 1628, Füssen 1628, Weilheim 1642, Schrobenhausen 1644), sondern hatte auch die besondere Freude, daß mehrere verlorene Gebiete zur Rückkehr gebracht wurden (Quadriennalber. v. 1617, 1620 u. 1624 bei Merkle I, 544 ff.).

In der paritätischen Reichsstadt Donauwörth war es 1605 bei Gelegenheit einer Procession zu Unruhen gekommen, und der Abt vom heiligen Kreuz hatte deßhalb beim Kaiser Klage erhoben. Benachbarte protestantische Stände suchten die Stadt im Widerstande gegen den Kaiser zu bestärken, bis Herzog Maximilian von Bayern im Vollzuge der Reichsacht am 17. Dec. 1607 Donauwörth besetzte. Zwar erhielt die Stadt Verzeihung, blieb aber, da sie die Executionssumme von 300 000 Gulden nicht leisten konnte, als Pfand in der Hand des Herzogs, der nun als Landesherr die katholische Religion herstellte (Königsdorfer, Gesch. des Klosters zum heiligen Kreuz in Donauwörth, eb. 1819—1829, 3 Bde.; Lossen, Die Reichsstadt Donauwörth und Herzog Maximilian, München 1866). Deßgleichen führte in Neuburg Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm (s. d. Art.), der schon vor seiner Thronbesteigung katholisch geworden war, das ganze Land der Kirche zurück. Den Jesuiten, die durch ihre Missionen den größten Antheil an diesem Werke hatten, baute er 1618 zu Neuburg ein Collegium. Ueber einen Vergleich zwischen Wolfgang und dem Bischofe über die Landeshoheit s. Braun, Bischöfe IV, 121 ff.; über den Plan, ein eigenes Bisthum Neuburg zu gründen, s. Böhaimb in Merkle, Pastoralconf. I, 562 ff. — Unterstützt durch die Liga, bei deren Errichtung (1609) sich Heinrich sehr thätig erwiesen hatte, führte der Bischof das kaiserliche Restitutionsedict vom 6. März 1629 mit großer Schärfe durch. In Augsburg mußten die Prädikanten, welche das Bürgerrecht nicht besaßen, auswandern, den übrigen wurde jede Function verboten, sämmtliche Kirchen und Klostergüter wurden restituirt (Verzeichniß bei Stetten II, 41 ff.); ähnlich geschah es in den übrigen Reichsstädten; Würtemberg wurde zur Rückgabe von vier eingezogenen Klöstern gezwungen. Die Ankunft Gustav Adolphs änderte mit einem Schlage die Sachlage. Nachdem Augsburg am 20. April 1632 sich dem König ergeben hatte, wurde ein ausschließlich protestantisches Regiment bestellt, die Katholiken gebrandschatzt, im folgenden Jahre das Capitel und die Geistlichkeit bis auf die wenigen Mönche zu St. Ulrich zur Auswanderung gezwungen, später auch alle Kirchen, Häuser und Stifte der Katholiken als Eigenthum der Stadt erklärt. Als 1635 Augsburg dem kaiserlichen General Wall sich ergab, wurde dem Accord gemäß der Stand von 1629 wiederhergestellt. Der westfälische Friede begründete endlich durch Festsetzung des Normaljahres 1624 neuerdings ein paritätisches Verhältniß.

Bischof Heinrich, der den Friedensschluß nicht mehr erlebte, hatte für die entvölkerte und verwüstete Diöcese Schutz beim Hause Oesterreich gesucht und 63. den zehnjährigen Erzherzog Sigmund Franz 1639 zum Coadjutor bestimmt. Derselbe trat 1646 in das Bisthum ein, für welches Johann Rudolf von Rechberg als Administrator bestellt wurde, und führte die weltliche Verwaltung selbständig von 1656 bis zur Resignation im J. 1665. Auf ihn folgte 64. Johann Christoph von Freiberg (1665—1690), ein vorzüglicher Kenner des canonischen Rechtes, der strenge die wissenschaftliche Bildung und das religiöse Leben des Clerus überwachte, die Einführung der Institute des sel. Barthol. Holzhauser und der englischen Fräulein beförderte, für Schmuck der Kirche und Unterstützung der Armen sorgte, und die finanziellen Verhältnisse des Bisthums trefflich ordnete (Quadriennalberichte von 1639 bis 1690, s. Bericht der Münchener Akademie 1878, II, 371 ff.). Zur Sicherung der Nachfolge nahm er 1681 als Coadjutor 65. den Prinzen Alexander Sigmund, Sohn des Kurfürsten Philipp Wilhelm von der Pfalz, der ganz im Geiste seines Vorgängers 1690—1737 regierte. Auf 66. Johann Franz Schenk von Stauffenberg (1737—1740), Bischof von Konstanz, der schon während der Krankheit seines Vorgängers Administrator des Bisthums war, folgten 67. der fromme Joseph, Landgraf von Hessen-Darmstadt (1740—1768), Gründer eines Clericalseminars zu Pfaffenhausen, und 68. als letzter Fürstbischof (1768—1812) Clemens Wenzeslaus, Prinz von Sachsen und Polen, vorher Bischof von Freising und Regensburg, nun Kurfürst und Erzbischof von Trier.

III. Säculariſation und Reorganiſation. Der Reichsdeputationsrecess vernichtete die weltliche Herrschaft, welche dem Bischofe von Augsburg als Reichsfürsten in mehr als tausendjährigem Bestande eigen war, und überwies den 46 Q.-M. umfassenden Besitz mit den Städten Dilingen und Füssen, 11 Märkten und vielen ansehnlichen Dörfern dem Kurfürstenthum Bayern. Dieses ließ am 1. December 1802 durch den Civilcommissär Graf Lerchenfeld davon Besitz ergreifen. Bald folgte die Auflösung aller geistlichen Corporationen und Institute. Es wurden säcularisirt: das Domstift mit 40 Canonikaten und 41 sonstigen Beneficien, 9 Collegiatstifte, 25 Abteien, 34 Mendicantenklöster, 2 Damenstifte, 28 Frauenklöster (Verzeichniß bei Braun, Diöcesanbeschreibung II, 161 f.). Wie durch den Vandalismus der Aufhebungscommissäre Denkmale der Baukunst niedergerissen, die schönsten Bilder und Sculpturen zerstört, heilige Gefäße zerschlagen, kostbare Paramente zerschnitten, die Bibliotheken verschleudert, Urkunden vernichtet wurden, möge mit Vergessenheit bedeckt werden. Der Bischof, seiner Jurisdiction fast gänzlich beraubt, nur auf die sog. „rein geistlichen Gegenstände“ eingeschränkt, in Abhängigkeit von einem aus zwei Katholiken und drei Protestanten bestehenden königlichen Collegium, das getreu den Erlaß der Landesdirection vom 17. Januar 1804 befolgte, „einen reineren, christlichen Religionscultus zu fördern“, starb tief betrauert 1812 zu Oberdorf. Nun wurde auch der Umfang der Diöcese nach Gutdünken der Regenten geändert. Würtemberg trennte 1813 von Augsburg 79 Pfarreien ab, für welche ein würtembergisches

Generalvicariat Ellwangen errichtet wurde. Im folgenden Jahre überwies man 12 in Tyrol gelegene Pfarreien dem Bisthume Brixen. Augsburg, seit fünf Jahren verwaist, war in seinem Fortbestande ernstlich bedroht, bis endlich der Abschluß des bayerischen Concordates 1817 dasselbe reorganisirte und als Suffraganbisthum der neuerrichteten Metropole München unterstellte. Nachdem der vom Könige ernannte 69. Franz Karl von Hohenlohe-Schillingsfürst noch vor Besitznahme 1819 gestorben war, empfing das Bisthum seinen wirklichen Bestand im Jahre 1821, in welchem die Circumscriptionsbulle publicirt, ein Domcapitel gebildet und Joseph Maria Freiherr von Fraunberg als 70. Bischof inthronisirt wurde. Zugleich erhielt es auch eine Gebietserweiterung am linken Ufer der Iller durch 65 zu Bayern gezogene Pfarreien der Diöcese Konstanz. Bischof Joseph hatte kaum begonnen, die nöthig gewordene Neubildung der Decanatssprengel und die Ordnung der äußern Verhältnisse in der Diöcese vorzunehmen, die Leitung des Priesterseminars zu Dilingen als Recht der Bischöfe zu reclamiren, sowie der in Schwaben weit verzweigten aftermystischen Bewegung seine Aufmerksamkeit zu schenken, als er unerwartet auf den erzbischöflichen Stuhl von Bamberg transferirt wurde. Sein würdiger Nachfolger war 71. Ignaz Albert von Riegg (1824—1836), vorher Domcapitular in München. König Ludwig gründete 1834 die Benedictinerabtei St. Stephan in Augsburg, die mit Mönchen aus Oesterreich und der Schweiz besetzt wurde und Barnabas Huber, einen Conventualen des ehemaligen Stiftes Ottobeuren zum Abte erhielt. Das Kloster übernahm im folgenden Jahre den Unterricht am Lyceum und am Gymnasium, sowie die Leitung des Studienseminars St. Joseph (Ueber einige Vorkommnisse bei der Gründung der Abtei s. Strodl, Das Recht der Kirche und die Staatsgewalt in Bayern, Schaffh. 1852, 209 ff.). Nach Rieggs Tode wurde 72. Peter von Richarz, Bischof von Speyer, nach Augsburg berufen (1837—1855). Dieser bewährte sich in seinem langen Episcopate als ein energischer und seeleneifriger Bischof. Alle zwei Jahre bereiste er die ganze Diöcese, überwachte auf's Sorgfältigste die Heranbildung des Clerus und erließ bald nach seinem Amtsantritte mustergültige Instructionen über Ertheilung des christlichen Unterrichts und Verwaltung des Bußsacramentes. Doch zeigte er sich anfänglich noch von jenen Anschauungen beeinflußt, nach welchen die dem Concordate mannigfach widerstreitende Kirchenpolitik der bayerischen Regierung als etwas thatsächlich Bestehendes hingenommen wurde. Mehrere seiner Aufstellungen fanden deßhalb auch Widerspruch auf der Conferenz der deutschen Bischöfe zu Würzburg im J. 1848 (Coll. Lac. V, 1003 sq.). Deßgleichen zog die Verordnung, daß für die verstorbene protestantische Königinwittwe in der Diöcese Trauergottesdienste (mit Application für alle verstorbenen Christgläubigen) abgehalten werden sollten, ihm den ernstlichen Tadel des Papstes zu (Strodl 335). Als dagegen unter der Regierung des Königs Max II. die übrigen bayerischen Bischöfe in der Freisinger Denkschrift vom 20. October 1850 die Rechte der Kirche reclamirten, schloß Richarz sich nicht bloß der Denkschrift vollständig an, sondern fügte auch seiner Unterschrift den charakteristischen Zusatz bei: „Für das Concordat, das ganze Concordat, nichts als das Concordat" (Coll. Lac. V, 1189). Die gestattete freiere Bewegung benutzend, beförderte er die Abhaltung zahlreicher Missionen und die Ausbreitung der religiösen Institute für Krankenpflege und Jugendunterricht; er gründete einen Unterstützungsfond für emeritirte und hülfsbedürftige Geistliche und erlangte durch energische Vorstellungen, daß die Regierung 1854 das freie Collationsrecht des Bischofs auf 121 Pfründen anerkannte. Sein Nachfolger 73. Michael von Deinlein (1856—1858), der in kurzer Frist zum Erzbischof von Bamberg erhoben wurde, mußte mit aller Strenge neuerdings gegen die Aftermystiker einschreiten, welche unter der neuen Form der Irvingianer in verschiedenen Gemeinden aufgetaucht waren. (Thalhofer, Gesch. des Aftermysticismus und insbes. des Irvingianismus im Bisthum Augsburg, Regensb. 1857.) Der gegenwärtige 74. Bischof ist Pancratius von Dinkel, geb. 1811 zu Staffelstein, präconisirt am 27. Sept. 1858. Er errichtete 1862 ein Knabenseminar zu Dilingen. Sein Capitel zählt 2 Dignitäre und 8 Canoniker. Die Diöcese hat in Stadt und Archidiaconat Augsburg und 38 Landesdecanaten 677 000 Seelen, 850 Pfarreien, 238 sonstige Beneficien, 6 Prädicaturen und 279 andere Seelsorgsstellen. Die Gesammtzahl der Welt- und Regularpriester beträgt 1356. An Klöstern und religiösen Instituten haben die Benedictiner 1 Abtei und 2 Priorate; die Franciscaner 1 Kloster und 2 Hospize; die Kapuziner 3 Klöster und 2 Hospize; die Barmherzigen Brüder 4 Convente; Cistercienserinnen 1 Kloster; Dominicanerinnen 6 Klöster und 3 Filialen; Franciscanerinnen 4 Klöster und 25 Filialen; Tertiarierinnen 11 Filialen; Elisabethinerinnen 1 Kloster; Englische Fräulein 8 Institute und 2 Filialen; Barmherzige Schwestern 1 Kloster und 22 Filialen; Schulschwestern 16 Schulen. — Außer der angeführten Literatur ist für die ältere Zeit zu verweisen auf Zapf, Augsburgische Bibliothek oder Verz. aller Schriften, welche die Stadt Augsburg angehen. 2 Thle., Augsburg 1795, und aus der neuesten Zeit auf das mustergültige Werk des jetzigen Erzbischofs von München, A. von Steichele, Das Bisthum Augsburg historisch und statistisch beschrieben (bis jetzt 2 Bände, 1864 und 1872, mit der Geschichte von 8 Landdecanaten). [Streber.]

Augsburger Confession (Confessio Augustana) ist das ausführliche am 25. Juni 1530 dem Kaiser Karl V. auf dem Reichstage zu Augsburg überreichte Glaubensbekenntniß von sieben Reichsfürsten (Kurfürst [illegible] Sachsen, Johann Friedrich, Herz[illegible] Markgraf Georg von Brandenbur[illegible]

und Franz von Lüneburg, Landgraf Philipp von Hessen, Fürst Wolfgang von Anhalt) und zwei Städten (Nürnberg und Reutlingen), welches später das wichtigste symbolische Buch der Lutheraner geworden ist. Verschiedene Vorarbeiten für diese Schrift wurden von den sächsischen Theologen bereits vor Eröffnung des Reichstages gemacht; über das Verhältniß dieser Vorarbeiten zu der Form der Confession, welche dem Kaiser überreicht wurde, sind die Ansichten sehr getheilt (vgl. Engelhardt, Die innere Genesis und der Zusammenhang der Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikel sowie der A. Conf. in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1865, 515—629); zu voller Klarheit ist die Forschung in dieser Frage noch nicht gekommen. Unzweifelhaft ist jedoch, daß die Form der dem Kaiser überreichten Confession im Wesentlichen aus der Feder Melanchthons geflossen ist (vgl. vor Allem Melanchthons Briefwechsel im zweiten Bande des Corpus Reformatorum, Halis Sax., 1835). Die Augsburger Confession ist ursprünglich eine theologische Gelegenheitsschrift, deren Form der Individualität des Verfassers Melanchthon entspricht. Letzterer hatte nun, als er sie abfaßte, nicht die Absicht, diese Schrift zum Ausgangspunkte eines neuen Kirchenthums zu machen; im Gegentheil wollte er sich durch dieselbe der alten Kirche möglichst nahe stellen. Die Confession sollte, wo möglich, nicht eine Urkunde der Trennung, sondern eine Einigungsformel werden. Es sollte auf den Kaiser und die altgläubigen Fürsten der Eindruck gemacht werden, daß man sich zwar mit einigen Schultheologen und der in Deutschland in jüngster Zeit verbreiteten populären Lehrweise, keineswegs aber mit der ganzen katholischen Kirche der Gegenwart und Vergangenheit in Widerspruch befinde. Daß dieß zum Theil gelungen ist, zeigen einzelne günstige Aeußerungen von katholischer Seite. Luther hat die Augsburger Confession vor der Ueberreichung an den Kaiser nicht in der Gestalt gesehen, in welcher sie übergeben worden ist; denn Melanchthon änderte und feilte an derselben bis zum letzten Augenblick, wie er überhaupt die Schrift ganz als sein eigenes Werk betrachtete und behandelte. Ueber das Verhältniß Luthers zu derselben ist unter den protestantischen Gelehrten von jeher viel gestritten worden. In neuerer Zeit haben Rückert (Luthers Verhältniß zum Augsburger Bekenntniß, Jena 1854) und Heppe (Die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Marburg 1854) diese Controversfrage wieder in Anregung gebracht; gegen die genannten beiden Gelehrten, welche in der Augsburger Confession einen specifisch melanchthonischen, von Luthers Doctrin abweichenden Lehrtypus finden wollen, schrieben: H. J. R. Kalinich, Luther und die Augsburger Confession, Leipzig 1861; Knaake, Luthers Antheil an der Augsb. Conf., Berlin 1863; Engelhardt a. a. O.; Plitt, Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867, I, 536. (Vgl. ferner: G. Frank, Das Verh. Luthers z. Augsb. Conf. in d. Zeitschr. für wissensch. Theol. 1861; C. Wuth. Luth. in ara Coburgica, Isen. 1866.) Es hat in diesem Streite auf beiden Seiten nicht an Uebertreibungen gefehlt, im Großen und Ganzen ist jedoch die Wahrheit mehr auf der Seite von Rückert und Heppe.

Die Augsburger Confession besteht außer einer Vorrede und einem kurzen Beschluß aus 28 Artikeln, von welchen die ersten 21 Artikel den ganzen Lehrbegriff, die 7 folgenden die „Mißbräuche und Menschensatzungen" darlegen. Die meist als Vorrede bezeichnete und nicht hinlänglich beachtete Einleitung ist in Wirklichkeit der allgemeine Theil derselben, die Basis, auf welcher die Unterzeichner in ihrem Verhältnisse zur Kirche sich stellen wollen. Diese Einleitung stellt nicht das Prinzip des Landeskirchenthums auf, sondern verlangt für den Fall, daß man sich über den Zwiespalt der Religion nicht einigen werde, ein vom Papst auszuschreibendes, freies, christliches Concil, und zwar ohne weiteren Vorbehalt. Von den einzelnen Artikeln enthalten die ersten die Fundamentallehren des Christenthums; dieselben werden nicht erst aus der Schrift erwiesen, sondern mit Beziehung auf die Aussprüche der Concilien und der Kirchenväter als kirchliche Lehren unbezweifelt an- und aufgenommen. Hier wie überhaupt in der ganzen Confession werden die Berührungspunkte mit der Lehre der alten Kirche sorgfältigst hervorgehoben; mehrmals werden auch die Lehren der übrigen häretischen Parteien jener Zeit ausdrücklich verworfen. Noch viel wichtiger und bis heute immer noch nicht genügend gewürdigt sind die Reticenzen, welche Melanchthon sich in dem officiellen Glaubensbekenntniß seiner Partei gestatten zu können glaubte. In dem Artikel über die Rechtfertigung fehlt bei den Worten „durch den Glauben" der eminent lutherische Zusatz „allein"; überhaupt tritt in der Lehre von der Rechtfertigung, wie sie die Confession enthält, wohl eine Abweichung von der katholischen Lehre hervor, aber man sucht vergebens die lutherische Lehre vom alleinseligmachenden Glauben, welche dem katholischen Dogma von dem durch die Liebe thätigen Glauben direct gegenübersteht. Artikel 10 vom heiligen Abendmahl spricht in seiner ursprünglichen Fassung die katholische Lehre aus, wenn er lehrt, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaftig unter Gestalt des Brodes und Weines im Abendmahl gegenwärtig sei, ausgetheilt und genommen werde. Artikel 20 bezeichnet es als Unwahrheit, daß die Neugläubigen „gute Werke verbieten". In ähnlicher Weise ist die Form aller übrigen Artikel milde und zurückhaltend, der Inhalt derselben von der katholischen Lehre meistentheils nicht abweichend und oft in directem Widerspruch mit den neu Luther verkündigten Lehren. Die wenigen Abweichungen von der alten Lehre sind so vag und allgemein gehalten, daß eine Verständigung leicht erscheinen mußte. Von mehreren Abweichungen wird ausdrücklich bemerkt, daß sie das Wesen

der Lehre nicht berührten. Einige Lehren sind mit Stillschweigen übergangen, so vor Allem die vom Primat, vom Ablaß und vom Fegfeuer. Am Schluß des ersten Theiles wird dann ausdrücklich bemerkt, dieß sei fast die Summe der Lehre, welche auch der römischen Kirche, soviel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht entgegen sei; die Irrung und der Zank sei vornehmlich über etliche Traditionen und Mißbräuche. Als solche Mißbräuche bezeichnet die Confession im zweiten Theile (Art. 22—28): Gebrauch der Einen Gestalt bei der heiligen Communion, Verbot der Priesterehe, Mißbräuche der sog. Kauf- und Winkelmessen, Beichtzwang, Abstinenz, Fastengebot und Klostergelübde. Indeß finden sich hier keineswegs alle die Abweichungen von der katholischen Lehre, welche man nach den Schriften und Thaten der Anhänger des neuen Kirchenthumes erwarten sollte. Der „Dienst der Heiligen" wird durchaus nicht ganz verworfen. Artikel 24 sagt, daß man es den Neugläubigen mit Unrecht aufbürde, daß sie die Messe sollten abgeschafft haben; in gleicher Weise erhebt der folgende Artikel Einsprache gegen die Behauptung, die Beicht „sei durch die Prediger dieses Theils abgethan worden". In dem Artikel über den Unterschied der Speisen wird sogar die Nothwendigkeit des Fastens betont. Von größter Wichtigkeit ist der letzte Artikel, der weitläufig von der Gewalt der Bischöfe handelt; denn aus demselben geht klar hervor, daß die Augsburger Confession entschieden das Prinzip der Vereinigung der kirchlichen und weltlichen Gewalt in einer Hand, den von Luther eingeführten Cäsareopapismus der Landesfürsten, verneint. Dieser letzte Abschnitt hat vor Allem deßhalb eine außerordentlich große Bedeutung, weil in demselben der Nerv der Spaltung, die Verneinung der kirchlichen Jurisdiction und die Uebertragung derselben auf die weltliche Gewalt, berührt wird. Leider ist es vielen Protestanten noch immer unbekannt, daß die Augsburger Confession im Gegensatz hierzu die Nothwendigkeit der Aufrechterhaltung und Befestigung der kirchlichen Jurisdiction betont.

Von Anfang an existirten zwei Fassungen der Augsburger Confession, eine deutsche und eine lateinische; beide waren unterzeichnet, wurden dem Kaiser überreicht und waren mithin als Originale anzusehen. Wo diese beiden Originalexemplare hingekommen, ist bis heute noch nicht ermittelt. Das deutsche, welches Karl V. dem Kurfürsten von Mainz zur Aufbewahrung im Reichsarchiv übergab, ist seit dem Wormser Religionsgespräch vom Jahre 1540 verloren; das lateinische, eigenhändig von Melanchthon geschrieben, ist zuerst nach Brüssel und dann nach Spanien gekommen; die Nachforschungen, welche O. Waltz nach demselben in den spanischen Archiven angestellt hat, sind indessen resultatlos geblieben (vgl. O. Waltz, Das lateinische Original der Augsb. Conf. in Sybels hist. Zeitschr., N. F. VI, 1879, 564 ff.). Die Ausgabe der Confession, welche Melanchthon noch während des Reichstages veranstaltete und die in Quart in Wittenberg unter dem Titel: „Confessio Fidei exhibita invictiss. Imp. Carolo V. Caesari Augusto in comiciis Augustae anno 1530. Addita est Apologia Confessionis. beide deutsch und lateinisch, Wittemb. 1530" (die Schlußbemerkung Impressum per Georg. Rhon 1531 bezieht sich nur auf die erst Ostern 1531 fertig gewordene und dann beigedruckte Apologie) erschien, ist mithin die glaubwürdigste aller vorhandenen Copien, denn alle übrigen noch erhaltenen Archivexemplare haben sich bei genauerer Ansicht als Abschriften von früheren Concepten erwiesen (vgl. Weber in dem unten citirten Werke I, 90 ff. 303 ff.; Köllner, Symbolik 336—344; K. Matthes, Philipp Melanchthon, Altenburg 1841, 122—123). Bereits i. J. 1531 erschien eine verbesserte lateinische Ausgabe (Opp. Melanchth., Witeb. I) und 1533 eine verbesserte deutsche (Luthers Werke, Wittemb. Ausg. IX). In diesen zwei Ausgaben, wie in allen, welche bis zum Jahre 1540 erschienen sind, finden sich nur solche Verbesserungen und Zusätze, welche das Wesen der vorgetragenen Lehren nicht alteriren. Erst 1540 erschien die eigentliche Variata (abgedr. im Corp. doctrinae christianae Melanchthonis, Argent. 1580; Separatausgabe von Kl. Weber, Halle 1830). In dieser Ausgabe, welche Melanchthon mit nach Worms zu dem Colloquium brachte, sind die meisten Artikel ausführlicher und in anderer Reihenfolge behandelt; Artikel 10 ist wesentlich verändert; er lautet jetzt: De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini. Unparteiische Protestanten, wie Matthes a. a. O. 210—211, geben zu, daß Artikel 10 jetzt so gestellt war, daß die Katholiken keineswegs mehr, wie im J. 1530, ihre Brodverwandelungslehre darin wiederfinden, wohl aber die schweizerisch Gesinnten und insbesondere Calvin mit demselben ganz zufrieden sein konnten. Zuerst war nämlich die Verdammungsformel weggefallen, und dann war durch die Entfernung des Wortes Distribuuntur die Frage nach der Art der Gegenwart und des Genusses des Leibes Christi auf die Seite geschoben, so daß nun Bucer und die Calvinisten ohne Bedenken diesen Artikel unterschreiben konnten. Gleichwohl war er immer noch so gefaßt, daß unter den Protestanten selbst seinetwegen Niemand an der Variata Anstoß nahm; dieß geschah erst 1560 auf dem Colloquium zu Weimar, als Flacius Illyricus (s. d. Art.) gegen sie auftrat. Es ist klar, daß die Veränderung des 10. Artikels von der größten Bedeutung war: Canisius und Hosius hatten nur zu sehr Recht, wenn sie auf diese wichtige Umänderung des Glaubensbekenntnisses aufmerksam machten, und es bleibt nur zu bedauern, daß Letzteres von katholischer Seite nicht nachdrücklich genug geschehen ist. Welch eigenthümliche Begriffe man übrigens auf protestantischer Seite bezüglich der bei einem officiellen Glaubensbekenntnisse dopp-

nothwendigen Ehrlichkeit und Genauigkeit hatte, zeigt die von Melanchthon 1551 im Auftrage des Kurfürsten Moritz für das Trienter Concil verfaßte sog. Wiederholung der Augsburger Confession (Repetitio confessionis Augustanae sive confessio doctrinae saxonicarum ecclesiarum. Corp. Ref. XXVIII, 328 sq.; vgl. Briegers Zeitschr. für Kirchengesch. II, 306 ff.), denn diese Schrift steht im völligen Gegensatz zur Augsburger Confession und ist in einem Tone abgefaßt, welcher deutlich die Absicht an den Tag legte, jede Vereinbarung über die streitigen Punkte von vorneherein unmöglich zu machen (vgl. das unten citirte Werk von Pastor S. 431 f.). Zu erwähnen ist endlich noch bezüglich des Zeitpunktes der Aenderung des wichtigen Artikels 10, daß nach Calinich (Der Naumburger Fürstentag, Gotha 1870) bereits in der Ausgabe von 1531 jener Artikel verändert war; diese Behauptung ist indessen nicht als ganz sicher, wenn auch als höchst wahrscheinlich zu bezeichnen.

Sogleich nach ihrer Ueberreichung wurde die Augsburger Confession vom Kaiser 20 katholischen Theologen (darunter Eck, Faber, Wimpina, Cochläus und Wensing) zur Prüfung übergeben. Aus den Berathungen dieser Commission ging die sog. Confutation der Augsburger Confession hervor. Auch diese Schrift, welche am 3. August 1530 in der Reichsversammlung im Namen des Kaisers verlesen wurde, war in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßt. Die lateinische Form erschien erst im J. 1573, die deutsche erst 1808 (herausg. von Joh. Gottfr. Müller). Die Sprache der Confutation war würdig, ruhig und mild: nicht einmal die später üblich gewordene Bezeichnung als Widerlegung (= Confutatio) war gebraucht; man nannte die Schrift einfach „Antwort". Ein Theil der Artikel der Confession war allerdings, wie dieß eben nicht anders möglich war, verworfen. Näheres über diese Schrift bei H. Lämmer, die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858, 33—43, und Laemmer, De Confessionis Augustanae Confutatione Pontificia in Niedners Zeitschr. f. hist. Theologie, 1858, I, u. K. Kieser, die Augsb. Confess. u. ihre Widerlegung, Regensburg 1845.

Da die sog. Confutation den Protestanten nicht übergeben wurde, verfaßte Melanchthon nach mündlichen und schriftlichen Relationen über dieselbe die sog. Apologie der Augsburger Confession (abgedr. u. a. bei Hase, Libri Symb., Lips. 1837, ed. III, 1848, und im Corp. Ref. XXVII), ein sehr ausführliches Werk, von welchem mit Recht bemerkt worden ist, es sei ein glänzendes Beispiel jener bewunderungswürdigen Vereinigung von Kraft und Täuschung, deren ein gelehrter und gewandter Mensch fähig ist, wenn es gilt, eine einmal ausgesprochene Behauptung um jeden Preis festzuhalten. Diese Schrift wurde das zweite symbolische Buch der Protestanten; auch sie war in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßt. Am 22. September sollte sie dem Kaiser überreicht werden; dieser verweigerte indessen die Annahme, was in Betracht der darin enthaltenen Invectiven gegen die Katholiken (die deutsche Ausgabe ist noch reicher an Schimpfwörtern als die lateinische) nur zu erklärlich ist. Nicht allein der Ton, auch der Inhalt der Apologie ist wesentlich von demjenigen der Confession verschieden; alle Unterscheidungslehren sind schärfer hervorgehoben. Dennoch berief sich Melanchthon häufig auf das Zeugniß der alten Kirche; über die Erbsünde, sagt er, lehren wir dasselbe, was die katholische Kirche lehrt; unsere Lehre vom Glauben, heißt es weiterhin, ist durchaus katholisch. Ueber die Sophistik der Apologie spricht am besten Döllinger, Reformation III, 277—283.

Nach dem Schluß des Reichstages begann Melanchthon eine Neubearbeitung der Apologie, welche erst im Frühling 1531 fertig wurde. So umgearbeitet erschien die Apologie lateinisch im April 1531, deutsch im October desselben Jahres (letztere Ausgabe besorgte unter Melanchthons Aufsicht Justus Jonas). Ueber die Literargeschichte der Apologie vgl. Bindseil im Corp. Ref. XXVII, 244 sq. Die Schrift von Plitt (die Apologie der Augustana, Erlangen 1873) ist wie die Arbeit desselben Verfassers über die Augsburger Confession in einem unangenehm erbaulichen Tone und mit wenig Objectivität geschrieben. Gegen die Apologie traten Cardinal Cajetan (s. d. Art.) und Cochläus (Velitatio in Apologiam Philippi Melanchthonis 1534 und die berühmten Philippiken) auf; letzterer bemerkte mit Recht, die Apologie zeige, daß Melanchthon sich ganz von Luther habe gefangen nehmen lassen, und daß eine Rückkehr desselben zur Kirche nicht mehr zu hoffen sei.

Ueber das Schicksal der Augsburger Confession innerhalb der protestantischen Kirchen s. d. Art. Protestantismus, neuere Geschichte. Hier sei bemerkt, daß nur noch die Orthodoxen oder Altlutheraner an ihr festhalten. Der moderne Protestantismus hat sich von ihr innerlich losgesagt; sie hat, obgleich sie noch meistens amtlich festgehalten wird, längst aufgehört, das gemeinsame Glaubensbekenntniß der Protestanten zu sein. Bereits im J. 1861 sah der berühmte protestantische Historiker Leo sich veranlaßt zu klagen (in der Neuen Preuß. Zeitung vom 26. September 1861): „Jedermann führt diese Confession im Mund und fast kein Mensch kennt sie; Niemand sucht sie in ihrem ursprünglichen Sinne zu fassen. Man erklärt sie zum Eckstein des Protestantismus, man hat ihr zu Ehren große Feste gefeiert, jährlich wird sie in jeder protestantischen Schule gepriesen und fast kein Mensch weiß, was darinnen steht." (Vgl. Chyträus, Historie d. A. C., Rostock 1576; Coelestinus, Hist. comitior. 1530 Aug. celebr., Francf. ad V. 1577; Cyprian, Historia d. A. C., Gotha 1730. 1736; C. K. Salig, Gesch. der A. C., Frankfurt 1730, 2 Bde.; G. G. Weber, Krit. Gesch. d. A. C., Frankfurt 1783—1784, 2 Bde.; Danz, Die A. C., Jena 1829; Rotermund, Gesch. des zu

Augsburg übergebenen Bekennt., Jena 1829; Förstemann, Urkundenbuch zur Gesch. des Reichstages zu Augsburg, Halle 1833—1835, 2 Bde.; Corp. Ref. II. et XXVI; Das Verhältniß der Confession von Augsburg zu der päpstlichen Ermahnung an alle Protestanten in den Hist.-polit. Bl. LXIII, 148—149. 189—232; F. Haupt, Der Episcopat der deutschen Reformation oder Art. 28 der A. C., Frankfurt I, 1863, II [Luther und der Episcopat] 1866; O. Zöckler, Die A. C., Frankfurt 1870; Schirrmacher, Briefe u. Acten zu der Gesch. des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530, Gotha 1876; L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879, 22 ff.) [Pastor.]

Augsburger Interim, s. Interim.

Augsburger Religionsfriede ist das Uebereinkommen, welches auf dem im J. 1555 zu Augsburg abgehaltenen Reichstage zwischen König Ferdinand I. und den Kurfürsten, Fürsten und Ständen des Reichs (nicht zwischen Katholiken und Protestanten, wie vielfach angegeben wird) getroffen, und welches durch die Aufnahme in den Reichsabschied (Art. 7—30) zum Reichsgesetz erhoben wurde. Die hauptsächlichsten Bestimmungen dieses sog. Friedens, dessen Grundlage der Passauer Vertrag von 1552 bildet, sind folgende. 1. Der Kaiser, die Kurfürsten, Fürsten und Stände sollen keinen Stand des Reiches wegen der Augsburgischen Confession und derselben Lehre, Religion und Glaubens halber beschädigen, vergewaltigen, beschweren oder verachten. 2. Die streitige Religionssache soll nicht anders denn durch christliche, freundliche, friedliche Mittel und Wege zur Vergleichung gebracht werden. Dagegen sollen 3. die der Augsburgischen Confession verwandten Stände den Kaiser und die Stände der alten Religion, geistliche wie weltliche, in gleicher Weise bei ihrer Religion, ihren Kirchengebräuchen, Besitzthümern und Rechten unbeschwert bleiben lassen. 4. Der Friede gilt nur für die Stände, welche katholisch sind oder der Augsburger Confession anhängen, alle Anderen sind von diesem sog. Frieden gänzlich ausgeschlossen. 5. Geistliche, welche von der alten Religion abtreten, werden ihrer Aemter und Pfründen verlustig (Reservatum ecclesiasticum); die von den Protestanten eingezogenen Kirchengüter, welche unmittelbaren Reichsständen nicht gehören, und in deren Besitz die Geistlichen a. 1552 und seitdem nicht gewesen, sollen in den Frieden einbegriffen sein und die betreffenden Inhaber weder in noch außer den Rechten darum angesprochen werden. 6. Die geistliche Jurisdiction über die Augsburgischen Confessionsverwandten soll bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion ruhen, eingestellt und suspendirt sein und bleiben. Dieser Gedanke, daß die Spaltung nicht für immer andauern, daß vielmehr eine friedliche Einigung zu erstreben sei, ist noch an mehreren anderen Stellen des Friedensinstrumentes ausgesprochen. Auf wen die den Bischöfen entzogene Jurisdiction übergehe, war nicht ausdrücklich bestimmt; aber die Protestanten stellten factisch und wissenschaftlich das Territorialsystem auf, nach welchem der Landesherr der Verwalter des bischöflichen Amtes war — jus episcopale. 7. Kein Stand soll den anderen oder dessen Unterthanen zu seiner Religion drängen, abpracticiren oder sie wider ihre Obrigkeit in Schutz nehmen. Da die Entscheidung über die Religion innerhalb der Territorien den Reichsständen überlassen bleibt (jus reformandi), sollen die mit der Religion des Landesherrn nicht einverstandenen Unterthanen das Recht der Auswanderung haben. 8. Der Friede ist zwar bewilligt worden, damit man desto eher zu freundlicher, christlicher Vergleichung der spaltigen Religion gelangen möge; er soll aber auch, wenn diese Vergleichung durch ein Generalconcil, Nationalversammlung, Colloquium oder Reichshandlung nicht zu Stande kommt, dennoch fortbestehen. Diese letztere Bestimmung, daß im Falle der Nichteinigung der Friede „ein ewig währender" sein sollte, ist von größter Bedeutung. Man nahm dadurch von der religiösen Frage Umgang und stellte sich gänzlich auf den rein politischen Standpunkt, daß ein Friede geschlossen werden müsse, um dem Reiche seine Fortdauer zu sichern. Die Kirche als solche hat hier begreiflicher Weise nicht mitpacticirt. Die Religionsfrage wurde so von der Rechtsfrage definitiv getrennt und die Möglichkeit anerkannt, daß zwei von einander abweichende Glaubensbekenntnisse im Reiche neben einander eine berechtigte Existenz hätten. Das alte heilige römische Reich war damit eigentlich zersprengt. Die folgenreichste Seite des Friedensschlusses blieb aber immer die, daß den Reichsständen als solchen die Entscheidung über die Religion ihrer Länder überlassen wurde. Dadurch, daß man den Reichsständen dieses sog. Reformationsrecht gab, ward die grauenhafte Formel: „Wessen das Land, dessen auch die Religion", ward mithin der polare Gegensatz der wahren menschlichen Freiheit zum Reichsgesetz erhoben, freilich nicht im allgemeinen Sinn der völligen Willkür, sondern mit der ausdrücklichen Beschränkung auf das Bekenntniß der alten Kirche und die Confession von Augsburg. Letztere Bestimmung war ungenau, weil weder Jahr noch Text der Confession näher bezeichnet waren. Die Frage, ob das Landeskirchenthum auch nach der veränderten Confession das Recht des cujus regio hatte, blieb ungelöst. Andererseits war der Text der Confession sehr verschiedener Auslegung fähig. Wie verhielt es sich nun, wenn es der gerade jetzt immer mächtiger werdenden Partei, welcher in diesem „Religionsfrieden" mit keinem Worte gedacht war, wenn es den Calvin zuneigenden Reichsständen gelang, sich auf die Confession zu berufen? Eine fernere Saat des Zwiespalts enthielt endlich die Bestimmung über den geistlichen Vorbehalt. Der Augsburger Religionsfriede trägt also nur mit halbem Rechte diesen Namen. Es war eigentlich nur ein politisches Abkommen, eine der Reichsgewalt und den katholischen Ständen zur Zeit der größten

Noth (Türken und Franzosen bedrohten damals das Reich) abgenöthigte Anerkennung der neuen „Rechte“ der protestantischen Stände. Der „Friede“ schloß die Keime zu unabsehbaren Differenzen in sich; diese Differenzen, die den dreißigjährigen Krieg großentheils hervorgerufen haben, waren aber nicht religiöser, sondern politischer Natur. (Vgl. Lehmann, Acta publ. de pace relig., Frankof. 1707 et 1709, und Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen 461 bis 478. Gegen die Insinuation, als sei Papst Paul IV., der gegen diesen Frieden von seinem Standpunkte aus protestiren mußte, nichts daran gelegen gewesen, daß Deutschland auf's Neue sich im Bruderzwiste zerfleische, vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat 703). [Pastor.]

Augsburger Synoden folgen durchaus der Gesammtentwicklung des germanischen Synodal- und Concilienwesens und lassen dessen Verfassungsepochen in nicht undeutlichen Zügen erkennen. I. Aus der Epoche vom hl. Bonifacius bis auf die Tage des hl. Ulrich sind auch von Augsburg weder Synodalberichte noch Synodalstatuten uns aufbehalten. Zwar wurde Bischof Wikterp mit den Bischöfen Bojoariens und Alemanniens in einem Schreiben Gregors III. an Bonifacius aufgefordert, den Concilien des letzteren anzuwohnen (der Name Wiggo bedeutet doch wohl nur ihn; cf. Würdtwein, Epist. 45 S. Bonif. p. 97). Das Bisthum Augsburg wurde auch alsbald der neugestifteten Metropole von Mainz unterworfen, an die es ein mehr als 1000jähriges Band von nun an knüpfte. Es ist in Folge dessen nicht zu bezweifeln, daß das synodenbefehlende Decret des Concil. Germ. vom Jahre 742 c. 3 und die mit dem Briefe des hl. Bonifacius an Erzbischof Cuthbert von Canterbury identischen „decreta synodalis conventus sub S. Bonif. excerpta“ (Hartzh., Conc. Germ. I, 67) auch auf das Bisthum Augsburg gesetzliche Ausdehnung gewonnen haben; aber nur die eine Hälfte jener Decrete (die bischöflichen Visitationsreisen betreffend) lassen sich als in das Leben übergetreten historisch nachweisen. Die Statuten des Bischofs Simpert (778—808) sind von der Kritik schon längst als Synodal-Diöcesanstatuten aufgegeben und als bloße Regeln erkannt worden, die er in der Eigenschaft als Abt von Murbach seinen Mönchen gab (Hartzh. I, 378; Pez, Anecd. II). — Es entfaltete sich (das allein bleibt historisch sicher), besonders auf den fördernden Einfluß der carolingischen Capitularien hin, welche dem Bischof in Begleitung des Archidiacons und Gaugrafen die Abhaltung von Visitationssenden anbefahlen, auch im Bisthume Augsburg das System der „synodi per villas“ (Steiner, Synodi dioec. Aug., Rostr. Nemov. 1766, I, 3—23). Ein von Steiner dem neunten Jahrhundert zugesprochener codex manuscriptus der ehemaligen Dombibliothek (Syn. I, 2; vgl. Archiv für Geschichte des Bisthums Augsburg von Steichele I, 49) enthält die Ordnung dieser Synodi per villas ziemlich übereinstimmend mit den Sendenformeln Regino's und Burchards. Die Aufstellung und Beeidigung der sieben Sendzeugen, der untersuchende und richterliche Charakter dieser auf Laien und Clerus berechneten bischöflichen Visitationssenden findet sich auch hier. Die „capitula“ sind entnommen den capitula Ahytos von Basel und Hincmars von Rheims und bilden die Basis für diese auf einen größeren und kleineren Sprengel vom Bischofe ausgedehnten Senden. — II. Förmliche Berichte über Abhaltung von Diöcesansynoden außer den bischöflichen Visitationssenden datiren erst aus der Zeit des hl. Ulrich (s. d. Art.), welcher nach der anonymen vita S. Udalrici c. 6, im Anschluß an die jährlich zweimal abgehaltenen Provincialconcilien, zweimal im Jahre seinen Clerus um sich versammelt haben soll. Berühmt ist die in die Gebrechen ihrer Zeit so trefflich hineinleuchtende und von dem hl. Ulrich auf diesen Synoden verwendete „oratio synodalis“, von Velser in einem Neresheimer Codex aufgefunden (Hartzh. III, 1; Steiner I, 25—41; Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsb. I, 276). Velser, Binius, Benedict XIV., Steiner wollen sie specifisch dem hl. Ulrich zuschreiben; da sie aber mit einer Homilie Leo's VI. (Coll. reg. IX, 1013), und der Synodalrede des Bischofs Ratherius von Verona (Hartzh. III, 4) zum Theil wörtlich übereinstimmt, so möchte wohl Mabillon (cf. Acta ord. S. Bened. VII, 416) Recht haben, wenn er sie für ein Universalformular hält, welches der hl. Ulrich für seine Diöcese nur specifisch gestaltet habe. Unter Mitbetheiligung des hl. Ulrich wurde zu Augsburg auch eine große Reichssynode unter Vorsitz des Erzbischofs Friedrich von Mainz 952 abgehalten (Mon. Germ. LL. II, 27; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 601). — Im J. 1022 wohnte Bischof Bruno dem Concil von Seligenstadt bei, dessen Beschlüsse auch für ihn bindender Natur waren. In wie weit aber das Decret c. 22 dieses Concils und der hier bestimmte „ordo synodi“, welcher von Burkhard zur Formel „quomodo synodus sit initianda“ (Hartzh. III, 13) umgearbeitet wurde, im Bisthum Augsburg executirt worden sei, läßt sich nicht mehr bestimmen. Aber das ist gewiß, daß hier wie im übrigen Deutschland an der Stelle der mehr inquirirenden Diöcesansynode jene Art von Synoden vom 11.—13. Jahrhundert sich geltend machte, die durch ihre notariatsmäßige materielle Färbung (zur feierlichen Legalisirung großer Schenkungen, großer Privilegien, zur Beilegung temporeller Streitigkeiten u. s. w.), ferner auch durch die in dieser Zeit übliche Art zahlreicher Synodalsubscriptionen hervorsticht. Als Bestätigung dafür möge die Synode Walters vom Jahre 1135 (Hartzh. III, 329; Steiner I, 71; Braun, Bischöfe II, 90) und die Synode des Bischofs Konrad (Hartzh. III, 376) gelten. Im Jahre 1062 wurde abermals zu Augsburg eine Reichssynode gehalten, um in Sachen der Papstwahl eines Alexander II. und Honorius II. zu entscheiden (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 856). — III. Wie im übrigen Deutschland seit dem Ende

des 13. Jahrhunderts die Synodalentwicklung an der Hand des Gratianischen Decrets einen mehr gesetzgebenden Charakter annahm, so begegnen uns auch hier als Synodalfrüchte die Statuten Bischof Friedrichs I. (1309—1331), die noch erhalten sind (Steiner I, 73—96), und die von Cardinal Peter in seine spätere Statutensammlung stückweise aufgenommenen Synodalverordnungen Burkhards vom Jahre 1377. — IV. Das Basel'sche Decret ertheilte dem verfallenden Synodalinstitute auch im Bisthum Augsburg einen erneuten Aufschwung. Bischof Peter (1424—1469) intimirte es nebst dem Provincialconcil von Mainz vom Jahre 1423 auf einer Diöcesansynode, deren Statuten er auch theilweise die Synodalgesetze Friedrichs I. und Burkhards einverwebte (Steiner I, 97—124). Zum Cardinal erhoben, schärfte er das Basel'sche Decret zum zweiten Male ein, publicirte das Provincialconcil von Mainz vom Jahre 1451 und gebot namentlich auch fleißige Abhaltung der Decanatsversammlungen, der letzten Ableiter der synodalen Strömung (Hartzh. V, 398). Bischof Heinrich IV. (1505—1517) übergab die 49 Statuten der in Dilingen 1506 abgehaltenen Diöcesansynode der Presse, was von nun an Sitte wurde, und seine zwei Nachfolger Christoph (1517—1543) und Cardinal Otto Truchseß (1543—1573), zwei Leuchtthürme inmitten ihrer Zeit, hielten vorzüglich durch die kräftig hinausgeschwungene Synodalfackel das durchgreifende Versinken des Kirchenschiffleins in ihrem Bisthume auf. Redende Zeugen hierfür sind die Diöcesansynoden von 1517 und 1520 in Dilingen, die Diöcesansynode von 1536 in Augsburg, die Diöcesansynode von 1543 in Dilingen, deren Statuten die Steiner'sche Sammlung enthält (I, 171—253). — V. Die Interimsformel Karls V. und das Concil von Trient gaben, wie für das deutsche Concilien- und Synodalwesen überhaupt, so auch für das Synodalwesen des Bisthums Augsburg den letzten großen Anstoß, bevor es in sich zusammenbrach. Mit den 33 Statuten der im J. 1548 in Dilingen als Vorbereitung auf das Provincialconcil abgehaltenen Diöcesansynode (Steiner I, 253—318) publicirte Otto auch das Reformedict Karls V., ja er unterstellte sogar sich selber dem Urtheile der Synode. Aus c. 33 derselben, sowie aus IV, c. 4 de synodis der zur Execution des Tridentinums 1567 in Dilingen von ihm veranstalteten Diöcesansynode ergibt sich besonders deutlich, in wie festen Rechtsnormen die Bewegung des Synodalkörpers sich schon zu verlaufen angefangen hatte. Die Ausbildung des Procuratorenwesens mit Einbringung vorschriftsmäßiger Mandate, das Recht „gravamina, querelas, supplices libellos“ einzureihen sowohl für Cleriker als für Laien, das Recht, in eigener Person oder durch bestellte Anwälte, öffentlich vor der Synode oder insgeheim, diese Klagen vorzubringen, für welch' letzteren Fall mehrere „commissarii auditores“ je bestellt werden sollen — alle diese Punkte verrathen schon jene krystallinische Festigung des Synodalganges. Was aber am hervorstechendsten die neue Synodalepoche kennzeichnet, ist die auch auf den Konstanzer Diöcesansynoden von 1567 und 1609 in Uebung gebrachte Methode, nach Verlesung der präsumtiven Synodalverordnungen sich je nach Ständen räumlich zu sondern, ständische Berathungen zu pflegen und das Resultat derselben schriftlich dem Bischofe zu überreichen, damit er, der alleinige Herr des jus decisivum, in seiner Beschlußfassung darauf Bedacht nehme. Die Diöcesansynode von 1567, zur Durchführung der tridentinischen Reformen gehalten, gibt uns aber in dieser ständischen Theilung schon eher ein Bild der nahenden Verwesung, als ein Bild des Lebens zu erkennen. Der Forderung Otto's, ein Zwanzigstel der Einkünfte zur Begründung eines tridentinischen Knabenseminars zu schenken, hallte aus allen ständischen Klassen die insufficientia entgegen; der Plan des Cardinals mußte begraben werden. Die Privilegiumsverwahrungen, Klagen der gegen die bedrohlichen Canones des Tridentinums ungehaltenen Corporationen des Domcapitels, der mehr oder minder exemten Manns- und Frauenklöster, der Collegiatstifte, sogar der Landdecane und Cammerer, die Beschwerdelibelle vieler Einzelnen, wie der Synodalbeschrieb (Steiner II, 333—382) sie aufführt, die Weigerung vieler für ihre Exemtionen eifernder Klöster und Stifte, die Synodaljurisdiction des Bischofs durch Absendung von Procuratoren anzuerkennen und die in Folge dieser Pflichtweigerung gegen sie anhängig gemachten Contumazprocesse (ibid. 379, 381) — solche Hemmnisse konnten auch den festen Willen eines Cardinals Otto und eines Heinrich V. von Knöringen (1598—1646) entmuthigen. Daher mußte sich letzterer durch ein päpstliches Breve Pauls V. vom 25. Mai 1610 (Steiner, Acta selecta eccles. August., Aug. Vind. 1785, 155) mahnen lassen, zur vollen Durchführung der tridentinischen Canones und besonders zur Herstellung eines tridentinischen Seminars eine Diöcesansynode abzuhalten. Die auf den October 1610 nach Augsburg zusammenberufene war die letzte. Ein großer Theil der Gerufenen (Aebte, Prioren, Commendatoren u. s. f.) verweigerten schon im Voraus alle Betheiligung (Steiner, Syn. II, 527—530); die wieder aufgegriffene Forderung einer Beisteuer pro seminario fand in allen Synodalklassen wieder ganzen oder theilweisen Widerstand; das Resultat war also nur ein halbes, trotz der vielen erflossenen Synodalstatuten. — An dem Synodalleichname machte man von Seiten des päpstlichen Stuhles her noch ein paarmal Belebungsversuche, aber umsonst. Im J. 1650 erschien in Augsburg ein Monitum der Congreg. Conc. zur Abhaltung von Diöcesansynoden; 1656 erfolgte an alle Erzbischöfe und Bischöfe des obern und untern Deutschlands eine Mahnung Alexanders VII., Visitationen und Diöcesansynoden zu halten (Steiner, Acta sel. 236—240). Der damalige, statt des Erzherzogs Franz Sigismund erwählte Bis-

thumsadministrator Johann Rudolf von Rechberg bemerkt aber in seinem Briefe an den Generalvicar (Acta 241): „Es würde sich der Zeit noch schwärlich und nicht ohne sonderbare difficultet practicieren lassen, dannenhero unsers ermessens mehr auf vleißige Visitationes zu geben.“ Der geistliche Rath stimmte seiner Ansicht bei. Der Generalvicar Caspar wendete sich mit Anfragen an die Ordinariate Konstanz, Eichstätt, Freising und Regensburg. Alle antworteten unter Hinweisung auf die Schwierigkeiten in dem nämlichen Sinne. Nun hielt es Johann Rudolf für das Gerathenste, beim Papste „quoad synodos sich zu entschuldigen“, und seitdem ist zwei Jahrhunderte lang an diesem Satze Alles unverrückt geblieben. [Aloys Schmid.]

Augusti, Johann Christian Wilhelm, protestantischer Theologe und Archäologe, war zu Eschenberga 1772 geboren, bezog 1790 zum Studium der Theologie die Universität Jena und trat 1798 daselbst als Docent der orientalischen Sprachen auf. Im J. 1812 wurde er Professor der Theologie in Breslau, und 1819 folgte er in gleicher Eigenschaft einem Rufe nach Bonn, wo er fortan bis zu seinem Tode im J. 1841 wirkte. Was seinen theologischen Standpunkt anlangt, so war er positiv gläubig. Es erhellt das namentlich aus seiner Dogmatik (Leipzig 1809, 2. Aufl. 1825), aus seiner Dogmengeschichte (Leipzig 1805, 4. Aufl. 1835) und aus seinem Grundriß einer historisch-kritischen Einleitung in's A. T. (Leipzig 1806, 2. Aufl. 1827); denn wenn er hier für den Theologen, der heiligen Schrift gegenüber, auch eine freie kritische Stellung in Anspruch nimmt, so glaubt er doch andererseits an die Schrift als Gottes Wort und ist überzeugt, daß menschlicher Forschungsgeist und Scharfsinn nie gegen sie etwas ausrichten werden. Seine literarische Thätigkeit war sehr reich; einige seiner Schriften sind bereits genannt. Der Ruhm seines Namens aber knüpft sich an seine archäologischen Arbeiten, und sein bezügliches Hauptwerk sind seine Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie (Leipzig 1817—1831, 12 Bde.). Die Untersuchung ist sehr eingehend, und die Geschichte der zur Sprache kommenden kirchlichen Institute ist bisweilen bis auf die neueste Zeit herabgeführt. Die Disposition ist weniger gut (die drei ersten Bände enthalten die Heortologie oder die Geschichte der christlichen Feste, die andern eine Geschichte des öffentlichen Gottesdienstes in der christlichen Kirche oder eine Beschreibung der gottesdienstlichen Handlungen, Personen, Orte und Geräthe), und er hat sie darum in dem Auszug, den er in dem Handbuch der christlichen Archäologie (Leipzig 1836—1837, 3 Bde.) veranstaltete, vielfach verlassen. Zum Schulgebrauch schrieb er die christlichen Alterthümer (Leipzig 1819). Weitere Werke, aber nicht alle, werden in Herzogs Realencyclopädie, 2. Aufl., I, 777—779, aufgeführt. [Funk.]

Augustiner, allgemeiner Name für die Angehörigen einer großen Zahl von Orden und Congregationen, deren Constitutionen sämmtlich auf der sog. Augustinerregel fußen. Bekanntlich führte der hl. Augustinus seit 388 mit seinen Freunden zu Tagaste ein zurückgezogenes klösterliches Leben. Als er 391 Priester geworden war, führte er mit einigen Genossen die nämliche Lebensweise in einem Garten zu Hippo fort. Ferner schrieb er 423 in einem Briefe (Ep. 211, al. 109) den zurückgezogenen Frauen zu Hippo bestimmte Lebensregeln vor, und es gibt auch zwei Reden de moribus clericorum (Serm. 355. 356) von ihm. Ob er jedoch einen eigentlichen Orden in unserem Sinne gestiftet hat, ist controvers. Als aber im elften Jahrhundert einzelne Genossenschaften von Chorherren mit gemeinsamem Leben entstanden, welche weder des hl. Benedicts, noch Chrodegangs Regel befolgten, fing man von einer Regel des heiligen Augustin zu sprechen an, weil Einzelnes in dem Statut jener Genossenschaften aus den oben bezeichneten Schriften des hl. Augustin genommen war (s. dieselbe u. A. bei Holstenius, Codex regularum monast. et canon., Romae 1661, II, 120). Etwas später bildete sich auch, besonders in Italien, eine Reihe von Eremiten-Congregationen, welche jenes Chorherrenstatut mit den durch ihre besondere Lebensweise bedingten Veränderungen entweder freiwillig oder auf päpstliches Geheiß annahmen. Die wichtigsten derselben sind folgende: 1. Die Wilhelmiten (s. d. A.), gestiftet vom hl. Wilhelm von Aquitanien um das J. 1156. — 2. Die Jamboniten, benannt nach dem seligen Johann Bon, der 1168 zu Mantua geboren wurde und längere Zeit ein weltliches Leben führte, bis er 1209 in sich ging und von da an in der Nähe der Stadt Cesena als strenger Einsiedler seine übrigen Tage beschließen wollte. Aber bald führte ihm der Ruf mehrere Genossen zu; Papst Innocenz IV. gab ihnen 1244 die „Regel des hl. Augustinus“, bestätigte sie als Eremiten-Congregation, und Johannes blieb ihr Oberer, bis er 1249 in einer Einöde zu Mantua starb. Sixtus IV. nahm ihn 1483 unter die Zahl der Seligen auf (C. Lodi, Vita è miracoli del B. Giov. Buono, Mant. 1591). — 3. Die Brictiner, genannt vom Orte S. Blasius de Briotinis (Brittinis), einer Einöde in der Mark Ancona. Sie erhielten ihre Regel 1234 von Gregor IX. — 4. Die toscanischen Eremiten von der heiligen Dreifaltigkeit. Auch sie lebten Anfangs ohne Regel und Gelübde gemeinschaftlich zusammen, bis Innocenz IV. ihnen 1243 die Regel des hl. Augustinus gab. — 5. Die Bußbrüder Christi in Italien und Frankreich. Außer diesen größeren Eremiten-Congregationen gab es noch viele kleinere Genossenschaften (Einsiedler von Vallis Hirsuti, von Turris palmarum, S. Mariae de Rupe cava, S. Mariae de Murceto, S. Jacobi de Monilio, S. Benedicti de Monte Faboli u. a.), welche unabhängig von einander lebten und in Observanz und Kleidung (weiße, schwarze, aschfarbige Habite) von einander abwichen. Die Johann-Boniten trugen

eine ähnliche Kleidung wie die Franciscaner, so daß sie beim Terminiren oft mit diesen verwechselt wurden und deßwegen Streitigkeiten entstanden. Gregor IX. entschied deßhalb 1241, daß dieselben fortan weiße oder schwarze Kutten mit langen weiten Aermeln und ledernem Gürtel, Schuhe und fünf Spannen lange Stäbe in Gestalt von Krücken tragen und bei der Bitte um Almosen den Namen ihres Ordens angeben sollten. Um ähnlichen Streitigkeiten und der zu großen Vervielfältigung der Congregationen zu begegnen, vereinigte Innocenz IV. zuerst sämmtliche in Toscana lebenden Eremiten 1243 zu einer einzigen „Augustiner-Congregation" und gab ihnen den Cardinal Richard von S. Angeli zum Protector (Potthast 11199). Unter Alexander IV. wurden auch die Superioren der übrigen Congregationen 1256 nach Rom gerufen und mußten unter der Leitung ihres Protectors im Kloster S. Maria del Popolo einen gemeinschaftlichen Ordensgeneral wählen, dem Alle unterstehen sollten. Die Wahl fiel auf den Prior der Boniten, Lanfranc Septala aus Mailand. Durch eine besondere Bulle (Licet ecclesiae, Bull. Rom. I, 135 sq. ed. Lugd.) des Papstes wurden nun die gedachten Genossenschaften in Einen Orden vereinigt, und dieser erhielt den Namen: Orden der Eremiten des hl. Augustinus. Ersterer Name blieb, in Erinnerung an das bisherige Einsiedlerleben, obwohl sie seit der Union aus der Einöde und der vereinzelten Niederlassung in die Städte gezogen waren und dort zur Seelsorge verwendet wurden. Es gelang aber nicht, alle einzelnen Congregationen bei der Union zu erhalten. Die Brictiner behielten zwar die Augustinerregel, erwirkten aber 1260 eine Bulle, die ihnen die Vita eremitica für immer garantirte (Empoli, Bullar. O. Erem. S. Aug., Romae 1628, 32, n. 32); die Wilhelmiten blieben bei der ihnen 1254 bewilligten Benedictinerregel und haben jetzt mit den Augustinern nur den Namen Eremiten gemein (vgl. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, 7—13).

Die geschehene Veränderung rief jedoch die Eifersucht der regulirten Chorherren wach, insofern diese auf den Namen Augustiner ein älteres Recht zu haben behaupteten. Der hierüber mit den Augustiner-Eremiten entstandene Streit nahm bald die Form einer Frage nach dem Ursprung beider Congregationen an, indem jede für sich die Ehre in Anspruch nahm, vom hl. Augustinus als Ordensgenossenschaft gestiftet zu sein. Der Streit dauerte längere Zeit, bis Sixtus IV. im Jahre 1472 beiden Parteien darüber Stillschweigen auflegte. Außerhalb der streitenden Orden wurde beiden Ansichten entschieden widersprochen und darauf hingewiesen, daß die Geschichte mehr als 700 Jahre von einer Ordensstiftung des hl. Augustinus schweige, und daß die Päpste den erst im 13. Jahrhundert entstandenen Dominicanern und Franciscanern den Vortritt vor den Augustiner-Eremiten ertheilt hätten (Helyot III, 6). An dieser Stelle genügt es, der Streitfrage Erwähnung gethan zu haben. Nach dem jetzigen Bestand aber zerfallen die Augustiner zunächst in zwei große Klassen: in Augustiner-Chorherren und in Augustiner-Eremiten. Die vielen außerdem nach der sogenannten Regel des hl. Augustinus lebenden religiösen Genossenschaften werden von den verschiedenen Schriftstellern, je nachdem sie in ihren Observanzen mit der einen oder andern Klasse Aehnlichkeit haben sollen, bald den Chorherren, bald den Eremiten angereiht. Hier soll nun eine möglichst vollständige Uebersicht über die einzelnen Augustiner-Congregationen gegeben werden, soweit die Wichtigkeit derselben nicht auf besondere Artikel hinzuweisen gebietet.

A. Augustiner-Chorherren; s. über dieselben den Art. Canonici regulares.

B. Augustiner-Eremiten (Ordo Fratrum Eremitarum S. Augustini), der dritte unter den vier großen Mendicantenorden, entfalteten sich in der Folge zu drei verschiedenen Zweigen. I. Die beschuhten Augustiner-Eremiten, gewöhnlich Augustiner schlechthin genannt. Ihr Ordenskleid ist ein schwarzer Habit von Wolle mit spitz zulaufender Kapuze und ledernem Gürtel. Außer dem Hause tragen sie Hut und Schuhe, bei feierlichen Anlässen weite Aermel. Wo keine Dominicaner sind, ist ihnen auch das weiße Ordenskleid mit Scapulier, das sie sonst nur im Hause tragen, öffentlich gestattet. Seit der Vereinigung hörte die frühere Verpflichtung, Stäbe mit Krücken zu tragen, auf. Der Orden erfreute sich von Anfang an großer Vorrechte, so der Exemtion von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe und des Protectorats eines Cardinals; das wichtige Amt eines Sacristans in der päpstlichen Kapelle ist fortwährend einem Augustiner übertragen, der zugleich Bischof i. p. i. ist (A. Rocca, Chronhistoria de Apostolico sacrario, nomenclaturam etc. complectens sacristarum in Aug. familia, Romae 1605); ferner besetzt der Orden einen Lehrstuhl an der Sapienza und die Stelle eines Consultors bei der Congregation der Riten.

Die Verfassung des Ordens ist mehr aristokratisch als monarchisch. An der Spitze steht der General, der auf dem Generalcapitel, das alle sechs, seit 1865 alle zwölf Jahre sich versammelt, gewählt wird. Ihm stehen vier Assistenten zur Seite. Die Geschäfte an der Curie besorgt der Generalprocurator. Der Orden zerfällt in Provinzen, und zwar wurden gleich bei der Union eine italienische, französische, deutsche und spanische Provinz gebildet. Jedem Kloster ist ein Prior, jeder Provinz ein Provinzial mit vier Definitoren vorgesetzt. Die Ordensmitglieder theilen sich in Priester und Laienbrüder (fratres laici s. conversi). Neben der Regel des hl. Augustin bestehen eigene Constitutionen, welche von Augustin Novellus und Clemens von Ossimo verfaßt und auf den Generalcapiteln zu Florenz 1287 und Regensburg 1290 approbirt wurden (Constitutiones O. Fr. Erem. S. Aug. recogni[illegible]

Romae 1581, 1586, 1625). Die Regel ist im Vergleich mit andern Ordensregeln nicht strenge, dennoch kamen schon im 14. Jahrhunderte mannigfache Uebertretungen derselben vor, und die gute Zucht wurde vielfach hintangesetzt. Eine Folge hiervon war, daß sich innerhalb des Ordens, um die verfallene Observanz wieder herzustellen, besondere Congregationen bildeten, die ihre eigenen Generalvicare erhielten, sonst aber dem Ordensgenerale unterworfen und unter dem Namen der regulirten Observanten mit den alten Observanten verbunden blieben. Solche Congregationen waren: 1. Die von Illiceto, im Gebiete von Siena. Sie entstand 1385 durch den General Ptolemäus Venetus und bestand aus acht Klöstern. 2. Die vom hl. Johannes ad Carbonariam, gegründet von Simon von Cremona; sie zählt noch vier Klöster. 3. Die Congregation von Perugia verdankt ihr Entstehen dem General Augustin de Favaronibus und umfaßte zehn Häuser. 4. Die 1430 gestiftete lombardische Congregation mit etwa 80 Häusern. 5. Die Congregation der spanischen Observanz, welche durch Johannes von Alarzon in's Leben gerufen und 1505 zu einer eigenen Provinz (Castella) erhoben wurde. 6. Die Congregation des Berges Ortono bei Padua, 1436 errichtet, mit sechs Klöstern. 7. Die Congregation der allerssel. Jungfrau zu Genua, 1470 von Johannes Poggi gegründet, zu der 25 Klöster gehörten. 8. Die apulische Congregation, welche 11 Häuser besaß. 9. Die Congregation von Zampani in Calabrien, von Franciscus von Zampani 1507 gegründet, welche schließlich 40 Klöster zählte. 10. Die dalmatinische Congregation, 1510 von einigen frommen Mönchen in Lessina unternommen, welche aus 6 Klöstern bestand. 11. Die Congregation von Colorito, 1530 gegründet, mit 3 Häusern. 12. Die Congregation von Centorbium, 1590 in Sicilien vom seligen Andreas de Castro-Joannis gebildet, mit 17 Klöstern. 13. Die 1593 zu Bourges in Frankreich gestiftete Congregation, bekannt unter dem Namen der „kleinen Augustiner", welche mit ihrer Provinz St. Wilhelm die 42. der Observanten ausmachte. 14. Die Congregation del Bosco in Sicilien, gegründet 1818 durch Salvator Cacamus, Beichtvater des Königs Ferdinand IV. und späteren Erzbischof von Larissa, welche 3 Klöster zählte.

15. Von besonderer Bedeutung für die Kirchengeschichte Deutschlands wurde die sächsische Congregation. Den Eremitenniederlassungen in Ultramontanis partibus hatte schon Innocenz IV. seine Aufmerksamkeit zugewendet und ihre Besitzungen und Privilegien bestätigt (Potthast 14989). Nachdem die Union 1256 vollzogen war, kam Guido Salanus als Provinzial nach Deutschland (Hoeggmayr, Catal. Priorum Provincialium O. Erem. S. Aug. per Provinciam totius Germaniae, Monach. 1729; Compendium ex registris gener. Archivi generalis eorum, quae concernunt Provinc. Germ., Münch. Staatsbibl. cod. lat. 8423, vgl. Zeitschrift für Gesch. II, 473). Der Orden, der schon Niederlassungen zu Gotha, Schmalkalden, Nürnberg, Memmingen, Mecheln, Köln und anderwärts besaß, fand nun immer größere Verbreitung und zählte am Ende des Jahrhunderts unter dem vierten Provinzial Heinrich von Brimaria mehr als 40 Klöster (Verzeichniß bei Kolde a. a. O. 413 f.). Wegen der großen Ausdehnung wurde 1299 Deutschland in vier Provinzen getheilt: die rheinisch-schwäbische, welche die Schweiz, Schwaben und Elsaß umfaßte (A. Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae, 1744); die kölnische, zu welcher alle Convente von Mainz abwärts bis in die Niederlande gehörten; die bayerische, zu welcher auch Polen, Böhmen, Oesterreich, Steiermark und Kroatien zählte; endlich die sächsische für ganz Norddeutschland. Nach Weise der italienischen Klöster begann man im 15. Jahrhundert auch in Deutschland zu reformiren und stellte neben den Provinzialen der Conventualen eigene Generalvicare für diejenigen Klöster auf, welche die Reform annahmen. So erhielt die schwäbische Provinz für Breisach und Freiburg 1422 Johannes Härder als Vicar. In Bayern führte Oswald Reinlein die Observanz in Nürnberg 1420 und Wien 1435 ein. Die Reform in Sachsen begann 1422 durch Johannes Zacharia (s. unter Johannes) und wurde durch Heinrich Zolter seit 1432 eifrig gefördert. Zolters Nachfolger im Vicariate wurde 1460 Andreas Proles (s. d. Art.). Durch die Gewaltthätigkeit, mit welcher dieser die Reform von einzelnen Conventen aus gegen die Intentionen der Provinzialobern durchsetzen wollte, wurde große Verwirrung herbeigeführt und die Ordensdisciplin vielfach gelockert, und indem Proles für sein Werk die Unterstützung des sächsischen Fürstenhauses suchte und als Pflicht des Landesherrn erklärte, bei der Reform der größtentheils von dessen Vorfahren gestifteten Klöster mitzuwirken, legte er trotz aller guten Absicht den Grund zu einem in der folgenden Reformationszeit so verderblich wirkenden Principe. Das Capitel zu Eschwege wählte 1503 Staupitz (s. d. Art.) zum Nachfolger. Durch ihn wurden die bei den Observanten geltenden Constitutionen gesammelt und, nachdem sie auf dem Capitel zu Nürnberg 1504 approbirt waren, dem Drucke übergeben (das einzige bekannte Exemplar der Constit. Fr. Erem. S. Aug. ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemaniae befindet sich auf der Jenaer Universitätsbibliothek). Durch den General Aegidius von Viterbo unterstützt, erhielt Staupitz, der seit längerer Zeit mit den Observanten in Norditalien Verbindung angeknüpft hatte, das Amt eines Provinzials über die ganze sächsische Provinz und zugleich das eines Generalvicars aller Klöster der Observanz im übrigen Deutschland. Es schien, als ob die Reform allmälig über alle Häuser sich ausdehnen würde, als das Auftreten Luthers die weitere Entwickelung hinderte. Staupitz legte

1520 seine Aemter nieder; der als Generalvicar folgende Wenzeslaus Link gab sich rückhaltslos den Anschauungen Luthers hin, wurde 1523 Prädikant in Altenburg und nahm ein Weib. Die einzelnen Conventе verödeten. Nur wenige Mönche des nördlichen Deutschlands, wie Johann Nathin, Nicolaus Besler und Johann Spangenberg, kämpften mit Entschiedenheit „gegen die neue und fremde Martinianische Lehre" (Leipziger Convent von 1523, bei Kolde a. a. O. 451); im J. 1526 hatte die sächsische Congregation zu existiren aufgehört.

Der weibliche Zweig der Augustiner-Einsiedler war unabhängig von der Gerichtsbarkeit des Generals und unterstand dem betreffenden Diöcesanbischofe. In Lebensweise wie in Farbe und Form der Kleidung herrschte die größte Verschiedenheit. Zu erwähnen sind: 1. Die fast 100 Jahre vor der Union von Alexander III. in Venedig 1177 gestifteten Augustinerinnen delle Vergini; sie tragen weißen Habit und schwarzen Schleier. Erste Vorsteherin wurde Julia, die Tochter Kaiser Friedrichs I. Der Doge war Protector des Hauses und steckte der Abtissin bei deren Benediction zwei Ringe an den Finger, deren einer das Bild des hl. Marcus trug. Der Orden siedelte nach dem Einfall der Franzosen nach Nordamerika über, wo er sich dem Unterrichte und der Krankenpflege widmete; von dort aus wurden in Italien und in Paris (1817 unter dem Namen Congrégation de Notre Dame) neue Klöster gegründet (Moroni I, 135). — 2. Augustinerinnen zu Tornay, genannt de Champeau nach ihrem Stifter Petrus de Champeau (1424). Erst 1632 erhielten sie Constitutionen, die sie zur Clausur verpflichteten. Ihr Habit war violett. — 3. Augustinerinnen zu Dortrecht, gestiftet 1326, seit 1491 nach ihrer Kirche Nonnen der hl. Agnes genannt, mit weißem Habit und schwarzem Schleier; sie wurden durch die Calvinisten aufgehoben (Helyot III, 54 s.). — 4. Augustinische Büßerinnen in Rom, durch Leo X. eingeführt (s. d. Art. Magdalenerinnen). — In Deutschland scheinen vor der Reformation nur Augustiner-Canonissen bestanden zu haben. Als 1459 die Augustiner-Eremiten in Himmelspforten aufgefordert wurden, das Kloster der schwarzen Nonnen zu Dorstadt zu reformiren, erklärte der Lector Heinrich Ludovici, es gäbe in der ganzen Welt keine weiblichen Augustiner-Eremitenklöster (Grube, Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim, Freiburg 1881, 218).

II. Die Augustiner-Barfüßer bilden drei Congregationen. 1. Die spanischen Barfüßer oder Recollecten. Die portugiesischen Augustiner Luis von Montoya und Thomas von Jesu hatten schon um das Jahr 1530 auf dem Grund der Augustiner-Regel strengere Statuten entworfen; allein die Gefangenschaft des Pater Thomas von Jesu in dem Königreiche Marocco, wohin er den König Sebastian in einem Feldzuge begleitet hatte, hinderte ihn, sie in's Leben einzuführen. Der ausgezeichnete spanische Dichter und Theologe Luis Ponce de Leon revidirte im Geist und Sinne des Thomas von Jesu die Statuten, die sofort 1588 in Spanien, nicht ohne Einfluß des Königs Philipp II., durch Errichtung des Observantenklosters Talavera in Wirksamkeit traten (Constituciones de la Congr. de Descalzos Agostinos, Madr. 1590). Bald darauf erstanden auch zu Postillo, Nava, Toboso, Saragossa ꝛc. Klöster dieser Barfüßer, und 1622 bildeten sie unter einem eigenen Generalvicar eine selbständige Congregation mit fünf Provinzen, nämlich drei spanischen und zwei überseeischen; in Japan konnten die Barfüßer nur auf kurze Zeit sich halten. In jeder Provinz haben sie in einsamer Gegend ein Kloster und nahe dabei einzelne Einsiedeleien (Recollectenhäuser), wohin diejenigen Mönche, die einen höheren Grad von Vollkommenheit ersteigen wollen, sich zurückziehen, und wo sie, neben Beobachtung der Regel ihrer Congregation, den strengsten Bußübungen ꝛc. obliegen. Auch die gewöhnlichen Barfüßer beobachten das Stillschweigen in hohem Grade; ihre Ordenstracht besteht in einer engen schwarzen Kutte mit stumpfer Kapuze, ledernem Gürtel, einem langen schwarzen Mantel und Sandalen von Stricken (Flechtschuhen). (Andres de S. Nicolas, Hist. de los Agustinos Descalzos de la Congr. de España y de las Indias, Madr. 1664.) — 2. Die italienischen Barfüßer. Der spanische Barfüßermönch Andreas Diaz wußte 1592 zu Neapel und bald auch zu Rom je ein Augustinerkloster für die neue Reform zu gewinnen; fortan vermehrten sich die italienischen Barfüßer schnell, so daß Papst Urban VIII. im J. 1624 ihre Klöster in vier Provinzen theilte; 1626 errichteten sie auch ein Kloster zu Prag, und Kaiser Ferdinand III. ließ ihnen eines zu Wien bauen. Auch im südlichen Deutschland fanden sie Eingang. Bekanntlich gehörte ihnen der in seiner Art ausgezeichnete Abraham a Sancta Clara an. Zum Unterschiede von den spanischen Barfüßern war ihr Fasten etwas weniger streng, ihre Mäntel waren kürzer und ihre Sandalen von Leder (Constitut. Congregationis Italiae, Romae 1632). — 3. Die französischen Barfüßer. Nach Frankreich wurde die neue Reform 1596 auf Geheiß des Papstes Clemens VIII. von den Vätern Franz Amet und Matthäus von St. Francisca gebracht und so gut aufgenommen, daß die französischen Barfüßer unter einem eigenen Generalvicar bald drei Provinzen bildeten. Im Fasten befolgten sie die leichte Regel der Observanten, in der Kleidung ahmten sie die italienischen Barfüßer nach, nur trugen sie im Unterschiede von den spanischen und italienischen Barfüßern lange Bärte und unterschieden sich deßhalb auch von den Kapuzinern fast nur durch die schwarze Farbe ihres Habits und den ledernen Gürtel (Constit. Congregationis Gallicanae, Lugd. 1653). Allen drei Arten von Augustiner-Barfüßern ist eigenthümlich, daß sie in der Kirche

nie ein Amt singen, sich dreimal wöchentlich geißeln ꝛc.; auch ihre Generalvicare stehen unter dem General des ganzen Ordens; ferner haben sie zweierlei Arten von Laienbrüdern gemeinsam: die Einen, fratres conversi, tragen eine Kapuze, die Andern, die sogen. fratres commissi, haben große runde Hüte (Sacra Eremus August. sive de institutione Fr. Erem. excalceatorum O. S. Aug., Camber. 1658; Pierre de S. Hélène, Abrégé de l'hist. des August. dechaussés, Rouen 1672).

Von Augustiner-Barfüßerinnen sind zu erwähnen: 1. Die Barfüßerinnen im Kloster Mariä Heimsuchung zu Madrid, gestiftet 1589 durch ein Edelfräulein Prudentia Grillo. Der Augustiner-Eremit Alphons von Orozco verfaßte ihre Constitutionen. Anfänglich stand das Haus unter Leitung der Barfüßer; nachdem aber die Königin Margaretha die Nonnen in das größere Kloster zur hl. Elisabeth versetzt und ihnen die Erziehung der Töchter spanischer Hofbedienten übertragen hatte, wurden sie dem Großalmosenier unterstellt. Sie verbreiteten sich nach Salamanca, Malaga, d'Arenas u. a. O. Sie fasteten drei Tage in der Woche und hatten außer der Quadragesima noch eine Fastenzeit von Allerheiligen bis Weihnachten. — Eine zweite Klasse von Barfüßerinnen wurde durch Erzbischof Johann de Robera von Valencia 1597 gestiftet. Sie hatten die Regel und das Kleid der Augustiner, während sie rücksichtlich ihrer Constitutionen den reformirten Carmeliterinnen zuzuzählen sind. Von Spanien aus wurden sie durch die Königin Luise von Portugal 1663 nach Lissabon verpflanzt. — Die dritte Klasse bilden die Recollecten, gestiftet 1603 von Marianna Manzanedo vom hl. Joseph (Muños, Vida de la Madre Mariana de S. Joseph, fundadora de la Recollection de las Monias Agostinas, Madr. 1643). Schon als Kind war Marianna den Augustinerinnen in Ciudad-Rodrigo übergeben worden und hatte nach ihrer Profeß im Kloster das Amt der Subpriorin erhalten, als der Ruf an sie erging, die Augustinerregel in ganzer Strenge in einem neuen Kloster zu Cybar wieder aufleben zu lassen. P. Antonilez verfaßte die Constitutionen, welche die größte Armut und strenge Bußübungen zur Pflicht machten. Ihre Fastenzeiten dauern von Kreuzerhöhung bis Weihnachten und von Septuagesima bis Ostern. Ihr Kleid ist aus grobem, schwerem Wollenstoff. Es entstanden Häuser zu Medina del Campo, Valladolid, Madrid, Villa-Franca u. s. w.

III. Die Tertiarier des hl. Augustin entstanden nach dem Muster des dritten Ordens, den der hl. Franciscus gestiftet hatte. Bonifaz IX. gestattete durch Breve vom 7. November 1400 zuerst die Aufnahme von Frauenspersonen, Paul II. aber am 31. August 1470 auch die von Männern. Die Tertiarier tragen ein schwarzes Scapulier und einen kleinen ledernen Gürtel. Sie haben jeden Freitag, einige Vigilien und die Adventszeit hindurch die Fasten zu beobachten (P. Bruno, L'établiss. du Tiers-Ordre de S. Aug., Paris 1684). Ueber die zu den Tertiariern gehörenden Nonnen des hl. Thomas von Villanova s. d. Art. Hospitaliterinnen.

Der ganze Orden zählte zur Zeit seiner Blüte 2000 Häuser mit 30 000 Mönchen, und 300 Frauenklöster (Lubin, Orbis August. sive conventuum O. Erem. S. Aug. descriptio, Par. 1659). Viele Heilige (Nicolaus von Tolentin, Johannes von Facundo, Thomas von Villanova, Clara von Montefalcone, Juliana von Lüttich, die gottsel. Katharina Emmerich u. A.; vgl. Hörmonseder, Heiliges Augustinerjahr, Wien 1733), Kirchenfürsten (Keller, Index episcoporum O. Erem. S. Aug. Germanorum, Münnerst. 1876) und bedeutende Theologen gingen aus seinem Schooße hervor. Unter Letzteren nennen wir besonders: Aegidius Colonna, Gregor von Rimini, Angelus Rocca, Gründer der Augustiner-Bibliothek „Angelica" in Rom, Onuphrio Panvini, Christian Lupus, Cardinal Noris (Ossinger, Bibliotheca August. historica, crit. chronol., Ingolst. et Aug. V. 1776; Gratianus, Anastasis Aug., in qua scriptores O. Erem. S. Aug.... in seriem digesta sunt, Antw. 1613). Um das Schulwesen haben sich die Augustiner große Verdienste erworben; sie nahmen an den meisten Universitäten Lehrstühle ein; seit Ende des 15. Jahrhunderts finden wir in der deutschen Provinz sie zu Basel, Heidelberg, Tübingen, Erfurt; die Stiftung der Universität Wittenberg fiel ihnen ausschließlich zu. In den Niederlanden, in Oesterreich, Bayern, Nordamerika (Villanova bei Philadelphia seit 1848) erwarben sie sich Verdienste um öffentliche lateinische Schulen. Sie waren und sind thätig in den Missionen auf den Philippinen, in Mexico, Peru, Japan und Indien. Verschiedene harte Schläge trafen den Orden in neuerer Zeit. Die französische Republik raubte ihm alle Klöster in Frankreich, viele in Italien und Deutschland. In Spanien wurde er durch die Cortes im Herbste 1820 aufgehoben; auch bei der Säcularisation in Deutschland wurden seine Klöster nicht am gelindesten betroffen. Der Orden verlor 1860 seine Niederlassungen in Mexico, 1864 in Russisch-Polen, 1875 in Hannover. Gegenwärtig zählt er ungefähr 100 Klöster in verschiedenen Ländern. (Vgl. die Geschichtschreiber des Ordens: Onuphrius Panvinus, Chron. Aug. Ordinis per seriem digesta a S. Aug. usque ad a. 1510, Romae 1510; Jos. Pamphilus, Chron. O. Erem. S. Aug., Romae 1584; Crusenius, Monasticon August., Monach. 1623; Herrera, Alphabetum Aug., Matrit. 1643, 2 voll.; Elss, Encomiasticon Aug., Brux. 1654; Lubin, Orbis Aug., Paris 1672; Torelli, Secoli Agost., Bolog. 1659—1686, 8 voll.)

IV. Der großen Ordensfamilie der Augustiner-Eremiten sind ferner anzureihen eine reiche Zahl von Orden und Congregationen, welche hier, soweit sie nicht schon genannt sind, ohne besondere Verweisung auf die betreffenden Artikel des Zu-

sammenhanges wegen aufgezählt werden. a) Ritterorden: 1. Johanniter oder Malteser, als Hospitaliterorden 1048 und 1113 gestiftet, Ritterorden 1118 (Gerard gest. 1118, Raimund von Puy bis 1130). 2. Deutschorden oder Marianer 1190 (erster Großmeister Heinrich Walpott von Bassenheim 1190—1200). 3. Livländische Schwertritter 1201 (Stifter Albert, Erzbischof von Riga; erster Großmeister Winno von Rohrbach bis 1208). 4. Ritter der glorreichen Jungfrau oder fratres gaudentes 1233 (Stifter Barth. de Vicenza, O. Pr., und Angelo Loderin).

b) Andere männliche Orden: 1. Dominicaner 1215 (Stifter der hl. Dominicus). 2. Mercedarier oder Nolasker zur Erlösung der Gefangenen 1218 (Petrus Nolasco, gest. 1256, und Raimund von Pennaforte, gest. 1273). 3. Serviten 1233 (Bonfiglio Monaldi und sechs andere Florentiner). 4. Dominicaner-Tertiarier 1234. 5. Eremiten vom hl. Paul in Ungarn 1251 (Eusebius von Gran), in Portugal (Mando Gomez de Simbra, gest. 1481), in Frankreich genannt frères de la mort um 1620 (Wilh. Collier). 6. Büßerorden der hl. Magdalena in Marseille 1277? (Bertrand). 7. Hospitaliter von der Liebe zur seligen Jungfrau 1290? (Guido von Joinville). 8. Alexianer, Zellenbrüder 1309? 1348? 9. Hieronymiten von Fiesole um 1360, bestätigt 1406 (Karl de Montegranelli, gest. 1417). 10. Jesuaten des hl. Hieronymus 1363, aufgehoben 1668 (Joh. Colombini, gest. 1367). 11. Hieronymiten in Spanien 1370 (Peter Ferd. Pecha von Guadalazara, gest. 1402). 12. Orden des hl. Ambrosius ad nemus vor 1375. 13. Eremiten des hl. Hieronymus um 1380 (Peter Gambacorti von Pisa 1355, gest. 1435). 14. Diener der seligen Jungfrau von Mont-Senair 1411 (Anton von Siena), erneuert 1593 (Bernardin de Ricciolini). 15. Eremiten des hl. Hieronymus von der Observanz 1424 (Lupus de Olmedo, gest. 1433). 16. Apostoliner des hl. Barnabas vor 1484. 17. Cleriker des Guten Jesus 1538 (Margaretha, gest. 1505, Gentile von Ravenna, gest. 1530, und Hieron. Maluselli von Mensa, gest. 1541). 18. Barmherzige Brüder 1540 (Johann von Gott, gest. 1550). 19. Väter des guten Todes (Clerici ministrantes infirmis) 1584 (Camill de Lellis, gest. 1614). 20. Hospitaliter des hl. Hippolyt 1585 (Bernardin Alvarez in Mexico). 21. Väter der christlichen Lehre (doctrinaires) 1592 (Cäsar de Bus 1544, gest. 1607). 22. Piaristen (Congr. pauperum Matris Dei scholarum piarum) um 1600 (Joseph von Calasanza, gest. 1648). 23. Mercedarier-Barfüßer der Recollection 1603 (Johannes vom heiligen Sacrament, gest. 1618). 24. Bethlehemiten in Westindien um 1655 (Peter de Belancourt vom hl. Joseph, gest. 1667).

c) Weibliche Orden: 1. Hospitaliterinnen vom hl. Johannes in Jerusalem um 1100, reformirt um 1616 (Gaillotte de Gourdon Genouillac und Vaillac, gest. 1618). 2. Dominicanerinnen 1206 (hl. Dominicus). 3. Trinitariernonnen 1236 (Constantia von Aragonien, gest. 1252). 4. Tertiariernonnen der Mercedarier 1265 (Marie du Secours, gest. 1281); der Serviten 1306 (Juliana Falconieri, gest. 1341). 5. Salvator-Orden oder Birgittinerinnen um 1344 (hl. Birgitta, gest. 1373). 6. Alexianerinnen um 1348. 7. Jesuatinnen um 1367 (Katharina Colombino von Siena, gest. 1387). 8. Hieronymitinnen um 1374 (Maria Garcias, gest. 1426). 9. Lombardische Annunciaten, Nonnen des hl. Ambrosius oder der hl. Marcellina genannt 1408 (Dorothea Morosini, Eleonora Contarini und Veronica Duodi von Venedig). 10. Nonnen des hl. Ambrosius ad nemus 1474 (Katharina Morigia, gest. 1478). 11. Ursulinerinnen 1535 (Angela Merici, gestorben 1540). 12. Angeliken um 1536 (Luise Torelli de Guastalla, gest. 1559). 13. Mercedarier-Nonnen in Sevilla 1568 (P. Ant. Velasco). 14. Birgittinerinnen von der Recollection 1600? (Marianna Escobar, gest. 1633). 15. Blaue Annunciaten oder Turchine 1604 (Victoria Fornari, gest. 1617). 16. Schwestern von der Heimsuchung oder Salesianerinnen 1610 (hl. Franz von Sales, gest. 1622; hl. Johanna Francisca von Chantal, gest. 1641). 17. Unbeschuhte Trinitariernonnen 1612 (Francisca de Romero). 18. Madelonettes in Paris 1618 (Athanas Molé O. Cap.). 19. Hospitaliterinnen von Loches 1621 (Susanne Dubois, gest. 1626). 20. Nonnen der Zuflucht U. L. F. in Nancy 1624 (M. Elisb. de la Croix, gest. 1649). 21. Barmherzige Schwestern oder Hospitaliterinnen U. L. F. 1624 (M. Francisca de la Croix, gestorben 1655). 22. Frauen des fleischgewordenen Wortes 1625 (Johanna Maria Chézard de Matel 1596, gest. 1670). 23. Töchter der Präsentation der seligen Jungfrau 1626 (Nic. Sanguin, Bischof von Senlis, gest. 1653; Cath. Dreux und Maria de la Croix). 24. Schwestern U. L. F. der Barmherzigkeit 1633 (Ant. Yvan, gest. 1653; Maria Magdal. Martin de la Trinité, gest. 1678). 25. Hospitaliterinnen des hl. Joseph zur Pflege der Waisenmädchen 1638 (Marie Delpeche de l'Etang, gest. 1671). 26. Schwestern U. L. F. von der christlichen Liebe oder vom Guten Hirten 1641 (Joh. Eudes, gest. 1680; Magdal. Lami), neu organisirt 1835 mit dem Mutterhaus in Angers. 27. Hospitaliterinnen des hl. Joseph 1643 (Marie de la Farre). 28. Hospitaliterinnen des hl. Thomas von Villanova 1659 (Angelus Le Prouft, gest. 1697). 29. Schwestern der ewigen Anbetung oder Sacramentinerinnen 1659 (Ant. Le Quieu, gest. 1676). 30. Nonnen vom hl. Ludwig in St. Cyr 1684 (Frau von Maintenon, gest. 1719). 31. Nonnen vom hochheiligen Sacrament 1715 im Bondieu-le-Roi (P. Vigne). 32. Augustiner-Büßerinnen 1789 (P. Angelus Prouft). 33. Nonnen von der Präsentation in Cork, England, bestätigt 1805 (Miß Nagle). 34. Congregation der hl. Brigida 1807 in Tullow, Irland (Bischof Delany von Kildare).

35. Weiblicher Zweig der Maristen-Congregation 1823 in Lyon (P. Colin). 36. Union des Sacrés Coeurs 1828 (Abbé Debrabant). 37. Töchter vom heiligen Kreuz 1833 in Lüttich (Can. Habets und Johanna Haze). 38. Kleine Armen-Schwestern 1840 in St. Malo (Abbé Le Pailleur). 39. Schwestern vom hl. Ludwig 1840 in Paris (Abbé Beautain). 40. Schwestern vom hl. Augustin 1841 in Brügge (Can. Maes). 41. Töchter Sions 1843 (Abbé Ratisbonne). 42. Schwestern vom armen Kindlein Jesu 1848 in Aachen (Mutter Clara Fey). 43. Schwestern vom heiligen Herzen Mariä 1848 in Béziers (P. Gailhac und Madame Cure). 44. Schwestern U. L. F. der Missionen 1861 in Lyon. 45. Schwestern vom hl. Johannes von Gott 1871 in Wexford, Irland (Bischof Furlong). — Heliyot II, III, IV; Ferraris, Prompta biblioth. Verb. religiones, art. III; Hergenröther, Kirchengeschichte; Bintecim, Denkw. III, 2. 477; Terra incognita or the convents of the united kingdom by I. N. Murphy, London 1876. [Fritz (Bauer S. J).]

Augustiner Schule, Bezeichnung für die im Augustinerorden blühende theologische Schule. Sie wurde begründet vom Ordensgenerale Aegidius von Colonna (1247—1316), einem Schüler des hl. Thomas von Aquin. Aegidius, Thomas von Straßburg, Ordensgeneral (gest. 1357 zu Wien), Gregor von Rimini, ebenfalls Ordensgeneral (gest. 1358), Augustin Gibbon (gest. 1676) bilden die ältere Schule; Cardinal Heinrich Noris (gest. 1704), Gavardus (gest. 1715), Bellelli (gest. 1742), Berti (gest. 1766), Michael Marcelli (gest. 1804) die neuere. Diese neuere, genannt die Schule der jurantes in verba S. Augustini, charakterisirt sich unter Anderm durch ein System über Wirksamkeit und Austheilung der Gnade: 1. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Stande der Unschuld, in dem Adam geschaffen wurde, und dem Stande der gefallenen, verdorbenen Natur, sowie zwischen den natürlichen und übernatürlichen Werken; alle freien Geschöpfe dieser beiden Stände sind des innern übernatürlichen und actuellen Beistandes Gottes bedürftig für jedes verdienstliche und zum Heile nützliche Werk. — 2. Im Stande der Unschuld ist die Gnade versatilis, drehbar (auxilium, adjutorium, sine quo non), d. h. sie gibt das Können (posse) und nicht das Wollen und Vollbringen (velle et perficere), oder sie macht, daß wir können, aber nicht, daß wir wirklich thun. Versatilis heißt sie deßhalb, weil der Wille unter dieser Gnade „nach Belieben" das Gute thut oder nicht thut, während die gratia efficax bewirkt, daß wir etwas wirklich thun, und den Willen zum Handeln bestimmt, so jedoch, daß die Freiheit desselben und die Möglichkeit zum Gegentheil besteht; oder, bei der gratia versatilis hängen die Handlungen hauptsächlich vom Willen des Menschen ab, bei der gratia efficax hingegen hauptsächlich von der Gnade, so zwar, daß der Wille die Macht hat, dagegen zu sein, wiewohl er in der That immer mit ihr übereinstimmt. Adjutorium sine quo non ist jene Hülfe, ohne welche der Wille nicht handeln könnte, wie der Vogel ohne Flügel nicht fliegen kann. — 3. In demselben Stande gab es keine absolute wirksame, der vorhergesehenen freien Einstimmung des Willens vorhergehende Decrete und in Folge dessen keine Vorherbestimmung zur Glorie, die der Vorhersehung der Verdienste vorhergegangen wäre, und keine Verdammung außer mit Vorhersehung der bösen Werk. — 4. Im Stande der durch die Sünde verdorbenen Natur ist die Hülfe der an und für sich wirksamen Gnade für alle übernatürlichen Handlungen nothwendig: adjutorium, quo, d. i. Hülfe, welche macht, daß wir in der That handeln, wie z. B. die Stärke und Kraft im Vogel zur Bewegung der Flügel und zum Ueberwinden der entgegengesetzten Kräfte. — 5. Diese Nothwendigkeit gründet sich auf die Schwäche des menschlichen Willens nach dem Falle Adams. — 6. Die Natur der wirksamen Gnade besteht in einer gewissen siegreichen Ergötzung (delectatio victrix), durch welche Gott den Willen zum Guten hinneigt, jedoch ohne Beeinträchtigung der Freiheit. — 7. Außer der wirksamen Gnade gibt es noch eine andere Art von Gnade, welche hinreichend zu nennen ist (gratia sufficiens), eine reale Gnade im eigentlichen Sinne, weil sie dem Willen hinreichende Kraft gibt, um, mittelbar oder unmittelbar, übernatürliche und verdienstliche Werke zu vollbringen. Diese hat gleichwohl niemals ihren Effect ohne die wirksame Gnade. — 8. Wenn Gott jemand wirksam ruft und will, daß er Gutes thue, so gibt er ihm eine Gnade, die immer ihre Wirkung hat; den Anderen gewährt er eine Gnade, die zur Beobachtung seiner Gebote hinreicht, oder wenigstens, um zur Erfüllung ihrer Pflichten andere reichlichere und stärkere Gnaden zu erbitten. — 9. Bezüglich des Standes der verdorbenen Natur muß man mit dem Willen Gottes, alle Menschen selig zu machen, absolute und durch ihre Natur wirksame Beschlüsse bezüglich der übernatürlichen Werke annehmen; das Vorherwissen dieser Werke selbst ist auf diese Beschlüsse gegründet. — 10. Alle Vorherbestimmung, sei es zur Gnade oder zur Glorie, ist absolute Gnadensache. — 11. Die positive Verwerfung ist eine Folge der Vorhersehung von wirklichen Sünden; die negative Verwerfung geschieht in Hinsicht auf die Erbsünde allein. Einige der obengenannten Theologen unterscheiden unter den übernatürlichen Werken die leichteren und die schwereren und verlangen die ihrer Natur nach wirksame Gnade nur für diese zweite Art der Werke; sie sagen, daß die hinreichende Gnade genüge zum Gebet, wodurch man reichlichere Gnaden erhält. Dieß ist die Meinung des Cardinals Noris und des P. Thomassin und ist nach Habert die gewöhnliche Ansicht der Sorbonne. (Vgl. Richard et Giraud, Diction. univers. VI, Paris 1765; Bergier, Diction. I, Paris 1876; Kleutgen, Theologie der Vorzeit III,

33; Noris, Vindiciae Augustinianae, Patav. 1677; Bellelli, Mens Augustini, de modo reparationis humanae naturae II, Rom. 1737; Berti, De theol. discipl. III; De gratia c. 20 sq.) [Keller, O. S. Aug.]

Augustinus, der hl., Kirchenvater. Aurelius Augustinus ward im Jahre 354 zu Tagaste, einem Städtchen Numidiens unweit Hippo, geboren. Sein Vater Patricius, Decurio und bis kurz vor seinem Tode Heide, war nur besorgt, den mit glänzenden Gaben ausgestatteten Sohn zu einer ruhmvollen Laufbahn in der Welt zu befähigen; desto eifriger war seine christliche Mutter, die hl. Monica (Monnica), bestrebt, für das Seelenheil ihres Sohnes zu sorgen. Schon in seinem zarten Alter ließ sie ihn unter die Zahl der Katechumenen einschreiben und pflanzte die Grundlagen der christlichen Religion dem Herzen des Knaben so tief ein, daß selbst die Verirrungen seiner Jugend sie nicht völlig auszureißen vermochten. Als Knabe mußte Augustinus durch Züchtigungen zum Lernen angehalten werden; dagegen erwachte bei reiferen Jahren in ihm reges Interesse für den Unterricht, und er erlangte nicht nur eine große Gewandtheit der Rede und Darstellung, sondern es ward ihm auch die schöne Form immer mehr zum Maßstab, mit dem er das Geistige zu messen pflegte. Der Vater schickte ihn, als er 16 Jahre alt war, nach Madaura, einer nahen, größtentheils heidnischen Stadt. Nachdem derselbe kurz vor seinem Tode durch die Bemühungen seiner heiligen Gemahlin die heilige Taufe empfangen hatte, kam Augustinus, durch einen reichen Verwandten unterstützt, nach Carthago, dem Sitze der Gelehrsamkeit für Nordafrika, aber auch dem Sammelplatz aller Lüste und Ausschweifungen. Hier konnte er den schlimmen Eindrücken, welche die schamlosen Festspiele, die Festzüge, das Theater mit seinem lasciven Ton und der Umgang mit ausgelassenen Genossen auf ihn übten, nicht widerstehen; er gab sich den Ausschweifungen seiner Altersgenossen hin; Welt- und Sinnenlust sowie Stolz und Ruhmbegierde fesselte ihn. Erst 18 Jahre alt, hatte er einen unehelichen Sohn, den er Adeodat nannte. Freilich fehlte es ihm nicht an Gewissensbissen, und immer mehr erfuhr er an sich das Wort, daß das Herz unruhig bleibt, bis es Ruhe findet in Gott (Conf. 1, 1). Durch die Lectüre des Hortensius von Cicero wurde er ernster gestimmt (Conf. 3, 4) und begann eifrig die Schriften des Aristoteles und anderer älterer Philosophen zu studiren. Die heilige Schrift dagegen, welche seine Mutter ihm dringend empfahl, mißfiel ihm ihrer einfachen Form wegen; ihren sittlichen Anforderungen zu folgen, fehlte ihm Muth und Kraft. Bei dem innern Zwiespalt, den er empfand, suchte er, zwanzig Jahre alt, die ihm zusagende Deutung des Christenthums bei den Manichäern. Diese verhießen ihm vollständige Aufschlüsse über die göttlichen Dinge an Stelle des „blinden" katholischen Auctoritäts-Glaubens; ihre phantasiereiche Lebensanschauung fesselte ihn, ohne ihn befriedigen zu können. Er blieb in der Zahl der Auditores, im niedrigsten Grade. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, um hier die Rhetorik zu lehren, zog ihn sein Fach und Beruf mehr von den religiösen Fragen ab. Viele Thränen weinte die Mutter um ihren geliebten Sohn, und täglich stieg ihr Gebet um Erleuchtung desselben zum Himmel empor. Einst träumte ihr, sie stehe, von Kummer gebeugt, auf einem Richtscheite, und von einer hehren Gestalt, die sie freundlich anredete, vernehme sie die beruhigenden Worte, sie möge nur um sich schauen, so werde sie sehen, daß ihr Sohn auch da stehe, wo sie sei; um sich blickend, habe sie dann wirklich ihren Sohn auf demselben Richtscheite gesehen. Als sie diesen Traum ihrem Sohne erzählte, bemerkte dieser, sie sehe daraus, daß auch sie einst noch seinen Glauben annehmen werde; Monica aber erwiederte schnell: Nein, es ist mir nicht gesagt worden: „wo er ist, da wirst auch du sein", sondern: „wo du bist, da wird auch er sein". Eine ähnliche Hoffnung machte der trauernden Mutter auch ein Bischof, der früher selbst Manichäer gewesen, und den sie bat, ihren Sohn zu belehren. Ein Mann wie Augustinus, sagte derselbe, werde, wie auch er, noch zur Erkenntniß der Nichtigkeit des Manichäismus gelangen, und es sei unmöglich, daß der Sohn so vieler Thränen verloren gehe. — Vorerst aber schien dafür keine Hoffnung vorhanden zu sein. Augustinus suchte sich einen größeren Wirkungskreis zu Carthago und fand dort als Lehrer der Rhetorik vielen Beifall; daselbst verfaßte er auch seine erste Schrift: De apto et pulchro (an einen Redner Himerius zu Rom), die aber schon um das Jahr 400 nicht mehr vorhanden war. Hier war es auch, wo Augustinus sich von der Secte der Manichäer immer mehr zu trennen begann. Er lernte allmälig die schlechten Sitten der Manichäer kennen; durch Studien in den Naturwissenschaften erkannte er das Alberne der manichäischen Lehre vom Naturleben; durch eine Unterredung mit dem ihm früher hochgerühmten manichäischen Bischof Faustus, einem Schwätzer, erlangte er die schmerzliche Gewißheit, daß er seit Jahren schmählich betrogen worden sei. Verzweifelnd an aller Gewißheit und Zuverlässigkeit menschlicher Erkenntniß, wenigstens bezüglich der religiösen Wahrheit, warf er sich der trostlosesten Philosophie, der Skepsis der Akademie, in die Arme. Dem Zureden einiger Freunde folgend, begab er sich gegen Wissen und Willen seiner Mutter nach Rom und trat hier, nachdem er eine schwere Krankheit überstanden hatte, als Lehrer der Beredsamkeit auf. Er erregte bald dieselbe Bewunderung wie in Carthago. Nachdem er sich kaum ein halbes Jahr zu Rom aufgehalten hatte und auch mit seinen früheren Bekannten aus der manichäischen Secte in ernsten Streit gerathen war, verschaffte ihm der Präfect Symmachus von Rom (384) den Ruf als öffentlichen Lehrers der Beredsamkeit nach Mailand. Hiermit beginnt der Wendepunkt seines Lebens. Augustinus besuchte aus Höflichkeit den Bischof der Stadt, den

hl. Ambrosius, und dieser flößte ihm Hochachtung und Zutrauen ein. Er hörte fleißig die Predigten des verehrten Kirchenfürsten, zunächst freilich nur um ihres rhetorischen Werthes willen; „allein allmälig," sagt er selbst, „kamen mit den Worten auch die Sachen, die ich vernachlässigte, in meinen Geist, und indem ich darauf aufmerksam war, zu vernehmen, wie beredt er sprach, prägte es sich mir auch ein, wie wahr er sprach" (Conf. 5, 14). Die treue Mutter war dem Sohne nach Mailand gefolgt. Von der manichäischen Secte sagte sich Augustinus nunmehr auch äußerlich los und studirte mit Eifer Plato und die Platoniker. Dieses Studium scheint für ihn, wie für so viele Andere, den Uebergang zu einer christlichen Philosophie vermittelt und ihn der heiligen Schrift immer mehr zugeführt zu haben. So nahm er von Tag zu Tag eine ernstere Richtung an; seine Unterredungen mit seinen Freunden Alypius und Nebridius bewegten sich oft um die ernsten Wahrheiten der persönlichen Fortdauer nach dem Tode, des Gerichtes u. s. w. Er erlangte den Muth des Forschens wieder, griff auch wieder zur heiligen Schrift und entdeckte seinem vertrauten Rathgeber Simplicianus seinen Zustand; aber noch sträubte sich der alte Mensch in ihm gewaltig gegen dessen Rathschläge. Er betete, von der Schmach seiner Sündenlast befreit zu werden, und fürchtete zugleich, bald erhört zu werden. Er kämpfte einen schweren Kampf zwischen Geist und Fleisch, den er in seinen Bekenntnissen mit erschütternder Wahrheit und schonungsloser Enthüllung der menschlichen Armseligkeit schildert. Da hörte er seinen Freund Pontianus vom hl. Antonius und anderen Asceten erzählen, wie sie die Welt und Alles verließen, wie hochgestellte Staatsmänner, durch das Beispiel der älteren Asceten aufgemuntert, den Purpur mit dem rauhen Mönchsgewande vertauschten. Er ward tief ergriffen und sprach bald darauf zu Alypius: „Was geschieht? Was ist das? Was hast du gehört? Ungelehrte stehen auf und reißen das Himmelreich an sich, und wir mit unserem kalten Wissensstolze wälzen uns in Fleisch und Blut!" (Conf. 8, 1.) Er ging in den Garten und weinte und flehte; da hörte er eine liebliche Stimme rufen: „Nimm und lies!" Er eilte zu dem Orte, wo Alypius saß und schlug die heilige Schrift auf; seinem ersten Blicke begegnete die Stelle Röm. 13, 13. 14. Darin erkannte er eine unmittelbare Mahnung Gottes und fühlte auch durch den lebendigen Einfluß der Gnade die Kraft in sich, ein neues Leben zu beginnen. Unbeschreiblich war die Freude der Mutter über die Bekehrung ihres Sohnes. Augustinus zog sich mit ihr und einigen Freunden (386) in die ländliche Einsamkeit, auf die Villa Cassiciacum, Eigenthum seines Freundes Verecundus, zurück und lebte hier bloß frommen Uebungen, sowie wissenschaftlichen Studien und Arbeiten. Letztere dienten als Einleitung und Grundlage zu seiner späteren großen schriftstellerischen Thätigkeit auf dem philosophischen und theologischen Gebiete.

Am Charsamstag 387 empfing er mit seinem Sohne Adeodatus (al. Adnotatus), der bald nachher starb, und seinem Freunde Alypius durch den hl. Ambrosius die heilige Taufe. Augustinus entschloß sich nun, in sein Vaterland zurückzukehren; nachdem aber seine heilige Mutter, tief von ihm betrauert (Conf. 9, 11), zu Ostia gestorben war, begab er sich nach Rom und trat hier schriftlich und mündlich gegen die manichäische Secte auf. Im Spätjahr 388 kehrte er über Carthago in seine Vaterstadt zurück, verkaufte die von seinem Vater ererbten Güter und vertheilte den Erlös unter die Armen. Drei Jahre lang lebte er dann mit wenigen Freunden in klösterlicher Zurückgezogenheit, bis er, durch seine Ascese wie durch seine Schriften berühmt, trotz seines Widerstrebens in der nahen Stadt Hippo von Bischof Valerius zum Priester geweiht ward. Um Ostern 392 trat er sein Amt an. Sein Ansehen war schon damals sehr groß. Auf dem Concil zu Hippo (393) forderten ihn die versammelten Bischöfe — gegen die bisherige Gewohnheit — auf, das Glaubenssymbolum zu erläutern, woraus die Schrift De fide et symbolo entstand. Er ward erst zum Coadjutor des greisen Bischofs, nach dessen Tode aber zum Bischof gewählt (395 und 396). Von da an beginnt die Glanzperiode von Augustinus' Leben. Als Bischof setzte er die bisherige Lebensweise fort; er lebte mit seinem Clerus nach klösterlicher Art und ward so der Begründer des canonischen Zusammenlebens der Geistlichen wie der Clerikalseminarien. Von ihm leiten sich daher die Augustiner ab (s. d. Art.). Augustinus lebte sehr einfach und mäßig, war dabei gastfreundlich und mildthätig; an seinem Tische durfte nie mit Tadel über Abwesende gesprochen werden. Er entfaltete ebenso großen Eifer und Tugend, als Talente und Kenntnisse. Aller Selbstsucht und irdischen Lust abgestorben, entbrannte er nur von Liebe zu Gott und vom glühendsten Eifer für dessen Ehre und verband mit Kraft und Energie die liebreichste Sanftmuth und Demuth. Er eiferte gegen Mißbräuche, wie gegen die Ausartung der Agapen, bekämpfte die in Afrika ausgebreiteten Manichäer und Donatisten und rief gegen letztere sogar das brachium saeculare des Kaisers zu Hülfe. Er veranlaßte auch ein Religionsgespräch (Collatio Donatistarum et Catholicorum) zwischen den Donatisten und den Rechtgläubigen und führte dieses am 1. Juni 411 mit siegreichem Erfolge zu Ende. Noch wichtiger war sein Kampf mit Pelagius, in dem er einen glänzenden Sieg errang. Seine Schüler wurden meist Bischöfe und wirkten gleich ihm für Ausbreitung des religiösen Lebens in Afrika. Augustinus starb am 28. August 430, im dritten Monate der Belagerung Hippo's durch die Vandalen. Seine Gebeine kamen nach 56 Jahren durch die von den Vandalen exilirten Bischöfe nach Sardinien; 223 Jahre später brachte sie der Longobardenkönig Luitprand nach Pavia. Die christliche Kunst gab dem hl. Augustinus als Emblem ein brennendes

Herz zur Bezeichnung der glühenden Gottesliebe, welche alle seine Schriften durchweht. Von Bonifaz VIII. wurde Augustinus zum Kirchenlehrer erhoben.

Von seinen zahlreichen Schriften gibt Augustinus selbst ein kritisches Verzeichniß und eine Ordnung, die er von deren Lesern befolgt wissen will, in seinen Retractationum libri duo. Diese 427 verfaßte Schrift macht nicht bloß Mittheilung über seinen eigenen Bildungsgang und über seine Fortschritte in der Erkenntniß und Erfassung des Christenthums, sondern berichtigt und verbessert mit schonungsloser Selbstkritik, was an seinen Schriften zu verbessern war, und beugt den falschen Consequenzen vor, die man aus wirklichen und scheinbaren Widersprüchen in seinen zahlreichen, unter so verschiedenen Umständen und zu so verschiedenen Zeiten abgefaßten Schriften ableiten könnte. Was die Retractationes für Augustins Schriften, das sind für sein Leben die Confessionum libri XIII, in denen er einen vollständigen Abriß seines Lebens von der Kindheit bis zum Jahre 400 gibt, seine Verirrungen und Kämpfe schildert und tief religiöse Betrachtungen einflicht. Seine philosophischen Schriften sind: Contra Academicos lib. II, gegen die vermeintliche Unmöglichkeit des Erkennens der Wahrheit gerichtet; De vita beata, beweisend, daß die wahre Glückseligkeit in der Erkenntniß Gottes besteht; De ordine lib. II, über die Frage, ob die göttliche Weltordnung sich wie auf das Gute, so auch auf das Böse erstrecke, und von der Ordnung im Studium; Soliloquia, lib. II, Forderungen für den, der nach der Weisheit forscht, sowie Natur des Wahren und Falschen zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele; De immortalitate animae, Fortsetzung der vorigen: die Wissenschaft sei ewig, der Sitz derselben aber die Seele, die deßhalb ewig unzerstörbar sein müsse. Später genügte ihm jedoch diese Schrift nicht wegen der unklaren Schlußfolgerungen und der Dunkelheit im Ausdrucke. An diese noch vor seiner Taufe geschriebenen reihten sich andere nicht theologische Schriften an, wie De Musica (erst 389 vollendet), und mehrere verlorene Schriften über Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Philosophie. Die Schrift De quantitate animae, in Rom begonnen und in Afrika vollendet, stellt Untersuchungen an über die Beschaffenheit und Erhabenheit der Seele und zeigt, daß sie immateriell sei; De magistro, ein Dialog zwischen Augustinus und seinem Sohne Adeodat (389) zeigt, daß Christus allein der wahre, vollkommene Lehrer der Menschen sei. Zu den rein dogmatischen Schriften gehören: De Trinitate lib. XV (zwischen 400—416), gegen den Arianismus gerichtet, meist aber unabhängige, speculativ-dogmatische Begründung der Trinität; De civitate Dei lib. XXII, angefangen 413, vollendet um 427, ein unsterbliches Denkmal des genialen Geistes Augustins, zeigt im ersten, apologetisch-polemischen Theile (B. 1—10) die Grundlosigkeit der heidnischen Klagen, das Christenthum sei am Verfalle des römischen Staates schuld, und die wahren Ursachen dieses Verfalls, sowie die Haltlosigkeit und Ohnmacht der heidnischen Religion und Philosophie, schildert im zweiten, dogmatisch-philosophischen Theil (B. 11—22) das Weltreich und das Gottesreich an sich, wie in ihrem Anwachs und Fortgang und in ihrem Ausgang; die schon erwähnte Schrift De fide et symbolo, eine sorgfältige Auslegung des Glaubensbekenntnisses; De fide rerum, quae non videntur, liber unus (um 399) zeigt die Nothwendigkeit des Glaubens an das Unsichtbare und Uebernatürliche; das Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate (421), ein Handbuch der christlichen Religionswissenschaft von größter Bedeutung; De agone christiano (396); De fide et operibus (413). Wie Augustinus gegen die Heiden außer dem Werke „Von der Stadt Gottes" insbesondere auch De divinatione daemonum liber unus (406—411) und gegen die Juden (Tractatus adv. Judaeos) schrieb, so bekämpfte er auch die verschiedenen Häresien, die er in der Schrift De Haeresibus ad Quodvultdeum (um 429) von Simon Magus bis zu Pelagius in ihren Grundzügen schildert. Insbesondere war seine polemische Thätigkeit gegen drei Häresien gerichtet: 1. gegen die Manichäer: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum (388); De libero arbitrio (vollendet 395); De Genesi contra Manichaeos lib. II (389); De vera religione (390); De utilitate credendi (391); De duabus animabus (391); Contra Faustum Manichaeum lib. XXII (404); Contra Adimantum Manichaei discipulum (um 394); Contra epistolam Manichaei, quam dicunt fundamenti; Acta s. disputatio contra Fortunatum Manichaeum (392); De actis cum Felice Manichaeo lib. II (404). — 2. Gegen die Donatisten (s. d. Art.) schrieb er: Psalmus contra partem Donati (393); Contra Parmenianum epistola ad Tychonium, lib. III (um 400); De baptismo contra Donatistas lib. VII; Contra literas Petiliani lib. III (400—402); Contra Cresconium grammaticum partis Donati lib. IV (um 406); De unico baptismo contra Petilianum (406—410); Epistola ad Catholicos s. de unitate ecclesiae; Breviculus collationis cum Donatistis. — 3. Gegen die Pelagianer: De peccatorum meritis et remissione lib. III (412); De spiritu et litera ad Marcellinum; De natura et gratia (415); De gestis Pelagii ad Aurelium (415); De gratia Christi et de peccato originali (418); De nuptiis et concupiscentia (419); Contra duas epist. Pelagianorum ad Bonifacium I. (um 420); Contra Julianum Pelagianum lib. VI; De gratia et libero arbitrio ad Valentinum abbatem et monachos Adrumetinos (um 427); De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae;

Opus (imperfectum) contra Julianum. Aber auch gegen die Priscillianisten (Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas; Contra mendacium, 420), gegen die Anhänger Marcions (Contra adversarium legis et prophetarum lib. II), gegen die Arianer (Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino, Arianorum episcopo und Contra eundem Maximinum), gegen Jovinian (De bono conjugali, um 400) schrieb Augustinus. Zahlreich sind ferner seine exegetischen Schriften: De genesi ad literam liber imperfectus gegen die Manichäer (um 393); De genesi ad literam lib. XII; Locutionum lib. VII; Quaestiones LXXXII in Heptateuchum (410); Enarrationes in Psalmos; De consensu evangelistarum lib. IV (um 400); Quaestionum evangelicarum ll. II; De sermone Domini in monte sec. Matth. ll. II; Tractatus CXXIV in Joh. u. X in epist. 1 Joh. (um 416); Expositio quarumdam (84) propositionum ex epist. ad Rom.; Expositio inchoata epist. ad Rom.; Expositio epist. ad Gal. Eine Anleitung zum Schriftstudium gibt De doctrina christiana ll. IV (um 397). Als moralische und ascetische Schriften sind insbesondere noch zu nennen: De sacra scriptura speculum (428); De mendacio (395); De patientia; De continentia; De sancta virginitate et de bono viduitatis; De adulterinis conjugiis ll. II; De opere monachorum; De cura pro mortuis gerenda (421); De catechizandis rudibus liber unus (400); dazu 364 Reden und 270 Briefe (mit Einschluß der an Augustinus gerichteten), von denen viele eher Bücher heißen könnten. Die erste Gesammtausgabe veranstaltete Amerbach, Basel 1506 (wiederholt Paris 1515). Vollständiger ist die von Erasmus, Basel 1528—1529 in 10 voll. gelieferte und oft wiederholte Ausgabe. Es folgte die der Theologen von Löwen (Antwerpen 1577, 10 voll.; Venedig 1584; Paris 1586, 1609, 1614, 1626, 1635, 1652; Genf 1596; Köln 1616; Lyon 1586, 1664). Die vorzüglichste lieferten die Mauriner (Paris 1679—1700, 11 voll., ed. Parisiens. altera 1836—1842; Antwerpen 1700—1703, 9 voll.; Venedig 1729—1735, 11 voll., 1756—1769, ed. tertia Veneta zu Bassano 1797 u. 1807, 18 voll.); bei Migne, PP. lat. XXXII—XLVI mit Suppl. XLVII; Opp. omnia accur. Caillau et nonnullis cleri Gallicani presb., Paris 1836—1842, 42 voll.; Opp. omnia adhuc usque edita, Venetiis 1833—1866, 11 voll. Deutsche Uebersetzungen von Schriften des hl. Augustinus gibt es schon aus dem 13. Jahrhundert: von einer Uebertragung der Confessiones sind Bruchstücke veröffentlicht von C. Hoffmann in dem Sitzungsber. der bayer. Akad. 1865, 307 ff.; einige andere Schriften übersetzte Karls IV. Kanzler Johann von Olmütz, gest. 1380 (s. Zeitschr. für deutsches Alterth. XXI, 1877, Anz. 112 ff.). „St. Augustinus Hantbüchlin" ist abgedruckt von Ranner, Beschr. der Nürnb. Stadtbibl. 1821. Aus neuerer Zeit sind zu nennen: Stadt Gottes, übers. von Silbert, 2 Bde., Wien 1827; Bekenntnisse, übers. München 1814, Regensburg 1853, Passau 1866; Gröninger, 4. Aufl., Münster 1859; Silbert, 5. Aufl., Wien 1860; Wilden, Schaffhausen 1865; Rapp, 7. Aufl., Gotha 1878 (Betrachtungen, übers. Buchfelner, München 1818; Gröninger, Münster 1819; Schropp, Linz 1841; Alleker, Trier 1859); Enchiridion von Lichter, Mainz 1828; Zwei Schriften von der wahren Religion und von den Sitten der kath. Kirche, übers. von Graf Stolberg, Münster 1803; Freiheit und Gnade von Widmer, 2 Bde., Luzern 1824—1825; Nutzbarkeit des Glaubens von Widmer, Fluelen 1825; Geist der Jungfrauschaft, München 1844; Christliche Lehre von Lichter, Coblenz 1829, und Kunhardt, Lübeck 1864; Vom Geiste und vom Buchstaben, Heydler, Berlin 1846. Ausgewählte Schriften in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter, 8 Bände, 1871—1879.

Augustinus war sicher einer der hervorragendsten Bischöfe und größten Kirchenlehrer aller Zeiten. Die christliche Speculation der patristischen Literatur hat er zum Abschluß gebracht, wie er auch der Nachwelt durch seine Schriften ein hellleuchtendes Licht geworden ist. Der tiefe Sinn des hl. Augustinus wurde nur selten allseitig erfaßt; manche Ausdrücke führten Mißverständnisse und Klagen herbei. Mit wahrhaft christlicher Demuth mahnt er selbst, daß man das Wahre in seinen Schriften festhalten und der katholischen Kirche zuschreiben, das Falsche aber zurückweisen und ihm als Menschen verzeihen möge. Ging auch seine wissenschaftliche Entwickelung vom Platonismus aus, so machte sich doch die Theologie bei ihm frei von der Vermischung mit dem Platonismus, und die christliche Anschauungs- und Denkweise spricht sich auf eine selbständige Art auch im Gegensatze zum Platonismus aus. Er vertheidigt sowohl die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens im Gegensatze gegen eine übermüthige und von dem Zusammenhang mit dem christlichen Leben sich losreißende Speculation, als auch die Uebereinstimmung der fides mit der ratio, das Vernunftgemäße des Glaubens. Seine ächt katholische Gesinnung hat er in seinen Aeußerungen über Tradition und Schrift, die nur nach der kirchlichen Glaubensregel ausgelegt werden dürfe, über die Auctorität der Kirche und des römischen Stuhles ausgesprochen. Gegenüber den Pelagianern hat er insbesondere den ursprünglichen Gnadenstand Adams hervorgehoben, „in welchem der Mensch mit freiem Willen und dem entsprechenden Gnadenbeistande Gottes verharren sollte, den er aber durch den Sündenfall verlor; durch die Sünde Adams ging die Wahlfreiheit nicht verloren; nur ist in Folge der Sünde der Wille des Menschen sehr verschieden von dem Adams vor dem Fall". Mit Unrecht wird behauptet, Augustinus habe gelehrt, der natürliche Mensch habe nach der Sünde nur Freiheit zum Bösen, nicht zum

Guten. Augustinus schließt nur die Fähigkeit, das übernatürlich Gute, das zum ewigen Leben Verdienstliche zu thun, von dem gefallenen Zustande aus. In diesem Sinne nennt er die natürlichen Werke der Ungläubigen Sünden und Laster (vgl. Ernst, Die Werke u. Tugenden der Ungläubigen nach St. Aug., Freiburg 1871); er spricht den Ungläubigen nur jenes gute Werk ab, durch welches allein der Mensch zum Himmel gelangen kann; das übernatürlich-verdienstliche Werk ist ihm schlechthin opus bonum, und peccatum das, was nicht aus dem Glauben ist (Röm. 14, 23; cf. serm. 349 al. 51 de temp. n. 1 sq.). Das Natürlich-Gute erkennt er auch an den Heiden an (De civ. Dei 2, 19). Er weist den ihm von den Pelagianern gemachten Vorwurf zurück, daß er das liberum arbitrium läugne, welches er besonders gegen die Manichäer vertheidigt hatte; der menschliche Wille ist nach ihm verwundet, geschwächt, verdorben (Contra duas epp. Pelagianor. 2, 5, n. 9). Ebenso wenig lehrt Augustinus, daß die Gnade auf unwiderstehliche Weise wirke. Denn er lehrt ausdrücklich, der Gnade zustimmen oder nicht zustimmen, sei Sache des eigenen Willens (De spir. et lit. c. 34, n. 60 sq.). Der Glaube und die guten Werke sind ihm in der Art Geschenke Gottes, daß sie zugleich Werke und Thaten des Menschen sind. Nicht die Gnade allein wirkt, sondern der Mensch mit der Gnade. Wohl gibt es eine sicher wirksame Gnade (gratia efficax), der thatsächlich nicht widerstanden werden wird, aber eben darum, weil Gott die Gnadenvertheilung so einrichten kann, daß er bestimmt voraussieht, der Mensch werde unter diesen Umständen ihr folgen. So setzt auch bei ihm die göttliche Vorherbestimmung stets das göttliche Vorherwissen voraus und verhält sich zu ihm wie das Wollen zum Erkennen. Das Vorherwissen kann ohne Vorherbestimmung sein, nicht umgekehrt (De praedest. 10). Die discretio aus der massa damnata (1 Cor. 4, 7), aus der durch die Sünde dem Verderben verfallenen Menschheit, ist die volle für die Einzelnen wirksame Erlösung, die Vorherbestimmung zur Gnade, die Gnadenmittheilung und Verherrlichung. Zuweilen wird diese discretio auch dem Menschen zugeschrieben (Serm. 234, al. 87 de div. n. 3). Die Reprobation ist ewiger Ausschluß von der Seligkeit, als Nichtprädestination. Nur in Einem Punkte hatte Augustinus in den zwischen 393 und 397 verfaßten Schriften geirrt, daß nämlich der Glaube nicht ein Geschenk Gottes, sondern ganz unsere That sei (Retract. 1, 23; 2, 1; De praed. Sanct. 3. 4). Später hatte er gerade diese Wahrheit, daß auch der Glaube Werk und Gabe Gottes sei, gegen verschiedene Widersacher zu vertheidigen. Die verstandesmäßige Aufnahme des Glaubensinhaltes ist nach seiner späteren Lehre Sache der Natur, der wirkliche Besitz des Glaubens Sache der Gnade. Schon der Anfang des Glaubens geht von der Gnade aus.

Das Leben des hl. Augustinus beschreibt außer seinen eigenen Confessiones sein gleichzeitiger Biograph Possidius (Vita S. Aug. bei Hurter, Opusc. selecta VIII), dann Tillemont und die Benedictiner (Opp. S. Aug. XI); Cuper et Stilting in Acta Sanctorum, Augusti VI, 213 sqq.; Berti, Com. de reb. gest. S. Aug. librisque, Venet. 1756; Poujoulat, Hist. de S. Aug., 3 voll., Par. 1843, deutsch Schaffh. 1845; Bindemann, Der hl. Augustinus, Berlin u. Leipzig 1844—1869, 3 Bde.; Kloth, Der hl. Kirchenlehrer Aug., Aachen 1840, 2 Bde. Sehr ausführliche Analyse sämmtlicher Werke bei R. Ceillier, Hist. des auteurs sacrés IX, Paris 1861; Alticoti, Summa Angustiniana, 6 voll., Romae c. 1750. — Des hl. Augustinus Lehre behandeln: Alticotii Summa Augustiniana, VI voll., Romae 1761; Nourisson, La philos. de S. Aug., 2. éd., Paris 1866; Vercellone, Dottrine filosofiche, Roma 1863; Dorner, Augustinus, sein theolog. System und seine religions-philosophische Anschauung, Berl. 1873; Reinkens, Geschichtsphilosophie des hl. Augustin, Schaffh. 1866; Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Aug., Augsb. 1852; Ferraz, De la psychologie de S. Aug., 2. éd. Paris 1869; Gangauf, Des hl. Augustin Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsb. 1865; Van Endert, Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit bes. Berücks. Augustins, Freib. 1869; Schütz, Augustinum non esse ontologum, Monast. 1867; Ritschl, Expos. doctr. S. Aug. de creatione, peccato, gratia, Halae 1843; Ehlers, Aug. de origine mali doctrina, Jenae 1857; Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach Aug., Passau 1854; Hamma, Die Lehre des hl. A. über die Concupiscenz, Tüb. Q.-Schr. 1873, 418 ff. 547 ff.; Nitzsch, A.'s Lehre vom Wunder, Berlin 1865; Wilden, Die Lehre des hl. Aug. vom Opfer der Eucharistie, Schaffh. 1864; Ginzel, Lehre des hl. A. von der Kirche, Tüb. Q.-Schr. 1849, 44 ff.; Schmidt, Des hl. A. Lehre von der Kirche, Jahrb. f. deutsche Theologie VI; Cadonici Vindiciae August. ab imputat. regni millenarii, Cremonae 1747; Roux, Diss. de Aug. adversario Donatistarum, Lugd. Batav. 1838; Ribbeck, Donatus u. Augustinus, Elberfeld 1858; Clauren, Aug. s. scripturae interpres, Havn. 1822. Weitere Literatur s. bei Chevalier, Répertoire 191 s. Die Literatur über die Gnadenlehre des hl. Augustinus ist besonders im 17. und 18. Jahrhundert eine unermeßliche aus Anlaß der Entstellung dieser Lehre durch die Jansenisten. Eine der interessantesten Schriften dieser Art ist: Merlin, Véritable clef des ouvrages de S. Augustin contre les Pelagiens (abgedruckt Migne, PP. lat. XLVII.). [Philipp Hergenröther.]

Augustinus, der hl., O. S. B., Apostel der Angelsachsen und erster Erzbischof von Canterbury (Dorovernum), nimmt in der Geschichte der Christianisirung germanischer Völker besonders darum eine bedeutende Stellung ein, weil seine auf den

britischen Inseln schnell aufblühenden Pflanzungen auch auf dem Continente zur Begründung des Christenthums einflußreich mitgewirkt haben. Er war Abt in dem von dem nachmaligen Papst Gregor d. Gr. zu Rom gestifteten und dem hl. Apostel Andreas gewidmeten Benedictinerkloster, als er von dem großen Kirchenoberhaupte den Auftrag erhielt, den Angeln das Evangelium zu predigen. Bekanntlich hatten die drei Völkerschaften des mächtigen Sachsenbundes, die Sachsen, Angeln und Jüten, welche im Jahre 449 n. Chr. als Bundesgenossen nach Britannien gezogen waren, sich in einem 150jährigen Kriege das Land der Briten unterworfen und das Christenthum daselbst bis auf geringe Reste in Wales ausgerottet. Gregor d. Gr. faßte zur Zeit, als er Abt des Klosters auf dem Cölius war, den Entschluß, in eigener Person das Evangelium den Angelsachsen zu bringen. Da er aber durch das römische Volk an der Abreise gehindert und bald darauf (590) zum Oberhaupte der Kirche gewählt wurde, so ließ er als Vorbereitung zur Ausführung seines Planes mehrere gefangene angelsächsische Knaben und Jünglinge unter 17 bis 18 Jahren aufkaufen und in Klöstern christlich erziehen. Im sechsten Jahre seines Pontificates sandte er aus dem von ihm gegründeten Kloster den Abt Augustinus mit 39 anderen Mönchen als Glaubensboten zu den Angeln. Als diese Apostel des Evangeliums unterwegs vielfach von der Rohheit und Grausamkeit der Angeln erzählen hörten, verloren sie den Muth und schickten von Lerin aus den hl. Augustinus an Papst Gregor mit der Bitte, ihnen die Rückkehr nach Rom zu gestatten. Gregor willigte nicht ein, sondern ermuthigte sie, in dem unternommenen Werke zu beharren, und gab ihnen zugleich Empfehlungen an fränkische Fürsten und Bischöfe. Hierdurch zu neuem Eifer belebt, setzten sie ihre Reise fort und landeten 597 auf der Insel Thanet. Sie wandten sich alsbald in der angelsächsischen Heptarchie an den König Ethelbert von Kent, welcher mit der bereits zum Christenthume bekehrten fränkischen Prinzessin Bertha verehelicht war, und kündigten ihm an, daß sie von dem fernen Rom mit der Botschaft des Evangeliums Jesu Christi gekommen wären. In feierlicher Prozession unter Vorantragung eines Crucifix-Bildes, abwechselnd singend und betend, verkündeten sie die neue Lehre einfach und unerschrocken. Der König erwiederte: „Eure Verheißungen klingen zwar schön, allein da dieselben neu und ungewiß sind, kann ich ihnen meine Zustimmung nicht gewähren und um ihretwegen dem alten Glauben meines Volkes nicht entsagen. Weil ihr jedoch aus so weiter Ferne in der Absicht gekommen seid, das uns mitzutheilen, was ihr für wahr und das Beste haltet, so wollen wir euch nicht beunruhigen, vielmehr euch gütig aufnehmen, euern nothwendigen Lebensbedarf herbeischaffen und euch die Verkündigung der neuen Religion erlauben.“ Von heiliger Freude erfüllt, zogen die Glaubensboten mit dem Gesange: „Wir bitten Dich, o Herr, wende Deinen Zorn von dieser Stadt und deinem heiligen Tempel ab, denn wir sind Sünder. Alleluja!“ in Canterbury ein. Von der Königin Bertha, welche schon vorher in einer aus der römischen Zeit bei Canterbury übrig gebliebenen Kirche von dem fränkischen Bischof Luithart hatte Gottesdienst halten lassen, wurden sie liebreich unterstützt, und so arbeiteten Augustinus und seine Gefährten mit apostolischem Eifer an der Bekehrung der Angeln. Von ihrem reinen Wandel und ihrer aufopfernden Thätigkeit im Dienste der heiligen Lehre des Christenthums angezogen, ließ sich König Ethelbert taufen, und am Pfingstfeste des Jahres 597 folgten 10 000 Unterthanen seinem Beispiele, wie der davon benachrichtigte Papst Gregor d. Gr. im freudigen Dankgefühle dem Patriarchen Eulogius von Alexandrien verkündete. Noch in demselben Jahre verordnete Papst Gregor, daß Augustinus von dem Erzbischofe von Arles und päpstlichen Legaten Virgilius zum Bischof geweiht werde. Der neue Bischof wählte Canterbury zu seiner Metropole, der König aber ehrte diese durch Erbauung einer den hl. Petrus und Paulus geweihten und zur Begräbnißstätte der Könige und Erzbischöfe von Kent bestimmten Kirche. Als Augustinus in Folge dieser Auszeichnung seinen apostolischen Eifer verdoppelte und bis zu Anfang des siebenten Jahrhunderts den größten Theil von Kent dem Christenthume zugewendet hatte, sandte ihm 601 Papst Gregor d. Gr. wie als Auszeichnung, so als Symbol seiner Vereinigung mit der römischen Kirche das erzbischöfliche Pallium. In der festen Erwartung, es werde von Kent aus das ganze heidnische Britannien durch das Christenthum wiedergeboren werden, ertheilte ihm der Papst zugleich den Auftrag, für die südlichen Gegenden der Insel allmälig 12 Suffraganbischöfe zu ordiniren; auch solle Augustin einen Bischof nach Eboracum (York) senden, der in der Folge zum Metropoliten der nördlichen Länder erhoben und in gleicher Weise über 12 zu ordinirende Suffraganbischöfe gesetzt werden solle, wofern auch die Bewohner dieser Gegenden sich dem Christenthume nähern würden; endlich ertheilte Gregor dem Erzbischof Augustinus außerordentliche Jurisdiction über alle britischen Bischöfe. Dieser Verfassungsentwurf, obschon er nicht vollständig ausgeführt worden ist, sowie die mit demselben gegebenen Entscheidungen Gregors auf mehrere Anfragen Augustins, haben zur Begründung und weitern Entwicklung der kirchlichen Verfassung und des religiös-sittlichen Lebens wesentlich beigetragen. Die mit Ernst und Milde ertheilte Instruction bezüglich des Verfahrens mit den heidnischen Tempeln und Götzenbildern mußte als besonders geeignet erscheinen, die heidnischen Gemüther zu gewinnen. Gregor verordnete: „Die alten Göttertempel sollen nicht zerstört, sondern nach Zertrümmerung der Götzenbilder mit Weihwasser besprengt und mit Altären, worin Reliquien niedergelegt sind, geziert werden. Denn sind diese Tempel gut gebaut, so muß man sie in

Bethäuser des wahren Gottes umschaffen, damit das Volk, das seine Tempel erhalten sieht, von ganzem Herzen seinen Irrthum ablege und die gewohnten Orte desto lieber besuche. Und weil bei dem heidnischen Gottesdienste viele Ochsen geschlachtet zu werden pflegen, so soll auch dieser Brauch eine christliche Umgestaltung dadurch erhalten, daß sich die Gläubigen am Kirchweihfeste oder an den Gedächtnißtagen der heiligen Martyrer um die Kirche, wo ihre Reliquien niedergelegt sind, Zelte aus Baumzweigen aufschlagen und darin Dankmahlzeiten zum Lobe Gottes feiern mögen, auf daß sie durch diese äußerlichen und sinnlichen Freuden leichter für die innerlichen gewonnen werden. Denn unmöglich ist es, schwierigen Geistern Alles auf einmal zu nehmen, und wer einen hochgelegenen Ort erklimmen will, gelangt nicht durch Sprünge auf den Gipfel." Um auch den Eifer des Königs Ethelbert anzuspornen, hatte Gregor zugleich an ihn ein mit vieler Weisheit, Liebe und Herzlichkeit abgefaßtes Schreiben mitgesandt. Die Ueberbringer desselben waren die von Augustin wiederholt und dringend erbetenen neuen Arbeiter für den sich erweiternden Weinberg des Herrn. Auch sie waren Benedictiner, und unter ihnen waren besonders Mellitus, Justus, Paulinus und Rufinianus ausgezeichnet. Justus ward im J. 604 von Augustin zum Bischofe von Rochester geweiht; als kurz darauf Sabereth, König von Essex, ein Neffe Ethelberts, sich dem Christenthume geneigt zeigte, weihte Augustin auch Mellitus zum Bischof und sandte ihn zu den Ostsachsen nach Essex. Die Predigt desselben war von gesegnetem Erfolge; er taufte Sabereth und einen großen Theil seines Volkes; zu London, der Hauptstadt von Essex, nahm er seinen bischöflichen Sitz. Nicht geringer war der Eifer Augustins für die Reformation der besiegten Briten, welche in Folge der erlittenen Niederlagen demoralisirt und mit ihrem entarteten Clerus dem Christenthume vielfach entfremdet waren. Zwei um das Jahr 519 gehaltene Synoden hatten außer der Unterdrückung des wiederauftauchenden Pelagianismus namentlich die Hebung des kirchlichen Lebens und der christlichen Zucht vergebens angestrebt (Hefele, Conc.-Gesch. II, 696). Indem Augustin (um 601) jene fruchtlos gebliebenen Reformationsversuche wieder aufnahm, hatte er, abgesehen von seiner engen Verbindung mit den Hauptfeinden der Briten, noch besonders wie mit dem Hochmuthe und der Rangsucht der britischen Prälaten, so mit hartnäckigen Vorurtheilen gegen einige Traditionen und Gebräuche der römischen Kirche zu kämpfen, welche den Glauben nicht im entferntesten berührten. Sie betrafen den Taufritus, den Ostercyklus, die Form der Tonsur und Aehnliches (Hefele III, 62). Zwar hatte Augustin zur Bewahrheitung der römischen Traditionen ein auch von den versammelten Briten anerkanntes Wunder an einem Blinden gewirkt und stellte später nur billige Forderungen in nachstehender versöhnlicher Rede: „In vielen Stücken weicht ihr zwar von unserer, ja von der Gewohnheit der allgemeinen Kirche ab, und doch, wenn ihr euch nur entschließen könnt, die Taufe und Osterfeier nach römischer Sitte zu begehen und gemeinschaftlich mit uns den Sachsen zu predigen, werden wir das Uebrige, obgleich es unsern Sitten und Gebräuchen zuwiderläuft, geduldig ertragen." Dennoch verweigerten die Briten hartnäckig ihre Zustimmung. Darauf soll Augustin, mit prophetischem Blicke die Zukunft enthüllend, verkündet haben: „Weil ihr mir nicht beistehet, den Sachsen den Weg des Lebens zu zeigen, so werden sie durch Gottes gerechtes Urtheil an euch zu Werkzeugen des Todes werden." Nach solchen fruchtlosen und unerquicklichen Bemühungen wandte Augustin abermals seinen wiedergeborenen Kindern unter den Sachsen seine ganze Thätigkeit mit neuer Freude zu und begründete sich vollständig das Verdienst und den Ruhm eines Apostels der Angelsachsen. Im Vorgefühle seines nahen Todes ertheilte er dem treuen Mitarbeiter Laurentius die bischöfliche Weihe und bestimmte ihn zum Nachfolger auf dem Metropolitansitze zu Canterbury. Nach seinem Tode, der 605 oder nach Anderen (Möhler-Gams II, 55) 607 erfolgte, verherrlichten die dankbaren Kinder die Tugenden und Verdienste dieses wahrhaften Heiligen durch nachstehende bedeutungsvolle Grabschrift: „Hier ruhet Augustinus, erster Erzbischof von Canterbury, der, von dem gottseligen Gregor, Bischof von Rom, in dieses Land geschickt und von Gott durch die Wundergabe gestärkt, den König Ethelbert und sein Volk zum Glauben an Jesum bekehrte und nach friedlich vollendeten Tagen seines Amtes den siebenten vor den Calenden des Junius (26. Mai) unter der Regierung des besagten Königs starb." Die zu Cloveshove im J. 747 unter dem Erzbischof Cuthbert gehaltene Synode verordnete, daß das Fest des hl. Augustinus von den Geistlichen und Mönchen gefeiert, und sein Name in den Litaneien unmittelbar nach dem des hl. Gregor genannt werden sollte. (Vgl. Gregorii M. Epp. besonders lib. 9; Bedae Venerab. Hist. Eccl. gent. Anglor. 1, 23 sq., 2, 2—4; Vita St. August. bei Bolland., Maji VI, 373 sq., und Butler, Leben der Väter und Martyrer, deutsch von Räß und Weis, VII, 166—203; J. Lingard, S. J., Antiquities of the Anglo-Saxon Church, Newcastle 1806, deutsch von Ritter, Breslau 1847; Schrödl, Einführung und Befestigung des Christenth. bei den Angelsachsen, Passau 1840.) [Alzog.]

Augustinus von Alveldt (Alveldianus) trägt seinen Beinamen von seinem Geburtsorte Alveldt bei Hildesheim; er war Franciscaner von der regulären Observanz im Kloster zum heiligen Kreuz und Lector der Theologie in dem Convente zu Leipzig. Er ist der Minorit, auf welchen Erasmus sich in der Spongia bezieht, und dessen Name ihm entfallen war (Ulr. de Hutten Opp. ed. Münch IV, 447). Henning Pyrgallus (Feuerhahn, Birkhahn, vgl. fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen

Sachen, Jahrg. 1742, 767—772, Jahrg. 1747, 497 ff.; Götze, Die Merkwürdigkeiten der Bibliothek zu Dresden, Dresden 1746, III, 532—536), aus Hildesheim gebürtig, geschickter Poet und öffentlicher Lehrer an der Universität zu Leipzig, singt in seinem Encomium aliquot virorum illustrium hac lugubri tempestate catholicas veritates asserentium, das in zweiter Auflage 1539 erschien, also von dem Landsmanne:

Ocyus accedit iam nunc Alveldius ipse,
Principia in linguis non sine laude tenens;
Gentilis meus est hic candidus atque disertus,
Alveldum Hildesio ut proximitate iacet.

(Fabricii centifolium Lutheranum 699.) Wenn man angibt, Alveldt habe zuerst Anlaß zu der heftigen und theilweise spöttischen Schreibweise gegeben, die um 1520 in Luthers Sache auf beiden Seiten anfange, und Luthers Vertheidiger, Johannes Lonitzer, liefere in seiner 1520 erschienenen kleinen Schrift: Biblia nova Alveldensis ein langes Verzeichniß von Schmähworten Alveldts wider Luther (Cyprian, Nützliche Urkunden zur Erläuterung der Reformationsgeschichte II, 158), so hat man wohl die Streitschriften Karlstadts und Ecks übersehen, welche früher liegen, und auf welche Alveldts Schreibart keinen Einfluß geübt hat. Luther sagt in seinen Briefen, Alveldt sei ineptior quam ut horam perdam ei respondendo (de Wette, Luthers Briefe I, 445); er nennt ihn einen bos Lipsicus (I, 446), einen asinus (I, 451. 453. 533), einen Lipsensis onager (I, 470), einen Lipsensis asinus (I, 471, 475. 542), einen „Buchschreiber zu Leipzig“ (II, 56), „Papierschänder zu Leipzig“ (II, 85): sollte Luther derlei Redewendungen, worin auch er bekanntlich Meister war, von seinen Gegnern gelernt haben? Alveldt schreibt an Luther, er sei zwar befugt, ihm mit gleicher Münze heimzuzahlen, aber mit Lärmen und Schimpfen wehrten sich die Weiber, weshalb er einen vielleicht zu gelinden Ton beobachte, dessen auch Luther sich befleißigen möge (Cyprian a. a. O. II, 162). Wenn Alveldt unterm 8. Mai 1520 an Miltitz schreibt, die Väter seines Klosters hätten vor, ihm das weitere Schreiben zu untersagen (ebd. II, 161 f.), so hatte letzteres seinen Grund wohl nicht darin, daß die Väter etwa selbst schon lutherisch gesinnt gewesen wären, sondern in dem Umstande, daß Luther um eben jene Zeit seinerseits Stillschweigen zugesagt hatte, wofern die Gegner schwiegen. Am 20. Januar 1522 hielt Alveldt in der Liebfrauenkirche zu Weimar eine öffentliche Disputation gegen den Lutheraner Johannes Langen zur Vertheidigung des Klosterlebens (Kapp, Kleinere Nachlese nützlicher Urkunden zur Erläuterung der Reformationsgesch., Leipzig 1727, II, 514 ff.); auf diese Disputation verfertigte man ein satirisches Gedicht (ebd. II, 520 ff.). Alveldt war 1523 Guardian in Halle. Am 8. Juni 1531 nahm er die Bewohnerinnen des Klosters St. Anna zu Salzwedel in die Confraternität der Clarissinnen auf (Danneil, Kirchengesch. d. Stadt Salzwedel, Halle 1842, Urk. 82, S. 73). Cochläus erwähnt in einem Briefe vom 6. October 1532 den P. Alveldt in Halle (Rieberer, Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergesch., Altdorf 1763, I, 343; Seidemann, Beiträge zur Reformationsgesch. I, 37). Man hat noch aus dieser Zeit ein satirisches Schreiben gegen ihn (Ulr. de Hutten Opp. II, 460 ff.). Die Gegner schreiben Alveld, er selbst Alveldt. Seine Schriften sind folgende: 1. Super apostolica se | de, An videlicet diuino sit iure nec ne anque pontifex | qui Papa dici caeptus est, iure divino in ea ipsa | presideat, non parum laudanda, ex sacro Bibliorum | canone declaratio aedita per F. Augustinum | Alveldensem Franciscanum, regularis (vt | dicitur) observantiae sacerdotem, Provin | ciae Saxoniae, Sancte Crucis Sa | crique Bibliorum canonis publi | cum lectorem in conuentu Lipsico, | ad Reuerendum in Christo | patrem et dominum, dominum | Adolphum principem | Illustr. in Anhaldt | etc. Episcopum | Mersen | burgen | sem. Am Schlusse: Excusum Lipsiae in officina Melchioris | Lottheri. Anno Dñi etc. XX. 39 Bl. 4°. Die Schrift erschien im April und war gleich vergriffen, so daß schon nach einigen Tagen eine neue Auflage gemacht wurde, wie das auf dem Titelblatt dem Leser mitgetheilt ist (Neue Beiträge von Alten und Neuen theologischen Sachen, Jahrg. 1758, 196). Sie ist besprochen a. a. O. 196—202, auch in Seckendorf, Hist. Lutheranismi I, 106. Die Schrift erschien auch deutsch: Eyn gar frucht | bar und nutzbarlich buchlyn vō dē babst | lichen stule, vn von sant Peter, vnd von | den dye warhafftige schefflevn Christi | seynt, dy Christus vnßer Herre, Petro de | volen hat, in seyne hute vnd regirung, ge | macht durch Bruder Augustinū Alueldt. | Sant Francisci ordens. tzu Leyptzk. | 11 Blätter 4°. Diese deutsche Ausgabe ist aus „Leipzig in vnßerem Closter“ 1520 „auff sant Jorgen tag“ (24. April) datirt, und dem Bürgermeister, den Rathsherrn und allen ehrsamen Bürgern der Stadt Leipzig gewidmet. Sie ist besprochen in der Fortgesetzten Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Jahrg. 1735, 526—536. Panzer (Annalen der ältern deutschen Litteratur 436) erwähnt eine Ausgabe von $3^1/_2$ und eine andere von $2^1/_2$ Bogen; er hält Leipzig für den Druckort. Wider die Schrift erschien: Contra Romanistam fratrem | Augustinum Alveldensem Fran | ciscanum Lipsicum Canonis | Biblie publicum lectorem et | tortorem eiusdem. F. | Joannes Lonice | rus | Augustinianus | Wittenbergae, apud | collegium novum. | Anno MD. | XX. $5^1/_2$ Bogen 4°, voll Grobheit, datirt vom 12. Mai aus dem Wittenberger Augustinerkloster (besprochen in Neue Beiträge von Alten und Neuen Theol. Sachen, Jahrg. 1758, 202—207). Ferner erschien: Confutatio inepti et impii libelli F. Augustini Alveld Franciscani Lipsici pro D. Martino Luthero a Joanne Veltkirch. Wittenbergae mense Maio 1520.

4°. Abgedruckt in Lutheri Opp. lat. Wittenberger Ausg. II, 203 und im Corpus Reform. I, 165 ff., in Briefform gehalten, besprochen in Neue Beiträge ꝛc. a. a. O. 207—211. Ende Juni schrieb auch Luther gegen Alveldt: „Von dem Babstthum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig, Dr. Martinus Luther." Wittenberg. 8 Bogen 4°. Neue Beiträge ꝛc. a. a. O. 291 ff. Panzer, Zusätze 185 Nr. 974 hat sieben Drucke. Die Schrift steht in allen Ausgaben von Luthers Werken, in der Altenburger I, 452 ff., bei Walch XVIII, 1196 ff. und ist vornehmlich gegen die deutsche Schrift Alveldts gerichtet. Zur Vertheidigung Alveldts gegen Veltkirch erschien, datirt vom 5. Juni: Epistola exhortatoria fratris Jo | annis Fritzehans ad fratrem | Augustinum Alueldianum Franci | scanum: ne terreatur et contur | betur confutatione fratris | Joannis Veltkirchen | quia se ipsa indig | na: cum sit con- | tumeliosa. | 1520. 2 Bogen 4°. Neue Beiträge ꝛc. a. a. O. 294—296. Fritzehans war damals Barfüßer in Leipzig, apostasirte aber später. — 2. Ein Sermon: darinnen sich Bruder | Augustinus von Aluelbt. S. Fran | cisci ordens: das so in Bruder Mar | tinus Luther Augustiner ordens: | vnder viel schmelichen namen gele | stert, vnnd gescheut, beclaget, vnnd wie Augustinus | forder wyder Martinum (zu erkennen wie gesunt sein | lere sey) zu schreyben wiln hat. | Am Schlusse: Getruckt zu Leyptzigk durch Wuolff | gangk Stöckel. Nach Christi geburt. 1520. | 2 Bogen 4°. In fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theol. Sachen, Jahrg. 1735, wo die Schrift S. 132—142 besprochen ist, wird irrig vermuthet, der Sermon müsse 1519 herausgekommen sein. Schon der Eingang zeigt die Unrichtigkeit, dort bezieht er sich nämlich auf seine unter 1. erwähnte lateinische und deutsche Schrift, beklagt den Ton Luthers, wie dieser ihn viel verlästert, geschmäht, gescholten, verspottet, verlacht, bespieen, einen „Esel, Ochsen, Affen, Froschen, Ketzer, Lügner und Bock geheißen und alles Lästerliche und Schmähliche ihm angedichtet habe", während er doch in seiner Schrift Luthern nicht genannt, sondern bloß Wiclefs und anderer Heterodoxieen berührt habe, freilich um auf die gleichen Irrthümer Luthers aufmerksam zu machen. Panzer, Annalen ꝛc. 438, kennt auch eine Ausgabe von 2¹/₄ Bogen. — 3. TRAC | tatus de communione sub vtraque | Specie quantu ad laicos, An ex sacris litteris eli | ci possit, Christum hanc vel, precepisse, vel precipe | re debuisse, Et quid in re hac sentiendum pie | sane, catholice sit, iuxta veritatem | euangelicam Nuper editus | a Fratre Augusti | no Alueldia | no Fran- | ci | scano re | gularis obser | uantiae Sancte Cru | cis Sacri bibliorum Canonis Lectore. | 7 Bogen 4°. Die Vorrede, an Christus gerichtet, ist datirt Ex Liptzk Conuento (so) nostro fratrum minorum Regularis obseruantie sancte crucis tue anno postquam ex virgine natus es 1520 Nono Kalendarum Juliarum (23. Juni). Luther schreibt 22. Juli 1520 an Spalatin: Lipsensis asinus in me nouum rugitum blasphemiis refertum edidit de utraque specie communionis. de Wette I, 471. — 4. Malagma optimum per fratrem Augustinum Alueldensem ordinis minorum de observantia nuper confectum contra infirmitatem horribilem duorum virorum, fratris Joannis Loniceri Theologistae, et fratris Martini Luteri ordinis eremitani de vicariatu, ut sanentur. Ad percutiendum vituperii citharanam. Am Schlusse: Ex Liptz Anno Virginei partus 1520. die Mercuri quarta mensis Julii. 6 Bogen 4°; besprochen in Neue Beiträge a. a. O. 297—299. — 5. Um diese Zeit muß auch ein „Sermon von der Priesterehe" von ihm erschienen sein, da „Eyn büchleyn wieder den Sermon Augustini Alvelbes vom ehlichen stande, den er wieder Martinum Luther gemacht", 1520, 4° dagegen herauskam (Cat. Bibl. Ludwig., vgl. Adelung, Fortsetzung zu Jöchers Gelehrtenlexikon v. Alveld I, 670). — 6. Pia Collatio F. Augustini Alveldiani ad R. P. doctorem Martinum Lutherum super „biblia noua Alveldensis". Dazu was Augustinus auf das, so der Discipel Martini der Nonnen leichtfertiges zugeschrieben, geantwortet hat. 2 Bogen 4°. Die Schrift ist besprochen in: Neue Beiträge a. a. O. 299—300. Lonitzer, den Luther seinen frater famulus nennt (de Wette I, 446; über Lonitzer s. Fortgesetzte Sammlung ꝛc. Jahrg. 1728, 925 f.), hatte in seiner Biblia nova dem Alveldt Schriftverdrehung vorgeworfen; Alveldt zieht aus der Schrift des Gegners sechs Folgerungen, die er „faedor Luderanus" nennt und durch „syrupus Alveldianus" beseitigen will. Luther schreibt am 15. Dec. 1520 an Spalatin: Asinus Alveldiensis iterum in me scripsit, sed contemno nec legere volo (de Wette I, 533). — 7. Alveldts Thesen auf der Disputation zu Weimar am 20. Jan. 1522 bei Kapp, Kleine Nachlese II, 516—519. Die Gegenthesen des Johann Langen finden sich ebenda 527—528, der gereimte satirische Tractat über Alveldts Disputation ebenda 520—527. — 8. Wyder den Wittenbergischen Abgott Martin Luther, Augustinus Alveldt, Quardian zu Hall yn Sachssen. 1523. 3¹/₂ Bogen 4°. Die Schrift ist eine Antwort auf Luthers „Wyder den neuen Abgott und alten Teuffel, der zu Meissen soll erhoben werden", und besprochen in „Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theol. Sachen", Jahrg. 1735, 11 bis 15. — 9. Assertio Aluel | diana in Canticum | Salue Regina misericordiae con | tra impios deiparae uirginis Ma | riae Murmuratores detra | ctores blasphemato | res quorum | insania ubique furens | Tempore suo manifesta erit | Deo Maximo Optimo pro | pitio AMEN. | 1527. Am Schlusse: Lipsiae ex Aedibus Valentini Schumann. 2¹/₂ Bogen 8°. Ein recht artiges Büchlein. Es ist besproch[illegible] „Unschuldige Nachrichten von Alten und

Theol. Sachen ꝛc.", 1718, 930 f. Dasselbe erschien deutsch: Eyn vorkle | runge aus heller wahrheit | ob das Salue regina mi | sericordie eyn Christlicher lobesang sey oder nichtt. | 1527. 3½ Bogen 8°. Die Schrift ist besprochen in „Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek" III, 298 f. Wie Protestanten das Salve regina veränderten, s. Strobel, Miscellaneen III, 54 Anm. — 10. Widder Luthers Trostung an die Christen zu Hall. Dresden 1528. 4°. — 11. Fr. Augustini Alueldiani oracio theologica, quam Magdeburgis ad Clerum habuit de Ecclesia bipartita et Martini Luderi omniumque Luderanorum ruinoso ac stultissimo fundamento, Leipzig durch Valentin Schumann 1528. 5 Bogen 8° (Dunkels historisch-kritische Nachrichten von verstorbenen Gelehrten II, 1. 10). — 12. Der funffzigst | psalm Miserere | mei genannt, mit einer | kurtzen Auslegung. | Ein Sermon | von christlichem be | grebnus. | 1530. 6½ Bogen 8°. — 13. Sermo de confessione | sacramentali An Confessio | prorsus homini mortali ad | verae beatitudinis vitam sit necessa, An | ne, quem nuper edidit frater Augus | tinus Alueldianus ordinis mino | rum lector sacrarum lit | terarum. s. l. et a. 14 Blätter 4°. — 14. Zwei Briefe Alveldts aus Leipzig vom 25. März und 8. Mai 1520 an Miltitz, und ein undatirter Brief an Luther befinden sich bei Cyprian, Nützliche Urkunden ꝛc. II, 160 bis 163. [Floß.]

Augustinus Antonius, einer der ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten des 16. Jahrhunderts. Er war aus einer angesehenen Familie zu Saragossa am 26. Februar 1517 geboren, studirte in Alcala und Salamanca, ging 1536, obwohl bereits Doctor des bürgerlichen Rechts, nach Bologna und fühlte sich dort wie in Padua durch die geistlose Entartung der scholastischen Methode ebenso abgestoßen, wie durch die elegante Behandlung, welche Marian Socin und Andreas Alciati dem Rechtsstoffe angedeihen ließen, angezogen. 1541 wurde er Doctor beider Rechte, ging nach Florenz und durchforschte dort den berühmten Pandectencodex, eine Arbeit, deren Ergebniß die Venedig 1543 herausgekommenen Emendationum et opinionum ll. IV waren. Von Karl V. wurde er zum Auditor rotae (1544) vorgeschlagen, und nachdem er dazu ernannt war, fand er Muße, wissenschaftlich zu arbeiten. Im J. 1555 ging er in des Papstes Auftrag an den Hof der englischen Königin Maria; nach seiner Rückkehr wurde er zum Bischof von Alise (Neapel) ernannt und geweiht (1556). In den letzten Tagen des folgenden Jahres ging er in politischer Mission nach Wien und begab sich 1558 auf sein Bisthum, aber nur auf kurze Zeit. Im J. 1561 wurde er Bischof von Lerida und ging als solcher nach Trient. Dort nahm er zwar Stellung gegen den Katechismus des Bartholomäus von Carranza, sprach sich aber in warmen Worten für die Nothwendigkeit einer Reform des Clerus aus. Im J. 1564 war er in seinem Bisthum neben der Verwaltung der Diöcese unausgesetzt mit der Pflege der Studien beschäftigt. Im J. 1567 gab er griechische Kaiser-Constitutionen und den Julianischen Novellen-Auszug heraus. Im J. 1576 erschienen IV Antiquae Collectiones Decretalium; im J. 1582 veröffentlichte er ein Werk über Pönitentialcanones und gab ein von ihm aufgefundenes sog. Poenitentiale romanum in neun Titeln heraus. Er machte zuerst aufmerksam auf zwei noch heute ungedruckte Rechtssammlungen des elften bis zwölften Jahrhunderts, von eine in Tarragona aus sechs, die andere in Saragossa aus fünfzehn Büchern besteht. Inzwischen war er zum Erzbischof von Tarragona (1576) befördert worden und wurde für die Kenntniß wie Weiterbildung des particulären Rechtes seiner Kirche gleich thätig. Der kritische Geist Augustinus' hatte sich zur Aufgabe gestellt, an der Verbesserung des Gratianischen Decrets zu arbeiten. Seit 1543 beschäftigte er sich hiermit und wurde wiederholt angegangen, die römische Commission zur Herausgabe des Decrets durch Zusendung von Büchern u. dgl. zu unterstützen. Die Commission hatte ihr Werk 1582 vollendet, aber Augustinus nahm daraus nur Veranlassung, sein bereits fertiges Werk nochmals durchzuarbeiten. So erschien es erst nach seinem Tode unter dem Titel: De emendatione Gratiani dialogorum (30) ll. 2, Tarrag. 1587. Es ist ein lobendes Zeugniß seines reichen juristischen Wissens und brachte die spätere kritische Erforschung der falschen Decretalen in Gang, wenn auch Augustinus selbst noch nicht über das nöthige Material verfügte, um die Unechtheit derselben in allen auch beweisen zu können. Seit 1557 trug er sich mit dem Plane der Ausgabe einer auch die griechischen Synoden im Original gebenden Concilienſammlung; aber die dafür nöthigen Codices vermochte er nicht zu gewinnen. Er starb mitten in der Vorarbeit zu einer Ausgabe der Werke Isidors von Sevilla am 31. Mai 1586. Erst nach seinem Tode wurden noch viele Aufsätze, ganze Werke von ihm veröffentlicht: so Juris pontificii veteris (bis Innocenz III.) Epitome, in drei Theilen, Tarr. 1587, die beiden letzten Theile Rom 1611, mit einer Arbeit über die alten Canonsammlungen, die noch heute literarhistorischen Werth hat; Bemerkungen zu den Capitula Hadriani (Angilramni), Köln 1618, ed. Brunius u. A. Augustinus war von staunenswerther Universalität; er war auch auf anderen Gebieten thätig, so in der classischen Philologie, Epigraphik, Numismatik, Geschichte; aber die volle Berühmtheit seines Namens verdankt er seinen rechtshistorischen Arbeiten. Ausgabe seiner Werke Lucca 1765—1774, 8 voll., ebendort II, 1—121 dessen Biographie. [R. v. Scherer.]

Augustinus II. von Einsiedeln, s. Reding, Augustin.

Augustinus Favorini (de Favaronibus, auch Romanus genannt, O. S. Aug., gestorben 1443 (al. 1445) zu Prato in Etrurien, ganz sowohl wegen seiner Frömmigkeit als wegen

seiner Gelehrsamkeit bedeutendes Ansehen. Er wurde 1379 der Commission beigegeben, welche die Offenbarungen der hl. Birgitta zu prüfen hatte. Zum General der Augustiner-Eremiten 1419 erwählt, war er eifrig bemüht, die klösterliche Zucht zu fördern, und gründete die Congregation von Perugia, in welcher elf Klöster sich zur Observanz verbanden. Eugen IV. übertrug ihm 1431 das Erzbisthum Nazareth bei Barletta in Terra di Bari und bestellte ihn zugleich zum Administrator des Bisthums Cesena (1431 bis 1435). Von seinen Schriften, welche theils Commentare zu den Sentenzen, den pauliniſchen und katholischen Briefen und zur Apocalypse sind, theils kirchenpolitische Gegenstände (De principatu Papae, De potestate Principum in collatione bonorum suorum ecclesiis factis) behandeln, scheint nichts gedruckt zu sein. Bedeutenden Anstoß erregte ein Werk, in welchem er auf Grundlage der Lehre des hl. Augustinus den Begriff der Kirche gegenüber den hussitischen Anschauungen entwickeln wollte. Die Titel der drei Tractate sind: De sacramento unitatis Jesu Christi et ecclesiae. De Christo capite et ejus inclyto principatu. De charitate Christi circa electos et ejus infinito amore. Das Concil von Basel übertrug dem spätern Cardinal Torquemada die Censur der Schrift. So sehr Torquemada sich bemühte (Repetitiones super proposit. Augustini de Roma, Mansi XXX, 979 sq.), der Intention des Auctors Schonung angedeihen zu lassen, so lauteten doch verschiedene Sätze so anstößig, daß das Concil in der 22. Sitzung das Buch verurtheilte. Es genügt, einige Propositionen anzuführen. Indem Augustin die Kirche als den mystischen Leib Christi bezeichnet und von den Sündern in der Kirche spricht, sagt er: Christus quotidie peccat, et ex quo fuit Christus, quotidie peccavit. Andere Sätze fallen mit den an Hus verurtheilten Lehren zusammen: Non omnes fideles justificati sunt membra Christi, sed soli electi, finaliter in perpetuum regnaturi cum Christo. Secundum ineffabilem praescientiam Dei sumuntur membra Christi, ex quibus constat ecclesia, quae tamen non constat, nisi ex iis, qui secundum propositum electionis vocati sunt. Ebenso irrige Auffassungen zeigte er rücksichtlich der menschlichen Natur Christi. Augustinus appellirte an Papst Eugen (Mansi XXX, 1068), und dieser ernannte eine Commission zur Untersuchung der Sache. Da das Buch auf dem römischen Index steht, lautete ihr Urtheil offenbar conform dem des Concils. (Gotti, Veritas relig. chr. II, 410; Fabricius-Mansi I, 141; Lederer, Cardinal Johann Torquemada, Freiburg 1879, 90 ff. 108 f.) [Streber.]

Augustinus Maria vom heiligen Sacrament des Erlösers, nach seinem weltlichen Namen Hermann Cohen, Tonkünstler, war am 10. November 1821 in Hamburg als Sohn jüdischer Eltern geboren und starb am 20. Januar 1871 als Carmelitermönch. Da sein Vater durch Unglücksfälle in mißliche Verhältnisse gerieth, zog die Mutter mit dem dreizehnjährigen Knaben, der durch sein musikalisches Talent als Wunderkind Aufmerksamkeit erregt hatte, im Juli 1834 nach Paris. Liszt nahm sich seiner als musikalischer Mentor an, Georges Sand zog ihn in ihre Kreise, und bald war der junge geist- und lebensprühende Klaviervirtuose „der Liebling und das Schooßkind in den Salons", wie er selber sagt, aber auch die Beute aller herrschenden Passionen und aller verkehrten philosophischen und religionsfeindlichen Lehren, die er in der großen Welt von Paris kennen lernte. Nebenbei schwärmte er für den Fourierismus, den St. Simonismus u. s. w. und wurde „einer der eifrigsten Verbreiter der Secten, die geschworen haben, das Antlitz der Erde zu erneuern". Von Paris machte er glänzende Concertreisen durch die Schweiz, Italien, England, Deutschland, die ihn momentan bereicherten, berauschten, mit Genüssen aller Art übersättigten und — geistig verödeten. An einem Freitag im Mai 1847 ließ ihn der Fürst von Moscowa (Ney) bitten, für ihn die Leitung eines Chors von Dilettanten in der Kirche St. Valère zu Paris zu übernehmen. Hier war es, wo er während des Segens zum ersten Mal eine lebhafte unbeschreibliche Aufregung in seiner Seele, die erste Gnadenregung empfand. Eine wunderbare Wandlung ging in seinem Innern vor und hatte nach wenigen Monaten seine völlige Bekehrung zur Folge. Am 28. August 1847 empfing er durch Abbé Legrand die Taufe, am 8. September die heilige Communion, am 2. December durch Erzbischof Affre die Firmung. Ganz erfüllt von dem neuen Glück des beseligenden Glaubens, stiftete er mit Karl Letellier im folgenden Jahr die nächtliche Anbetung des allerheiligsten Sacramentes, zu dessen Ehre er auch Gesänge componirte. Seine ganze Kraft gehörte fortan nur mehr der Religion und der Kirche; auch die edle Kunst sollte einzig zur Verherrlichung Gottes dienen. Ein unwiderstehlicher Zug zum Ordensleben führte ihn im Juli 1849 nach Agen; hier machte er im Kloster der unbeschuhten Carmeliter geistliche Uebungen und begehrte sofort die Aufnahme in den Orden. Er ward zuerst vom Ordensgeneral abschlägig beschieden; nachdem er aber in Rom persönlich die Zulassung erwirkt, machte er zu Broussey das Noviziat durch, legte am 7. October 1850 Profeß ab und erhielt zu Ostern 1851 die Priesterweihe als Bruder Augustin Maria vom allerheiligsten Sacramente. Seine Wirksamkeit nach außen bekundete sich jetzt auf der Kanzel. War er bisher ein bewunderter Tonkünstler gewesen, so bewährte er sich nunmehr als ebenso außerordentlichen Meister des Wortes, und zwar in französischer ebenso gut wie in deutscher Sprache. Als eifriger Missionar durchzog er predigend das südliche Frankreich (Bordeaux, Pamier, Beziers, Montpellier, Avignon, Marseille, Toulon, Lyon, Grenoble). Die Kirchen, in denen er die Kanzel bestieg, waren stets über-

füllt, und zahlreiche Bekehrungen, namentlich unter seinen vormaligen Glaubensgenossen, folgten nach. Eine seiner Eroberungen war die Conversion der ausgezeichneten Brüder Joseph und Augustin Lemann aus einer jüdischen Familie in Lyon (1854), die seitdem als seeleneifrige Priester in gleichem Geiste wirken. Abbé Bernhard Bauer (convertirt 4. September 1852), der spätere kaiserliche Aumonier unter Napoleon III., wurde durch eine Predigt des Bruder Augustin zum Eintritt in den Carmeliterorden bestimmt. Ein großes Glück bereitete ihm die Bekehrung zweier seiner Geschwister, einer Schwester (1854) und eines Bruders A. Cohen (1863) in Hamburg. Für die Verbreitung seines Ordens war P. Augustin ebenfalls thätig. Als er zu Bagnères de Bigorre in den Pyrenäen, wo er mehrmals die Bäder gebraucht, 1856 ein Carmeliterkloster baute, schmückten Horace Vernet und ähnliche Maler die Kirche um ihres Gründers willen freiwillig mit Bildern. Bald darauf führte den Carmeliter sein Ordensberuf nach England; zu London stiftete er ein Klösterchen, das erste seines Ordens in England seit der Reformation. P. Augustin leitete dasselbe als Superior, bis ein Augenleiden ihn zur Rückkehr nach dem Süden von Frankreich zwang. Von dort aus erschien er, immer voll apostolischen Eifers, 1863 auf dem Katholikencongreß in Mecheln, 1865 während des Jubiläums in Berlin, wo er in der Hedwigskirche predigte. Fünf Jahre später, während des deutsch-französischen Krieges, im November 1870, kam er nochmals nach Deutschland, um in Spandau bei den französischen Kriegsgefangenen Seelsorgsdienste zu leisten. In dieser hingebenden, ächt priesterlichen Liebesthätigkeit wirkte er mehrere Monate, bis er selbst von den unter den Gefangenen herrschenden Pocken ergriffen und dahingerafft wurde. Er starb am 20. Januar 1871 im Alter von 49 Jahren, ein Opfer seines heroisch erfüllten Berufes. P. Augustin (oder Bruder Hermann, wie er insgemein in Frankreich hieß) veröffentlichte mehrere religiöse Compositionen (cantiques), die in Frankreich viel Verbreitung fanden, unter andern eine Sammlung von Kirchengesängen, betitelt: „Gloire à Marie“. Weitere ähnliche Liederhefte von ihm erschienen unter den Titeln: „Amour à Jésus Christ“, „Fleurs du Carmel“, „Le Couronnement de la Madonne“. Eine große Messe von ihm ward 1856 zu Bordeaux aufgeführt, als er dort seine Wanderpredigten hielt (vgl. Fétis, Biographie universelle des Musiciens, Supplément I, publ. par A. Pougin 1878, 464). Biographisches über ihn gibt J. B. Gergerès, Conversion du pianiste Hermann, carme déchaussé, 3. édit., Paris 1856, die in's Spanische und Vlämische übersetzt wurde, in deutscher Bearbeitung unter dem Titel: Bekehr. der Pianisten H. Cohen u. Bernh. Bauer, beide ehedem Israeliten, jetzt Mitgl. des Ordens der unbesch. Carmeliter, Tuttl. 1858. Darnach Rosenthal, Convertitenbilder I, 2, 396—406. [F. Binder.]

Augustinus Triumphus, berühmter Schriftsteller aus dem Orden der Augustiner-Eremiten, war zu Ancona 1243 (daher auch in Handschriften Johannes Anconitanus genannt) aus vornehmer Familie geboren. Schon in seinem 18. Jahre wurde er in den erwähnten Orden aufgenommen und später nach rühmlicher Vollendung seiner philosophischen Studien mit seinem ebenso bekannten Ordensgenossen Aegidius Colonna von dem damaligen Ordensgeneral Clemens d'Osimo nach Paris geschickt, um dort unter der Leitung des hl. Thomas Theologie zu studiren. Hier erwarb er sich außer den Graden eines Baccalaureus und Doctors der Theologie auch großen Ruhm als Lehrer dieser Wissenschaft sowohl in seinem Kloster, als an der dortigen Universität. Noch als junger Mann wohnte er dann dem zweiten allgemeinen Concilium von Lyon (1274) bei und wurde hierauf von Franz, Fürsten von Carrara, als Prediger nach Padua berufen. Zuletzt finden wir ihn zu Neapel, am Hofe Karls II. (1284—1309) und Roberts (1309—1343), welchen er wichtige Dienste leistete. Ueber diesen weltlichen Geschäften verlor er jedoch auch das Interesse seines Ordens nicht aus den Augen, sondern gründete in Calabrien mehrere Klöster für denselben. Er starb zu Neapel im J. 1328, den 2. April, 85 Jahre alt. — Von seinen zahlreichen Schriften sind die wenigsten gedruckt. Handschriftlich befinden sich einzelne zu Padua, Mailand, Rom (Bibliotheca Angelica) und fast alle zusammen zu Bologna (S. Domenico); ein vollständiges Exemplar seiner Werke, abgeschrieben aus den Originalhandschriften auf Kosten seiner Vaterstadt Ancona zu Ehren ihres großen Mitbürgers, besitzt in mehreren schönen Bänden die Vaticana. Unter diesen Schriften sind außer seinen Predigten zuerst die exegetischen zu erwähnen: Commentare zu Ezechiel, Matthäus, Marcus, Johannes, zur Apostelgeschichte und den hl. Paulus, woran sich am besten sein Commentarius in orat. Dominicam (herausg. von seinem Ordensgenossen Angelus Rocca, Rom 1587) und Comment. in Canticum Deiparae et salutationem angelicam (ed. Rocca, Rom. 1590. 1592; ed. Petrus de Alva et Astorga mit Bibliotheca Mariana, Matriti 1648) anreihen lassen. Bei der Bearbeitung seines Milleloquium ex S. Augustini operibus (ed. Lugd. 1555) überraschte ihn der Tod; vollendet wurde das Werk von Bartholomäus, Bischof von Urbino, und deßwegen auch oft diesem als Verfasser zugeschrieben. Die übrigen Schriften sind theils philosophischen, theils dogmatischen, theils kirchenrechtlichen Inhalts. Erstere bestehen in Commentaren zum Porphyrius, sowie zu den logischen Schriften und der Metaphysik des Aristoteles. Unter den dogmatischen nennen wir als für die theologischen Streitfragen jener Zeit merkwürdig seine Abhandlungen: De Spiritu Sancto contra Graecos und De consolatione animarum beatarum. Unter den kirchenrechtlichen steht neben den Büchern: De potestate Praelatorum; De

potestate Collegii, mortuo Papa; De ortu Romani imperii; De sacerdotio et regno ac de donatione Constantini — obenan sein berühmtestes Werk: Summa de potestate ecclesiastica (ed. Aug. Vind. 1473; Rom. 1473, 1579; ed. A. Rocca, ib. 1582), welches er dem Papste Johann XXII. (1316—1334) widmete, und durch welches er an der damaligen mit so vieler Leidenschaft geführten Controverse über das Verhältniß der päpstlichen und kaiserlichen Gewalt zu einander Theil nahm. — Weder eine umfassende Darstellung der kirchlich-politischen Thätigkeit dieses Mannes, noch eine allseitige Würdigung seiner literarischen Verdienste liegt bis jetzt vor, so sehr er auch in beiderlei Beziehung eine tiefer eingehende Besprechung zu verdienen scheint. Meistens hat sich die Kritik auf sein Buch von der Kirchengewalt beschränkt, aber ihm keineswegs das Lob ertheilen können, versöhnend, wie er mußte, in die leidenschaftlichen Kämpfe der Zeit eingegriffen zu haben. Allerdings war es sehr zu wünschen, daß bei den beklagenswerthen Zerwürfnissen zwischen Kaiser und Papst (s. d. Art. Johann XXII.) die öffentliche Meinung über die Natur und Bedeutung sowohl der päpstlichen als kaiserlichen Würde aufgeklärt wurde, damit wenigstens die Idee beider rein und unentstellt im Volksbewußtsein erhalten blieb; ebenso erschien es dringend geboten, gegenüber den Restauratoren der antiken Staatsansicht, einem Marsilius von Padua, Johannes von Jandun und besonders Wilhelm von Occam, welche in ihren Verirrungen nahezu an die Lehre von der Volkssouveränetät anstreiften, die christliche Idee vom Ursprung aller Gewalt in Staat und Kirche zur Geltung zu bringen und an der Hand der Geschichte das organische Verhältniß zwischen Kaiser und Papst zu entwickeln; aber ebenso zu beklagen ist es, daß sich Männer wie Augustinus Triumphus und der Franciscaner Alvarus Pelagius trotz der christlichen Anschauung, welche sie ihren Erörterungen zu Grunde legten, zu ähnlichen Schroffheiten und Einseitigkeiten der entgegengesetzten Art fortreißen ließen und so wenig oder nichts dazu beitrugen, jener wildbewegten Zeit den Frieden wieder zu geben. Nach den Ersteren rührt die Gewalt des Kaisers vom Volk mittels der Wahl her, und der Primat des Papstes entsteht aus der Uebertragung durch den Kaiser; nach Letzteren stammt nur die päpstliche Gewalt unmittelbar von Gott; ihr gegenüber ist alle Macht des Kaisers und der Könige subbelegirt; der Papst kann also für sich allein den Kaiser erwählen und den bisherigen Wählern das Wahlrecht ebenso nehmen, wie er es ertheilt hat; ohne Bestätigung und Krönung durch den Papst darf der gewählte Kaiser nicht die Verwaltung des Reiches übernehmen, obwohl er unmittelbar die Regierung Deutschlands antreten kann. Eine solche Sprache und die Behauptung einer solchen Omnipotenz des Papstes war wenig geeignet, den Zweifel an der wahren und rechtmäßigen Gewalt desselben niederzuschlagen und die Gemüther in Deutschland zu Gunsten eines Papstes zu stimmen, welcher durch seine Hinneigung zu Frankreich so viel von seiner Liebe und Achtung verloren hatte. — Außer den bekannten Werken von Cave ad a. 1290, Oudin III, 499 sq, und Du Pin X, vgl. Possevin, Apparatus sacer, welcher ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften gibt, und Gandolph, De 200 celeb. Augustin. scriptt., Romae 1704, 81.) [Hermann Hagemann].

Augustus, römischer Kaiser, unter dessen Regierung der Heiland geboren wurde (Luc. 2, 1). Er gehörte zur gens Octavia, war der Sohn des Cajus Octavius, eines Prätors, und geboren zu Rom 691 nach Gründung der Stadt oder 62 v. Chr. (nach der Dionysischen Aera). Von Julius Cäsar, seinem Großoheim, wurde er an Kindesstatt angenommen und zum Universalerben eingesetzt, weßhalb er sich zur dankbaren Erinnerung Cajus Julius Cäsar Octavianus nannte. Hervorragend durch große Eigenschaften des Geistes und gewandt genug, auch unerlaubte Mittel in den Schein der virtus zu hüllen, fand er leicht Aufnahme in den Bund des Antonius und Lepidus (43 v. Chr.). Nachdem letzterer abgesetzt worden war, beherrschte Octavian den Occident, Antonius den Orient. Allein gegenseitige Eifersucht und persönliche Abneigung erlaubten kein friedliches Zusammenwirken, und als Antonius in unwürdiger Weise seiner Gattin Octavia, der Schwester seines Mitregenten, den Scheidebrief zugeschickt hatte, brach der versteckte Haß in offene Feindseligkeiten aus. Die große Seeschlacht in dem Ambracischen Meerbusen bei dem Vorgebirge Actium am 2. September 31 entschied über das Schicksal des römischen Reichs. Octavian blieb Sieger, wurde bald darauf als Imperator oder Alleinherrscher begrüßt, und weil er die Dictatur ausgeschlagen und sich den königlichen Ehrennamen Romulus verbeten hatte, auf den Vorschlag des Munatius Plancus Augustus (bei den Griechen Σεβαστός), d. i. der Ehrwürdige, Unverletzliche, genannt (27 v. Chr.). Durch Mäßigung gegenüber dem Senate, durch reichliche Spenden an das Heer, durch Freundlichkeit gegen das Volk sicherte er seine Herrschaft, die nacheinander alle wichtigen Aemter der Republik: die consularische, tribunicische, sittenrichterliche ꝛc. Gewalt umfaßte. Da es diesem Artikel fern liegt, eine genaue Schilderung seiner Thaten und seines Charakters als Imperators der Römer zu geben, so möge bloß sein Verhältniß zu Herodes dem Großen erwähnt werden. Obgleich dieser zur Partei des Antonius gehört hatte, wurde er doch von Augustus nach der Schlacht bei Actium gnädig aufgenommen, erhielt zu seinem Ländergebiete noch den zwischen Galiläa und Trachonitis gelegenen, bisher dem Zenodorus gehörigen Antheil und wurde als König der Juden bestätigt. Aus Erkenntlichkeit baute er Augustus zu Ehren bei den Quellen des Jordan einen überaus prachtvollen Marmortempel und bewies sich auch während seines ganzen Lebens den [illegible] treu und anhänglich. Nach dem T[illegible]

des 750 U. C. vertheilte Augustus dessen Reich unter seine Söhne und schlug, nachdem einer derselben, Archelaus, hatte verbannt werden müssen, dessen Gebiet Judäa nebst Idumäa und Samaria zur Provinz Syrien (759). Im Anschluß daran ließ er durch seinen Statthalter Sulpicius Quirinius den für die Bestimmung des Geburtsjahres Christi wichtigen Census in der Provinz abhalten, dessen der Evangelist Lucas und Andere (Luc. 2, 1; Joseph. Ant. Jud. 17, 13, 5; 18, 2, 1) gedenken (vgl. d. Art. Census). Er starb am 19. August 767 U. C. oder 14 n. Chr. (Vgl. das sog. Monumentum Ancyranum mit den Erörterungen von Mommsen und Bergk in ihren Ausgaben Berlin 1865 und Göttingen 1873; dann Tillemont, Hist. des Emp. rom., Paris 1720, I, 1 s. 593 s.; Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1735; Löbell in Raumers Hist. Taschenb. V, Leipzig 1834, 211; Drumann, Gesch. Roms IV, 245 ff. und vorzüglich Höck, Röm. Gesch. I, 1, 219. 2, 1 ff.; Beulé, Auguste, sa famille et ses amis, 3 éd., Paris 1868.) [Stern (Klein).]

Auratus Petrus, s. Doré.

Aurea bulla, s. Bulla aurea.

Aurea catena, s. Thomas von Aquin.

Aurea legenda, s. Jacob von Voragine.

Aurea tabella, s. Petrus von Bergamo.

Aurelianus, römischer Kaiser, von 270—275 n. Chr., hatte sich aus niedriger Stellung im Heere durch persönliche Tapferkeit bis zum Vertrauten des Kaisers Valerian aufgeschwungen und bezeichnete, nachdem er im Lager zu Sirmium als Kaiser ausgerufen war, seine Regierung durch eine Reihe von Kriegen. Nachdem er 271 die Alamannen geschlagen, Italien vor ihren Raubzügen gesichert und in Rom, wo ein Aufstand ausgebrochen war, unter Strömen von Blut Ruhe geschafft hatte, zog er 272 in den Orient und schlug in der Nähe von Antiochien das Heer der Königin Zenobia, worauf diese sich eilig gegen Palmyra zurückzog. Von den Einwohnern Antiochiens freudig begrüßt, kam Aurelian sofort in die Lage, eine Entscheidung zu Gunsten der Christen zu treffen. Der damalige Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, war nämlich abgesetzt und ein gewisser Domnus an seiner Statt ordinirt worden. Paul jedoch, von Zenobia unterstützt, weigerte sich, die bischöfliche Wohnung zu räumen und fuhr fort, das christliche Volk zu ärgern und in seinen heiligsten Gefühlen zu verletzen. Da befahl Aurelian, an den die Christen den Rechtsstreit gebracht hatten, das Haus demjenigen zu übergeben, mit welchem die christlichen Bischöfe Italiens und der Stadt Rom in brieflichem Verkehr standen (Eus., H. E. 7, 30). Insofern die Regierung der Zenobia im Grunde nichts Anderes als die Erhebung der Orientalen gegen die griechisch-römische Herrschaft war, kann diese Entscheidung des Kaisers, der stets ein ebenso erbitterter Gegner des Christenthums als eifriger Verehrer des Sol blieb, nicht befremden (vgl. Oberdick, Die römerfeindl. Bewegung im Oriente, Berlin 1869, 94). Die Politik war es, die jene Entscheidung veranlaßte, nicht eine besondere Zuneigung gegen die Christen. Uebrigens wurde Aurelian, als er im Zenith seiner Macht stand, ein wirklicher Christenverfolger. Nachdem er den Orient dem römischen Reich wiedergewonnen, den Nebenbuhler Firmus in Aegypten an's Kreuz geschlagen, der Herrschaft des Tetricus in Gallien ein Ende gemacht und 274 als restitutor urbis et orbis einen glänzenden Triumphzug gehalten hatte (Flav. Vop., Aur. 33), glaubte er die Politik seines früheren Gönners, des unglücklichen Kaisers Valerian, wieder aufnehmen und dessen Blutedicte gegen die Christen ausführen zu sollen. Er war 275 eben im Begriff, das bezügliche Edict zu unterzeichnen, als er in Thracien auf Anstiften seines Geheimschreibers Mnestheus ermordet wurde (Eus. l. c.; Lact., De mort. pers. 6; vgl. Flav. Vop. l. c. 36). Obgleich in seinem Verhaben gehindert, hatte Aurelian demnach nach Augustinus, Hieronymus und Orosius die neunte Christenverfolgung veranlaßt, indem schon der bloße Wille des Imperators genügte, um in manchen Gegenden Christenblut fließen zu lassen. (Vgl. Tillemont, Hist. des Emp., Paris 1720, III, 376 s. 530 s.) [Peters.]

Aureola sanctorum bezeichnet in der Theologie eine bestimmte accidentelle Himmelsfreude, welche den Martyrern, Jungfrauen und Doctoren, d. h. den Verkündern des göttlichen Worts, zu der wesentlichen Himmelsfreude, der aurea, von Gott hinzugefügt wird. Der Name ist aus Ex. 25, 25 nach der anagogischen Erklärung Beda's hergenommen. Letzterer bezieht (De Tabern. 1, 6) den goldenen Reifen (aureola), der über den goldenen Kranz gesetzt werden sollte, auf das Lied, welches die Jungfrauen dem Lamme singen. Diese Erklärung fand später als glossa ordinaria allgemeine Aufnahme und wurde im M.-A. von den großen Theologen die Lehre de aureolis ausführlich behandelt. Für die Realität der aureola spricht die heilige Schrift an verschiedenen Stellen, wo sie der Virginität, dem Martyrium und der Verkündigung des Wortes Gottes reichliches Lob spendet und besonderen Lohn in Aussicht stellt. Der hl. Thomas und Bonaventura weisen bei der Begründung dieser Lehre hin auf die gerechte Vergeltung, der zufolge jedes Werk nach Verdienst belohnt wird. „Das Verdienst kann aber," lehrt der hl. Thomas weiter (Supplem. qu. 96, art. 1), „dem Werke aus einem doppelten Grunde zukommen: einmal nämlich, insofern das Werk aus der Charitas hervorgeht und auf Gott als Endziel gerichtet ist, und hierfür gebührt dem Werke der essentielle Lohn, die aurea, das Hingelangen zu Gott, dem erstrebten Endziele; sodann kann dem Werke Lohn gebühren wegen besonderer Umstände bei der Ausführung, oder wegen eines zu Grunde liegenden guten Habitus, oder endlich wegen des nächsten Endzweckes, und dieser accidentelle Lohn heißt aureola." Die aureola ist somit ein

„privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens“. Aehnlich der hl. Bonaventura (In lib. II Sent. D. 40, art. 2, qu. 3 ad ult.): „Nomine aureolae non intelligimus quodcunque praemium accidentale, sed illud, quod habet quandam praerogativam et dignitatem, sicut et opus, cui respondet.“ Bei solchen Werken kommt dann, wie der hl. Lehrer im Breviloquium (p. 7, c. 7) weiter ausführt, Dreierlei in Betracht: die von der Charitas informirte Seele, der Leib als ihr williges Werkzeug und die heroische Ausführung oder Dignität des Werkes. Dafür muß Gott auch einen dreifachen Lohn gewähren: für die Seele die Erhebung zur Anschauung Gottes (stola animae), für den Leib die Verklärung (stola corporis), für das Ehrenvolle des Werkes an sich die aureola. Das Wesen der letzteren wird vom hl. Thomas dann bestimmt als quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis. Diese Freude hat zunächst in der Seele ihr Subject, doch wird die aureola auch auf den Körper Schmuck und Herrlichkeit ausstrahlen (Thom., Supp. qu. 96, art. 10; Bonav. in lib. Sent. IV. Dist. 33, art. 2, qu. 3 u. Brevil. l. c.). In der Begründung der angegebenen Dreizahl der aureola gehen die Theologen verschiedene Wege. Einige unterscheiden die aureola nach den Werken, worin der Mensch Christo am ähnlichsten wird: Christus liebte und übte die Jungfräulichkeit, war Lehrer der Wahrheit und wurde verfolgt und starb den Martertod; daher schenkt er denen, die ihm hierin nachfolgen, die aureola. Andere, wie der hl. Bonaventura (Brevil. p. 7, c. 7), bestimmen das „genus operis secundum triplicem vim animae: secundum rationalem, praedicatio veritatis perducens alios ad salutem; secundum concupiscibilem per integritatem perpetuam continentiae virginalis; secundum irascibilem, perpessio mortis ad honorem Christi“. Nach dem hl. Thomas wird die aureola nur ratione victoriae verliehen. Die Feinde unserer Seele sind das eigene Fleisch, die Welt und der Teufel, gegen die der Mensch nach Job 7, 1 einen beständigen Krieg zu führen hat, und es wird mit besonderer Auszeichnung belohnt, wer mit Auszeichnung gesiegt hat. Dieses aber haben die Jungfrauen, Martyrer und doctores, denn: „in pugna, quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet, qui a delectabilibus venereis omnino abstinet; ejusmodi est virgo. In pugna vero, qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus aureola debetur. In pugna vero, qua contra diabolum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum removet, quod fit per doctrinam et praedicationem“ (l. c. art. 11). Zur Erlangung der aureola ist im Näheren nothwendig: für die Virginität der ausdrückliche Vorsatz, sie zu bewahren, und factische Integrität des Körpers, letztere für's ganze Leben, ersterer wenigstens in der Todesstunde; der aufgegebene Vorsatz, die integritas mentis, kann durch Erneuerung desselben reparirt werden, was bei der integritas corporis, wenn einmal verletzt, nicht der Fall ist. Für das Martyrium ist erforderlich der um Christi willen erduldete Tod; es ist dabei gleich, ob dieser direct oder indirect (in Folge der erhaltenen Wunden, Einkerkerung ꝛc.) erfolgt. Die Verkündigung der Lehre Christi endlich muß licite geschehen, d. h. im Auftrage der Kirche. (Zum Ganzen vgl. Thomas in Sent. libr. IV. Dist. 45, qu. 5; auch Sum. III. Suppl. qu. 96; Bonaventura in Sent. libr. IV. D. 33; Alph. Tostatus in Matth. c. 13. qu. 15—27.) [B. Bram.]

Aureoli (d'Auriol, Oriol, Aureolus), Petrus, berühmter Theologe des Minoritenordens, Erzbischof von Aix. Nach der gewöhnlichen Annahme wurde er zu Verberie (Vermerie) an der Oise, nach Sbaralea (Supplem. et castigatio ad scriptores O. S. Franc., Romae 1806, 584) und nach der Biographie Toulousaine (Par. 1823, I, 405) zu Toulouse geboren und zwar nach letzterer im J. 1280. Er studirte und lehrte in Paris die Theologie, zeichnete sich auch als Prediger aus und erhielt davon den Ehrentitel Doctor facundus. Im J. 1319 wurde er Provinzial der aquitanischen Provinz seines Ordens und am 27. Februar 1321 Erzbischof von Aix. (Den Wortlaut der Ernennungsbulle siehe bei Wadding, Annal. O. Min. VI, 575, ed. 2 u. Dion. Sammarthani Gall. christ. I. Instrum. p. 69). Die Meinung, daß er Cardinal gewesen sei, ist durch Verwechslung mit seinem Vorgänger Petrus de Pratis (Desprez, Card. seit 19. Dec. 1320) entstanden und jetzt allgemein aufgegeben. Oudin sucht sogar zu beweisen, daß Aureoli nicht einmal Minorit und Erzbischof gewesen sei (Comment. de scriptor. eccl. III, 849 sqq.). Das von den Pariser Theologen 1332 dem König Philipp VI. in der Streitfrage über die visio beatifica abgegebene Gutachten ist nämlich unter Anderen auch von einem Petrus de Verberia, Ord. Vallis scholarium, unterschrieben (Bulaeus, Hist. Univ. Paris. ad a. 1332). In einem alten Necrologium desselben Ordens fand Oudin die Notiz, daß Petrus de Verberia zu Royaulieu in diesen Orden eingetreten und später Prior zu Troyes gewesen sei. Allein ebenso beglaubigt durch die dem Oudin unbekannt gebliebene Ernennungsbulle, wie auch durch die damit übereinstimmenden Zeugnisse des nur um ein Menschenalter jüngeren Barth. Albizzi und des hl. Antonius ist die Thatsache, daß Aureolus Minorit und Erzbischof von Aix gewesen ist. Wir müssen daher entweder mit Bulaus und Joan. a S. Antonio zwei fast gleichzeitige Pariser Theologen Namens Petrus de Verberia annehmen, oder aus dem Umstande, daß bei Albizzi, den heiligen Antoninus und Bernardinus, sowie in allen uns bekannten

Drucken des Brev. bibl. von Aureolus der Zusatz de Verberia, in der Urkunde von 1332 und im Necrologium Vall. schol. aber der Name Aureoli immer fehlt, folgern, daß man erst später den Minoriten Aureolus mit Petrus de Verberia, O. Vall. schol., verwechselt habe. Nach Sbaralea findet sich diese Verwechslung zuerst bei Trithemius. Diese Lösung müßte als die einzig richtige angesehen werden, falls Aureoli, der nach dem Zeugnisse Albizzi's und mehrerer Handschriften der aquitanischen Ordensprovinz angehört hat, wirklich aus Toulouse gebürtig war. Doch war Aureoli nur kurze Zeit Erzbischof von Aix. Schon am 9. Juli 1322 ernannte ihn Johann XXII. einen Nachfolger. In der betreffenden Bulle (Reg. Vatic. ann. 6. Joann. XXII. epist. num. 932) heißt es ausdrücklich, daß Erzbischof Petrus gestorben sei. Die Nachricht, daß sein Tractat De conceptione B. V. 1338 und sein Breviar. bibl. 1345 geschrieben worden sei, die sich allerdings in der einen oder anderen Ausgabe dieser Werke findet, muß nur auf die Anfertigung der Abschriften, die jenen Ausgaben zu Grunde lagen, bezogen werden. Denn nach anderen Handschriften wurde das erstere Werk 1314 zu Toulouse verfaßt; das letztere gibt in der Erklärung der fünften Vision der geheimen Offenbarung ziemlich deutlich das Jahr 1319 als Zeit seiner Abfassung an. Als Todestag Aureoli's wird von Arthur Dumonstier im Martyrologium Franciscanum der 27. April, von Anderen, z. B. Haitze (L'épiscopat métrop. d'Aix, Aix 1863, 78), der 10. Januar 1322 angegeben. Sein Hauptwerk, Commentaria in 4 ll. sent., wurde in zwei Foliobänden 1596 u. 1605 zu Rom gedruckt. Der zweite Band enthält am Schlusse auch seine Quodlibeta XVI, welche über verwandte Fragen (De Deo, De anima intellectiva, De habitibus animae etc.) handeln. Seine Lehre nennt Karl Werner (Thom. v. Aqu. III, 180; vgl. auch dessen Joh. Duns Scotus, Wien 1881, 16. 81 f. 117, und Stöckl, Gesch. d. Phil. d. M.-A. II, 973 ff.) einen mit nominalistischen Tendenzen versetzten Scotismus. Doch läßt Prantls eingehende Darstellung seiner Erkenntnißlehre (Gesch. der Logik III, 319 ff.) seinen Nominalismus, welcher allerdings auf mehrere Theologen der nächstfolgenden Zeit einen verhängnißvollen Einfluß geübt hat, als einen nur theilweisen und gemäßigten und seinen Standpunkt überhaupt als einen mehr vermittelnden erscheinen, indem er nicht nur den Thomismus, sondern nach anderen Richtungen auch den Scotismus bekämpft. Wie „seine Hand gegen Alle, so war auch die Hand Aller gegen ihn" (St. Antonin). Namentlich hat Joh. Capreolus in seinem Scriptum in 4 ll. sent. gerade die spitzfindigen Einwürfe Aureoli's gegen die Lehren des hl. Thomas mit besonderer Sorgfalt berücksichtigt. Proben davon gibt Werner (a. a. O. 180—244). Außerdem schrieb Aureoli: Compendiosa commentaria s. scripturae sive breviarium bibliorum, welches viele Ausgaben erlebt hat. Die von Paris 1585 und die meisten späteren sind mit Uebersichtstabellen der einzelnen Kapitel von Stephan Novelletius versehen. Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä hat Aureoli nicht nur in seinem Commentar zu den Sentenzen vertheidigt, sondern er schrieb hierüber noch drei Werke: einen Tractatus de concept. Mariae Virg., eine Vertheidigung dieses Tractats unter dem Titel Repercussorium, und einen kurzen Commentar zum Briefe des hl. Bernardus über diese Frage. Ueber die Ausgaben dieser drei Werke vgl. Joann. a S. Antonio, Biblioth. Franciscana II, 434; Fabric., Hist. biblioth. Fabric. V, 279 sq.; Hain, Repertor. bibliogr. I, n. 2142. — Ungedruckt sind geblieben: Compendium theol. ll. 8; Tractat. de 10 praecept. decal.; Tractatus „Bonae distinctiones"; Postilla super Job; Postilla sup. Isaiam proph.; Tract. de baptismo; De principiis naturae; Parvae quaestiones; De paupertate et de usu paupere rerum; Sermones de tempore; Logica. Vgl. außer der bereits angeführten Literatur auch: Wadding, Scriptores O. Min. 276; seine Annales ad a. 1316, n. 6; 1318, n. 29; 1321, n. 40; Sammarth. l. c. I, 321; Fabric., Bibl. lat. ed. Mansi V, 231; Fisquet, France pontificale, Métropole d'Aix I, 91 sq.; Biogr. univers. (Michaud) XXXII, 78; Nouv. biogr. génér. (Didot) III. 772. [Stanonik.]

Aureus, Bischof und Martyrer der Mainzer Kirche. Seine Existenz, sein Martertthum und sein Cultus sind durch die ältesten Bischofscataloge, Calendarien und besonders durch das Martyrolog des hl. Rabanus Maurus bezeugt. Als Todestag gilt der 16. Juni. Sein Tod fällt in die Zeit des Untergangs der Stadt bei dem Uebergang der Vandalen über den Rhein im J. 406 (s. d. Art. Alban). Mit ihm ward seine Schwester Justina erschlagen. Einige Verwirrung verursacht der Umstand, daß die Kalender manchmal am nämlichen Tage einen Justinus anführen (vgl. Falk, Die Cataloge der vorbonif. Bischöfe, Mainz 1871, 12; Falk in den Kath. Annal., Wiesb. 1873, XII, 34; Friedrich, K.-G. Deutschlands I, 313). Man kann annehmen, daß Aureus' Tod mit jenem Ereigniß zusammenfällt, dessen der hl. Hieronymus in dem Briefe an Ageruchia gedenkt: „Mainz ... ist erobert und zerstört, und in einer Kirche sind viele tausend Menschen erschlagen worden" (Migne, PP. lat. XXII, 1046). Der Ort des Todes gehört zur vallis sacra bei Mainz, wo der erste bischöfliche Sitz war und jetzt der allgemeine Friedhof liegt. Aureus' Leben schrieb im 13. Jahrhundert der Mönch von St. Alban, Sigehard; Boll. ad 16. Juni; Chevalier, Répertoire I, 195. [Falk.]

Aurifaber, Aegidius, s. Faber, Aegidius.

Aurifaber, Johann, von Breslau, lutherischer Theologe, wurde 1517 zu Breslau geboren, bezog 1534 die Universität Wittenberg, schloß sich dort hauptsächlich an Melanchthon an und habilitirte sich daselbst 1538 in der philoso-

phiſchen Facultät. Im J. 1550 wurde er Profeſſor der Theologie und Pfarrer der St. Nikolaikirche in Roſtock, und 1554 führten ihn die Oſiander'ſchen Streitigkeiten nach Königsberg. Da er ſich ebenſo durch Gelehrſamkeit, wie durch milde und friedfertige Geſinnung auszeichnete, ſo ward ſein Rath auch außerhalb ſeines eigentlichen Wirkungskreiſes in Anſpruch genommen, und in Königsberg mußte man um ſo eher an ihn denken, da ſein Bruder Andreas, der Schwiegerſohn Oſianders, Leibarzt des Herzogs war. Er erhielt eine theologiſche Profeſſur und wurde alsbald Präſident des ſamländiſchen Bisthums; einige Zeit verwaltete er auch das pomeſaniſche. Aber ſeine eigentliche Aufgabe konnte er nicht erfüllen, obwohl er ihr alle ſeine Kräfte widmete, ſo daß er eine akademiſche Thätigkeit in Königsberg nicht entfaltet zu haben ſcheint. Der Streit war zu heftig entbrannt, als daß eine Vermittlung möglich geweſen wäre. Die anti-oſiandriſche Geiſtlichkeit und die Stände des Herzogthums proteſtirten gegen ſeine Anſtellung als einſeitig vom Herzog vorgenommen, und auch den Oſiandriſten wollte ſeine vermittelnde Richtung nicht ganz gefallen. Weitere Schwierigkeiten brachte ihm die preußiſche Kirchenordnung vom Jahre 1558, und da er im nächſten Jahr ſeinen Bruder, die kräftigſte Stütze in den obſchwebenden Streitigkeiten, verlor, ſo ſehnte er ſich allmälig von Königsberg hinweg. Endlich kehrte er 1565 in ſeine Vaterſtadt zurück und wurde 1567 Pfarrer der Eliſabethenkirche und Inſpector der Schulen und Kirchen daſelbſt. 1568 machte der Tod auch dieſer Wirkſamkeit ein Ende. (Vgl. Erſch und Gruber, Allgem. Encycl. VI, 417; Hartknoch, Preuß. Kirchenhiſtorie (1686) I, 364—412.) [Funk.]

Aurifaber, Johann, von Weimar, Luthers Famulus, wurde um das Jahr 1519, wahrſcheinlich in der Grafſchaft Mansfeld, geboren, ſtudirte 1537 bis 1540 mit Unterſtützung des Grafen Albrecht von Mansfeld zu Wittenberg Theologie, unterrichtete 1540 bis 1544 deſſen Söhne, diente 1544 bis 1545 im franzöſiſchen Krieg als Feldprediger, kehrte 1545 wieder nach Wittenberg zurück und trat jetzt als Tiſchgenoſſe und Famulus in ein näheres Verhältniß zu Luther. Nachdem er demſelben 1546 zu Eisleben die Augen zugedrückt, wurde er in dem ſchmalkaldiſchen Kriege wieder Feldprediger. Nach einiger Zeit erlangte er ein kirchliches Amt in Weimar, und 1551 wurde er Hofprediger bei dem Herzog Johann Friedrich dem Mittleren. Sein theologiſcher Standpunkt war, wie nach dem Angeführten kaum anders zu erwarten iſt, ſtreng lutheriſch, und er ſtritt mit Flacius und anderen Geſinnungsgenoſſen in Weimar und Jena mit Heftigkeit gegen die damals in Wittenberg und Leipzig herrſchende philippiſtiſche Richtung. Der Eifer für Luthers reine Lehre koſtete ihm aber 1561, als am herzoglichen Hofe ein Umſchlag eintrat, das Amt, und er wandte ſich nunmehr nach Eisleben; hier ſetzte ihn die Unterſtützung der Grafen von Mansfeld in den Stand, ſeine ganze Kraft literariſchen Arbeiten zu widmen. Er gab die deutſchen Schriften Luthers heraus, die in der Wittenberger ſowie in der unter ſeiner Mitaufſicht erſchienenen Jenaer Ausgabe fehlten (2 Bde., Eisleben 1564—1565), fügte dem ſchon zu Jena 1556 erſchienenen Band von lateiniſchen Briefen Luthers einen zweiten bei (Eisleben 1565) und veröffentlichte endlich (Eisleben 1566) die berühmten „Tiſchreden oder Colloquia Doct. Martin Luthers, ſo er in vielen Jaren gegen gelarten Leuten, auch frembden Geſten und ſeinen Tiſchgeſellen gefüret, nach den Hauptſtücken unſerer Chriſtlichen Lere zuſammengetragen", mit dem Motto (Joh. 6, 12): „Samlet die vbrigen Brocken, auff daß nichts vmbkomme." Dieſes Werk verſchaffte ſeinem Namen eine große Berühmtheit. Da er durch ſeine Pietät gegen Luther ſich beſtimmen ließ, alle zu ſeiner Kenntniß gelangten Worte und Reden desſelben der Oeffentlichkeit zu übergeben, ſo iſt das Buch trotz der Mangelhaftigkeit ſeiner Anlage eine wichtige Quelle für die Geſchichte des Reformators und ſeiner Zeit. Sein Werth wurde, wenn auch unter verſchiedenen Geſichtspunkten, von jeher gewürdigt, und Zeuge deſſen ſind ſeine wiederholten Auflagen. Irmiſcher (Luthers WW., Tiſchreden I, X—XXVIII) zählt deren außer der erſten noch ſiebenzehn auf. In dem Jahr ſeiner Publication wurde Aurifaber Pfarrer an der Predigerkirche zu Erfurt, und hier ſtarb er nach langjährigem Streite mit ſeinen Collegen 1575. (Vgl. Motſchmann, Erfordia Literata, zweite Sammlung 1730, 211 bis 225.) [Funk.]

Auslegung der heiligen Schrift, ſ. Exegeſe und Hermeneutik.

Auſonius, Decimus Magnus, Rhetor, wohl eines der treueſten Abbilder der „ehernen Periode" der römiſchen Literatur, iſt geboren zu Burdigala (Bordeaux) 309 (310) und lebte wohl bis in's letzte Decennium des Jahrhunderts. Vom akademiſchen Lehrſtuhle der Grammatik und Rhetorik zu Bordeaux berief ihn um 367 Valentinian I. zum Erzieher ſeines Sohnes Gratian. Die Gunſt dieſes kaiſerlichen Prinzen, ſpäteren Kaiſers, erhob ihn zum Comes, Quäſtor, Präfecten und endlich 379 zum Conſul. Unter Theodoſius I. lebte er in Aquitanien der literariſchen Muße und ſtand in lebhaftem geiſtigem Verkehr mit dem ihm benachbarten Paulinus, dem ſpäteren heiligen Biſchof von Nola, der ſeinem früheren Lehrer ſeine Werke zur Correctur zu überſenden pflegte und ihn fortwährend mit zärtlichen Benennungen und Verſicherungen bedachte (vgl. ihren Briefwechſel). — Sein ſchriftſtelleriſches Prädicat hat ihm die Literaturgeſchichte auszuſtellen; dieſelbe läßt ihn als formgewandten, an Kenntniſſen und Erinnerungen reichen Dichter gelten, erkennt aber auch alle Spuren der Verfallszeit an ihm: froſtige Härten, geſchmackloſe Rhetorik und Uebertreibung. Intereſſant, aber poetiſch unwichtig ſind ſeine Parentalia und Professores, berühmt ſeine Mosella. — Aeußerſt ſchwer zu löſen iſt die Frage, ob Auſonius C[illegible]

war oder Heide; ersteres behaupten die älteren Auctoren oder setzen es vielmehr voraus, letzteres verficht Muratori und mit ihm manche Neuere. Die Argumente beider Parteien gehen fast gegen einander auf. Was seine Schriften anlangt, so finden sich in ihnen wohl christliche Anklänge, daneben wimmeln sie aber von heidnischen Ausdrücken. So begreiflich nun einerseits letztere in jener Zeit auch bei einem christlichen Rhetoriker, den sein Fach fast nothwendig im classischen Heidenthum verstrickt hielt, gefunden werden könnten, so denkbar ist andererseits, daß die christlich klingenden Aeußerungen vielleicht nur Concessionen an die Religion der Cäsaren und des Hofes von Seite eines Heiden seien. Die der Ephemeris einverleibte oratio, correct dogmatisch und mit vielen biblischen Anklängen, würde freilich jeden Zweifel am Christenthume Ausons heben; aber sie läuft auch unter dem Namen Paulins und ist wahrscheinlich nur irrthümlich in diese ganz defect erhaltene Beschreibung des sonst wenig christlich eingerichteten Tagewerkes eingesetzt worden (Migne, PP. lat. LXI, 905). Die äußeren Gründe betreffend, wird man allerdings zugeben müssen, daß die Berufung an den Hof und die Uebernahme von Staatsämtern den Uebertritt zum Christenthum in jenen Zeiten nicht unbedingt voraussetzten noch nöthig machten. Aus den Nachrichten über die Verwandten Ausons wird man nicht klug über deren religiöse Haltung. Das Argument, das auf die Freundschaft mit Paulinus sich stützen will, wird alterirt durch ein intimes Verhältniß des Ausonius mit Symmachus, einem erklärten Heiden. Ein absolutes Uebergewicht über die andere wird demnach keiner der beiden Ansichten zu verschaffen sein; aber das Recht werden wir vielleicht doch haben, aus dem intimen Verhältniß des hl. Paulinus mit Ausonius, das weit wärmer und herzlicher ist, als alle Dankbarkeit eines früheren Schülers zur Pflicht gemacht hätte, aus den Briefen Paulins, die selbst noch aus der Mönchszelle Ausonius der treuesten Anhänglichkeit versichern, eher auf einen christlichen als auf einen heidnischen Ausonius zu schließen. Gab es auch damals noch heidnische Hofbeamte, so gehörten sie doch sicher mehr zu den Ausnahmen, und man wird deßwegen das gänzliche Schweigen über Ausons Religion eher zu Gunsten seines Christenthums zu deuten haben. — Wie dem aber auch sei, auch wenn er Christ war, so gereicht ihm, als Schriftsteller wenigstens, sein Christenthum nicht zu besonderer Ehre. Seine Schriften legen dann unwiderleglich Zeugniß ab, wie wenig Eintritt in seine Schriftstellerwelt er dem Christenthume gestattete, wie wenig die christliche Demuth seine Eitelkeit hat unterdrücken können, wie der christliche Anstand ihn nicht einmal davor bewahrte, den berüchtigten Cento nuptialis und andere Abscheulichkeiten zu schreiben, von denen Scaliger urtheilt, daß sie nicht mit dem Schwamm, sondern mit Feuer sollten getilgt werden (lib. 6. poëtices c. 5). Er verwahrt sich zwar wiederholt gegen Schlüsse aus den Schriften auf den Schriftsteller, und das hohe Ansehen bei Hof und Welt, sowie wiederum die Freundschaft des edlen Paulinus läßt auf sein moralisches Leben kein schlimmes Licht fallen. Seine ganz schriftstellerische Haltung aber weist ihn vollständig in's Heidenthum zurück, und er scheint noch keine Ahnung zu haben von der Christianisirung der Literatur und Poesie, an der schon Paulinus mit so schönen Erfolgen arbeitete. (Außer Scaliger, Vinetus, Souchay vgl. Böcking, Des Aus. Leben in „Moselgedichte", Bonn 1845; Speck, Quaestiones Ausonianae; Demogeot, Études sur Ausone; Buse, Paulin und seine Zeit, Regensburg 1856; Teuffel, Gesch. der röm. Lit., 2. Aufl., Leipz. 1872, § 414.) [Keppler.]

Auspfarrung, s. Pfarrei.

Aussatz, 1. bei den Israeliten. Der Aussatz ist eine sehr bösartige und verheerende, in Aegypten und Vorderasien einheimische Krankheit, die aber auch schon bei dem Zendvolke (Rhode, Die heilige Sage ꝛc., 501 ff.) vorkam und selbst den Indern nicht fremd blieb. Es kann daher, zumal bei ihrer Vererblichkeit, nicht sehr auffallen, daß auch die alten Hebräer in Palästina von ihr heimgesucht wurden, und daß das mosaische Gesetz mehrere Vorschriften ihretwegen enthält. Sie ist nicht, wie es beim ersten Anblick scheinen könnte, eine bloße Hautkrankheit, sondern besteht in einer langsam fortschreitenden, aber vollständigen Entartung und Zerstörung der Blutbereitungsgefäße und des Drüsensystems, wovon sich nur die Folgen zunächst auf der Haut bemerklich machen, ohne daß die Krankheit gerade in dieser ihren eigentlichen Sitz hat. — Von den vier Arten des Aussatzes, dem weißen, rothen, schwarzen und knolligen, kommen bei den Hebräern in Palästina und demnach auch in biblischen Schriften nur die erste und die letzte vor, so daß hier nur diese zu besprechen sind. — Der weiße Aussatz (צָרַעַת, λέπρα) beginnt mit Linsenflecken (עַיִן) und Schorf- und Grindmälern (בַּהֶרֶת, סַפַּחַת), von den Arabern im Alterthum und noch jetzt Barras genannt, wobei die Haut sich etwas vertieft und an behaarten Stellen die Haare weiß oder gelb werden (Lev. 13, 3. 20. 25. 30); diese Flecken und Mäler fressen dann schnell um sich, werden etwas höher als die übrige Haut und brechen auf, so daß sich rohes Fleisch zeigt (Lev. 13, 7. 10. 14). Jetzt verbreitet sich das Uebel mit Schnelligkeit weiter und dehnt sich allmälig über den ganzen Körper aus. Die Haar wird weißlich, schmierig und glänzend, aufgedunsen und dürr wie Leder, bricht auch an manchen Stellen auf, und es entstehen eiternde Geschwüre, an den Gelenken Drüsengeschwülste; die Nägel werden grindig und fallen ab, die Haare gehen aus; die äußern Sinne werden stumpf, die Augen matt und triefend, die Stimme heiser und schwach, und aus der Nase sondert sich jauchiger Schleim ab, bis endlich der Tod an Auszehrung mit Wassersucht verbunden oder an Erstickung dem Uebel ein Ende macht. Einen andern Verlauf nimmt dieser Aussatz, wenn er auf einmal, wie mit

walt, am ganzen Körper ausbricht, derselbe vom „Haupt bis zu den Füßen“ weiß, und so der Krankheitsstoff rasch ausgestoßen wird; in diesem Falle hebt das Uebel gleichsam sich selbst auf, und es tritt baldige Wiedergenesung ein, weßwegen auch diese Art des Aussatzes vom Priester als ungefährlich für rein erklärt werden mußte (Lev. 13, 12 f.). — Der knollige Aussatz (שְׁחִין מְצֹרָעִים Deut. 28, 27. 35 oder שְׁחִין רַע Job 2, 7), gewöhnlich Elephantiasis genannt, entsteht, ähnlich wie der weiße Aussatz, aus Flecken und Flechtenmälern, zu denen bald im Gesicht und an den Gliedern Knoten und Knollen hinzukommen, anfänglich ungefähr so groß wie Linsen, später wie Tauben- und Hühnereier, durch welche allmälig selbst die Gelenke und sogar der untere Kiefer aus der natürlichen Lage gerückt werden. Zwischen denselben bilden sich starke Vertiefungen und später Risse, die in eiternde Geschwüre übergehen. Indessen wird das Gesicht aufgedunsen und wie mit Talg überzogen, der Blick starr, die Oeffnung der Augenlider rund, letztere auswärts gebogen, die Augen unaufhörlich triefend, die Stimme schwach und die Rede unverständlich, wenn nicht völlige Stummheit eintritt. Dazu kommen der höchste Grad von Trübsinn und Melancholie, häufige Schlaflosigkeit und, wenn Schlaf eintritt, schwere schreckliche Träume. Während dabei die Eßlust immerfort groß ist, wird durch den faulen, stinkenden Athem jede Speise vor ihrem Genuß ekelhaft und ungenießbar. Allmälig geht dann unter großen Schmerzen die Zerstörung des Organismus so weit, daß die äußeren Gelenke an Händen und Füßen und zuletzt diese selbst abfaulen und wegfallen, wenn nicht der Tod, was jedoch meistens geschieht, diesem Zustande zuvorkommt. Der Kranke stirbt gewöhnlich an Auszehrung und Erstickung. Bisweilen wirft sich das Uebel allein auf die Füße; diese schwellen dann zu einer außerordentlichen Dicke an, werden hart, prall und schuppenartig und widerstehen jedem Fingerdrucke. Im Uebrigen fühlt sich aber der Kranke in diesem Zustande wohl und kann in demselben noch über 20 Jahre leben. — Als Ursachen des Aussatzes betrachtet man hauptsächlich warmes und feuchtes Küstenklima, wie er denn auch wirklich in warmen Küstengegenden mehr als anderwärts vorkommt, sodann Fischnahrung, schlechte, fette und thranige Speisen, unreine nasse Kleidung und unreinliche Lebensweise. Sichere Mittel dagegen hat die Heilkunde bis jetzt nicht ausfindig zu machen gewußt. — Da die Krankheit bei den Israeliten häufig war, fand sie auch im mosaischen Gesetze eine ziemlich ausgedehnte Berücksichtigung. Im Lev. Kap. 13 wird die Diagnose ihres ersten Erscheinens sehr genau angegeben, und den Priestern die Untersuchung der Aussätzigen oder des Aussatzes Verdächtigen zur Pflicht gemacht. Wen sie mit der Krankheit wirklich behaftet fanden, der wurde für unrein erklärt und vom Umgang mit andern Menschen ausgeschlossen; er mußte nach Art der Trauernden seine Kleider zerreißen, sein Kinn einhüllen und, wenn er in die Nähe von Menschen kam, „unrein!“ ausrufen. Zur Zeit Moses' mußten sich Aussätzige außerhalb des Lagers, später außerhalb der Städte und Dörfer, an besonders für sie bestimmten Plätzen, aufhalten; dort waren sie jedoch nicht eingesperrt, sondern gingen frei umher (4 Kön. 15, 5, vgl. 7, 3; Luc. 17, 12) und konnten schon aus einiger Entfernung gesehen werden (Job 2, 12). Wer vom Aussatze frei wurde, mußte sich bestimmten Reinigungscerimonien unter Aufsicht und Leitung der Priester unterziehen. Zuerst mußten zwei Vögel gefangen, der eine in ein Gefäß über lebendigem Wasser geschlachtet, der andere aber in das Blut getaucht und entlassen werden, dann mußte der Geheilte mittelst eines Büschels von Cedernholz, Carmosin und Ysop mit demselben Blute siebenmal besprengt werden, darauf seine Kleider waschen, seine Haare scheeren und sich baden, und nun durfte er in's Lager oder in seinen Wohnort zurückkehren, jedoch sein Haus noch sieben Tage lang nicht betreten (Lev. 14, 4—8). Am siebenten Tage mußten das Scheeren der Haare und die Waschungen wiederholt und am achten ein Schuld-, Sünd- und Brandopfer unter eigenthümlichen Cerimonien dargebracht werden (Lev. 14, 9—31). — Der Häuseraussatz, in Betreff dessen der Pentateuch ebenfalls bestimmte Vorschriften enthält (Lev. 14, 33—53), ist wahrscheinlich der in Aegypten häufig vorkommende Salpeterfraß, der sich an Kalk und Steinen ansetzt, Anfangs in grünlichen und röthlichen Flecken besteht, allmälig aber weiter und tiefer frißt, nicht bloß den Mörtel, sondern auch die Steine mürbe macht und, wenn nicht zeitig genug Vorkehrungen getroffen werden, sogar den Einsturz eines Hauses herbeiführt, jedenfalls aber die Luft verdirbt und der Gesundheit schadet (Winer, Realw.). Auch hier hatten die Priester in zweifelhaften Fällen zu entscheiden, und wo wirklich ein solcher Aussatz vorhanden war, das nöthige Verfahren vorzuschreiben und zu leiten. — Was unter dem Kleideraussatz gemeint sei, den die mosaische Gesetzgebung ebenfalls berücksichtigt (Lev. 13, 47—58), ist nicht ausgemacht. Er bestand ebenfalls in grünlichen und röthlichen Flecken an Leder und Zeugen von Linnen und Wolle, die immer weiter um sich fraßen; ob diese durch gewisse Insekten veranlaßt waren, bleibt noch dahin gestellt, ist jedoch nicht unwahrscheinlich. Auch hier hatten die Priester die Aufsicht zu führen und das erforderliche Verfahren zu bestimmen und zu leiten. [Welte.]

2. Im Mittelalter. Aus dem heimatlichen Boden Aegyptens, Arabiens und Palästina's brachten die Kreuzfahrer diese schrecklichste aller Krankheiten in die europäischen Länder. Die Kirche war es, welche zuerst ihre Augen auf die Leidenden richtete; allein was konnte sie nach damaligen Zuständen, da die Staaten noch keine Ahnung von einer Sanitätspolizei hatten, Anderes thun, als die mosaischen Maßregeln gegen die Unglücklichen anwenden und die no[illegible]

Ausschließung der Leprosen aus der menschlichen Gesellschaft vom Standpunkt der Buße auffassen? Diese Ausschließung geschah unter rührenden Cerimonien, in denen Hoffnung und Trauer zugleich sich ausdrückten. Nachdem der Priester den Leprosen ermahnt, ein guter Christ zu bleiben, wurde über ihn, als über einen Abgeschiedenen aus der Gemeinschaft der Lebenden, die Todtenmesse gelesen, alles Geräthe, dessen er sich in seiner Abgeschiedenheit zu bedienen hatte, wurde gesegnet und ihm dabei untersagt, fortan den Wohnungen der Menschen sich zu nähern, sich an Brunnen oder laufenden Wassern zu waschen, Gegenstände, um die er feilschte, mit den Händen zu berühren, schmale Wege zu betreten, das Seil von Ziehbrunnen und Rindern zu fassen, aus fremden Gefäßen zu trinken. Die vorhandene Anzahl von Leprosen wurde, nachdem jeder Anwesende sein Almosen gespendet hatte, unter Vortragung des Kreuzes von der Geistlichkeit und den Gläubigen an ihre künftige Wohnung geleitet; der Priester warf Erde vom Friedhofe auf das Bett des Leprosen oder Rasen vom Gottesacker auf das Dach der Leprosenhütte mit den Worten: Sis mortuus mundo vivens iterum Deo — Sei abgestorben der Welt, und lebe auf's Neue Gott! Eine Anrede und die Aufstellung eines Opferstockes vollendete die Handlung, deren höhere Motive in der Erinnerung an Jesus, Maria und den begrabenen und wiedererweckten Lazarus lagen. Von nun an trug der Leprose ein besonderes Kleid, er mußte die Hände verhüllt halten und, statt den sich Nähernden anzureden, ein Zeichen mit der Klapper oder Rite geben. Nur zu Ostern durfte er sein Grab verlassen und Stadt und Dorf auf einige Tage betreten. Die Ehefrau des Leprosen konnte, wenn sie wollte, seine Einsamkeit theilen, damit er des Trostes und der Liebe der Familie nicht beraubt wäre. Während die Gesunden vor dem weitverbreiteten Uebel sich dadurch zu wahren suchten, daß man in Nachbildung der häufigen Waschungen der Orientalen überall, selbst auf dem flachen Lande, Badestuben (Badereien) errichtete, nahm sich der Kranken jetzt die christliche Charitas an: allenthalben wurden Leprosenhäuser, Siechenhäuser, auch Lazarethe genannt, errichtet. Wie zahlreich die Leprosen waren, erhellt daraus, daß Ludwig IX. in seinem Testamente die Mittel zur Herstellung von 2000 Leproserien angewiesen hatte. Es bildeten sich Vereine von Laien und Geistlichen, welche in den Leprosenhäusern die schwere Pflicht der Pflege der den Meisten so ekelhaft erscheinenden Aussätzigen übernahmen. „Um Christi willen litten sie unter allem Schmutz und Gestank, sich selbst Gewalt anthuend, so unerträgliche Beschwerden, daß keine Bußübung, die man sich auflegt, mit diesem in den Augen Gottes heiligen und köstlichen Martyrthume in Betracht kommt", sagt Jacobus von Vitry (gest. um 1240), ein Zeitgenosse. Ludwig IX., von demselben Gedanken belebt, bediente persönlich einen solchen Leprosen und hatte ihn in besondern Schutz genommen, da er ein vorzugsweise abscheuerregendes Aeußere hatte; Gräfin Sibylle von Flandern, welche ihren Gemahl in das heilige Land begleitet hatte, erbat und erhielt von diesem Erlaubniß, zur Verpflegung der Aussätzigen daselbst zurückbleiben zu dürfen. Der König von England wusch am Gründonnerstage Aussätzigen die Füße und küßte dieselben; der Erzbischof von Mailand wusch am Palmsonntage einen Aussätzigen und bekleidete denselben. Der hl. Franz von Assis, die hl. Katharina von Siena wendeten dem Aussatz ihre besondere Sorge zu; in einem Aussätzigen glaubte das fromme gläubige Mittelalter nicht selten den Herrn selbst gepflegt zu haben, wenn derselbe, wie geschah, dem Auge des Pflegenden entrückt worden war. Nicht bloß Einzelne beschäftigten sich mit der Sorge für dieselben, sondern diese wurde zur Kirchensache. Das Concil von Lavour schreibt vor, für sie besondere Sorge zu tragen; das dritte Concil von Lateran mißbilligt die strengen Maßregeln, die man häufig gegen sie ergriff, und erklärte, die Kirche sei die gemeinsame Mutter aller Gläubigen; es sollen hiernach Leprosen, auch wenn sie wegen ihrer Krankheit von dem Verkehre mit Menschen ausgeschlossen seien, nicht als unwürdig betrachtet werden, das Gotteshaus zu betreten, denn sie möchten dessen wohl gar würdiger sein, denn die Gesunden; darum verordnete es, ihnen einen besonderen Friedhof und eine besondere Kirche einzuräumen, einen eigenen Seelsorger für sie zu bestellen und sie vom Zehnten für Garten und Thiere zu befreien. Der St. Lazarusorden (s. d. Art. Lazaristen) wurde ganz besonders zum Dienste der Aussätzigen gegründet; der Großmeister mußte stets ein Aussätziger sein, damit er Leiden, welche er selbst erduldet, um so eher zu begegnen und abzuhelfen wisse. So adelte das Mittelalter die ekelhafteste aller Krankheiten, um dem menschlichen Elende vom Grunde aus zu begegnen. Während aber die christliche Liebe das Loos der Elenden zu mildern bestrebt war, entbrannte auf anderer Seite gegen sie die Furie des gräßlichsten Aberglaubens. Im J. 1320 wüthete in Frankreich die Pest, und man gerieth, wie die widersinnigsten Gedanken bei solchen Anlässen nicht fern sind, auf den Glauben, daß den Leprosen gemeinsame Leiden hätte das Einverständniß unter ihnen herbeigeführt, Anderen ein ähnliches Leiden zu bereiten. So bildete sich das Gerücht, der König der Mauren von Granada habe sich mit den Juden zur Ausrottung des christlichen Namens verschworen, diese aber, da sie sich zu sehr beargwohnt wußten, hätten sich mit den Leprosen verständigt, und in vier dazu abgehaltenen Versammlungen sei es ihnen durch den Teufel gelungen, sie zu bereden, für die ihnen von ihren Brüdern widerfahrene Ausstoßung und Verachtung sich zu rächen. Es traten Leute auf, die erklärten, sie hätten Beutel gefunden, in welche die Aussätzigen Menschenblut und Urin nebst einer geweihten Hostie gethan, um die Brunnen zu vergiften. Solche Hirngespinnste zogen den ohnehin schwer Heimgesuchten fürchterliche Ver-

folgung zu; wie wilde Thiere wurden sie gejagt, ungemein viele zugleich mit den Juden erschlagen; selbst wer eine unreine Haut nur hatte, gerieth in Lebensgefahr. — Literatur: Hurter, Die christliche Wohlthätigkeit im 12. und 13. Jahrhundert, Tüb. Quartalschr., Jahrg. 1842, 226 ff.; Pletz, Neue theol. Zeitschrift, Jahrg. 1834, I, 227; Cantu, Allgemeine Weltgeschichte, deutsch von Brühl, VI, 843.

3. Im Rechtsleben. Aussätzige sind nach den Bestimmungen des gemeinen canonischen Rechts irregulär, doch nicht unbedingt; c. 3 X. De Cleric. aegrot. (3, 6) sagt, den Kirchenvorständen, die vom Aussatze derart angesteckt sind, daß sie ihrem Kirchendienst nicht mehr vorstehen und nicht ohne großen Scandal die Kirche betreten können, seien Coadjutoren zu geben; Aehnliches bestimmt auch der nachfolgende Canon 4 eodem. Der Aussatz löst den Sponsalienvertrag (Schmalzgrueber, Sponsal. et Matrimon. tit. 1, n. 189) und gibt in matrimonio rato Grund zur Dispense (idem tit. 19, n. 55). Die zwei Canones bezüglich der Leprosenehe (1. 2 X. De conjug. lepros. 4, 8), nach welchen der Gesunde dem Kranken fernerhin ehelich anwohnen soll, sind von dem matrimonium consummatum zu verstehen und werden von den Canonisten auf den Fall beschränkt, daß eine Ansteckung nicht zu fürchten ist, wie denn überhaupt, wenn die Infection im gewöhnlichen Umgange und bei gehöriger Vorsicht nicht zu fürchten ist, die Gatten anzuhalten sind, mit allenfallsiger Aufgebung ehelicher Gemeinschaft fortan zusammen zu leben. (Daß die Krankheit zwar erblich, aber durchaus nicht ansteckend sei, selbst nicht einmal bei der ehelichen Beiwohnung, ist jetzt durch Hebra und Virchow endgültig festgestellt.) [Eberl.]

Aussegnung oder Hervorsegnung der Wöchnerin nennt man bei uns jene Benediction, welche im römischen Rituale unmittelbar nach dem Trauungsritus unter dem Titel „benedictio mulieris post partum" eingereiht ist. Der Name „Aussegnung" oder „Hervorsegnung" stammt daher, daß nach altem frommem Brauch die Wöchnerin das Haus nicht zu verlassen und in den gewöhnlichen Verkehr nach Außen hin nicht einzutreten pflegte, bis sie wieder ihren ersten Kirchgang gemacht und bei Gelegenheit desselben die in Rede stehende Segnung empfangen hatte. Wiewohl schon die apostolischen Constitutionen (VI, 27) nachdrucksamst erklärten, daß die jüdischen Reinigungsgesetze (Lev. 12) in Christo abrogirt seien, und sohin weder der usus matrimonii, noch das Kindergebären an sich verunreinigen oder „den heiligen Geist vertreiben", so besteht doch in der griechischen Kirche seit Alters (Goar, Euchолog. graec. 269) und bis zur Stunde für die Wöchnerin das ausdrückliche Gebot, sich von der Geburt an 40 Tage lang als unrein zu betrachten (nichts Heiliges, z. B. Reliquien, zu berühren, die Kirche nicht zu betreten, die Eucharistie nicht zu empfangen) und nach Verlauf dieser Zeit sich sammt ihrem Kinde (wenn es noch lebt) vor der Kirchenthüre einzufinden, wo der Priester erstlich die Wöchnerin durch Gebet um „Befreiung von ihrer leiblichen Makel und von der Befleckung der Seele" zum Behuf des Wiedereintrittes in's Gotteshaus und des Communionempfanges reinigt, sodann in einem eigenen Gebete auch Segen über das Kind herabfleht; schließlich wird letzteres vom Priester (als Nachbild Simeons) in die Arme genommen, in die Kirche hineingetragen und Gott dargestellt (Goar l. c. 267 sq.). Die zugehörigen Gebete im Euchologium der Griechen lassen ersehen, daß die Wöchnerin in diesem liturgischen Acte zunächst die allerseligste Jungfrau nachahmen soll, welche sich — obgleich von jeder Sündenmakel frei — aus Demuth dem Reinigungsritus unterzog (Luc. 2, 22 ff.); sie beweisen aber auch, daß es sich bei diesem liturgischen Acte nicht bloß um ein Nachbild der Reinigung Maria's, sondern auch um eine wirkliche Reinigung der Wöchnerin handle, wobei man an die allgemeine Sündhaftigkeit („ἀκούσια πταίσματα", cf. Ps. 50, 7), welche ganz besonders in den geschlechtlichen Zuständen zu Tage tritt, sodann speciell an solche actuelle Sünden („ἑκούσια πταίσματα") zu denken haben wird, welche vor und während des Wochenbettes durch sündhafte geschlechtliche Lust etwa begangen worden sind (vgl. hierüber Gregor. Magn. Epist. 11, 64, n. 10). — Wie in der griechischen, so scheint man vielfach auch in der römischen Kirche schon frühe die Wöchnerin als wirklich unrein betrachtet, sie daher vom Gotteshaus und der Communion ferngehalten zu haben; sonst würde der englische Bischof Augustin an Gregor d. Gr. (a. a. O.) nicht die Frage gerichtet haben, wie viele Tage von der Geburt an verfließen müssen, bis eine Wöchnerin die Kirche wieder betreten und die Communion empfangen dürfe, und es würde Gregor in seiner Antwort nicht so sehr betont haben, auf christlichem Standpunkt sei das Gebären an sich keine Sünde, und daher die Wöchnerin an sich berechtigt, sofort nach der Geburt das Gotteshaus zu betreten; übrigens, fügt Gregor dann hinzu, wenn sie aus Frömmigkeit (im Gefühle persönlicher Sündhaftigkeit und aus Ehrfurcht vor dem Gotteshause) sich freiwillig einige Zeit des Kirchenbesuches (und der Communion) enthalte, so sei das nicht zu tadeln, sondern löblich. An dieser Auffassung, die auch in's canonische Recht (Decr. Greg. lib. III. tit. 47) überging, hielt man im Abendlande fortan und bis zur Stunde fest; kein allgemeines Kirchengesetz verpflichtet die Wöchnerin, auch nur einen Tag lang nach ihrer Geburt sich vom Gotteshause fernzuhalten, vor dessen Besuch sich einer liturgischen Purification zu unterziehen, sich durch den lustrirenden (hervorsegnenden) Priester erst wieder in die Kirche einführen zu lassen, um sofort in gottgefälliger Weise für die geschenkte Leibesfrucht danken zu können. Gleichwohl hat sich durch das ganze Abendland hin die „löbliche Gewohnheit" gebildet, gemäß welcher die Wöchnerin

40 Tage oder eine kürzere Zeit hindurch (nach den Synodalbestimmungen in der Regel mindestens vier Wochen) des Kirchenbesuches sich enthält und darnach, bevor sie die Kirche zur Erstattung des Dankes gegen Gott wieder betritt, sich durch den Priester in die Kirche einführen und segnen läßt, worauf sie dann wie vordem mit ihrem Gott im Gotteshause und mit der Außenwelt verkehrt. Synoden und Ritualien berufen sich hierfür stets nur auf die Gewohnheit, welche als eine „fromme und löbliche" aufrecht zu erhalten sei, und bezeichnen den vom Priester hierbei zu vollziehenden kirchlichen Ritus entweder gleich dem canonischen Rechtsbuch (l. c.) kurzweg als „purificatio mulieris post partum", oder aber als „ordo introducendi mulierem post partum in ecclesiam". Daß es sich bei diesem Ritus in erster Reihe um Entsündigung im oben erörterten Sinn (Sühne der ἀκούσια καὶ ἑκούσια πταίσματα) für den Zweck würdigen Eintrittes in das Gotteshaus handle, lassen in den meisten Ritualen des Abendlandes sowohl die Gebete, welche über die Wöchnerin zu sprechen sind, als auch die zugehörigen Cerimonien deutlich erschließen. Gleich den Katechumenen und Pönitenten muß die Wöchnerin Anfangs außerhalb der Kirchenthüre stehen oder gar knieen, und erst wenn sie durch Besprengung mit Weihwasser und durch priesterliches Gebet lustrirt ist, wird sie vom Priester in die Kirche eingeführt, ähnlich wie dieß mit dem Katechumenus vor der Taufe noch jetzt geschieht, und wie es ehedem am Gründonnerstag (cf. Pontif. roman. de reconcil. poenit.) mit den öffentlichen Büßern geschah. Bei Darreichung der Stola, an welcher die Wöchnerin in die Kirche eingeführt wird, wurde vor Einführung des römischen Rituale in vielen Diöcesen gebetet: „Aufer ab ea, Domine, cunctas iniquitates ejus, ut ad sancta sanctorum pura mereatur mente introire; per Christum Dominum nostrum." Hieraus wird der Purificationscharakter des in Rede stehenden Ritus klar ersichtlich. Noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (cf. Sacerdotale roman., Venet. 1560) hatte derselbe auch in Rom vorwiegend reinigenden Charakter; dagegen tritt in dem von Paul V. (1614) herausgegebenen und nachmals in den meisten Kirchen des Abendlandes recipirten Rituale romanum der Charakter der Reinigung hinter dem der Benediction mehr in Hintergrund (daher weiße Farbe der Stola). Den eigentlichen Ziel- und Höhepunkt bildet im römischen Rituale der Segnungsact („pax et benedictio" etc.), in welchem der Priester über die Wöchnerin, während sie vor dem (Sacraments- oder Marien-) Altar knieend dem Fleisch gewordenen Gottessohn im Stillen ihren Dank für den empfangenen Kindersegen („qui tibi tribuit foecunditatem prolis") erstattet, Gottes Schutz und Gnadenhülfe („salvam fac" etc. „mitte ei auxilium" etc.) wider die Feinde ihres Heiles („nihil proficiat inimicus" etc.) zu dem speciellen Zwecke herabfleht, damit sie auf die Fürbitte Maria's, welche sie eben jetzt durch ihren Kirchgang und durch ihr freudiges Danken nachahmt, einstens sicher zum jenseitigen templum Dei Zutritt erhalte und sammt ihrem Kinde („una cum prole sua") in den Himmel komme (Oration „Omnipotens" etc.). Uebrigens gehen auch im römischen Rituale dieser eigentlichen Segnung Cerimonien und Gebete voraus, die noch, wenn auch weniger deutlich, das Gepräge der Purification haben. Auch nach dem römischen Rituale kniet die Wöchnerin (wie ehedem die Büßenden) außen an der Kirchenthüre und wird vom Priester, sobald er sich ihr genaht hat, mit Weihwasser besprengt. Wie aus ihrer Seele heraus betet sodann der Priester den 23. Psalm, welcher hier als dringliche Bitte um segenbringenden („haec accipiet benedictionem" etc.) Eintritt in das Gotteshaus („mons Domini") erscheint, in welchem der allmächtige und majestätische Gott („Domini est terra" etc.) geheimnißvoll thront und nur den Schuldlosen („innocens manibus" etc.) Segen spendet. Gegen Ende des Psalmes ruft der Priester Namens der Wöchnerin, die zum Zeichen, daß sie in der Taufe Licht in Christo geworden sei, und daß daher Christus, der rex gloriae, in ihr wohne, eine brennende Kerze (cf. Pontif. in reconcil. poenit. sub fin. Litaniae) in der Hand hält, es mögen sich ihr, oder vielmehr es mögen sich Christo in ihr die Thüren des Gotteshauses öffnen, damit sie am Altare Gott danken und den Segen empfangen könne. Diese Bitte wird sofort erfüllt, indem der Priester die Wöchnerin an der Stola in die Kirche einführt mit den Worten: „Ingredere in templum Dei, adora filium beatae Mariae virginis, qui tibi foecunditatem tribuit prolis." Selbstverständlich ist, daß sowohl die introductio als die benedictio, daß also der gesammte Act der Aussegnung oder Hervorsegnung als kirchliches *Sacramentale* der Wöchnerin übernatürliche (reinigende und stärkende) Kräfte vermittelt. Wiewohl sich die Benediction im Rituale romanum ausschließlich auf die Wöchnerinnen bezieht, so ist es doch eine schöne, auch vom hl. Karl Borromäus empfohlene Sitte, das Kind zur Segnung mitzubringen, wie hier und da geschieht. — Das Recht der Aussegnung ist, wie die Rituscongregation wiederholt erklärt hat, ein pfarrliches, und Regularen dürfen sie nur auf Grund einer rechtskräftigen, nicht gegen ausdrückliche Diöcesanbestimmungen verstoßenden Gewohnheit vornehmen (Mühlbauer, Decreta authent. C. R. Suppl. I, 282 sqq.). — Wöchnerinnen, welche illegitim geboren, haben auf die mit Absicht an den ordo matrimonii angereihte benedictio mulieris post partum kein Anrecht (C. R. 18. Jun. 1859); in den meisten Diöcesen ist es ausdrücklich verboten, ihnen dieselbe zu ertheilen, und zwar erstlich ratione scandali, sodann weil im genannten Segnungsformular Mehreres auf sie nicht paßt, z. B. das adora filium B. M. virginis, qui tibi dedit foecunditatem prolis, dann das

eigentliche Segnungsgebet. Wo (wie z. B. in München-Freising bis 1864) auch derlei Wöchnerinnen (stets sine prole) zur Hervorsegnung zugelassen wurden, bediente man sich eines eigenen Formulars, welches durchaus den Charakter einer büßenden Reinigung hat (blaue Stola, Psalm Miserere, statt der benedictio ein Bußgebet). Katholische Wöchnerinnen, die in gemischter Ehe mit akatholischer Kindererziehung oder in purer Civilehe leben, dürfen zur Aussegnung gleichfalls nicht zugelassen werden. — Weil diese auch nach römischem Ritus thatsächlich zuerst introductio in ecclesiam ist und am vorgeschriebenen Ritus nichts geändert werden darf (cf. Mühlbauer l. c.), so ist von selbst klar, daß sie niemals in Privathäusern vorgenommen werden darf (cf. Concil. Vienn. 1858 in Collect. Lacens. V, 161; Concil. Colocens. 1863 ibid. 645). Des Näheren vgl. über die „Aussegnung" und speciell über die Berechtigung ihres purificativen Charakters die Abhandlung des Unterzeichneten im Augsburger Pastoralblatt, Jahrg. 1858, 3 ff. [Thalhofer.]

Aussetzung des Allerheiligsten (expositio Sanctissimi), ein liturgischer Act, der in der kirchlichen Andacht zum heiligsten Altarssacramente eine hervorragende Stellung einnimmt. Vor Einführung des Frohnleichnamsfestes (1264) war es nicht üblich, das heiligste Sacrament nach heutiger Weise den Blicken des Volkes zum Zwecke der Anbetung vorzuzeigen. Der Anblick der heiligen Gestalten war den Gläubigen jener früheren Zeiten wenigstens für einige Momente gewährt beim Empfange der heiligen Communion und in der heiligen Messe bei der sog. elevatio minor am Schlusse des Canon (die elevatio major bei der Wandlung ist erst seit dem elften Jahrhundert üblich). Der Zeitpunkt, in welchem die liturgische Exposition aufkam, läßt sich nicht mehr genau angeben. Vielleicht entstand der Ritus der Aussetzung gleichzeitig mit dem heiligen Frohnleichnamsfeste; vielleicht — und dieß ist wahrscheinlicher — wurde er erst üblich, seitdem die Procession des Frohnleichnamsfestes eine theophorische geworden, was 1317 unter Papst Johannes XXII. geschehen sein soll. Aus dem 14. Jahrhundert stammen auch die ersten Ostensorien oder Monstranzen (vasa monstrantia). Die viel discutirte Frage, ob die häufigere oder die seltenere Exposition nützlich und rathsam sei, kann nur unter Berücksichtigung aller Umstände und Verhältnisse des Ortes, der Zeit, der Personen, der Gewohnheit u. s. w. richtig beantwortet werden. Man muß dabei stets zwei Dinge vor Augen haben: die Ehre des Heilandes und den Nutzen der Seelen. Wird die Aussetzung stets mit der gebührenden Feierlichkeit und Würde vollzogen, so daß Alles dabei geeignet ist, die Liebe, Ehrfurcht und Andacht gegen das heiligste Sacrament in den Herzen der Gläubigen zu wecken und zu steigern, dann ist ohne Zweifel eher für eine häufigere als eine seltenere Exposition zu sprechen, d. h. eine mäßig häufige ist gewiß nur zu empfehlen. Dagegen ist eine zu häufige Exposition, die leicht zur Gefährdung und Verminderung der dem Allerheiligsten schuldigen Reverenz führt, unstreitig zu mißbilligen und auf das rechte Maß zu beschränken. Uebrigens ist diese Frage für die Praxis hinlänglich gelöst durch die liturgische Gesetzgebung, welche ziemlich viele nähere Bestimmungen enthält, wann und wie und aus welchen Ursachen das Allerheiligste auszusetzen sei. — Die Kirche unterscheidet zwischen öffentlicher und privater Aussetzung. Als Privat-Exposition (die aber bei uns in Deutschland wenig oder gar nicht üblich ist) gilt die, bei welcher das Allerheiligste nicht herausgestellt, sondern nur durch Oeffnen der Tabernakelthüre (nicht unverhüllt, sondern in verschlossenem Ciborium oder in verschleierter Monstranz) den Gläubigen gezeigt wird. In dieser Weise darf der einzelne Kirchenvorsteher (ohne Einholung bischöflicher Erlaubniß) das heiligste Sacrament auf Bitten der Gläubigen in ihren Privatanliegen (ex causa privata) exponiren. Als öffentlich (publica) ist diejenige Exposition zu betrachten, bei welcher das Allerheiligste — sei es in der unverhüllten Monstranz oder auch in dem mit einem Mäntelchen von weißer Seide umhüllten Ciborium — aus dem Tabernakel genommen und auf einen erhöhten Ort (in loco eminenti, in throno, sub umbrella) gestellt wird. Das Herausnehmen des Ciboriums und dessen Aufstellung in throno ist dem römischen Ritus fremd, bei uns aber sehr häufig und seit unvordenklicher Zeit allgemein üblich. Darum muß diese Art der Aussetzung bei uns als erlaubt oder wenigstens als stillschweigend geduldet angesehen werden. Auch die Ritus-Congregation hat diesen Usus noch niemals klar und förmlich verworfen. Die Requisita zur Erlaubtheit der öffentlichen Aussetzung (in ostensorio vel in ciborio) lassen sich mit Gardellini (Ad Instr. Clement. § 36, n. 7) in den zwei Worten „auctoritas et decentia" zusammenfassen. 1. Vor Allem wird die Genehmigung des Ordinarius dazu erfordert. Ohne bischöfliche Erlaubniß darf in keiner Kirche oder Kapelle das Allerheiligste öffentlich (publice) ausgesetzt werden: so ist es in zahlreichen Decreten ausgesprochen und eingeschärft worden. Alle gegentheiligen Gewohnheiten, Exemtionen und Vorwände jeder Art können von der Pflicht, die bischöfliche Erlaubniß einzuholen, nicht entbinden. Auch genügt nicht eine licentia praesumta; dieselbe muß vielmehr expressa sein. Uebrigens kann der Bischof diese Bewilligung schriftlich oder mündlich, durch specielle Bestimmungen oder allgemeine Verordnungen geben. Doch bedarf es keiner weitern oder ausdrücklichen Gutheißung mehr für alt- und ortsherkömmliche Aussetzungen, welche dem Bischofe bekannt und von ihm wenigstens stillschweigend zugelassen sind. Natürlich darf der Bischof dabei nicht nach subjectiver Willkür schalten: er hat stets die allgemeinen Grundsätze und Normen sowie die Praxis der Kirche zu be-

rücksichtigen und danach zu handeln. Nun ist es aber kirchliche Vorschrift und Sitte, die öffentliche Expositionen nicht wegen geringfügiger und kleinlicher Ursachen, sondern nur aus gewichtigen Gründen zu gestatten. In den Decreten wird stets eine causa gravis et publica entweder ausdrücklich gefordert oder doch stillschweigend vorausgesetzt. Solche Ursachen, die zur Bewilligung einer öffentlichen Exposition hinreichen, sind z. B. Gebete in allgemeinen Anliegen und Nöthen der Kirche oder des Staates, die Solemnität (feierlichere Begehung) eines Festes, die Maiandacht, ein größerer Concurs des Volkes, die Erhaltung und Förderung der Andacht unter den Gläubigen, die Abhaltung des Volkes von weltlichen Vergnügungen und seelengefährlichen Lustbarkeiten. — 2. Der Ordinarius kann und wird die Aussetzung des Allerheiligsten nur unter der Bedingung gestatten, daß sie mit solcher Würde und Feierlichkeit stattfinde, wie sie für die Hoheit und Heiligkeit des anbetungswürdigen Sacramentes sich geziemt. Die Feierlichkeit dieser Function kann übrigens mehr oder minder groß sein (expositio solemnissima — minus solemnis): aber stets sollen dabei sowohl die allgemeinen kirchlichen Vorschriften, als auch die besondern Diöcesanverordnungen gewissenhaft befolgt werden. Die dießbezüglichen liturgischen Vorschriften und Gebräuche (vgl. die Rubricisten, z. B. De Herdt, Bouvry, Falise de servandis coram ss. Sacramento exposito) zielen sämmtlich dahin, das ausgesetzte Allerheiligste mit reichem Schmucke und mit allen Zeichen tiefster Ehrfurcht zu umgeben, sowie die Aufmerksamkeit und Andacht der anbetenden Gläubigen ganz und ausschließlich auf die Verehrung des eucharistischen Gottes zu concentriren. So z. B. soll die Aussetzung in der Regel auf dem Hauptaltar stattfinden; es ist eine größere Anzahl und eine bestimmte Qualität von brennenden Kerzen vorgeschrieben; auf den Expositions-Altar dürfen keine Reliquien oder Bilder von Heiligen gestellt werden; es ist nicht erlaubt, an diesem Altar die heilige Communion auszutheilen; coram exposito wird stets mit entblößtem Haupte functionirt (psallirt, gepredigt), und den Anwesenden werden keine liturgischen Reverenzen gemacht; mit Ausnahme des 40stündigen und des ewigen Gebetes soll das Allerheiligste weder ante auroram exponirt noch erst zur Nachtzeit reponirt werden. — Den allgemeinen liturgischen Gesetzen gemäß sollte eigentlich coram exposito — die Messe pro reponendo ss. Sacramento und die Zeit der Frohnleichnams-Octav ausgenommen — nicht celebrirt werden. Doch gibt es in vielen Ländern und auch bei uns zahlreiche Ausnahmen, die nicht bloß auf Duldung Anspruch haben, sondern die vom apostolischen Stuhl ausdrücklich indulgirt worden sind. Vielerorts ist daher die Celebration coram exposito üblich und erlaubt an den Hauptfesten des Kirchenjahres (z. B. Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Kirchweihe, Allerheiligen), an Donnerstagen zufolge solcher Stiftungen, in den Engel- oder Rorate-Aemtern während des Advents u. s. w. Obgleich aber zwischen der Exposition und der Celebration an sich kein Contrast oder innerer Widerspruch vorhanden ist, ziemt es sich doch (wie aus den liturgischen Vorschriften der Kirche erhellt), daß die Aussetzung und die Feier der heiligen Messe für gewöhnlich nicht an demselben Altare stattfinden, da die Eucharistie bei der Exposition als Sacrament und bei der Messe als Opfer verehrt wird. Die Aussetzung an sich ist stets ein öffentliches und feierliches Bekenntniß des Glaubens; näherhin kann aber der Zweck derselben je nach den Umständen ein verschiedener sein, z. B. Huldigung und Anbetung, Sühne und Abbitte, Dank und Fürbitte, Erlangung von Schutz und Hülfe in Gefahren, Erflehung des himmlischen Beistandes in schweren Nöthen und Bedrängnissen. (Vgl. Christianus Lupus, De ss. Sacramenti publica expositione et de sacris processionibus, Leodii 1681; J. B. Thiers, De l'exposition du s. Sacrement de l'Autel, Paris 1677; Chardon, Histoire des Sacrements, Paris 1745; B. A. Maier, Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe, Regensburg 1860; Kölner Pastoralbl., Jahrg. 1878, 15 ff.) [Gihr.]

Australien, Erdtheil. A. Geschichte der katholischen Kirche daselbst. Da die Australinseln in dem Art. Oceanien zur Sprache kommen werden, besprechen wir hier nur den Australcontinent, der auch Australland oder Neuholland genannt wird. Denselben entdeckten nicht die Holländer erst im 17. Jahrhunderte, sondern schon die Franzosen im 16. Jahrhunderte. Gleichwohl beginnt die Kirchengeschichte dieses großen Festlandes erst in der allerneuesten Zeit. Bis zum Jahre 1788 berührten nur Entdeckungsreisende die Küsten, und um das noch vor wenigen Jahrzehnten ganz undurchforschte Land kümmerten sich die europäischen Nationen lange Zeit gar nicht. Erst als England nach dem Abfalle der nordamerikanischen Colonien, durch Cook ermuntert, hier eine Strafcolonie für Verbrecher anzulegen beschloß, trat der Australcontinent den europäischen Völkern und dadurch auch der Gewinnung für das Christenthum näher. Im Mai 1787 ging Kapitän Philipps (geb. zu Frankfurt a. M.), welcher zum Gouverneur Australiens bestimmt war, mit einer Flotte von elf Schiffen ab; auf denselben befanden sich außer den nöthigen Beamten und 200 Seesoldaten nicht weniger als 776 Verbrecher, und zwar dritthalbhundert weibliche. Diese erste englische Expedition langte im Januar 1788 in der von James Cook entdeckten Botanybay an. Am 26. Januar wurde in dem etwas nördlich und besser gelegenen Port Jackson die britische Flagge aufgepflanzt, und der Grundstein zu der heutigen Stadt Sidney, als Mittelpunkt der neuen Colonie, gelegt. Dieselbe bestand anfangs fast ausschließlich aus Verurtheilten oder Verbannten, welche England jährlich in einer Anzahl von etwa 6000 hierher depor-

tirte; bald kamen jedoch auch freie Colonisten. Die Sträflinge verwendete man bei öffentlichen Arbeiten und übergab sie auch in den Dienst der Colonisten. Nach Ablauf ihrer Strafzeit mußten sie im Lande der Verbannung bleiben. Vom Jahre 1848 an weigerten sich die Colonial-Regierungen, die Verbrecher des Mutterlandes aufzunehmen, und seit dieser Zeit hat sich die freie Einwanderung in ausgedehntem Maße vermehrt, namentlich aus Irland. Was man der Regierung mit Recht zum Vorwurfe machen konnte, das war der Mangel an Sorgfalt für die Religion und den Gottesdienst, ja die Lieblosigkeit und Unduldsamkeit, womit sie die katholischen Irländer, welche etwa ein Drittel der Einwohner ausmachen, von Anfang an behandelte. Oft nur ihres Glaubens wegen hierher deportirt, wurden sie, da nur die Ausübung der protestantischen Religion gestattet und die der katholischen gänzlich untersagt war, mit Peitschenhieben in die protestantischen Predigten getrieben. In den Jahren 1805 bis 1808 konnten zwar zwei katholische Missionare den gefangenen Irländern Trost spenden, später aber ward jeder Priester, der Australien zu betreten wagte, wieder mit Gewalt vertrieben. In demselben Maße, als die englische Regierung bemüht war, die katholische Religion von Australien ganz abzuschließen, suchte sie daselbst den Protestantismus auszubreiten. Ueberall wurden protestantische Kirchen und Schulen errichtet, und ein eigenes anglicanisches Bisthum für Neuholland gegründet, welches jetzt „Erzbisthum Sidney" heißt. In den vierziger Jahren kamen zwei weitere Bisthümer dazu, das eine für Adelaide, das andere für die Colonien am Swan-River, dann 1860 das von Brisbane, 1862 das von Goulbourn und das zu Grafton in Neusüdwales (Baseler Miss.-Magazin 1862, 269). Bald nahmen auch die inzwischen in England entstandenen Bibel- und Missionsgesellschaften diese Colonien in Angriff und zeigten großen Eifer für Unterricht und Besserung der Verbrecher, sowie für die Civilisation der Eingeborenen. Sie richteten jedoch, nach eigenem Geständnisse, trotz ungeheurer Hilfsmittel, wenig aus, konnten namentlich nicht Einen der Eingeborenen bekehren (vgl. Michelis, Die Völker der Südsee 191 ff.; Dr. Hahn, Gesch. d. Miss. IV, 27 ff.; Marshall, Die christl. Miss. II, 86 ff.). Indeß lesen wir im Baseler Missions-Magazin 1863, 150: „Mehrere Missionsgesellschaften haben an der Bekehrung der Eingeborenen Neuhollands gearbeitet; die Brüdergemeinde hat die erste aufrichtige Bekehrung eines solchen erleben dürfen, nachdem ihr erster Missionsversuch (1849 bis 1856) fehlgeschlagen war, und der zweite in Wimmera (seit 1858) nur kurz begonnen hatte. Papper, jetzt Nathanael, wurde am 12. August 1860 getauft . . ." Später lesen wir nichts mehr davon, was sein „löblicher Eifer für die Bekehrung seiner Landsleute" zu Stande brachte. Grundemann faßt in seinem Missions-Atlas (III, 2) die Resultate der Mission der verschiedenen protestantischen Denominationen so zusammen: „Fast alle Versuche (der Mission unter den Eingeborenen) endeten mit traurigen Ergebnissen. Die treueste Arbeit schien vergeblich zu sein, und die meisten Missionare wandten sich später von dem geringen, dem Aussterben nahen und so unzugänglichen Völklein an die große Schaar der Colonisten, die dem Namen nach Christen, hier aber wie eine Heerde ohne Hirten waren. So nahm denn die Mission immer mehr die Gestalt an, welche in England als Colonial-Mission bezeichnet wird, und darin besteht, die dem Christenthum noch anhängenden Elemente der Colonial-Bevölkerung zu Gemeinden zu sammeln und aus deren Umgebung durch missionirende Thätigkeit Andere (d. i. wohl laue Katholiken) zum Anschluß an diese Gemeinden zu bringen". Ganz anders verhält es sich mit den katholischen Missionen unter den Eingeborenen, wie selbst Protestanten zugeben müssen (vgl. z. B. die Auszüge aus australischen Zeitungen in „Kathol. Miss.", Freiburg 1874, S. 51, Anm.). So glänzend der Aufschwung der Colonien, so glänzend und noch glänzender war auch, trotz aller anfänglichen Anfechtungen durch Anglicaner und Methodisten, die Entwickelung der katholischen Missionen, nachdem Papst Pius VII. dem Austral-Continent seine Fürsorge zugewendet hatte. Als er nämlich 1818 das apostolische Vicariat Mauritius errichtete, theilte er gegen den Willen Englands demselben auch die kirchliche Obsorge über Australien zu. Dieser Continent ist zwar den britischen Besitzungen Indiens näher gelegen als der Mascarenen-Insel Mauritius; allein die Verbindung zwischen dieser Insel und Australien war damals leichter als die zwischen Indien und Australien, und dieß bewog den heiligen Stuhl, letzteres der Jurisdiction des apostolischen Vicars von Mauritius zu unterstellen. Der Erzpriester Flinn, mit der Vollmacht auch zu firmen ausgestattet, wurde als erster Missionar nach Sidney abgeordnet, und zwar um sich vorderhand nur der ganz verlassenen katholischen Deportirten anzunehmen. Zu deren großer Freude trat er noch im J. 1818 seine apostolische Thätigkeit an, die „tolerante" Colonial-Regierung jedoch, meist aus protestantischen Predigern bestehend, wollte von einer katholischen Seelsorge nichts wissen, und Flinn wurde, weil er es gewagt, ohne Erlaubniß der Colonial-Regierung seinen unglücklichen Glaubensgenossen religiösen Trost zu bringen, erst Monate lang gefangen genommen und dann nach England zurücktransportirt. Diese höchst intolerante Handlung erregte in England selbst großen Anstoß, und als Genugthuung mußte die Regierung schon 1820 nicht bloß erlauben, daß von nun an zwei katholische Priester in Australien wirkten, sondern mußte denselben auch eine jährliche Unterstützung auswerfen. So kamen nun die beiden Missionare Conolly und Therry nach Australien; ersterer wählte Tasmanien zum Schauplatz seiner Wirksamkeit, letzterer nahm seinen Aufenthalt in Neusüdwales, das er

rücksichtigen und danach zu handeln. Nun ist es aber kirchliche Vorschrift und Sitte, die öffentliche Expositionen nicht wegen geringfügiger und kleinlicher Ursachen, sondern nur aus gewichtigen Gründen zu gestatten. In den Decreten wird stets eine causa gravis et publica entweder ausdrücklich gefordert oder doch stillschweigend vorausgesetzt. Solche Ursachen, die zur Bewilligung einer öffentlichen Exposition hinreichen, sind z. B. Gebete in allgemeinen Anliegen und Nöthen der Kirche oder des Staates, die Solemnität (feierlichere Begehung) eines Festes, die Maiandacht, ein größerer Concurs des Volkes, die Erhaltung und Förderung der Andacht unter den Gläubigen, die Abhaltung des Volkes von weltlichen Vergnügungen und seelengefährlichen Lustbarkeiten. — 2. Der Ordinarius kann und wird die Aussetzung des Allerheiligsten nur unter der Bedingung gestatten, daß sie mit solcher Würde und Feierlichkeit stattfinde, wie sie für die Hoheit und Heiligkeit des anbetungswürdigen Sacramentes sich geziemt. Die Feierlichkeit dieser Function kann übrigens mehr oder minder groß sein (expositio solemnissima — minus solemnis): aber stets sollen dabei sowohl die allgemeinen kirchlichen Vorschriften, als auch die besondern Diöcesanverordnungen gewissenhaft befolgt werden. Die dießbezüglichen liturgischen Vorschriften und Gebräuche (vgl. die Rubricisten, z. B. De Herdt, Bouvry, Falise de servandis coram ss. Sacramento exposito) zielen sämmtlich dahin, das ausgesetzte Allerheiligste mit reichem Schmucke und mit allen Zeichen tiefster Ehrfurcht zu umgeben, sowie die Aufmerksamkeit und Andacht der anbetenden Gläubigen ganz und ausschließlich auf die Verehrung des eucharistischen Gottes zu concentriren. So z. B. soll die Aussetzung in der Regel auf dem Hauptaltar stattfinden; es ist eine größere Anzahl und eine bestimmte Qualität von brennenden Kerzen vorgeschrieben; auf den Expositions-Altar dürfen keine Reliquien oder Bilder von Heiligen gestellt werden; es ist nicht erlaubt, an diesem Altar die heilige Communion auszutheilen; coram exposito wird stets mit entblößtem Haupte functionirt (psallirt, gepredigt), und den Anwesenden werden keine liturgischen Reverenzen gemacht; mit Ausnahme des 40stündigen und des ewigen Gebetes soll das Allerheiligste weder ante auroram exponirt noch erst zur Nachtzeit reponirt werden. — Den allgemeinen liturgischen Gesetzen gemäß sollte eigentlich coram exposito — die Messe pro reponendo ss. Sacramento und die Zeit der Frohnleichnams-Octav ausgenommen — nicht celebrirt werden. Doch gibt es in vielen Ländern und auch bei uns zahlreiche Ausnahmen, die nicht bloß auf Duldung Anspruch haben, sondern die vom apostolischen Stuhl ausdrücklich indulgirt worden sind. Vielerorts ist daher die Celebration coram exposito üblich und erlaubt an den Hauptfesten des Kirchenjahres (z. B. Weihnachten, Ostern, Pfingsten, Kirchweihe, Allerheiligen), an Donnerstagen zufolge solcher Stiftungen, in den Engel- oder Rorate-Aemtern während des Advents u. s. w. Obgleich aber zwischen Exposition und der Celebration an sich kein Gegensatz noch innerer Widerspruch vorhanden ist, ziemt es sich doch (wie aus den liturgischen Vorschriften der Kirche erhellt), daß die Aussetzung und die Feier der heiligen Messe für gewöhnlich nicht an demselben Altare stattfinden, da die Eucharistie bei der Exposition als Sacrament und bei der Messe als Opfer verehrt wird. Die Aussetzung an sich ist stets ein öffentliches und feierliches Bekenntniß des Glaubens; aber sie kann aber der Zweck derselben je nach den Umständen ein verschiedener sein, z. B. Huldigung und Anbetung, Sühne und Abbitte, Dank und Fürbitte, Erlangung von Schutz und Hilfe in Gefahren, Erflehung des himmlischen Beistandes in schweren Nöthen und Bedrängnissen. (Fr. Christianus Lupus, De ss. Sacramenti publica expositione et de sacris processionibus. Lov. 1681; J. B. Thiers, De l'exposition du Sacrement de l'Autel, Paris 1677; Charles, Histoire des Sacrements, Paris 1745; E. Maier, Die liturgische Behandlung des Allerheiligsten außer dem Opfer der heiligen Messe, Regensburg 1860; Kölner Pastoralbl., N. F. 1878, 15 ff.) [Gihr.]

Australien, Erdtheil. A. Geschichte der katholischen Kirche daselbst. Der Australinseln in dem Art. Oceanien zur Sprache kommen werden, besprechen wir hier nur den Austral-Continent, der auch Australland oder Neuholland genannt wird. Denselben entdeckten nicht die Holländer erst im 17. Jahrhundert, sondern schon die Franzosen im 16. Jahrhundert. Gleichwohl beginnt die Kirchengeschichte des großen Festlandes erst in der allerneuesten Zeit. Bis zum Jahre 1788 berührten nur Entdeckungsreisende die Küsten, und um das noch vor wenigen Jahrzehnten ganz unburchforschte Land kümmerten sich die europäischen Nationen lange Zeit nicht. Erst als England nach dem Abfalle der nordamerikanischen Colonien, durch Cook animirt, hier eine Strafcolonie für Verbrecher anlegen beschloß, trat der Austral-Continent in Verkehr mit europäischen Völkern und dadurch auch der Gewinnung für das Christenthum näher. Im Mai 1787 ging Kapitän Philipps (geb. zu Frankfurt a. M.), welcher zum Gouverneur Australiens bestimmt war, mit einer Flotte von elf Schiffen ab; auf denselben befanden sich außer den nöthigen Beamten und 200 Seesoldaten nicht weniger als 776 Verbrecher, und zwar dritthalbhundert weibliche. Diese erste englische Expedition traf im Januar 1788 in der von James Cook entdeckten Botanybay an. Am 26. Januar wählte in dem etwas nördlich und besser gelegenen Port Jackson die britische Flagge aufgepflanzt, und der Grundstein zu der heutigen Stadt Sidney als Mittelpunkt der neuen Colonie, gelegt. Diese bestand anfangs fast ausschließlich aus Sträflingen oder Verbannten, welche England jährlich in einer Anzahl von etwa 6000 hierher

rte; bald kamen jedoch auch freie Colonisten. Die Sträflinge verwendete man bei öffentlichen Arbeiten und übergab sie auch in den Dienst der Colonisten. Nach Ablauf ihrer Strafzeit mußten sie im Lande der Verbannung bleiben. Vom Jahre 1848 an weigerten sich die Colonial-Regierungen, die Verbrecher des Mutterlandes aufzunehmen, und seit dieser Zeit hat sich die freie Einwanderung in ausgedehntem Maße vermehrt, namentlich aus Irland. Was man der Regierung mit Recht zum Vorwurfe machen konnte, das war der Mangel an Sorgfalt für die Religion und den Gottesdienst, ja die Lieblosigkeit und Unduldsamkeit, womit sie die katholischen Irländer, welche etwa ein Drittel der Einwohner ausmachen, von Anfang an behandelte. Oft nur ihres Glaubens wegen hierher deportirt, wurden sie, da nur die Ausübung der protestantischen Religion gestattet und die der katholischen gänzlich untersagt war, mit Peitschenhieben in die protestantischen Predigten getrieben. In den Jahren 1805 bis 1808 konnten zwar zwei katholische Missionare den gefangenen Irländern Trost spenden, später aber ward jeder Priester, der Australien zu betreten wagte, wieder mit Gewalt vertrieben. In demselben Maße, als die englische Regierung bemüht war, die katholische Religion von Australien ganz abzuschließen, suchte sie daselbst den Protestantismus auszubreiten. Ueberall wurden protestantische Kirchen und Schulen errichtet, und ein eigenes anglicanisches Bisthum für Neuholland gegründet, welches jetzt „Erzbisthum Sidney" heißt. In den vierziger Jahren kamen zwei weitere Bisthümer dazu, das eine für Adelaide, das andere für die Colonien am Swan-River, dann 1860 das von Brisbane, 1862 das von Goulbourn und das zu Grafton in Neusüdwales (Baseler Miss.-Magazin 1862, 269). Bald nahmen auch die inzwischen in England entstandenen Bibel- und Missionsgesellschaften diese Colonien in Angriff und zeigten großen Eifer für Unterricht und Besserung der Verbrecher, sowie für die Civilisation der Eingeborenen. Sie richteten jedoch, nach eigenem Geständnisse, trotz ungeheurer Hilfsmittel, wenig aus, konnten namentlich nicht Einen der Eingeborenen bekehren (vgl. Michelis, Die Völker der Südsee 191 ff.; Dr. Hahn, Gesch. d. Miss. IV, 27 ff.; Marshall, Die christl. Miss. II, 86 ff.). Indeß lesen wir im Baseler Missions-Magazin 1863, 150: „Mehrere Missionsgesellschaften haben an der Bekehrung der Eingeborenen Neuhollands gearbeitet; die Brüdergemeinde hat die erste aufrichtige Bekehrung eines solchen erleben dürfen, nachdem ihr erster Missionsversuch (1849 bis 1856) fehlgeschlagen war, und der zweite in Wimmera (seit 1858) nur kurz begonnen hatte. Papper, jetzt Nathanael, wurde am 12. August 1860 getauft ..." Später lesen wir nichts mehr davon, was sein „löblicher Eifer für die Bekehrung seiner Landsleute" zu Stande brachte. Grundemann faßt in seinem Missions-Atlas (III, 2) die Resultate der Mission der verschiedenen protestantischen Denominationen so zusammen: „Fast alle Versuche (der Mission unter den Eingeborenen) endeten mit traurigen Ergebnissen. Die treueste Arbeit schien vergeblich zu sein, und die meisten Missionare wandten sich später von dem geringen, dem Aussterben nahen und so unzugänglichen Völklein an die große Schaar der Colonisten, die dem Namen nach Christen, hier aber wie eine Heerde ohne Hirten waren. So nahm denn die Mission immer mehr die Gestalt an, welche in England als Colonial-Mission bezeichnet wird, und darin besteht, die dem Christenthum noch anhängenden Elemente der Colonial-Bevölkerung zu Gemeinden zu sammeln und aus deren Umgebung durch missionirende Thätigkeit Andere (d. i. wohl laue Katholiken) zum Anschluß an diese Gemeinden zu bringen". Ganz anders verhält es sich mit den katholischen Missionen unter den Eingeborenen, wie selbst Protestanten zugeben müssen (vgl. z. B. die Auszüge aus australischen Zeitungen in „Kathol. Miss.", Freiburg 1874, S. 51, Anm.). So glänzend der Aufschwung der Colonien, so glänzend und noch glänzender war auch, trotz aller anfänglichen Anfechtungen durch Anglicaner und Methodisten, die Entwickelung der katholischen Missionen, nachdem Papst Pius VII. dem Austral-Continent seine Fürsorge zugewendet hatte. Als er nämlich 1818 das apostolische Vicariat Mauritius errichtete, theilte er gegen den Willen Englands demselben auch die kirchliche Obsorge über Australien zu. Dieser Continent ist zwar den britischen Besitzungen Indiens näher gelegen als der Mascarenen-Insel Mauritius; allein die Verbindung zwischen dieser Insel und Australien war damals leichter als die zwischen Indien und Australien, und dieß bewog den heiligen Stuhl, letzteres der Jurisdiction des apostolischen Vicars von Mauritius zu unterstellen. Der Erzpriester Flinn, mit der Vollmacht auch zu firmen ausgestattet, wurde als erster Missionar nach Sidney abgeordnet, und zwar um sich vorderhand nur der ganz verlassenen katholischen Deportirten anzunehmen. Zu deren großer Freude trat er noch im J. 1818 seine apostolische Thätigkeit an, die „tolerante" Colonial-Regierung jedoch, meist aus protestantischen Predigern bestehend, wollte von einer katholischen Seelsorge nichts wissen, und Flinn wurde, weil er es gewagt, ohne Erlaubniß der Colonial-Regierung seinen unglücklichen Glaubensgenossen religiösen Trost zu bringen, erst Monate lang gefangen genommen und dann nach England zurücktransportirt. Diese höchst intolerante Handlung erregte in England selbst großen Anstoß, und als Genugthuung mußte die Regierung schon 1820 nicht bloß erlauben, daß von nun an zwei katholische Priester in Australien wirkten, sondern mußte denselben auch eine jährliche Unterstützung auswerfen. So kamen nun die beiden Missionare Conolly und Therry nach Australien; ersterer wählte Tasmanien zum Schauplatz seiner Wirksamkeit, letzterer nahm seinen Aufenthalt in Neusüdwales, das er

als eifriger Apostel nach allen Seiten durchwanderte. Nach einigen Jahren kamen zwei weitere Priester an; die Mission selbst aber, von allen Seiten gehindert, machte vorerst nur geringe Fortschritte. Auch der Bau der zu Ehren der Gottesmutter in Sidney begonnenen Kirche schritt wegen Unzulänglichkeit der Mittel nur langsam voran. Als die 1829 erfolgte Katholiken-Emancipation auch auf Australien ihre wohlthätigen Wirkungen zu äußern begann, konnten mehrere Priester sich hier niederlassen. Es war dieß um so nothwendiger, als die ursprüngliche Colonie Neusüdwales seit 1840 keine Sträflinge mehr erhielt und durch freie Colonisten raschen Aufschwung nahm; Straf-Colonie ist seit 1851 Westaustralien. Unter den weiteren Priestern landete 1832 auch Ullathorne (seit 1850 Bischof von Birmingham in England) als Stellvertreter des apostolischen Vicars in der Eigenschaft eines Visitators und Generalvicars der australischen Colonien, ein Mann, dessen Name in der australischen Kirchengeschichte neben Polding unvergeßlich bleiben wird, und der jene berühmten Berichte über den Zustand der Colonie nach Europa gelangen ließ, die eine allgemeine Entrüstung über die Barbarei der englischen Behörden hervorriefen. Er fand die Colonie in kirchlicher Hinsicht in dem trostlosesten Zustande: auf dem ganzen Continent nur drei Priester, eine unvollendete Kirche, zwei unvollendete Kapellen und vier Freischulen. Der damalige Gouverneur, Sir Richard Burke, war gegen die Katholiken günstig gestimmt und zeigte sich bereit, den eifrigen Generalvicar in seinen Bemühungen für das Wohl der katholischen Colonisten zu unterstützen. Er wies ihm Bauplätze zu neuen Kirchen und Kapellen, sowie Geld zur Eröffnung von sechs neuen Schulen an. Die Folgen des thätigen Willens Ullathorne's waren bald sichtbar. Nun begann auch die Propaganda in Rom diesen Colonien ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Im J. 1835 wurde die Verbindung derselben mit dem apostolischen Vicariate Mauritius aufgehoben, und durch päpstliches Breve Pastoralis officii vom 3. Juni 1835 Neuholland, resp Neusüdwales, als eigenes apostolisches Vicariat erklärt, das auch „Australien" hieß und zugleich Vandiemensland oder Tasmanien umfaßte. Erster Titular-Vicar wurde Dr. Johann Beda Polding aus der Congregation der englischen Benedictiner, seit 3. Juni 1835 Bischof von Hierocäsarea i. p. i., der im Herbst 1835 in Begleitung von drei Priestern und vier Alumnen in Sidney ankam, um die Leitung der Mission zu übernehmen. Seine erste Sorge war, neue Mitarbeiter für diesen ausgedehnten Weinberg des Herrn zu gewinnen. Deßhalb sandte er den bisherigen Generalvicar Ullathorne nach Europa, und dieser erließ denn auch einen so erfolgreichen Aufruf an den englischen und irischen Clerus, daß Bischof Polding bald 23 Priester zur Verfügung hatte. Eine kräftige Beihülfe erhielt er auch 1840 durch die Ankunft der ersten barmherzigen Schwestern aus Irland, die [illegible] auf die weiblichen Deportirten heilsam einwirkten sie übernahmen die Leitung des Spitals in Parramatta und eines Waisenhauses. Neben [illegible] Schulen — die höhere Schule in Sidney [illegible] Ullathorne — wurde auch ein Priesterseminar gegründet. In Folge der eifrigen Thätigkeit der Missionare und der Schwestern gewann die Strafcolonie eine ganz andere Gestalt; die Sträflinge wurden nach Ablauf ihrer Strafe tadellose freie Colonisten. Außerdem kehrten jährlich manche Protestanten in die Kirche zurück (1840 allein 250), und auch die Bekehrung der Neger wurde immer häufiger, so daß sich die Zahl der Katholiken stetig mehrte. Nach einer 1833 vorgenommenen Zählung bildete die katholische Bevölkerung der Colonie schon ein Fünftel aller Einwohner; unter der Gesammtzahl von 71 070 Seelen waren 24 543 Deportirte in Neusüdwales. Auf Vandiemensland waren 18[illegible] unter 35 248 Seelen 13 075 dieser Unglücklichen. Im J. 1837 bildeten die Katholiken ein Viertel und 1840 schon ein Drittel aller Einwohner. In der Hauptcolonie Neusüdwales sogar zwei Fünftel. Bei diesem außerordentlichen Aufschwunge der katholischen Kirche und bei der dringenden Nothwendigkeit, die Bekehrung der Ureinwohner ernstlicher in die Hand zu nehmen, mußte sich der apostolische Vicar bald wieder nach neuen Arbeitskräften umsehen. Im J. 1842 begab er sich deßhalb selbst nach Rom. Papst Gregor XVI. war hoch erfreut, daß die Kirche Australiens bereits eine so feste Gestalt gewonnen hatte, und glaubte zunächst die neue Schöpfung durch Einführung einer geregelten Hierarchie sichern zu müssen. Er errichtete daher die Kirchenprovinz Sidney, indem er Sidney selbst zum Erzbisthum erhob und demselben zwei Suffraganbisthümer, Adelaide für Südaustralien und Hobartown für Tasmanien, unterordnete. Das Bisthum Adelaide erhielt bald eine reiche Dotation, indem ein englischer Convertit demselben 500 Morgen des besten Landes und 2000 Pfd. St. schenkte. Der neuernannte Erzbischof Polding brachte eine größere Anzahl Missionare, theils Welt- theils Ordenspriester, mit, so daß es im J. 1845 schon 56 Priester an den 25 Kirchen und Kapellen in Australien gab; Schulen gab es damals 31. In der Stadt Sidney allein zählte über 13 000 Katholiken und zehn Jahre später über 20 000. Auch war in dieser Stadt für alle Bedürfnisse des katholischen Lebens ausreichend gesorgt: eine katholische Presse vertrat die Interessen der Kirche; für die Erziehung der katholischen Jugend bestanden 14 Elementarschulen, eine höhere Töchterschule unter Leitung der Benedictinerinnen und ein Collegium unter Weltpriestern. Außerdem hatte Neusüdwales oder die Erzdiöcese Sidney noch 56 Schulen mit nahe an 6000 Kindern. Unterdessen machte die ungeheure Ausdehnung des Gebietes, das sich mit Colonisten zu bevölkern begann, die Abgrenzung neuer Bisthümer nöthig. So entstand 1845 das Bisthum Perth für Wes-

australien, 1847 das Bisthum Melbourne für Victoria, 1849 das Bisthum Port Victoria für den zwischen dem Timor-Meer und dem Carpentaria-Golf gelegenen nördlichsten Theil des Continents, 1859 Brisbane für den nördlichen Theil von Neusüdwales, der sich unter dem Namen Queensland als unabhängige Colonie organisirt hatte, 1864 Goulbourn und 1865 Bathurst und Maitland, alle drei ebenfalls wie Brisbane von der Erzdiöcese dismembrirt, endlich 1866 Armidale durch Dismembration von Maitland. Leider mangelte es bei dieser raschen Entwicklung der Hierarchie, die freilich durch die noch rascher fortschreitende Einwanderung bedingt war, an einer hinreichenden Anzahl von Seelsorgern, so sehr sich auch die Bischöfe bemühten, Welt- und Ordenspriester aus Europa herbeizuziehen. Dieß war um so bedauerlicher, als die zahlreichen protestantischen Denominationen eifrigst bemüht waren, die Katholiken, insbesondere die katholischen Dienstboten, zum Abfall von der Kirche zu bewegen. Ihre Bemühungen waren freilich nur selten von Erfolg gekrönt; dagegen war die Rückkehr von Protestanten zur katholischen Einheit eine häufige Erscheinung. Da die wenigen Priester nicht einmal für die Seelsorge der katholischen Colonisten genügten, und es doch vor Allem darauf ankam, dieselben im Glauben zu erhalten, so kann es nicht auffallen, wenn bis dahin für die Bekehrung der Ureinwohner noch wenig Anstalten getroffen waren. Indessen war geschehen, was geschehen konnte. Schon 1820 war es den beiden ersten Missionspriestern gelungen, einige Wilde zu bekehren. Den Missionar Therry liebten die Wilden wie einen Vater, und nach seinem Tode hielten sie ihn in ehrendem Andenken. Nach der Ankunft Poldings mehrten sich die Bekehrungen; ihrem geistlichen Vater zu Ehren versammelten sich die Negritos stammweise vor seiner Wohnung, um ihm ihre Lieder zu singen. Durch die Einzelbekehrungen geschah jedoch nicht genug für die Christianisirung des ganzen Volkes. Um größere Resultate zu erzielen, mußten besondere Missionen speciell für die Ureinwohner errichtet werden, und gerade hierzu fehlte es an Kräften. Zu seinem größten Schmerze mußte Polding sehen, wie die Wilden in Folge der Colonisation in rascher Abnahme begriffen waren: in Tasmanien wurden sie von den englischen Philanthropen gleich wilden Thieren gehetzt und niedergeschossen, bis kein einziger mehr übrig blieb; auf dem Continent wurden sie einfach von ihren Gründen vertrieben und in das Innere zurückgedrängt. Poldings Bemühungen bei verschiedenen Orden, Missionare für die Eingeborenen zu gewinnen, hatten endlich Erfolg. Neusüdwales war wegen der Menge der Colonisten für ein größeres Unternehmen in dieser Richtung weniger geeignet. Uebrigens wurde hier in letzter Zeit der ganze Burragorang-Stamm, der in der Nähe von Picton, etwa zehn deutsche Meilen südwestlich von Sidney, seinen Sitz hat, für die Kirche gewonnen (vgl. die interessante Adresse desselben an den neuen Coadjutor des Erzbischofs in „Kath. Miss." 1874, 155 f.). An drei anderen Punkten haben drei verschiedene Orden größere Missionen begonnen. Von Norden her suchten sich italienische Passionisten mit den Negritos in Verbindung zu setzen. Im Süden wurde den Priestern vom heiligen Herzen Mariä eine Mission anvertraut. Im Westen, etwa 50 Meilen östlich von Perth, gründeten spanische Benedictiner 1853 die jetzige Abtei und apostolische Präfectur New-Norcia (Victoriaplain), von der sich 1859 eine zweite Niederlassung, New-Subiaco, drei Meilen von Perth, abzweigte. Diese hatten einen solchen Erfolg, daß nicht bloß protestantische Zeitungen, sondern selbst protestantische Prediger denselben laut anerkennen und von New-Norcia nur als von einem neuen kleinen Paraguay reden (vgl. „Kath. Miss." 1874, 51). Die genannte Abtei, von der Regierung mit 100 Pfd. St. unterstützt, liegt im Bisthum Perth, ist von demselben aber wie in temporalibus, so auch in spiritualibus vollständig unabhängig. Auch das zweite Provinzialconcil (1869) beschäftigte sich mit der Frage der Bekehrung der australischen Eingeborenen. Wohl gibt es keinen Volksstamm auf der weiten Erde, der so tief steht, und dessen Bekehrung daher so viel Schwierigkeit bereitet, als die Australneger; trotzdem hat das Concil beschlossen, ernstlich Hand an die völlige Bekehrung derselben zu legen und damit einen besonderen Orden zu beauftragen. Neuestens ist wieder eine bedeutende Aenderung in der katholischen Kirche Australiens eingetreten. Bisher bildete der ganze Continent sammt Tasmanien nur eine einzige Kirchenprovinz. Die weiten Entfernungen aber, durch welche die einzelnen Diöcesen von dem erzbischöflichen Sitze Sidney getrennt sind, ließen eine Trennung in zwei Kirchenprovinzen wünschenswerth erscheinen. Der heilige Vater ging auf den ihm ausgedrückten Wunsch ein. Im Consistorium vom 4. Mai 1874 verlieh er dem bisherigen Erzbischof von Melbourne, Msgr. Gould (ernannt 9. Juli 1847), das Pallium, erhob seinen Sitz zur Metropole und unterstellte demselben die Bisthümer der Süd- und Westküste des Continents und der Insel Tasmanien. Zugleich wurden zwei neue Diöcesen in der Colonie Victoria errichtet, Ballarat (im Golddistrict) und Sandhurst. All diesen reichen Aufschwung der australischen Kirche konnte Polding, der erst 15. März 1877 starb (sein Coadjutor Roger Beda Vaughan, O. S. B., wurde sein Nachfolger), noch mit eigenen Augen schauen. Er wird darüber wohl eine noch größere Herzensfreude gefühlt haben, als über die Verwerthung des ersten australischen Goldes, das er dem heiligen Vater zu Füßen legen konnte, als er 1854 nach Rom kam, um der Dogmatisation der unbefleckten Empfängniß Mariä beizuwohnen. Papst Pius IX. ließ nämlich aus diesem Golde 303 Medaillen prägen mit dem Bildniß der Unbefleckten und dem Epigraph: Deiparae Virgini sine labe conceptae Pius IX. ex auris Australiae primitus sibi oblatis cudi

jussit VI Id. Dec. MDCCCLIV. Jeder der anwesenden Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe erhielt außer einem schönen Bilde der Unbefleckten Empfängniß auch eine solche Medaille. Aehnlich verfuhr bekanntlich Papst Alexander VI., als er das erste Gold aus Amerika erhielt. — Was das Verhältniß der Regierung zur katholischen Kirche betrifft, so genießen die Katholiken seit 1830 gleiche Berechtigung mit den drei anderen von der Regierung anerkannten Bekenntnissen. Diese Gleichberechtigung wird jedoch oft illusorisch, da die Colonien Australiens in Wahrheit Republiken, und zwar protestantische Republiken sind, von denen jede ihren Gouverneur, ihre Regierung, ihr Parlament unter der Oberleitung des zu Sidney residirenden Generalgouverneurs, sowie ihre eigene Gesetzgebung besitzt. Neusüdwales erlangte zuerst die Autonomie durch die Constitution vom Jahre 1848. Wo nun, wie gerade in Neusüdwales, die Katholiken zahl- und einflußreich sind, da wurden nach Parlamentsbeschluß die nothwendigsten katholischen Priester und Lehrer bisher vom Staate ebenso besoldet, wie die Prediger und Lehrer der anglicanischen Kirche. So oft an einem Orte wenigstens 200 Glaubensgenossen sich fanden, konnten sie einen eigenen Geistlichen verlangen, und dieser erhielt von der Regierung 150 Pfd. St. als Besoldung; stieg die Bevölkerung eines solchen Ortes auf 500 Seelen und darüber, so erhielt der Geistliche 200 Pfd. St. Die besoldete anglicanische und presbyterianische Geistlichkeit war jedoch verhältnißmäßig viel zahlreicher, als die katholische, und bei letzterer scheint die Staatsunterstützung die Ausnahme zu bilden, da wir in den „Annalen zur Verbreitung des Glaubens" gar oft lesen, daß die Missionare von freiwilligen Gaben und Opfern leben müssen. Aehnlicher Weise gab die Regierung, so oft für einen anglicanischen oder katholischen Kirchen- oder Schulhausbau an freiwilligen Beiträgen wenigstens 300 Pfd. St. zusammengebracht waren, eine gleich große Summe dazu, jedoch nie über 1000 Pfd. im einzelnen Falle. In solchen Angelegenheiten ist die Freigebigkeit der Katholiken alles Lobes werth. Als die Regierung 1857 eine Universität gründen wollte, suchte sie jeden Cult zu bewegen, ein Collegium für seine Anhänger dabei zu gründen; sie versprach zugleich, ausnahmsweise eine der subscribirten Summe gleichkommende beizuschießen. Während nun die Akatholiken eine kaum nennenswerthe Summe aufbrachten, hatten die Katholiken in kurzer Zeit nur im Erzbisthum Sidney 21 000 Pfd. St. gezeichnet (Annalen 1858, 296). Im J. 1867 hat das Parlament von Neusüdwales, dem die andern bald nachfolgten, festgesetzt, daß sämmtliche öffentliche Schulen confessionslos, oder wie man sich hier ausdrückt, „gemischt" sein sollten. Weil in diesen Schulen nichts Katholisches vorgetragen, um so mehr aber gegen die katholische Kirche gesprochen werden darf, hat vor Allen Bischof J. Murray von Maitland die Unterstützung, welche die Regierung den öffentlichen katholischen Schulen [illegible] willigte, zurückgewiesen, um die Pfarrschulen [illegible] der Gefahr des Unglaubens oder der religiösen Gleichgültigkeit zu bewahren (Annalen 1868, 164). Denn in der That ist die nächste Wirkung der confessionslosen öffentlichen Schulen für die Katholiken auch hier der Indifferentismus in seinen verschiedenen Gestalten, die weitere Wirkung aber nicht selten der Abfall von der Kirche. Merkwürdigerweise ist dieß hauptsächlich [illegible] den Irländern der Fall, die doch in der Heimat Jahrhunderte lang den schrecklichsten Stürmen getrotzt, ohne der Kirche untreu zu werden. Wo dann die confessionslose Schule nicht ganz [illegible] wischt, das tilgt vollends der Eintritt in die Loge aus. Die von den Bischöfen Australiens den „gemischten" Schulen gegenüber an den Tag gelegte Festigkeit hat zwar die Regierung [illegible] nicht vermocht, eine für Sittlichkeit und Glauben gleich verderbliche Erziehungsweise zu ändern; dagegen hat sie indirect die streng religiösen katholischen Schulen mehr und mehr in Flor gebracht. Trotz der genannten Hindernisse und Gefahren, trotz mancher Verluste schreitet die australische Kirche siegreich voran. Jedes Jahr sieht neue Kirchen, neue Schulen, neue Ordensniederlassungen entstehen, und das Liebeswirken der weiblichen Congregationen findet ungetheilte Anerkennung selbst bei den Akatholiken. — Den Aufschwung der australischen Kirche beförderten besonders auch die bereits abgehaltenen zwei Provinzialsynoden (vgl. Coll. Lacensis III, 1107 sqq.). Die erste fällt fast mit der Gründung der australischen Kirchenprovinz (1842) zusammen; sie wurde bei Gelegenheit der Weihe des zum Bischof von Adelaide ernannten Fr. Murphy (8. September) in Sidney vom 10.—12. September 1844 abgehalten. Drei Bischöfe und 33 Missionare aus allen Theilen des Landes hatten sich um den Erzbischof Polding gesammelt. Die Beschlüsse der Synode enthalten neben Bestimmungen über die Spendung der Sacramente besonders Regeln für das priesterliche Leben. In den Ländern und Colonien der englischen Zunge, wo die katholischen Gemeinden Alles aus eigenen Mitteln schaffen müssen: Kirchen, Schulen, Pfarrhäuser, Pfarrgehälter u. s. w., wo zudem das Beispiel der protestantischen Secten verführerisch wirkt, und die in deren Geist verfaßte, staatliche Gesetzgebung zur Nachahmung ermuntert, ist große Gefahr, daß die Laien sich auf eine der katholischen Religion schnurstracks widersprechende Weise in das Kirchenregiment einmischen, Pfarrer absetzen oder auch gegen den Willen des Bischofs trotz kirchlicher Censuren behalten, die Art der Predigt und die Ordnung des Gottesdienstes vorschreiben u. s. w. Zwar scheinen solche Unordnungen, die in Nordamerika eine Zeit lang an der Tagesordnung waren, in Australien noch nicht eingetreten zu sein, das Concil glaubte aber denselben gleichwohl durch seine Vorschriften vorbeugen zu müssen, und bestimmte deßhalb, alle Urkunden so abzufassen, daß sie jede Beeinträchtigung der Freiheit

der Kirche unmöglich machen. Dann wendete es seine Aufmerksamkeit auch auf die Gründung und Beaufsichtigung der Pfarrschulen, um deren religiösen Charakter endgültig zu wahren. Alle diese Bestimmungen wurden vom heiligen Stuhle genehmigt. Die in Folge der massenhaften Einwanderung nothwendig gewordene Errichtung neuer Bisthümer, sowie die Eigenthümlichkeit der australischen Verhältnisse hatten bald wieder eine Menge Fragen und Bedürfnisse hervorgerufen. Man wandte sich vielfach nach Rom, erhielt aber von dort die Weisung, auf einem zweiten Provinzialconcil die Angelegenheiten selbst zu ordnen. Der Erzbischof berief darum seine Suffragane zu einer vorläufigen Versammlung nach Sidney (Aug. 1868). Man beschloß, im folgenden Jahre ein förmliches Concil zu halten, und einigte sich zugleich über die zu verhandelnden Gegenstände. Weil die von Holz gebaute Cathedrale in Sidney am 5. Januar 1869 niederbrannte, wählte der Erzbischof die durch Handel und Volkszahl bedeutendste Stadt Australiens, Melbourne, als Ort des zweiten australischen Concils (18.—25. April 1869); diesem wohnten neun Bischöfe mit ihren Generalvicaren und Theologen, ein zahlreicher Weltclerus und viele Ordensgeistliche bei. Es beschäftigte sich mit der Frage der gemischten Ehen, dem Schulwesen (Gründung einer Normalschule), der Bekehrung der Eingeborenen u. s. w. Die Beschlüsse wurden vom heiligen Stuhl bestätigt, und zu ihrer Ausführung versammelten sich die Bischöfe von neuem in Sidney.

Statistik. Ehe die eigentliche Statistik Australiens in tabellarischer Form zugleich mit der Statistik von ganz Australien (Oceanien) gegeben wird, sollen die einzelnen Bisthümer kurz beschrieben werden. I. Kirchenprovinz Sidney. 1. Erzbisthum Sidney, 1842 aus dem Apostol. Vicariate Australien oder Neuholland entstanden, umfaßt den Theil der Colonie Neusüdwales, der an der Ostküste des Continents sich hinzieht. Der (2.) Erzbischof R. B. Vaughan, O. S. B., succedirt 15. März 1877, hat in S. A. Sheehy, O. S. B., Bischof von Bethsaida i. p. i. seit 1866, einen Hülfsbischof, sowie 1 Archidiacon und 10 Decane zur Seite. In der Residenzstadt Sidney mit 35 000 Katholiken unter 140 000 Einwohnern ist ein geordnetes Pfarrsystem durchgeführt, ebenso in Windsor, der Residenz des Hülfsbischofs, dann in Paramatta, Brisbane Water, St. Leonards und anderen Orten. Die Maristen-Congregation, welche auf vielen Inseln Oceaniens das Evangelium verkündet, hat in Villa Maria, in der Nähe von Sidney, eine Niederlassung, welche die Verbindung der einzelnen Missionen mit Europa vermittelt und zugleich Bildungsanstalt für Jünglinge der oceanischen Inseln ist; zwei weitere Niederlassungen hat dieselbe in Sidney selbst, wo auch das Noviziat sich befindet. Hier sind ferner Barmherzige Schwestern, Schwestern der Barmherzigkeit und Schwestern vom guten Hirten, mit je einer Generaloberin. 2. Bisthum Armidale, 1866 aus dem nördlichsten Districte des Bisthums Maitland gebildet, 1150 Kilometer lang und 650 breit. Bischof Timotheus O'Mahony, ernannt 1869, schrieb 1872: „Als ich vor 15 Monaten hier ankam, gab es in der ganzen Diöcese nur 2 aus Stein und 2 aus Ziegeln aufgeführte Kirchlein, 1 Pfarrhaus und 4—5 aus Holz gebaute Kapellen. In Armidale selbst fand ich nur eine der letzteren vor, 8 Meter lang und 6 Meter breit. Weder Schul- noch Pfarrhaus waren vorhanden.... In der ganzen Diöcese Armidale gibt es nur 2 katholische Anstalten, die von der Regierung eine Unterstützung erhalten. Der ganze hiesige Landstrich bevölkert sich immer mehr, besonders seit man hier reiche Gold- und Zinnminen entdeckt hat. So wird der Mangel an Priestern, Kirchen und Schulen immer mehr fühlbar" (Kath. Miss., Freib. 1874, 51). 3. Bisthum Bathurst, westlich von der Erzdiöcese gelegen. Im Jahr 1875 reisten aus Irland hierher 11 Priester, 19 Seminaristen und 1 Organist (Annal. 1876, 141). Die Schwestern der Barmherzigkeit haben 3 und die vom hl. Joseph 6 Convente. Das St.-Stanislaus-College wurde 1873 feierlich eröffnet. 4. Bisthum Brisbane übertrifft an Ausdehnung ganz Frankreich und wurde für die Colonie Queensland errichtet, als sich diese 1859 von Neusüdwales unabhängig machte. Bischof J. Quinn, consecrirt 1859, hat, um dem Priestermangel abzuhelfen, die Augustiner von der Himmelfahrt zu Hülfe gerufen. Diese Missionare müssen je 2—3 Pferde halten, um die Pächter und Hirten, welche auf den äußerst ausgedehnten Weiden ihre Heerden bewachen, zu besuchen und ihnen die Sacramente zu spenden. Auch die Eingeborenen, welche sich vor den Colonisten auf die der Küste nahen Inseln zurückgezogen, werden neuestens öfters von den Missionaren besucht (Kath. Miss. a. a. O.). Der Convent der Schulbrüder wurde 1876 eingeweiht. Die Schwestern der Barmherzigkeit haben ein Mutterhaus zu Brisbane, die Schwestern vom hl. Joseph ein Provinzialhaus daselbst. Das St.-Kilians-College bereitet vor für Gewerbe, Handel und Universität. 5. Bisthum Goulbourn, aus dem südlichen Theile der Erzdiöcese gebildet, hat 4 Nonnenklöster und das St.-Patricks-College. 6. Bisthum Maitland, für den nördlichen Theil der Colonie Neusüdwales errichtet, wurde 1873 feierlich dem heiligsten Herzen geweiht. Der erste Bischof, C. Davis, O. S. B., berief bei seinem Antritt des Hirtenamts (1846) Dominicanerinnen von Cabra bei Dublin (Irland) hierher, welche jetzt schon 3 Convente haben, ebenso Schwestern der Barmherzigkeit. Das College zum heiligen Herzen, „Monte Pio", in West-Maitland wurde 1875 eröffnet. 7. Bisthum Port Victoria. Bischof Brady von Perth erhielt 1844 bei seiner Anwesenheit in Rom den Auftrag, zwei neue apostolische Vicariate zu errichten, das eine in Sunda, im Norden und Nordwesten von Neuholland, das andere in Port Victoria, im Norden Australiens. Aus letzterem entstand 25. Juni 1847 das Bisthum gleichen Namens, das durch päpst-

liches Decret vom 1. April 1849 endgültig von Perth dismembrirt wurde. Dr. Joseph Maria Benedict Serra, O. S. B., wurde 1848 in Rom als Bischof von Port Victoria consecrirt, aber nach seiner Ankunft in Australien Coadjutor von Perth. Im Jahre 1850 wurde dann Rudesindo Salvado, O. S. B., für dieses Bisthum consecrirt, wurde dann aber der Gründer der Abtei New-Norcia, und seither blieb dieß Bisthum verwaist. — II. Kirchenprovinz Melbourne. 1. Erzbisthum Melbourne, geleitet von Erzbischof J. A. Gould, O. S. A.; Jesuiten am St.-Patricks-College zu Melbourne; Christliche Brüder, 4 Convente; Schwestern der Barmherzigkeit, 3 Klöster; Präsentationsschwestern und Schwestern vom guten Hirten, je 1 Convent. 2. Bisthum Adelaide erstreckt sich zwischen 129—140° ö. L. und liegt unter dem 26. Grad südl. Breite; es umfaßt fast das ganze heutige Südaustralien sammt den Känguru-Inseln. Jesuiten leiten das St.-Aloysius-College zu Sevenhill, wo auch eine Missionsstation der österreichischen Jesuiten ist (vgl. J. N. Faigl, P. Joh. Nep. Hinteröcker, S. J., apost. Missionar in Australien, Linz 1876). Dominicanerinnen (seit 1868) und Schwestern vom hl. Joseph leiten Schulen und Waisenhäuser. 3. Bisthum Ballarat im Golddistricte der Colonie Victoria, erst 1874 errichtet. 4. Bisthum Hobart-Town für die Insel Tasmanien (bis 1855 Vandiemensland genannt) und für die nördlich von Neuseeland gelegene Insel Norfolk, hat 1 Priesterseminar und barmherzige Schwestern in den gut besuchten Schulen, den weiblichen Zufluchtshäusern, Waisenhäusern u. s. w. 5. Bisthum Perth, 1845 für Westaustralien errichtet. Der erste Bischof, J. Brady, anfangs zugleich apostolischer Vicar von Port Essington oder Port Victoria sowie von Sunda (Sonda) im Nordwesten des Continents (gest. zu Cavan in Irland 4. Dec. 1871) gab das erste Lexikon der australischen Sprache 1845 in der Propaganda zu Rom heraus. Von der in diesem Bisthum liegenden Benedictinerabtei New-Norcia war schon oben die Rede. Die zweite Niederlassung der Benedictiner zu New-Subiaco, 3 Meilen von Perth, wurde 1859 feierlich eingeweiht (Annalen 1860, 200). Zu Perth sind auch barmherzige Schwestern und zu Freemantle Josephsschwestern. 6. Bisthum Sandhurst, für den nördlich von Melbourne gelegenen Theil der Colonie Victoria erst 1874 errichtet. — Außer den bereits angeführten Schriften vergl. über Australien noch: Relazioni delle Missioni della Nuova Olanda ossia dell' Australia, presentata alla S. C. di Propaganda Fide da Msgr. Polding, Arciv. di Sidney, e stampata nella sua venuta in Roma 1842; Memorie storiche dell' Australia di Msgr. Salvada vesc. di Porto Vittoria. Roma 1851; Moroni Dizion. XXXIII, 247 sqq., XLVIII, 242 sqq., LII, 131 sq., LIV, 279 sq., LXXII, 165 sqq., CII, 436 sqq.; Gams, Geschichte der Kirche im 19. Jahrh. III, 478 ff.; Sadlier's Cath. Directory 1878, III, 97—111; Irish Cath. Direct. 1878, 343—353.

B. Statistische Uebersicht der katholischen Kirche Australiens.

Benennung der Kirchensprengel.	Gründungsjahr.	Gesammtbevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen u. Kapellen.	Schulen.	Bemerkungen.
I. Australien[1]	—	—	—	—	—	—	[1] Nach „Census of England etc. t. IV. General Report. London 1873“ zählte man 443 442 Katholiken, und in der „Köln. V.-Ztg.“ 1874 Nr. 18 I. Bl. finden sich für die einzelnen Colonien folgende Zahlen, denen wir in Klammern die Gesammtbevölkerung beifügen: Victoria 170 620 (823 270); Neu-Südwales 147 627 (503 981); Südaustralien 28 668 (204 774); Queensland 31 822 (187 243); Westaustralien 7 168 (26 701); Tasmanien 22 091 (103 914); zusammen 407 996 Katholiken unter 1 963 068 Einwohner. Die viel niedrigeren Zahlen in der Tabelle sind nach den Directorien und Annalen zur Verbreitung des Glaubens.
a) Kirchenprovinz Sidney	1842	850 000	150 000	174	213	155	
1. Erzbisthum Sidney . .	1842 (1835)	—	50 000	64	70	25	
2. Bisthum Armidale . .	1866	—	10 000	6	10	8	
3. „ Bathurst . . .	1865	—	25 000	38	40	37	
4. „ Brisbane . . .	1859	—	11 000	25	38	32	
5. „ Goulbourn . .	1864	—	26 000	21	25	27	
6. „ Maitland . .	1865	—	28 000	20	30	26	
7. „ Port Victoria .	1849	—	?	?	?	?	
b) Kirchenprovinz Melbourne	1874	1 150 000	121 700	165	158	158	
1. Erzbisthum Melbourne .	1847	—	25 000	46	22	12	
2. Bisthum Adelaide[2] . .	1842	—	41 700	50	78	56	
3. „ Ballarat . . .	1874	—	9 000	23	15	?	
4. „ Hobart-Town .	1842	—	30 000	22	17	20	
5. „ Perth	1845	—	8 000	12	20	70	
6. „ Sandhurst . .	1874	—	8 000	12	6	?	
II. Neuseeland[3]	—	400 000	51 000	58	97	58	[2] Kath. Missionen 1881, S. 111.
1. Bisthum Auckland . . .	1848	—	16 000	15	16	10	[3] Die 8 Bisthümer Neuseelands sind ernannt.
2. „ Dunedin . . .	1870	—	12 000	12	26	14	[4] Die Kirchenprovinz Manila auf den Philippinen, die in Annuario Pontif. etc. für Oceanien gerechnet wird, haben wir nach den neuesten Telegraphen zu Asien gezogen.
3. „ Wellington . .	1848	—	23 000	31	55	34	
III. Oceanien[4]	—	435 000	80 600	120	237	108	
1. Ap. Präf. Melanesien und Micronesien[5]	1844	?	?	?	?	?	[5] Ist seit 1852 nur mehr Titular und wegen der Inmissionirten Bevölkerung fast aufgegeben.
2. Ap. Vic. Neu-Caledonien .	1844	170 000	22 000	28	55	20	

Benennung der Kirchensprengel.	Errichtungsjahr.	Gesammtbevölkerung.	Kathol. Bevölkerung.	Priester.	Kirchen u. Kapellen.	Schulen.	Bemerkungen.
3. Ap. Vic. Central-Oceanien	1842	40 000	10 000	15	21	12	
4. „ „ d. Fidschi-Inseln	1863	100 000	7 600	10	12	3	
5. „ „ d. Samoa-Inseln	1850	85 000	5 000	17	39	50	
6. „ „ der Marquesas-Inseln . . .	1833	18 000	2 000	10	11	?	
7. „ „ der Sandwich-Inseln . . .	1833	56 000	24 000	23	60	?	
8. „ „ Tahiti	1848	16 000	10 000	17	39	23	

Zusammenstellung.

Länder.	Erzbisthümer.	Bisthümer.	Apost. Vicariate.	Apostol. Präfecturen.	Abteien Nullius	Gesammtbevölkerung.	Katholische Bevölkerung.
I. Australien .	2	11	—	—	1	2 000 000	271 700
II. Neuseeland .	—	3	—	—	—	400 000	51 000
III. Oceanien . .	—	—	7	1	—	435 000	80 600
	2	14	7	1	1	2 835 000	402 700
	25						

[Neher.]

Autbertus (Autpert), der hl., O. S. B., der treue Gefährte des hl. Ansgar auf dessen erster Missionsreise nach Dänemark, war wie dieser zu Anfang des 9. Jahrhunderts ein Zögling des Klosters Alt-Corvei in der Picardie. Unter dem ehrwürdigen Abt Adalhard herangebildet, knüpfte der aus vornehmer Familie stammende Jüngling mit Ansgar das Band inniger Freundschaft. Beide durften ihren Abt begleiten, als er im Jahr 822 sich in's Sachsenland begab, um das Kloster Neu-Corvei fest zu begründen. Adalhards Nachfolger, Abt Wala, nahm die beiden Freunde mit sich, als er im Jahr 826 von Kaiser Ludwig nach Ingelheim berufen wurde. Hier befand sich damals der neubekehrte König Harald von Dänemark. Freudig erbot sich Ansgar, denselben als Glaubensbote in sein Land zu begleiten. Voll Besorgniß für den Freund suchte Autbert denselben von seinem Vorhaben abzubringen. Allein Ansgars begeisterte Entschlossenheit machte auf Autbert so tiefen Eindruck, daß dieser feierlich erklärte, er wolle jede Mühsal und Gefahr mit ihm theilen. Mit Genehmigung ihres Abtes traten die beiden Glaubensboten im Gefolge des Königs im Hochsommer des Jahres 826 ihre apostolische Reise an. Den Rhein abwärts gelangten sie in die Nordsee und, an ihrer südöstlichen Küste hinsegelnd, in die Grafschaft Rüstringen, welche der König von Kaiser Ludwig erhalten hatte. Von da aus, in der Nähe der Wesermündung (s. Spruners hist. Atlas, Nr. 12), war der Weg in Haralds Erbgebiet, Jütland, nicht mehr allzuweit. Dort angekommen, arbeiteten sie mit voller Hingebung und gesegnetem Erfolg an der Bekehrung der Landesbewohner. Schon war es ihnen gelungen, in Hadeby (jetzt Schleswig) eine christliche Schule zu errichten, in welcher sie Glaubensboten heranzubilden hofften. Da erhob sich ein heidnischer Aufstand gegen Harald, der allzu rücksichtslos gegen heidnische Tempel und deren Diener verfuhr. Mit dem Könige mußten die Missionare nach zweijähriger Wirksamkeit das Land verlassen und in Rüstringen eine Zuflucht suchen. Ansgar blieb dort bis in den Herbst 829; Autbert aber, der lebensgefährlich erkrankte, mußte sich noch im Jahr 828 nach Neu-Corvei bringen lassen. Dort entschlief er im Herrn am 19. April 829. Sein Name glänzt in der Reihe der Apostel des Nordens. (Vgl. Rimberti Vita Ansgarii; Thegani Vita Hludovici; Adamus Brem. in Mon. Germ. SS. II, 597, 631, 695—696; VII, 291—292.)

[Patricius Wittmann.]

Authenticität im dogmatischen Sinne heißt zum Unterschiede von „Authentie" diejenige Eigenschaft eines biblischen Textes, wodurch derselbe geeignet wird, bei officiellen kirchlichen Verhandlungen (über Glauben und Sitten) als Beweismaterial zu dienen. Als Grund dieser Befähigung gelten nicht innere Merkmale, sondern lediglich die äußere Anerkennung der Kirche. Eine solche Anerkennung hat nach geschichtlichen Thatsachen überall, wo Griechisch verstanden wurde, die Septuaginta-Uebersetzung des A. T., sowie der griechische Text des N. T. gefunden, und beide Texte sind noch heute in der griechisch-unirten Kirche authentisch. Das Nämliche galt früher in der abendländischen Kirche für die Itala und gilt jetzt in den betreffenden Kirchenprovinzen für die Peschittho, die armenische und die koptischen Uebersetzungen. Auf dem Concil von Trient ist ferner die Authenticität der Vulgata nicht erst decretirt, sondern feierlich anerkannt worden. Nie aber war nach dem angegebenen Sinne der hebräische Text in der Kirche authentisch, so bestimmt auch der hl. Hieronymus auf wissenschaftlichem

Standpunkt für dessen „Authentie" eingetreten ist. (Vgl. Kaulen, Gesch. der Vulgata, Mainz 1868, 394 ff. 494 ff., Einl. 150 ff.) [Kaulen.]

Authenticum ist ursprünglich ein juristischer Ausdruck und bezeichnet 1. eine Hand- und Urschrift im Gegensatze zu deren Copie. Später bezog man das Wort auf die Geltung und Rechtskräftigkeit einer Schrift und gebrauchte es adjectivisch; so spricht man in gleicher Weise von einer lex authentica, wie von einer versio authentica (cf. Conc. Trid. betr. die Vulgata). — 2. Die Glossatoren nannten Authenticum, im Gegensatz zu der früher allgemein verbreiteten Epitome Juliani, die von ihnen angenommene Sammlung von 134 in's Latein übertragenen Novellen, insoferne diese Gesetzsammlung als jüngste den andern vorgehe (liber auctorizabilis). Aber nur 97 Novellen, in 98 Titel und 9 Collationes getheilt, erlangten als authenticae ordinariae Geltung, während die andern 37 als extraordinariae vernachlässigt und in 3 nicht weiter gebrauchte Collationes gesammelt wurden. Zuerst Irnerius (um 1118) verfaßte Auszüge von Novellen, authenticae genannt, welche an den Rand einzelner Novellen als deren Summen geschrieben wurden, deßgleichen in Handschriften der Institutionen und Pandekten, besonders häufig in den 9 ersten Büchern des Codex Just., als spätere Abänderungen der dort enthaltenen Constitutionen eingeschaltet wurden. Ihre Zahl ist sehr schwankend, da auch spätere Juristen solche Einschiebsel bald vornahmen, bald entfernten. Authenticae heißen auch die von den späteren Glossatoren an geeigneter Stelle in den Codex eingeschobenen 13 Constitutionen der Kaiser Friedrich I. und II. Diese wurden nach einigem Widerstand von der Schule recipirt und derart Bestandtheile des gemeinen Rechtes (Biener, Hist. Authenticarum Codici et Institutionibus insertarum, Lips. 1807, und dessen Geschichte der Novellen Justinians, Berlin 1824). — 3. In der Liturgie versteht man unter Authenticum: a) die Beglaubigung für die Aechtheit von Reliquien; b) das Chor- und Antiphonarienbuch, insoferne man die bestimmte Bezeichnung des Tones und Tempo's „authentio toni" nannte; c) als Beiwort gebraucht, bezeichnet es überhaupt die Größe und Wichtigkeit einer Sache; so sprach man von einer hebdomada authentica, bald die Oster-, bald die Charwoche meinend, von einem altare authenticum, dem Hochaltare (Du Cange, Glossarium med. et inf. latinitatis (1840) I, 506 sq.). [R. v. Scherer.]

Authentie ist, auf ein Buch oder Schriftstück angewandt, die Aechtheit desselben, d. h. die Thatsache, daß es nach Person, Zeit und Ort, sowie nach innerer Richtigkeit wirklich denjenigen Ursprung hat, welcher gewöhnlich für dasselbe in Anspruch genommen wird. [Kaulen.]

Authentik (literae authenticae) für Reliquien ist das vom competenten Kirchenobern ausgestellte Zeugniß, daß eine Reliquie vor ihrer öffentlichen Ausstellung sorgfältig untersucht und als ächt befunden worden sei. Schon Innocenz III hatte auf dem vierten Lateranconcil 1215 (c. 62, vgl. c. 2 X. De veneр. sanct. 3, 45) bestimmt, daß in Zukunft die Reliquien nur in Kapseln vorgezeigt, nicht zum Verkaufe ausgeboten und bei neuer Auffindung nicht eher verehrt werden dürften, bis sie vom Papste approbirt seien. Die Verordnung des Tridentiner Concils (Sess. XXV) ist, wie die Congregation der Ritus ausdrücklich erklärt, auf die neu aufgefundenen zu beschränken; bezüglich alter Reliquien soll es bei ihrer Verehrung bleiben, doch reicht eine Prescription von 30 Jahren hierfür nicht aus (C. R. 30. Mart. 1663). Bei Ausstellung von neu aufgefundenen muß auch eine exemte Kirche sich gefallen lassen, daß der Bischof von seinem Visitationsrechte Gebrauch macht und nach Bestimmung des Concils von Trient verfährt. Für die Authentisirung reicht heutzutage, wie das Tridentinum ausdrücklich erklärt, die Approbation des Bischofs hin, während das Concil von Trient die päpstliche fordert; denn daß jenes die approbatio reliquiarum sanctorum nondum canonizatorum gemeint habe, ist nicht erwiesen. Das vierte Concil von Mailand von 1576 c. 1 bestimmt diese bischöfliche Approbation näher: Sanctorum reliquiae jussu episcopi a docto et piis sacerdotibus examinentur inspectis bullis, auditis testibus, oculari inspectione, et in libro describantur, quae non in privatis aedibus, sed in ecclesia loco conspicuo, bene septo et ornato locentur; vel si in pavimento recondantur, crate ferrea cingantur, a laicis non tangantur; cum thurificatione, processione, candelis accensis exponantur a sacerdote et circumferantur, et ab iis rosaria ad petitionem fidelium eorum vasculis attingantur, non nisi cum licentia episcopi et solemnitate deferantur. Sind Reliquien mit päpstlicher Authentik versehen, in denen der postulator causae bezeugt, daß sie aus authentischen Orte genommen (ex authentico loco extractae) und in einer versiegelten Kapsel verschlossen worden, so hat sie der Bischof zu untersuchen, nicht aber zu approbiren, das ist, die Aechtheit der Urkunde und des Siegels zu approbiren, um Betrügereien vorzubeugen (C. R. 19. Oct. 1691, Sixt. V. Const. 88); dasselbe gilt, wenn eine Reliquie, mit bischöflicher Authentik versehen, in die Diöcese gebracht und einer Kirche geschenkt wurde. Ueberhaupt gilt das Gesetz: Sine episcopi concessu nec extra dioecesin s. reliquias exportari, nec aliunde allatas alteri ecclesiae donari, nec cuiquam illarum particulam privatim donari vel tradi licet (Conc. Mediol. VI. a. a. 1582, c. 3). Ausgenommen sind kleinere Partikeln, welche im Voraus zum Verschenken bestimmt sind und als solche ohne besondere Erlaubniß einer Kirche oder Kapelle gegeben werden können (C. R. 8. Jul. 1602); ebenso Reliquien, die nur zur Privatandacht dienen. Zu letzterem Zwecke insbesondere brauchen Reliquien nicht approbirt zu sein, und es dürfen dazu auch

Reliquien von solchen Personen genommen werden, welche im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, ohne beatificirt oder canonisirt zu sein. Uebrigens werden, wie schon Gregor d. Gr. bemerkt, auch bloße Nachbildungen von Tüchern, Kleidungsstücken ꝛc. durch Berührung der Ueberreste der Heiligen geweiht und unter Bekräftigung der Berührung versendet. Entsteht eine Schwierigkeit über die Aechtheit neuaufgefundener Reliquien, so hat sich der Bischof mit dem Metropoliten auf einem Provincialconcil zu benehmen, doch so, daß auch in diesem Falle ohne Befragen des Papstes nichts Neues vorgenommen werde. Entsteht ein Streit über die Authentie alter Reliquien, so entscheidet die Congregatio rituum (Bened. XIV, De servor. Dei beatif. lib. 4, 2, c. 26.). [Eberl.]

Auto da fe (actus fidei), s. Inquisition, spanische.

Autokephali (αὐτοκέφαλοι, selbständig, unabhängig) hießen in der ersten Zeit der christlichen Kirche alle die Bischöfe, welche nur unter der Gerichtsbarkeit der Synode oder des apostolischen Stuhles zu Rom standen. Bevor die Patriarchen aufgestellt wurden, waren namentlich alle Metropoliten autokephal oder unabhängig in der Weise, daß sie in ihren respectiven Provinzen mit ihren Comprovinzialbischöfen Alles anordneten und im Falle der Häresie oder eines sonstigen Verbrechens gegen die Religion nur der Synode verantwortlich waren. Selbst als die Patriarchen aufgestellt waren, verblieben einzelne Metropoliten in voller Unabhängigkeit von ihnen. Ihre Streitigkeiten und causae majores überhaupt schlichteten sie auf ihren Synoden, von denen man nur an ein allgemeines Concil oder an den apostolischen Stuhl appelliren konnte. Ihre Wahlen, Bestätigungen und Ordinationen erhielten sie ebenfalls von ihren eigenen Provinzialsynoden, nicht von irgend einem Patriarchen. Ein derartiges Vorrecht hatten z. B. die Bischöfe von Cypern, denen es von dem Ephesinum (act. 7) und Trullanum (can. 39) bestätigt wurde und selbst dann noch verblieb, als die Einwohner wegen der Einfälle der Barbaren in andere, einem Patriarchen unterstellte Gegenden flüchten mußten. Ebenso hatten dieses Vorrecht die Kirche von Iberien und die von Armenien zur Zeit des Patriarchen Photius. Auch die Kirchen Britanniens erfreuten sich desselben, bevor der Mönch Augustinus von Rom aus nach England kam. Zeitweilig war dieß auch bei der Kirche von Ravenna der Fall. Später nannte man jene Bischöfe des Orients Autokephali, welche keinem Metropoliten unterworfen waren, sondern zunächst dem Patriarchen der betreffenden Civil-Diöcese unterstanden; sie sind also ganz ähnlich den heute sog. exemten Bischöfen, die nur unter dem heiligen Stuhle stehen. Solche Autokephalen gab es mehrere in den Patriarchaten Constantinopel, Jerusalem und Antiochien. Die älteste Aufzählung solcher Bisthümer enthält die Notitia Leo des Weisen, die im 9. Jahrhundert verfaßt wurde. Hier werden sie Erzbischöfe und selbst Metropoliten titulirt, obgleich sie keine Suffragane unter sich hatten. Als Autokephali führt Valesius in seiner Nota zur Kirchengeschichte des Eusebius (5, 23) auch solche Bischöfe auf, die weder einen Suffragan unter sich, noch einen Metropoliten oder irgend einen Oberen über sich hatten, wie z. B. den von Tomi in Scythien, der nach Sozomenus (H. E. 6, 21) alle Kirchen dieser Provinz allein leitete. Weniger häufig kam es vor, daß einfache Priester diesen Titel führten. Nur hie und da werden die Geistlichen der Patriarchalstädte, die unmittelbar unter dem Patriarchen ihrer Kirche standen, Autokephali genannt. (Vgl. L. Paleotimi Antiqq., Aug. Vind. 1767, 45 sq.; Moroni III, 147; Wiltsch, Kirchl. Geogr. u. Statist. I, 231 f.) [Neher.]

Autun (Augustodunum), Bisthum und Synode. Das uralte Bibracte, unter römischer Herrschaft zur Erinnerung an die namhaften Verschönerungen durch Kaiser Augustus Augustodunum geheißen, reicht als Bischofssitz in's dritte Jahrhundert und umfaßt nicht völlig den ehemaligen Sprengel mit einigen nicht unbedeutenden Theilen der alten Diöcesen Macon und Châlons-sur-Saone. Es ist das heutige Departement Saone et Loire und bildet als Bisthum den ersten Suffraganstz der Metropole von Lyon. Kaiser Constantin und dessen Vater Chlorus hatten die Stadt bewohnt. Gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts predigten die hl. Benignus, Andochus und Thyrsus den Glauben in dessen Gebiet; der erste Bischof war der hl. Amator; der jetzige, Adolf Ludwig Perrand, präconisirt 1874, ist in der Reihe der Oberhirten der 106te. Die berühmte Abtei Clugny (s. d. Art.), jetzt in Trümmern, liegt in dem Sprengel. Autun war einige Zeit die Hauptstadt des Königreichs Burgund und hatte bei den Einfällen der Mauren und Normannen viel zu leiden; doch ist sie an römischen Ueberresten und christlichen Denkmälern noch reich. Im zehnten Jahrhundert brachten die Herzoge von Burgund den Leib des hl. Lazarus von Marseille nach Autun und ließen ihn in der Hauptkirche beisetzen. Er befindet sich jetzt in der eigens hierfür erbauten neuen Cathedrale, die durch Innocenz II. im J. 1132 eingeweiht wurde. Das Domcapitel zählt zehn Capitulare; die Congregation St. Sulpiz leitet das bischöfliche Seminar; zwei bischöfliche Lyceen sind zu Autun und Semur. Für eine Bevölkerung von 614 000 Einwohnern sind 8 Pfarreien erster, 57 zweiter, 457 dritter Klasse vorhanden, dazu 61 Vicariate und 14 Hülfspriestercapellen. Die Diöcese ist in Archidiaconate und Archipresbyterate ein- und untergetheilt. 40 Priester sind als Vorsteher geistlicher Genossenschaften und Collegien und als Pfarrer an den Hospitälern (Aumôniers) angestellt. — Congregationen: Schulbrüder, Maristen, Marianisten, Brüder der heiligen Familie. Weibliche Genossenschaften: Carmeliterinnen, Dominicanerinnen, Klosterfrauen der Heimsuchung Mariä, Schwestern des heiligen Sacraments, des hl. Joseph von Clugny, Damen vom heiligen Herzen Jesu, Schwestern Mariä Opfe-

rung, barmherzige Schwestern des hl. Vincenz, Schwestern von Nevers, der Vorsehung, der heiligen Familie, der heiligen Engel, Damen vom hl. Karl, vom hl. Augustin ꝛc. — Synoden: 1. Conc. Augustodunense 663. Einige Canones sind erhalten; der erste befiehlt, daß alle Cleriker das Symbolum Athanasianum auswendig wissen sollen. Es ist wohl das erste Mal, daß in Frankreich dieses Glaubensbekenntniß zur Sprache kommt. 2. Im J. 1077 wird auf Befehl Gregors VII. durch den Legaten Hugo von Die eine zweite Synode gehalten. Der als Simonist überführte Erzbischof Manasses von Rheims wird entsetzt; auch über andere Bischöfe wird ein Urtheil gefällt. 3. Im J. 1094 wird eine dritte unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Lyon, Hugo, von 32 Bischöfen und mehreren Aebten gefeiert. Erneuerung des Bannes gegen Kaiser Heinrich IV. und den Gegenpapst Guibert; erste Excommunication des Königs Philipp von Frankreich wegen seiner Ehe mit Bertrade; er wendet sich an den Papst, der ihm Aufschub gestattet und in der Zwischenzeit ihm erlaubt, bei feierlichen Anlässen die Krone zu tragen (Collect. Conc. ad ann. 1094). [V. Guerber.]

Autun, Inschrift von, eines der merkwürdigsten epigraphischen Denkmale von christlichem Inhalt. Auf dem Kirchhofe St. Pierre l'Estrier bei Autun, auf welcher Stelle die dortigen Gläubigen während der Christenverfolgungen ihren Gottesdienst feierten, wurde im J. 1839 nach manchen ähnlichen Entdeckungen eine in acht Stücke zerbrochene Steinplatte gefunden, welche ein metrische Inschrift in griechischer Sprache trägt. Die Platte war, wie deutlich zu erkennen ist, einer Mauer oder einem Grabmal eingefügt. Die Inschrift lautet nach dem von Garucci mitgetheilten photographischen Facsimile unter Zuhülfenahme der wahrscheinlichsten Ergänzungen und Verbesserungen früherer Bearbeiter, welche wir in Klammern beigefügt haben, folgendermaßen:

Ἰχθύος οὐρανίου θε]ῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε, λαβὼ[ν πηγὴ]ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις.

Θεσπεσίων δδάτ[ω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ήν]
Ὕδασιν ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.

Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρῶσιν],
Ἔσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

Ἰχθύϊ χό[ρταζ]ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτ[ερ],
Εὖ εὕδοι μ[ή]τηρ, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.

Ἀσχάνδιε [πάτ]ερ, τῷμῷ κε[χα]ρισμένε θυμῷ,
Σὺν μ[ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰ[χθύος εἰρήνῃ σέο] μνήσεο Πεκτορίουο.

Des himmlischen Ichthys göttlich Geschlecht, ein reines Herz
Bewahre, nachdem du empfangen unter Sterblichen den unsterblichen Quell
Göttlicher Wasser. Labe, o Freund, deine Seele
An dem stets fließenden Wasser der Reichthum spendenden Weisheit.
Des Heilands der Heiligen honigsüße Speise empfange,
Iß hungernd den Ichthys, den du hältst in deinen Händen.
Mit dem Ichthys sättige nun, ich flehe mich, mein Herr und Erlöser.
Sanft schlummere die Mutter, ich flehe Dich an, Licht der Todten!
Aschandios, o Vater, Du meinem Herzen Theuerster,
Sammt der besten Mutter und meinen Brüdern,
Im Frieden des Ichthys gedenke Deines Pectorios!

Die Inschrift enthält offenbar drei in einander greifende Theile, welche äußerlich durch die vom Steinmetz absichtlich herausgerückten Anfangsbuchstaben I V. 7 und A V. 9, inhaltlich durch die Verschiedenheit der angeredeten Personen gekennzeichnet werden. Denn zuerst wendet sich der Dichter V. 1—6 an die Christen als solche, dann V. 7 und 8 an Christus selbst und zuletzt an die Verwandten des Pectorios. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der erste Abschnitt von sechs Versen einem andern Verfasser angehört, als die beiden folgenden Epigramme. Darauf weist, abgesehen von dem allein durch die ersten fünf Verse gebildeten Akrostichon ΙΧΘΥΣ, denen sich als Schlußvers die sechste Zeile zugesellt, der Unterschied des Rhythmus in den beiden späteren Theilen hin; diese bestehen aus bloßen Hexametern, während der erste Abschnitt in drei Distichen abgefaßt ist; das Nämliche zeigt die durchweg gute Sprache dieses Abschnitts gegenüber den Abnormitäten der beiden späteren Theile, wie λιλαίω, μήτηρ, Πεκτορίουο. Der Zweck des Monuments war unzweifelhaft, bei Gelegenheit des kurz vorher eingetretenen Todes der Mutter des Pectorios seine sämmtlichen Angehörigen mit ihr zugleich zu ehren. Nach dem Charakter der Schriftzüge zu urtheilen, welcher ein ziemlich junger ist, gehört die Inschrift dem vierten, wenn nicht gar dem fünften Jahrhundert n. Chr. an. Später, als in das fünfte Jahrhundert, kann sie nicht wegen der in der Mitte dieses Jahrhunderts über Gallien hereinbrechenden Invasion der Barbaren gesetzt werden, aber auch nicht früher, als Irenäus, weil sein Geist sich in der Inschrift wiederspiegelt. Auf eine eingehende Erklärung des werthvollen Zeugnisses christlicher Pietät muß an dieser Stelle verzichtet werden. Ueber den Sinn des Wortes ἰχθύς vgl. d. Art. Symbole; es ist bekannt, daß der Fisch den alten Christen als symbolische Bezeichnung ihres Meisters Jesus Christus (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ) diente. Der gedankenvolle Inhalt der Inschrift ist besonders in dogmatischer Beziehung von großer Wichtigkeit. Die zwei ersten Zeilen enthalten ein klares Zeugniß für den göttlichen Ursprung Christi, indem sie von ihm als einem Unsterblichen unter Sterblichen sprechen. Das zweite Distichon ermahnt die Gläubigen, ein gottgeweihtes Leben zu führen,

wie es sich für solche, welche die heilige Taufe empfangen haben, gebührt, indem es auf das sacramentum militiae, die sog. abrenuntiatio diaboli der alten Kirche (Tertull. ad mart. 3) hinweist. Im dritten Distichon ist der Glaube an die Transsubstantiation und die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie vor dem Genusse so klar und deutlich ausgesprochen, als es zur Zeit der Arcandisciplin nur immer möglich war. Dabei nimmt V. 6 Bezug auf eine alte in den ersten Jahrhunderten der Kirche gebräuchliche Sitte beim Empfange des heiligen Abendmahles, indem den Communicanten der Leib Christi in die hohl hingehaltene und von der Linken gestützte rechte Hand gelegt wurde, worauf sie ihn mit eigener Hand zum Munde führten (Cyrill., Catech. mystag. 5, 21, II, 394 ed. Reischl et Rupp). Sehr ansprechend ist die Vermuthung Pohls, daß diesen sechs Versen eine alte, schon zur Zeit des Irenäus entstandene liturgische Formel, welche vielleicht einst den Communicanten vor Austheilung der Communion von dem celebrirenden Priester zugerufen worden sei, zu Grunde liege. Die folgenden zwei Verse, die in ihrer lückenhaften Ueberlieferung dem Verständniß bisher große Schwierigkeiten entgegensetzten, sind jetzt von Pohl ebenfalls richtig ergänzt und gedeutet. V. 7 schließt sich im Gedanken eng an V. 6 und enthält mit Bezug auf die Aufforderung, mit Verlangen den Ichthys zu genießen, die Bitte an den Heiland, den Verlangenden mit dem Ichthys zu sättigen. Mit dieser Verherrlichung der heiligen Eucharistie im Bilde des Ichthys verbindet sich ungezwungen die Fürbitte des Pectorios für die Seelenruhe seiner eben dahingeschiedenen Mutter und die an diese gerichtete Bitte, im Verein mit dem schon früher gestorbenen Vater und den Brüdern des überlebenden Sohnes auch ihrerseits zu gedenken. (Vgl. Pitra, Spicil. Solesm. I, 554 ss., wo die ältere Literatur zu finden ist; Lenormant bei Cahier, Mél. d'archéol. III, 156. IV, 115; Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule I, 9, pl. 1, n. 1; Rossignol, Revue archéol. XIII, 1856, 65. 491; Garrucci, Mél. d'épigr. anc. 32; Kirchhoff, Corp. inscr. Gr. IV, 9890; Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter d. Bilde des Fisches, Breslau 1866, 33; Marriot, The Testimony of the Catacombs, Lond. 1870, 114. 214; Pohl, Das Ichthys-Monument von Autun, Berlin 1880; Heuser in Kraus' Real-Encyclop. der christl. Alterth. 524.) [Klein.]

Auxentius, Name zweier arianischen Bischöfe zu Mailand. 1. Der ältere Auxentius, aus Cappadocien gebürtig, wurde 343 von Gregor, dem gewaltthätigen Gegenbischof des hl. Athanasius, in Alexandrien zum Priester geweiht. Bei den Arianern stand er in großem Ansehen, und als nach der Synode von Mailand 355 unter den treuen Vertheidigern des hl. Athanasius auch der Bischof Dionysius von Mailand in die Verbannung geschickt wurde, erhob man Auxentius auf den bischöflichen Stuhl von Mailand. So hatte eine lateinische Kirche, wie Athanasius berichtet, einen Oberhirten, der nicht einmal der lateinischen Sprache mächtig war. Bei der Wichtigkeit seiner Stellung bemühten sich Männer, wie Eusebius von Vercelli, Evagrius und Philastrius, ihn zur Einsicht seines Irrthums zu bringen und zur Vereinigung mit der Kirche zu bewegen; allein er ward nur um so hartnäckiger, und so beschloß der hl. Hilarius von Poitiers, einen andern Weg einzuschlagen. Als 364 Kaiser Valentinian sich zu Mailand aufhielt, reiste Hilarius dorthin und beschuldigte Auxentius vor allem Volke der Häresie und der Heuchelei. In Folge hiervon ordnete der Kaiser eine Disputation zwischen den Beiden an. Bei dieser ward es der Wissenschaft und dem Glaubenseifer Hilarius' nicht schwer, Auxentius zu dem Eingeständniß zu nöthigen, daß Jesus Christus wahrer Gott und Eines Wesens mit dem Vater sei. Als aber Hilarius von diesem Bekenntniß den Kaiser in Kenntniß setzte, und Auxentius von diesem aufgefordert wurde, dasselbe schriftlich abzufassen, wußte der schlaue Arianer ihn durch den Schein der Rechtgläubigkeit zu täuschen, ohne weder seine Gesinnung noch seine Handlungsweise zu ändern (Hil. Epist. circul. in Opp. ed. Migne X, 613. 617; Baronii Ann. IV, 185 ed. Antw.). Um so mehr brandmarkte Hilarius diesen Mißbrauch rechtgläubiger Ausdrücke und ruhte nicht, des Auxentius Heuchelei aufzudecken, bis er durch die Intriguen am kaiserlichen Hofe genöthigt wurde, Mailand zu verlassen. Auch die Versuche einzelner angesehener Christen zu Mailand, den arianischen Eindringling zu beseitigen, waren vergebens, und Auxentius benutzte die Stellung, in welcher er sich befestigt sah, um viele illyrische Bischöfe zur Unterschrift desjenigen Symbolums zu vermögen, welches 359 die Bischöfe zu Rimini (s. d. Art.) hatten unterzeichnen müssen. Jetzt wandte der hl. Athanasius sich an Papst Damasus, und dieser hielt 369 zu Rom eine Synode, auf welcher Auxentius feierlich excommunicirt wurde. Eine Reihe von Synoden in Gallien und Spanien folgten diesem Beispiele. Gleichwohl wußte Auxentius bis zu seinem Tode (374) den Stuhl von Mailand zu behaupten. Sein Nachfolger wurde der hl. Ambrosius. (Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. I, 658. 739.) — 2. Auxentius der Jüngere, ein Scythe und, wie es scheint, ein Schüler Ulfila's (Waitz, Das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840), wurde von der arianischen Partei dem hl. Ambrosius bald nach seiner Ordination als Gegenbischof entgegengestellt. Auxentius gehörte zu den Höflingen Justina's, der Mutter des Kaisers Valentinian II., die ihn zu Sirmium in ihre Nähe gezogen hatte. Um die Schande seiner Vergangenheit vergessen zu lassen, vertauschte er seinen früheren Namen Mercurinus mit dem allen Arianern theuren Namen Auxentius (Ambros., Contra Auxent. 22). Im J. 386 forderte er den hl. Ambrosius zu einer Disputation heraus, bei welcher die arianischen Höflinge Richter sein sollten; dann verlangte er die Ueberlassung der Basi-

lika Portiana an die Arianer. Ambrosius wurde, da er dieses verweigerte, mit zahlreichen Gläubigen in der Basilika durch eine Art von Belagerung eingeschlossen. Die Haltung des Volkes und die Gefahr, die dem Kaiser vom Usurpator Maximus drohte, nöthigten Justina, ihren Schützling fallen zu lassen und mit Ambrosius Frieden zu schließen (Baunard, Gesch. des hl. Ambrosius, deutsch von Bittel, Freiburg 1873, 75. 251 ff. 226). [Fritz (Kaulen).]

Auxerre (Antisiodorum oder richtiger Autisiodorum), ein berühmter Bischofssitz in Mittelfrankreich, auf dem schon im fünften Jahrhunhundert ein hl. Amator und besonders ein hl. Germanus sich auszeichneten. Die Diöcese wurde bei der neuen Organisation dem Erzbisthum Sens einverleibt und bildet jetzt das Archidiaconat Auxerre. Die Stadt ist Hauptort des Departement Yonne. Die alte Hauptkirche des hl. Stephan ist erhalten und mit vielen Grabmälern ehemaliger Bischöfe geziert. In der Abteikirche des hl. Germanus umschloß die unter Ludwig d. Fr. erbaute Krypta die Leiber des hl. Germanus und vieler anderer Heiligen; diese Schätze sind seit der Revolution verschwunden.

Bedeutend für die Geschichte sind die Verordnungen eines Concils, das 585 (al. 578) unter Bischof Aunacarius zu Auxerre gehalten wurde. Mangelhafte Kirchenzucht und namentlich verschiedene aus dem Heidenthum herrührende abergläubische Gebräuche sind die Veranlassung der 45 Canones gewesen, die sich denen der gleichzeitigen Synoden zu Lyon und Macon in Inhalt und Tendenz anreihen. Hier in Kürze die bedeutenderen. 1. Verbot für alle Gläubigen, sich am ersten Januar als Hirsch oder Kuh zu verkleiden (im Heidenthume bezweckte man durch diese Mummerei glückliche Jagd und Viehstand während des Jahres). — 2. Dem Teufel solle man keine Neujahrsgeschenke bringen (man stellte Tische mit Gerichten beladen vor die Thüren, um den Einfluß der bösen Geister abzuwehren). — 3. Verbot, Gelübde zu erfüllen, die man Büschen, Bäumen oder Quellen gemacht. — 4. Verbot, Zauberer, Wahrsager und die sogen. Sortes Sanctorum zu befragen. — 6. In der Mitte der Fasten sollen die Presbyter das hl. Chrisam beim Bischof holen oder, können sie nicht, ihre Diaconen schicken. Das Chrisam soll in einem mit feinem leinenem Tuche umwundenen Gefäße ehrerbietig getragen werden. — 7. Alle Priester und Aebte sollen jedes Jahr zu einer Synode in Auxerre sich versammeln, die ersteren in der Mitte des Mai, die andern am ersten November. — 8. Bei dem heiligen Meßopfer soll man sich bloß des Weines und Wassers bedienen; jede andere Mischung, besonders des Weines mit Honig, ist scharf untersagt. — 9. Jede Ergötzlichkeit in einer Kirche ist strenge verboten. — 10. An dem nämlichen Altar dürfen nie an einem Tage zwei Messen gelesen werden; besonders soll es kein Priester an dem Altare thun, wo der Bischof das Opfer entrichtet hat. — 12. u. 13. Verbot, den Todten die heilige Eucharistie zu geben oder den Leichnam in Altartücher zu wickeln. — 14. 15. 16. Verbot, Todte in der Sacristei zu begraben, zwei Todte in ein Grab zu legen, an den Sonntagen Vieh anzuspannen oder sonstige unerlaubte Arbeiten zu verrichten. — 18. Außer der Todesgefahr soll bloß zu Ostern getauft werden. — 21. Nicht nur der Priester, der opfert, soll nüchtern sein, sondern auch die am Altare dienenden Diaconen und Subdiaconen (wohl deßhalb, weil in der Regel sie die Communion empfingen). — 22. Die ehemalige Frau eines Priesters, Diacons oder Subdiacons, obgleich getrennt von ihm seit dessen Weihe, darf selbst nach dem Tode des Mannes nicht wieder heiraten. — 24. 25. 26. Verbot für die Aebte und Mönche, bei Hochzeiten sich einzufinden, Kinder über die Taufe zu heben u. dgl. — 27.—32. Verbot der Heirath in gewissen verwandtschaftlichen Graden. — 33. 34. Verbot für die Cleriker, bei Verurtheilung und Hinrichtung der Verbrecher anwesend zu sein. — 36. 37. Verbot für die Frauen, die heilige Eucharistie in die bloße, nicht mit feiner Leinwand bedeckte Hand zu nehmen. — 40. Tanzen und Singen bei öffentlichen oder Privatergötzungen wird den Clerikern und besonders den Presbytern und Diaconen scharf untersagt. — 43. Ein Laie, sei es auch ein Richter oder Beamter, der ohne Vorwissen des Bischofs oder Erzpriesters etwas zum Nachtheil eines Geistlichen unternimmt, soll auf ein Jahr mit dem Banne belegt werden (Mansi IX, 911; Hefele III, 42). [V. Guerber.]

Auxilia, s. d. Artt. Gnade, Congregatio de auxiliis, Bañez und Molina.

Auxilius, Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts. Er war von fränkischer Abkunft, lebte aber in Italien, besonders in Neapel, erhielt nach 891 von Papst Formosus die Priesterweihe und vertheidigte bei den nach dessen Tode ausgebrochenen Streitigkeiten, namentlich zwischen 896 und 911, auf Anregung des Bischofs Leo von Nola die hart angefochtene Gültigkeit der Ordinationen dieses Papstes in mehreren Streitschriften, freilich meistens mit den nämlichen Gründen und historischen Thatsachen. Die durch Baronius, Morinus und Mabillon bekannt gewordenen Schriften De ordinationibus a Papa Formoso factis und Infensor et Defensor hat Migne (PP. lat. CXXIX, 1053—1112, woselbst auch 823—838 die Invectiva in Romam, die zuerst J. Bianchini 1735 veröffentlicht hatte) zusammen herausgegeben; Ernst Dümmler lieferte aus einem 1849 von C. Roßhirt in unglücklicher Weise benützten Bamberger Codex die Schrift In defensionem sacrae ordinationis P. Formosi libri II, die weitere In defensionem Stephani (Bischofs von Neapel, gest. vor 907) und einen weiteren Schlußtext der Schrift De ordinationibus von c. 36 an (Auxilius und Vulgarius, Leipzig 1866). Theologisch sind diese Schriften wichtig, weil sie das damals und noch später angefochtene Princip vertreten, daß die

Weihen verbrecherischer, verurtheilter, excommunicirter Bischöfe nicht an sich als ungültig zu betrachten sind, wie es Leo d. Gr., Gregor d. Gr. und St. Augustin anerkannten; auch bieten sie viel historisches Detail für eine sehr wenig bekannte und höchst traurige Zeit der Kirche. Der Auctor zeigt eine für jene Epoche gute Bildung und großen Freimuth; ob er identisch ist mit dem Auxilius von Monte Cassino, der eine Auslegung der Genesis verfaßte (Mabillon, Annal. O. S. B. III, 325; Mai, Spicil. Rom. IX, App. 19. 24. 43. 56; V, p. XXI, 222), ist zweifelhaft. [J. Carb. Hergenröther.]

Ava, die älteste Dichterin, von welcher Gedichte in deutscher Sprache vorhanden sind, lebte, nachdem sie erst verheiratet gewesen, als Recluse zu Göttweih in Oesterreich und starb 8. Februar 1127. Es gibt von ihr eine gereimte Darstellung des Lebens Jesu nach den Evangelien mit einem Anhang vom Antichrist und vom jüngsten Gericht; **dizze buoch dihtote zweier chinde muoter; diu sageten ir disen sin.** Das Ganze ward herausgegeben von Diemer, Deutsche Gedichte des XI. u. XII. Jahrh., Wien 1849, 229—292; ein Bruchstück in Wackernagels altd. Leseb. I, Basel 1859, 165. Ein jüngerer Text ohne den Schluß, aber mit dem Leben Johannes des Täufers im Anhange, die sogen. Görlitzer Evangelienharmonie, steht in Heinr. Hoffmanns Fundgr. für Gesch. deutscher Sprache und Litteratur I, Breslau 1830, 130—204. Nach W. Grimm (Zur Geschichte des Reims, Berlin 1852, 38) soll nur der Antichrist und das jüngste Gericht, nicht aber das Leben Jesu von Ava herrühren; noch anders will Scherer (Quellen und Forsch. zur Sprach- und Culturgesch. der germ. Völker VII, Straßb. 1874, 73) das Aechte von dem Unächten scheiden. Auch die deutschen Gebete einer Frau bei Diemer (a. a. O. 379—383) rühren wohl von Ava her. Nach Diemers Vermuthung (a. a. O. Einl. XVI) wären jener Hartmann, der ein deutsches Gedicht über das Credo hinterlassen (Scherer, Quellen und Forsch. XII, 36), und jener Heinrich, von dem eine poetische Litanei (Hoffmanns Fundgr. II, 216—237) vorhanden ist, Ava's Söhne gewesen (vgl. W. Wackernagel, Gesch. der deutschen Litt., 2. Aufl. von Martin I, Basel 1879, 200). [Kaulen.]

Avah, Ava (עִוָּא 4 Kön. 17, 24, עִוָּה 4 Kön. 18, 34; 39, 13. Is. 37, 13), Name einer von den Assyrern unterjochten Stadt oder Landschaft in der Nähe von Babel, aus welcher Asarhaddon Colonisten nach Nordpalästina sandte. [Welte.]

Avancini, Nicolaus, S. J., ascetischer Schriftsteller. In Tirol, und zwar in der Diöcese Trient, im J. 1612 geboren, trat er, erst 15 Jahre alt, im J. 1627 zu Graz in das Noviziat der Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung der gewöhnlichen Studien lehrte er zuerst zu Graz Rhetorik und Philosophie, dann zu Wien vier Jahre Moral und sechs Jahre scholastische Theologie. Darauf wurde er Rector der Collegien von Passau, Wien und Graz, Provinzial der österreichischen Ordensprovinz und Visitator von Böhmen (1676), endlich Vorsteher des Wiener Profeßhauses. Durch einen plötzlichen Tod wurde er am 6. December 1686 hinweggerafft. P. Avancini hat sich durch mehrere Schriften in verschiedenen Fächern (auch durch lateinische Poesien) vortheilhaft bekannt gemacht; seinen eigentlichen Ruf aber begründet sein überaus praktisches Betrachtungsbuch Vita et doctrina Jesu Christi ex quatuor evangelistis collecta. Dasselbe erschien zuerst in Wien 1665 und erlebte dann zahllose Ausgaben und Uebersetzungen. Wie sehr es auch heute noch geschätzt wird, geht am besten daraus hervor, daß in diesem Jahrhundert nicht weniger als sechs verschiedene deutsche Uebersetzungen erschienen: von Feichtenbeine (Augsb. 1820), Seb. Wittmann (Augsb. 1822, 2. Aufl. 1834), „einem katholischen Geistlichen" (München 1850, 3. Aufl. 1860), J. E. Zollner (Regensb. 1867), J. Dötsch (Regensb. 1871), J. Ecker (Freib. 1877). (Sotwell, Bibliotheca Scriptorum S. J.; Stoeger, Scriptores Provinciae Austriacae S. J.; de Backer I, 329—334 u. III, 1932.) [R. Cornely, S. J.]

Avaren nehmen unter der großen Anzahl türkisch-mongolischer Völker, welche seit der Mitte des fünften Jahrhunderts gegen Europa vordrangen, deßhalb eine hervorragende Stelle ein, weil sie zugleich Grenznachbarn der Byzantiner und der deutschen und slavischen Völker wurden und damit die überlieferte römische, wie die aufkommende deutsche Civilisation bedrohten. Selbst dem Andrange der Türken unter Digabul entweichend, zogen sie nach Dacien, halfen 566 den Longobarden das Gepidenreich zerstören, und als diese ihre Bundesgenossen nach Italien zogen, rückten sie in die leergewordenen Sitze in Pannonien ein und breiteten sich bis an den bajoarischen Grenzfluß, die Enns, aus. So wurden sie der erste Anlaß, daß sich kein allgemein slavisches Reich zu bilden vermochte. Schon vor der Ueberwältigung der Gepiden hatten sie die Böhmen und Mähren bezwungen und Kämpfe mit den Franken gehabt; allein nachdem ihr Großchan Bajan selbst den neustrasischen König Sigibert gefangen genommen, machte derselbe unerwartet Friede mit den Franken und wandte seine Waffen gegen das byzantinische Reich. Als aber Justin II. den Frieden mit Geld erkaufte, wurde 573—587 Waffenruhe. Seit Mauritius folgte wieder eine Reihe von Kämpfen, bis Bajan in den Zeiten des griechischen Kaisers Heraklius den Versuch machte, in Verbindung mit dem persischen Chosroes Constantinopel zu belagern. Nur die Schnelligkeit seines Pferdes rettete damals den Kaiser vor den Avaren, die ihn listig im Hippodrom überfielen. Im J. 619 und 626 war Constantinopel von ihnen auf das Aeußerste bedroht. Allein nun machten sich in ihrem Rücken die Czechen und Mähren unter Samo von ihrem Joche frei, die Bulgaren gewannen die Unabhängigkeit, im Gebirgslande von den Drauquellen an wurde das

slavische Element das vorherrschende, und die Avaren, auf das alte Dacien und Pannonien beschränkt, bekamen an den Bajoaren nicht bloß ritterliche Grenzhüter christlich germanischer Civilisation gegen den heidnischen Osten, sondern es wurde auch bereits von dem letzten agilolfingischen Herzoge Tassilo II. der großartige Versuch gemacht, mittels der Anlage von Klöstern auf den alten Kreuzstraßen des Handels die Bekehrung der Avaren (und Slaven) zu bewirken. Der Versuch desselben Fürsten, durch ein Bündniß mit den Avaren für den Umsturz des longobardischen Reiches an Karl d. Gr. Rache zu nehmen, führte erst zu der Entthronung Tassilo's II. (788), dann zu den Kriegszügen Karls und seines Sohnes Pipin gegen die Avaren (751—757), auf denen der große avarische Hring an der Theiß mit allen Schätzen erobert und eine östliche Königsmark (Austria) gebildet wurde. Seit dieser Zeit hörten die Avaren auf, eine Rolle in der Geschichte zu spielen. Wahrscheinlich lebt ein Ueberrest dieses Volkes als der lesghische Stamm der Awarier im Kaukasus fort (Schiefner, Versuch über das Awarische, Petersburg 1862). [Höfler.]

Ave Maria wird das bekannte und oft gebrauchte Gebetsformular genannt, welches die katholische Kirche zu Ehren der seligsten Jungfrau betet. Die Benennung kommt von den Anfangsworten des Formulars her; es heißt auch, weil der Engel mit dem ersten Theile desselben Maria begrüßte, der englische Gruß. Es besteht aus drei Theilen: dem Gruße des Erzengels Gabriel, den Worten der hl. Elisabeth und dem späteren kirchlichen Zusatze: „Heilige Maria ꝛc." Dem Worte „Jesus" soll nach einem Decrete der Congregation der Riten „Christus" nicht beigefügt werden. Im elften Jahrhundert zeigen sich die ersten Spuren von dem Gebete des Ave Maria; jedoch bestand es damals bloß aus den zwei ersten Theilen, ohne den kirchlichen Zusatz. Bischof Odo von Paris schreibt in seiner Synodalconstitution (1108) den Priestern vor, sie sollten ihre Untergebenen ermahnen, das Gebet des Herrn, das Credo und den Gruß der seligsten Jungfrau zu sprechen. Thomas von Aquin (gest. 1274), der in seinen opusculis den geistlichen Stoff zur Erklärung der damals üblichen Lehrstücke an die Hand gibt, legt auch bereits das Ave Maria aus, schließt aber seine Erklärung mit den Worten der Elisabeth. Dasselbe thut Bonaventura in seinem Speculum B. Mariae Virg. Der Zusatz: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns (arme) Sünder" kommt erst auf einer Synode der Provinz Narbonne (1551), auf einem Concil von Augsburg (1567) und einer Synode von Besançon (1571) vor. Binterim bemerkt dazu: „In den Acten aller dieser Concilien werden die letzten Worte: ‚Jetzt und in der Stunde unseres Todes' vermißt, welches um so auffallender erscheint, da das neue römische Brevier von Papst Pius V. sie vorschreibt, und auch Canisius, worauf die belobten Concilien sich beziehen, in seinem Katechismus sie anführt. Sie sind wahrscheinlich aus dem Brevier der Franciscaner, gedruckt zu Paris bei Thielmann im Jahre 1521, in das römische Brevier übertragen und durch dieses allgemein angenommenen Katechismus des Canisius bei den Gläubigen verbreitet worden" (Binterim, Denkwürdigkeiten VII, 1, 129). Tiefsinnige und wahrhaft fromme Auslegungen durch dem größern Theile nach in strengem Sinne scholastischen, durch Einfachheit und Lieblichkeit sich auszeichnenden Gebetsformulares finden sich aus alter und neuer Zeit. Statt aller mögen hier die Worte der genannten Synode von Besançon stehen. „Maria, Jungfrau, Gottesgebärerin und seligste Mutter Christi pflegt unsere Hoffnung genannt zu werden; fürwahr aber nicht so, als ob wir ihr das Verdienst unseres Heiles zuschrieben (das thun wir Christo Jesu, der sein Volk von seinen Sünden heilte), sondern weil wir, durch Sündenschuld beängstigt, es nicht wagen, ohne einen Fürbitter Gott anzurufen. Auf ihre Gnade gestützt, durch die sie bei ihrem Sohne vielvermögend ist, fürchten wir uns nicht, Sündenvergebung zu erbitten, indem wir hoffen, durch ihre Fürbitte und Verdienste Hülfe und Zugang bei dem Sohne zu finden, der sie als seine erwählte Mutter vor Allen geliebt und verherrlicht hat. Gemäß der alten Sitte der Kirche reden wir darum die heiligste Jungfrau häufig mit dem huldvollen Gruße des Erzengels Gabriel an: ‚Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit dir, du bist gebenedeit unter den Weibern.' Aus den Worten der Elisabeth setzen wir hinzu: ‚Und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes', und nach dem Ritus der Kirche: ‚Jesus Christus. Amen.' Obwohl aber in diesem Gruße um das hinlänglich gebetet wird, was wir von dem zu erlangen wünschen, der unsere Wünsche und Gedanken kennt, so pflegt man doch nicht ohne Frömmigkeit beizufügen: ‚Heilige Maria, jungfräuliche Gottesgebärerin, bitte für uns Sünder. Amen.' Schon häufig haben die Christen durch dieses Gebet, welches sie Abends beim Glockenzeichen mit gebogenen Knieen zu verrichten pflegten, die göttliche Hülfe gegen die Feinde des Glaubens erfahren. Durch dieses Gebet bekennen wir die Menschwerdung des Sohnes Gottes, werden wir in der Hoffnung der Vergebung unserer Sünden durch Christus gestärkt und durch das Lob Mariä zur Liebe der göttlichen Dreieinigkeit, des Vaters und Sohnes und des heiligen Geistes, entflammt. Gegen die Häretiker bekennen wir damit auch ihre jungfräuliche Mutterschaft und die Gnade, durch die sie bei Gott Vater Alles vermag, so daß sie mit Recht angerufen wird. Wir setzen deßwegen fest, verordnen und befehlen, daß die Seelsorger ihre Parochianen unterrichten und ermahnen, diesen englischen Gruß täglich mit ihren übrigen Gebeten zu sprechen; vorzüglich so oft sie Abends das Glockenzeichen geben hören." (Vgl. den Art. Angelusläuten.) [Probst.]

Aven oder **Thal Aven** (בִּקְעַת־אָוֶן) ist nach Amos 1, 3—5 jedenfalls ein zum damascenischen Reich gehöriger Distrikt, also ohne Zweifel das Thal oder die Ebene des Libanon (בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן Jos. 11, 17), die sich vom südlichen Fuße des Libanon und Hermon bis zu den Quellen des Jordans hin erstreckte. Ob diese Thalebene auch wirklich den Namen Aven geführt habe, oder Amos denselben bloß gebrauche, um den dort üblichen Götzendienst (אָוֶן = Eitles, Nichtiges, Götze) tadelnd zu bezeichnen, ist ungewiß; für Ersteres spricht, daß Targ. und Pesch. den Namen als n. propr. fassen, und daß Ephrem ihn als solchen kennt; für Letzteres läßt sich anführen, daß das Thal sonst nicht unter diesem Namen vorkommt, und daß eine solche Namengebung mit der theokratischen Tendenz des Propheten an jener Stelle ganz im Einklange steht. [Welte.]

Aventinus, s. Turmair, Johannes.

Averroes und **Averroismus** in seinem Verhältniß zu den mittelalterlichen Schulen. Averroes (Ibn Roschd) war neben Avicenna einer der bedeutendsten arabischen Philosophen, der hervorragendste Träger und Vertreter jenes mit neuplatonischen Ideen versetzten Aristotelismus, in welchem die wissenschaftliche Cultur der Araber im Mittelalter sich concentrirte. Er war geboren im J. 1126 zu Cordova, wo sein Vater als Oberrichter und Oberpriester fungirte, und studirte zuerst Theologie und Jurisprudenz, dann Medicin, Mathematik und Philosophie. Nach seines Vaters Tode trat er in alle Würden und Aemter desselben ein, und während er so in der politischen Laufbahn sich bewegte, verfaßte er in Sevilla einen großen Theil der Schriften, die seinen Namen auf die Nachwelt gebracht haben. In seinem hohen Alter soll er von dem Chalifen Jussuff el Mansur zum Statthalter von Spanien ernannt, aber bald darauf wegen philosophischer Ketzerei als Atheist und Religionsverächter angeklagt, von der Moschee ausgeschlossen und aus Spanien verbannt worden sein. Nachmals durch den Nachfolger el Mansurs in seine Würden wieder eingesetzt, ward er später als Leibarzt nach Marokko berufen und starb daselbst im J. 1198. Averroes ist besonders berühmt geworden durch seine Commentare zu den Schriften des Aristoteles, die ihm den Beinamen des „Erklärers" erwarben. Mehrere der aristotelischen Schriften hat er dreimal commentirt, nämlich durch kurze Paraphrasen, durch Commentare von mäßigem Umfange und durch solche von großer Ausdehnung. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Anal. post., der Physik, der Schrift De coelo, den Büchern De anima und der Metaphysik; bei andern sind nur noch die Paraphrasen und kurzen Commentare vorhanden. Er folgt in seinen Commentaren nicht den Worten des Aristoteles; er ist vielmehr bemüht, in den Sinn desselben einzudringen. Auch Plato's „Republik" erklärte er und bemühte sich, die platonische Philosophie mit der aristotelischen in Einklang zu bringen. Außer den Commentaren schrieb aber Averroes auch selbständige Abhandlungen, von denen die wichtigsten sind: Tehafot al Tehafot (Destructio destructionis), eine Widerlegung der Algazel'schen „Widerlegung der Philosophen" (Destructio philosophiae; s. den Art. Algazel); ferner: Quaesita in libros logicae Aristotelis; Physikalische Abhandlungen über Probleme der aristotelischen Physik; dann eine Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine, eine Schrift De animae beatitudine; De intellectu possibili vel materiali; Ueber den Einklang der Religion mit der Philosophie (letztere beiden nur in hebräischer Uebersetzung vorhanden); endlich: Ueber den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für dieselben; u. s. w. — Averroes war von der größten Bewunderung und einer fast bis zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen Aristoteles und seine Philosophie erfüllt. Seine Lehre gilt ihm als die höchste Weisheit, sein Verstand als die äußerste Grenze menschlichen Vermögens; er sei von der Vorsehung der Menschheit gegeben, um in einem Beispiele zu zeigen, was die höchste menschliche Vollkommenheit sei. In seinen Schriften finde sich gar kein Irrthum. — Was nun zuerst den Standpunkt betrifft, den Averroes der Religion gegenüber einnimmt, so hält er dafür, daß die Religion früher sei als die Philosophie, ja daß sie die Voraussetzung der letzteren bilde, weil derjenige, der sich nicht vorher einfach dem „Gesetze" und der Religion ergeben habe, nicht zur Einsicht in das Gute gelangen könne. Die Gewöhnung an die Tugenden des Gesetzes von Jugend auf sei also nothwendig, um zur Philosophie zu gelangen. Aber ein Gesetz oder eine Norm für die philosophische Forschung ist die Religion nicht. Die Religion als solche ist eigentlich nur für das Volk bestimmt. Diesem soll sie die Glückseligkeit gewähren, zu welcher es gelangen kann. Sie redet nur in Bildern; der Weise dagegen erhebt sich zur reinen Wahrheit; die Philosophie geht somit in dieser Beziehung über den Standpunkt der Religion hinaus; für den Weisen ist die Religion als solche eine überwundene Sache. Aber weil die Religion doch für das Volk ein Bedürfniß ist, so darf sie von der Philosophie nicht angetastet werden. Ein Religionsverächter, ein Religionsspötter verdient den Tod. Die Philosophie ist nur für die Weisen. Auf deren Kreis muß sie beschränkt bleiben; unter das Volk darf sie nicht gebracht werden. — Die metaphysischen Lehren des Averroes, wie die der arabischen Aristoteliker überhaupt, sind nicht weniger rationalistisch. Aus Gott als dem ersten Beweger, als der absoluten Intelligenz emanirt zunächst die erste Intelligenz, die dem obersten Weltkreise als Beweger vorsteht. Sie ist schon nicht mehr absolute Einheit, wie Gott, insofern in derselben bereits Potenzialität und Actualität zu unterscheiden sind. Aus der ersten Intelligenz emanirt dann wiederum die zweite, und so setzt sich die Emanation der Intelligenzen fort bis herab zur letzten In-

nellgenz, der Bewegerin der Mondsphäre. Das ist die Vermittlung zwischen der absoluten Einheit und der Vielheit der Welt. Die Welt selbst ist ewig; Gott verhielt sich zu ihr nicht schaffend, sondern blos bewegend. Gott erkennt nicht die Einzelwesen als solche; folglich gibt es auch keine Vorsehung über die Individuen als solche. — Neben diesen allen arabischen Aristotelikern gemeinsamen Lehren hat Averroes noch einige blos ihm eigenthümliche Ansichten. Dem gelehrt zunächst seine Meinung von der Substanzialität in der sublunarischen Elementarwelt. Er ist hier der Ansicht, daß die Formen der Dinge nicht aus dem allgemeinen thätigen Verstande (der activen Intelligenz) in die Materie eintreten, wie Avicenna angenommen hatte, sondern daß sie vielmehr der Potenz nach schon in der Materie liegen und durch die Wirksamkeit jenes allgemeinen thätigen Verstandes aus der Potenz der Materie extrahirt und zur Actualität gebracht werden. Die Annahme, meint er, daß die Formen von Außen in die Materie eintreten, würde einer Schöpfung aus Nichts gleichkommen, die nicht zulässig ist. — Vorzugsweise aber ist zu betonen die Lehre des Averroes von dem menschlichen Intellect. Er faßt nämlich den menschlichen Intellect nicht auf als eine individuelle Kraft der menschlichen Seele, sondern nach seiner Ansicht ist der Intellect ein von der individuellen Seele dem Sein nach getrenntes Princip, und als solcher ist er Einer in allen Menschen. Intellectus unus in omnibus. Und das gilt nicht etwa blos vom „thätigen", sondern auch vom „möglichen" Verstande. Sowohl als „thätiger", wie auch als „möglicher" Verstand (nach aristotelischer Unterscheidung) ist der Intellect Einer in allen Menschen. Letztere sind folglich nur dadurch vernünftig und erkenntnißfähig, daß sie an jenem allgemeinen Verstande, der über allen Einzelnen steht, theilnehmen. — In der Reihe der Intelligenzen nämlich, welche den Zusammenhang zwischen Gott und Welt vermitteln, steht auf letzter und unterster Stufe der allgemeine thätige Verstand. Dieser nun ist es, welcher den einzelnen Menschen sich mittheilt, und nur dadurch, daß derselbe sich ihnen mittheilt, gelangen diese zur intellectuellen Erkenntniß. Somit wird hier der individuellen Menschenseele jede intellectuelle Kraft abgesprochen; sie wird dem Wesen nach auf gleiche Linie mit der Thierseele gestellt und kann von letzterer sich höchstens noch graduell unterscheiden. Averroes nimmt an, daß der individuellen Seele nur der sogen. „passive" Verstand zukomme, unter welchem er das Vermögen versteht, die individuellen Vorstellungen zu unterscheiden und zu vergleichen (die vis cogitativa der Scholastiker). Dieser „passive" Verstand ist jedoch nur ein Moment des sinnlichen Erkenntnißvermögens und bedingt daher keinen wesentlichen Unterschied zwischen Menschen- und Thierseele. — Frägt man nun aber, auf welche Weise sich jener allgemeine Verstand dem Menschen mittheile, um ihn erkenntnißfähig zu machen, so

auch diese Frage um Averroes [illegible] bestimmen. Wie die Formen der Dinge [illegible] in der Materie angelegt sind und durch [illegible] gen Verstand all durch das bewegende [illegible] aus der Materie extrahirt werden, so muß [illegible] die menschliche Erkenntniß dadurch [illegible] durch den thätigen Verstand aus der [illegible] Vorstellungen der in denselben gegebenen [illegible] intelligiblen Species abstrahirt, gewissermaßen educirt werden. Besitzt es sich aber [illegible] dann ist zur Gewinnung der intellectuellen Erkenntniß in erster Linie vorausgesetzt, daß [illegible] Vorstellungen gegeben und daß dieselben [illegible] den sind, damit der thätige Verstand auf [illegible] wirken könne. Ist aber das Phantasma gegeben, ergreift der „thätige" Verstand im Menschen durch seine abstrahirende Wirksamkeit aus demselben die intelligible Species. Der Träger, das Subject dieser intelligiblen Erkenntnißform kann aber dann wiederum keine andere sein, als der „mögliche" Verstand selbst. Insofern er nun Träger oder Subject dieser intelligiblen Species ist, heißt er zugleich „möglicher" oder, wie Averroes sich ausdrückt, „materieller" Verstand. Wenn also in einem Menschen eine intelligible Species durch die Wirksamkeit des „thätigen" Verstandes sich bildet, so verbindet sich mit diesem Menschen eo ipso der Verstand als möglicher Verstand nach dieser seiner Form, welche er in der gebildeten intelligiblen Species angenommen hat. So gelangt der Mensch zur Theilnahme an dem Einen allgemeinen Verstand und eben dadurch zur wirklichen Erkenntniß, zum „intellectus adeptus". Und da die Entwicklung der Erkenntniß bei Verschiedenen verschieden ist, so ist auch dieser „erworbene" Verstand bei Verschiedenen verschieden. — Die Erkenntniß, welche auf diesem Wege erworben wird, erstreckt sich zunächst auf das Intelligible im Sinnlichen. Aber da der allgemeine thätige Verstand mit den „getrennten Intelligenzen" im wesentlichen Zusammenhange steht, so kann der Mensch durch ihn auch zur Erkenntniß dieser (von der Materie) getrennten Intelligenzen sich erheben. Und das ist die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß. In dieser Erkenntniß besteht denn auch nach Averroes die höchste Glückseligkeit des Menschen. — Der Weg dazu ist das Studium der speculativen Wissenschaften, zunächst der Philosophie; den mystischen Weg verwirft Averroes. Allerdings kostet das die Mühe unausgesetzten Studiums, und somit ist das Höchste nur den größten Geistern vorbehalten, die selbst wiederum gewöhnlich erst im höhern Alter dieses Ziel erreichen. Aber würde das Höchste Allen ohne Unterschied offen stehen, dann wäre es nicht mehr das Höchste. — Die Unsterblichkeit der Seele erscheint nach Averroes auf philosophischem Standpunkte als eine Chimäre. Da die individuelle Seele des Menschen von der Thierseele nicht wesentlich verschieden und in allen ihren Thätigkeiten an den leiblichen Organismus gebunden ist, so kann sie nicht als immaterielles

Sein gefaßt werden und kann somit auch nicht persönlich unsterblich sein. Nur der allgemeine Verstand, der in allen Menschen Einer ist, ist in seiner objectiven Einheit unsterblich, nicht die individuelle Seele. Was über ein jenseitiges Leben, sowie über die unser in demselben harrenden Schicksale erzählt wird, sind leere Fabeln. Das Menschengeschlecht als solches ist ewig und unvergänglich, nicht der einzelne Mensch. Das ist allerdings ein Resultat, welches der Lehre der Religion widerstreitet. Aber es ist dasselbe, meint Averroes, auch nur als eine philosophische Wahrheit aufzufassen; auf dem Standpunkt des religiösen Glaubens dagegen ist die Lehre der Religion von der persönlichen Unsterblichkeit und von der Auferstehung des Leibes festzuhalten, dem will er keineswegs widersprechen. — Schon aus diesen allgemeinen Umrissen der averroistischen Philosophie dürfte ersichtlich sein, daß dieselbe einen durchaus deistisch-naturalistischen Charakter hat, und daß sie als wesentlich antireligiös bezeichnet werden muß. Obwohl daher Averroes als Commentator des Aristoteles hoch berühmt war, obwohl seine Commentare von Allen, auch von den christlichen Scholastikern, geschätzt wurden, obwohl es in diesem Sinne schon seit Johannes Bacon (s. d. Art.) und Walter Burleigh eine katholische Averroistenschule ohne Freidenkerei gab, so muß doch festgehalten werden, daß seine Philosophie der Religion und der dadurch bedingten Sittlichkeit gegenüber wesentlich destructiv ist.

Ist sie aber dieses, dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie auch destructiv wirkte. Wie überhaupt die arabische Philosophie, so fand auch der Averroismus vielfach Eingang bei den abendländisch-christlichen Völkern. Hier wurde der Averroismus die Philosophie der Freidenker, die Philosophie der Libertiner. Wer mit dem Christenthum, mit dem christlichen Glauben und mit der christlichen Sitte zerfallen war, der wurde Averroist. Im Averroismus fand er die theoretische Begründung seines Unglaubens und seiner Unsitte. Namentlich an sittlich verkommenen Höfen fand er Eingang. Am Hofe Friedrichs II. herrschten die Grundsätze des Averroismus vollständig. Kein Wunder, wenn die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts Alles aufboten, um die averroistischen Irrthümer wissenschaftlich zu widerlegen und sie aus dem Bewußtsein der christlichen Völker, soweit sie in dasselbe eingedrungen waren, zu verdrängen. Es galt hier nichts mehr und nichts weniger als einen neuen geistigen Kreuzzug gegen die Bestrebungen des Arabismus, der jetzt auf philosophischem Wege zu erreichen suchte, was ihm auf politischem mißlungen war. Dieser neue geistige Kreuzzug war denn auch insofern mit Erfolg gekrönt, als der Averroismus die angestrebte Herrschaft nicht erlangte. — Nochmals aber erhob der Averroismus das Haupt am Ausgange des Mittelalters, zur Zeit der Renaissance. Damals setzte er sich namentlich im Norden Italiens fest. Die Universität Padua war in jener Zeit der eigentliche Sitz und Mittelpunkt dieser Lehre. Die Verhältnisse dieser Stadt wirkten dazu mächtig mit. Padua gehörte zum venetianischen Gebiete; Venedigs Macht und Reichthum war aber damals in stetigem Wachsen begriffen. Die Folge davon war, wie überall in solchen Verhältnissen, Verfall der Sitten und des religiösen Sinnes. Man lebte für Genuß und Gewinn; in Mitte des Wohllebens pflanzte sich der Libertinismus an. Die Wissenschaft aber folgt dem Leben; die Philosophie des Libertinismus war jedoch im Mittelalter, wie schon gesagt, der Averroismus; — kein Wunder also, wenn in Padua, dieser venetianischen Universität, der Averroismus üppig emporwuchs und die venetianischen Jünglinge zu seinen Adepten gewann. Es kam soweit, daß der Averroismus in der hohen venetianischen Gesellschaft förmlich zur Mode wurde, und daß es nach der Angabe von Petrarca in Venedig zum guten Ton gehörte, Averroist zu sein. — Der Stifter der paduanischen Averroistenschule war der Arzt Peter von Abano (gest. 1315); ihm folgten Urban von Bologna (gest. 1403), Paul von Venedig (gest. 1429), Cajetan aus Theate (gest. 1462) und Nicoletto Vernias (gest. 1499). Es ist jedoch zu bemerken, daß nicht sämmtliche averroistische Aristoteliker dieser Zeit den Averroismus in seinem ganzen und vollen Inhalte adoptirten. Manche derselben suchten den averroistischen Sätzen eine solche Deutung zu geben, daß sie mit der christlichen Lehre sich vereinbaren ließen. So deuteten Viele die averroistische Einheit des Intellects in allen Menschen dahin, daß darunter nur die Einheit der obersten Principien der Vernunft zu verstehen sei. Zu diesen gemäßigten, christlichen Averroisten gehörten unter Andern Alexander Achillini (gest. 1512), M. A. Zimara (gest. 1532), Augustinus Niphus (gest. 1546) und Franz Piccolomini (gest. 1604). Die Kirche konnte natürlich diesem Ueberwuchern des Averroismus gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Auf dem fünften Lateranconcil (1512) wurde die averroistische Lehre von der Einheit des Intellectes in allen Menschen ausdrücklich verworfen, und es ward den Lehrern der Philosophie aufgetragen, die Irrthümer, die in den Schriften ihrer außerchristlichen Auctoren sich vorfänden, ausdrücklich zu widerlegen. Und wenn die averroistischen Lehren auch in dieser Zeit dem Christenthum gegenüber mit dem arabistischen Satze sich zu decken suchten, daß sie ihre Ansichten bloß als philosophische Wahrheiten festhalten wollten: so wurde auf demselben Concil auch dieser Irrthum von der Möglichkeit eines Widerspruches zwischen Vernunft und Glaube ausdrücklich verworfen. — Doch können wir in diesem Averroismus der Renaissance nur noch eine Nachblüte der averroistischen Doctrin erblicken; im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts verlor sie sich wieder und ist seitdem nicht wieder erstanden. — Geschrieben hat über Averroes: Rénan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852. [Stöckl.]

Aversa, Bisthum in Neapel, errichtet im elften Jahrhundert, jetzt unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehend, besonders auch dadurch merkwürdig, daß so viele seiner Bischöfe zu Cardinälen erhoben wurden. Der gegenwärtige 64. Bischof ist Dominicus Zelo, präconisirt 23. März 1855. Sein Sprengel zählt in 56 Pfarreien, welche in 11 Vicar. foran. eingetheilt sind, etwa 54000 Diöcesanen. (Vgl. Ughelli I, 485 sqq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, 434 sqq.; Moroni, Diz. III, 156 sqq.) [Reher.]

Aversa, Raphael, theologischer und philosophischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, war aus San Severino im Königreich Neapel gebürtig und gehörte dem Orden der Clerici regulares minores an. Gleich ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und Schärfe des Geistes, wie durch Tugend und Frömmigkeit, war er eine Zierde seines Ordens und wurde fünfmal zum General desselben erwählt. Auch war er Mitglied mehrerer römischen Congregationen. Um seiner hervorragenden Verdienste willen wollte Innocenz X. ihn auf den bischöflichen Stuhl von Nocera und Alexander VII. auf den von Nardo erheben; aber der demüthige Ordensmann schlug die ihm angebotenen Würden standhaft aus. Er starb am 10. Juni 1657 im 68. Lebensjahre. Sein Zeitgenosse Miräus nennt ihn in seiner Biblioth. eccl. II, Antverp. 1649, 235: „Philosophus ac Theologus eximius". Im Anschluß an den hl. Thomas schrieb er eine Philosophia und eine Theologia scholastica universa, Romae 1623—1627. Ferner besitzen wir von ihm: De ordinis et matrimonii sacramentis tractatus theologici et morales. Bononiae 1642, sowie: De eucharistiae sacramento et sacrificio, de poenitentiae sacramento et extrema unctione. Bonon. 1642, und: Tractatus de fide, spe et charitate, Ven. 1660. (Vgl. Helyot IV, 280; Hurter, Nomenel. I, 710 sq.) [Hundhausen.]

Avicebron (Ibn Gebirol) wurde früher für einen arabischen Philosophen gehalten; neuere Untersuchungen aber, namentlich von Munk, haben herausgestellt, daß er ein Jude war. Er muß als einer der frühesten Vertreter der Philosophie unter den spanischen Juden betrachtet werden. Er war im J. 1020 zu Malaga geboren, ward zu Saragossa erzogen und wirkte bis 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Sein Hauptwerk ist die Schrift „Fons vitae", die den Scholastikern des Mittelalters wohl bekannt war und von ihnen sehr häufig citirt wird. Es schien bis vor Kurzem, daß das Buch selbst nicht auf uns gekommen sei; man besaß wenigstens kein Exemplar desselben. Nun hat aber neuestens Munk in der Staats-Bibliothek zu Paris ein hebräisches Manuscript aufgefunden, welches verschiedene philosophische Abhandlungen enthält; in diesem stieß er auch auf einen von dem jüdischen Philosophen Schem-Tob ibn Falaquera (im 13. Jahrh.) angefertigten Abriß eines Werkes, welches Mekôr Chajjim (fons vitae) betitelt ist, und welches seinem ganzen Inhalte nach nichts Anderes sein kann, als das in den Scholastikern so oft citirte Buch „Fons vitae". Munk hat diesen Abriß in französischer Uebersetzung in seinen Mélanges de phil. juive et arabe abdrucken lassen. Der Hauptlehrsatz des Avicebron, der von den christlichen Scholastikern häufig angegriffen wird, ist dieser, daß alle sinnlichen Dinge ohne Ausnahme, körperliche wie geistige, aus Materie und Form zusammengesetzt seien, weil alle an sich zwar möglich, darum endlich sind, also ein Subject der Möglichkeit voraussetzen, welches eben die Materie ist. Nur Gott trifft dieses nicht zu, weil er das nothwendige Wesen ist; er ist daher ohne Materie. Und zwar ist es nicht etwa eine verschiedene Materie, welche den körperlichen Wesen einerseits und den geistigen andererseits zu Grunde liegt, sondern es ist für alle Wesen, geistige und körperliche, eine einheitliche, allgemeine Materie anzunehmen, nur daß sie in den geistigen Wesen durch die Form der Geistigkeit, in den körperlichen dagegen durch die Form der Körperlichkeit bestimmt ist. Es ist dieser Satz von Avicebron auch in die Scholastik übergegangen, insofern nämlich, als die Franciscanerschule denselben annahm, während die Dominicanerschule ihn bekämpfte. Während daher Alexander von Hales, Bonaventura und Duns Scotus sich für die Ansicht des Avicebron aussprechen, war der hl. Thomas ein entschiedener Gegner derselben. Im Uebrigen führt Avicebron den Ursprung der Welt auf den göttlichen Willen zurück. Der göttliche Wille ist ihm das schöpferische göttliche Wort, welches den obersten Grund alles Seins und aller Bewegung in sich schließt. Durch diesen Lehrsatz unterscheidet sich Avicebron wesentlich von den arabischen Aristotelikern, die den höchsten Grund dessen, „was auf Gott folgt", immer nur im göttlichen Denken fanden. Und eben deßhalb, weil Avicebron den göttlichen Willen, nicht das göttliche Denken als Ursache der Welt setzt, gilt ihm folgerichtig das Seiende nicht als eine Emanation aus Gott, sondern vielmehr als Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes. Dieß hinderte jedoch Avicebron nicht, in der Construction des Weltsystems doch wieder den neuplatonischen Emanationsgedanken zur Geltung kommen zu lassen. Er meint nämlich, Gott und die Körperwelt ständen zu weit von einander ab, als daß die letztere unmittelbar von Gott hervorgebracht sein könnte; demnach nimmt er vermittelnde Glieder zwischen Gott und der Körperwelt an. Zunächst auf Gott folgt der allgemeine Verstand, aus diesem entspringt die Weltseele, und aus dieser wiederum die Natur, d. h. die Kraft, welche unmittelbar die Körperwelt hervorbringt, belebt und beherrscht. Schon der allgemeine Verstand besteht aus Materie und Form; von ihm steigt die Materie durch die Weltseele und die Natur herab zu den Körpern, in welchen sie unter der Form der Corporeität zur Sichtbarkeit heraus-

tritt. Ebenso sind aber in dem allgemeinen Verstande alle Formen der weltlichen Dinge enthalten, indem sie aus dem schöpferischen Worte in denselben einfließen. Von ihm steigen sie dann wiederum durch die Weltseele und die Natur zu den Körpern herab, verwirklichen sich in den letzteren und treten dadurch in die Erscheinung. Die niedere ist daher das Abbild der höheren Welt. Und wie alle Form und Materie, so geht auch alle Thätigkeit und Bewegung in der Körperwelt von der höheren geistigen Welt aus; kein Körper hat eine eigene Thätigkeit. Unstreitig sind es ganz die neuplatonischen Gedanken, welche in diesem System hervortreten, nur daß ihnen durch die Annahme einer Schöpfung durch den göttlichen Willen die Spitze abgebrochen ist. Doch ist es ebenso zweifellos, daß die Aufrechthaltung des Schöpfungsbegriffes in dieser Theorie sehr schwierig ist; denn beruht alles Dasein in der That auf einer stetigen Emanation des Niedern aus dem Höhern, so ist es schwer zu denken, daß bloß der „allgemeine Verstand" nicht auf solche Weise, sondern durch Schöpfung aus Gott hervorgegangen sei. Nur der (alttestamentliche) Offenbarungsgedanke konnte bei Avicebron die Uebertragung jenes allgemeinen Gesetzes auch auf den „allgemeinen Verstand" verhindern. [Stöckl.]

Avicenna (Ibn Sina) war der berühmteste der arabischen Aristoteliker im Orient. Er war im J. 980 zu Affena in der Provinz Bochara geboren, studirte, früh entwickelt, auf der hohen Schule von Bagdad Philosophie und Medicin und arbeitete mit solchem Erfolge, daß er schon im 21. Jahre seines Lebens über philosophische und medicinische Gegenstände schrieb. Später wirkte er als Lehrer der Philosophie und Medicin zu Ispahan. Durch eine glückliche Kur an dem Sohne des Chalifen gelangte er zu Gunst und Ehre, stürzte sich aber dadurch auch in die Wechselfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Durch seine ärztliche Praxis häufte er große Reichthümer an, vergeudete aber diese wieder in Ausschweifungen. Sein sittlicher Charakter erscheint überhaupt in einem trüben Lichte. Er war im Uebermaße der „Liebe" und dem Weine ergeben und verschmähte selbst unrechtmäßigen Gewinn nicht. Durch diese seine Unmäßigkeit und sein ausschweifendes Leben, sowie durch den übermäßigen Gebrauch von Arzneimitteln beschleunigte er seinen Tod. Er starb im J. 1037 im Gefängnisse, in welches ihn der Statthalter von Bochara hatte werfen lassen, weil er ihm den Anschlag des Chalifen von Bagdad gegen sein Leben nicht entdeckt hatte. Seinen Ruhm verdankte Avicenna zunächst seinen Leistungen für die Arzneiwissenschaft. Er hat ein großes medicinisches Werk geschrieben mit dem Titel „Canon medicinae", das in der Arzneiwissenschaft Jahrhunderte lang im höchsten Ansehen stand und für dieselbe nicht bloß bei den Arabern, sondern auch bei den abendländisch christlichen Völkern maßgebend wurde. Aber auch in der Philosophie hat Avicenna sich seine Lorbeeren gepflückt. Er schließt sich in der Philosophie allerdings enge an Alfarabi an; aber er hat doch auch seinerseits bahnbrechend gewirkt für die Entwickelung der arabisch-aristotelischen Philosophie im Orient. Von seinen philosophischen Schriften sind vorzugsweise zu nennen seine Logik, Physik und Metaphysik; dann kleinere Abhandlungen: De divisione scientiarum; De definitis et quaesitis; De Almahad; De anima; Aphorismata de anima. Seine Philosophie ist nicht originell, wie es die arabische Philosophie überhaupt nicht ist. Er will nur die aristotelische Philosophie vertreten; diese gilt ihm als die Normalphilosophie; in der Erklärung und weiteren Entwicklung derselben erblickt er ausschließlich seine Aufgabe. Dabei aber verschmilzt sich unter seinen Händen die aristotelische Philosophie mit neuplatonischen Ideen und tritt so in völlig neuplatonischem Gewande zu Tage. Daher finden wir bei Avicenna den neuplatonischen Emanatismus verbunden mit dem aristotelischen Dualismus. Die Welt ist ewig; aus Gott aber emanirt dadurch, daß er sich selbst denkt, eine Reihe von Intelligenzen, die den einzelnen Weltsphären vorstehen, und deren unterste — der „thätige Verstand" — das Werden und Vergehen in der sublunarischen Welt bedingt, indem aus diesem thätigen Verstande die Formen in die Materie einfließen. Dieser selbe „thätige" Verstand bewegt dann auch die menschliche Erkenntniß. Avicenna ist der Ansicht, daß zwar der „mögliche" Verstand eine individuelle Kraft der menschlichen Seele sei, nicht aber der „thätige" Verstand; dieser sei ein von der individuellen Seele dem Sein nach getrenntes allgemeines Princip, und demnach Einer in allen Menschen. Derselbe thätige Verstand tritt daher einerseits als kosmisches Princip, andererseits als Erkenntnißprincip auf. Aus ihm fließen die Formen in die Materie; aus ihm fließen aber auch die intelligibeln Species, welche jenen Formen entsprechen, in den „möglichen" Verstand des Menschen ein und bringen so letzteren zur „wirklichen" Erkenntniß. Freilich ist dazu beiderseits eine gewisse Vorbereitung, eine gewisse Disposition erforderlich. Es muß nämlich einerseits die Materie in der Generation durch die natürlichen Agentien dazu disponirt werden, um die entsprechende Form aus dem thätigen Verstande aufnehmen zu können; und es muß andererseits der „mögliche" Verstand durch die sinnliche Vorstellung dazu befähigt werden, die derselben entsprechende intelligible Species aus dem „thätigen" Verstande zu erhalten. Das ist der natürliche Gang einerseits des Werdens der Dinge, andererseits der Erkenntniß derselben von Seite des Menschen. Außer der gewöhnlichen, natürlichen Erkenntniß nimmt aber Avicenna auch noch eine höhere, mystische Erkenntniß an. Es kann nämlich geschehen, meint er, daß aus dem „thätigen" Verstande, mit welchem die Seele innerlich vereinigt ist, in außerordentlicher Weise Erkenntnisse in die Seele einströmen, ohne daß

die gewöhnlichen Mittel zur Erlangung derselben gebraucht werden. Das ist dann die mystische Erleuchtung, die mystische Erkenntniß. Sie ist die höchste Stufe der Erkenntniß, kann aber allerdings nur erreicht werden, wenn die Seele durch sittlich reines und heiliges Leben sich dazu vorbereitet. Auf dieser mystischen Erkenntniß beruht die Prophetie. Der Prophet schöpft nämlich seine außerordentlichen Erkenntnisse unmittelbar aus dem thätigen Verstande. Wenn daher die natürliche Erkenntniß vom Sinnlichen zum Intelligibeln fortgeht, so ist dagegen die prophetische Erkenntniß in erster Linie intelligibel, läßt sich aber dann in die Einbildungskraft herab und kleidet sich hier in entsprechende Bilder. Darin liegt der Grund, warum der Prophet und die Religion überhaupt nur in Bildern spricht. Die Unsterblichkeit der Seele hält Avicenna aufrecht und begründet sie durch deren Immaterialität. Die Auferstehung der Leiber dagegen, wie sie der Koran lehrt, ist nach seiner Ansicht zwar vom Standpunkt der Religion aus zu glauben, aber philosophisch kann sie nur als ein bildlicher Ausdruck für die Unsterblichkeit der Seele gefaßt werden, dessen sich der Prophet bedienen mußte, um die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der Fassungskraft des Volkes zu accommodiren. (Vgl. d. Art. Arabische Philosophie im Mittelalter und Haneberg, Zur Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus M., Abhandl. der Münchener Akad., phil. Kl. XI, 1866.) [Stöckl.]

Avignon, Erzbisthum im südlichen Frankreich. I. Die Stadt (Avenio Cavarum, Civitas Avenicorum), am Einflusse der Durance in die Rhone gelegen, war Hauptstadt des gallischen Volksstammes der Cavaren, erhielt zur Zeit der Römerherrschaft vom ersten Jahrhundert n. Chr. an alle Rechte einer italienischen Stadt, wurde dann römische Colonie und kam bei der Theilung von Gallia Narbonensis zu Vienna prima. Nach dem Untergange des weströmischen Reiches bemächtigten sich die Burgunder dieser Stadt, später kam sie in die Gewalt der Gothen und abwechselnd der Franken. Als das fränkische Reich zerfiel, wurde Avignon eigene Grafschaft, welche bald in den Gemeinbesitz der Grafen von Toulouse-Provence und derer von Focarlier kam; letztere traten ihre Rechte an die Stadt Avignon ab. Diese machte sich im 12. und 13. Jahrhundert unabhängig; da aber ihre Bewohner fast alle die albigensische Lehre annahmen, belagerte und eroberte sie König Ludwig VIII. 1226 und ließ sie nach der Einnahme größtentheils schleifen; seitdem war es mit ihrer Unabhängigkeit vorbei. Avignon kam nun unter die Herrschaft des Hauses Anjou, das die Provence mit Sicilien verband. Vom 14. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war es dann in päpstlichem Besitz (s. unten). Die Stürme der französischen Revolution wütheten hier am schrecklichsten und zerstörten die meisten an die päpstliche Herrschaft erinnernden Denkmäler. Die Spuren ehemaliger Größe konnten aber nicht ganz verwischt werden; wer heute noch die alte Stadt mit den Ueberresten riesenhafter Gebäude und herrlicher Kirchen betrachtet, wird in ihr immer noch den Sitz solcher Herrscher erkennen, deren Gegenwart auf die Werke der Menschen veredelnd einwirkt, und in deren Gefolge die Künste an der Hand der Religion ihre Blüthe entfalten.

Als Bischofssitz soll diese Stadt angeblich schon seit dem Jahre 70 n. Chr. bestehen, und Stadt und Gebiet sollen durch die hl. Martha, die Schwester des Lazarus, dem Christenthume gewonnen worden sein (vgl. Documents inédits sur l'apostolat de Ste. Marie-Madeleine en Provence, Paris 1848). Erster Bischof war der Tradition zufolge der hl. Rufus, ein Schüler des hl. Paulus (Röm. 16, 13). Ob er einer der beiden Söhne des Simon von Cyrene (Marc. 15, 21) gewesen, ist zweifelhaft. Nachdem er in Spanien die Kirche von Tortosa gegründet, war er in Begleitung des Apostelschülers Paulus Sergius über die Pyrenäen, half ihm bei der Gründung der Kirche zu Narbonne und predigte zuletzt in und um Avignon das Evangelium bis zu seinem im J. 90 erfolgten Hinscheiden. Ihm folgte der hl. Justus; um 310 regierte der hl. Amatius und um 353 Meletianus, welcher über den arianisch gesinnten Saturnin von Arles das Anathem aussprach. Deborus baute um 433 die von den Vandalen zerstörte Cathedrale S. Petri et Pauli wieder auf. Saturninus unterschrieb sich 465 zu Rom als „Abinionensis provinciae Ep.“ Der hl. Magnus, aus dem alten und berühmten Geschlechte der Albiner und anfänglich verheiratet, wurde um die Mitte des siebenten Jahrhunderts Bischof von Avignon (Bollandi Aug. III, 755). Seinen Sohn, den hl. Agricolus, den er den Vätern des weltberühmten Klosters Lerin zur Erziehung übergeben hatte, erhob er zu seinem Archidiacon, und da er sein Lebensende nahe glaubte (er starb 666), bestimmte er denselben, was damals öfters vorkam, mit Zustimmung des Clerus und Volkes im J. 657 zu seinem Nachfolger. Agricolus führte zum Heile seines Volkes 40 Jahre den Hirtenstab und starb im 70. Lebensjahre (um 700). Um 725 fand der Einfall der Saracenen statt, und die Cathedrale ward abermals zerstört. Unter Bischof Joseph (765—794), der als großer Theolog gerühmt wird, baute Karl d. Gr. die Cathedrale wieder auf und vermehrte deren Einkünfte namentlich durch die Einverleibung der Abtei St. Rufus in das Bisthum. Bischof Remigius erhielt um 907 von Ludwig III. mehrere Schenkungen. Unter Pontius, ernannt 1174, von Papst Alexander III. aber erst 1179 bestätigt (gest. 14. April 1184), erbaute der hl. Priester Benedict die berühmte Brücke über die Rhone. Nicolaus de Corbie, O. S. B. (1226—1230), errichtete die Bruderschaft der grauen Büßer. Bischof Rodo, seit 1242, war päpstlicher Legat und präsidirte als solcher 1254 dem Concil zu Alby; er rettete

nirte 1263 und ſtarb 1273. Sein Nachfolger Bertrand erhöhte um 1265 die Zahl der Canonici auf 30. Nachdem Biſchof Jacob d'Euſe (d'Oſſa), im J. 1310 von Fréjus hierher transferirt, unter dem Namen Johann XXII. (ſ. d. Art.) den päpſtlichen Stuhl beſtiegen, reſervirte er ſich bald darnach das Bisthum Avignon und ließ es durch Cardinäle oder andere Prälaten adminiſtriren; daſſelbe thaten noch vier ſeiner Nachfolger. Ja, ſelbſt nachdem die Päpſte nicht mehr in Avignon reſidirten, gab es noch lange Adminiſtratoren daſelbſt. Der letzte Biſchof war Alanus de Coëtivy. Er ward 1440 von Quimper nach Avignon transferirt und 1448 von Papſt Nicolaus V. zum Cardinal erhoben; daher wird er gewöhnlich Cardinal von Avignon genannt. Nach dem Tode des Papſtes widerſetzte er ſich am meiſten der Wahl des Cardinal Beſſarion zum Papſte, weil er es für unſchicklich hielt, daß ein Grieche das Haupt der lateiniſchen Kirche ſei. Papſt Calixt III. ſandte ihn 1456 als Legaten nach Frankreich, und Pius II. verwendete ihn zu manchen wichtigen Geſchäften. Unter Papſt Sixtus IV. optirte er das Bisthum Sabina und ſtarb zu Rom den 22. Juli 1474. Nach ſeinem Tode wurde Avignon, das anfänglich unter der Metropole Vienne und ſeit 1038 unter Arles ſtand (übrigens hatte ſchon Biſchof Petrus 1002 der Kirche von Arles Gehorſam gelobt), ſelbſt zur Würde eines Metropolitanſitzes erhoben. Als Suffraganate erhielt die neue Metropole folgende, bisher gleichfalls unter Arles ſtehende Sitze: Carpentras, Cavaillon, Vaiſon (Raynald. ad ann. 1475, n. 33). Als erſter Erzbiſchof wurde 1476 Julian della Rovere erwählt, welcher 1503 als Julius II. den päpſtlichen Stuhl beſtieg. Unter ſeinen Nachfolgern ſind hervorzuheben: der Servit Felician Capito (1566—1577); der Oratorianer Johann Franz Bordini (1597—1609); Marius Filonardi (1624—1644), apoſtoliſcher Nuntius bei Wladislaus IV., König von Polen und Schweden; Cardinal Laurentius Fieschi (1690—1705), welcher ein Seminar nach den Vorſchriften des Concils von Trient errichtete. Das Concordat vom Jahre 1801 unirte die drei genannten Suffraganſtühle mit Avignon und unterſtellte die neugebildete Diöceſe als einfaches Bisthum der Metropole Aix. Im Concordat vom Jahre 1817 —1821 wurde aber Avignon abermals, nachdem es durch die Bisthümer Apt und Orange vergrößert worden, zu einem Erzbisthum erhoben, und die Diöceſen Montpellier, Nimes, Valence und Viviers wurden ihm als Suffraganate untergeordnet. Der gegenwärtige 112. Biſchof und 32. Erzbiſchof iſt Franz Eduard Hasley, geb. zu Ste. Mère-Egliſe 18. Mai 1825, zuerſt (1878) Biſchof von Beauvais, als Erzbiſchof von Avignon präconiſirt 12. Februar 1880. Sein Sprengel umfaßt das Departement Vaucluſe mit 255 703 Seelen. Das Capitel zählt neun Titularcanoniker, die ſeit 1672 zur Erinnerung an die Reſidenz der Päpſte ein der Cardinalskleidung ähnliches Chorkleid tragen dürfen. Die ganze Erzdiöceſe iſt in 3 Archidiaconate, 4 Archipresbyterate und 22 Decanate eingetheilt und zählt 9 Pfarreien 1. Claſſe, 20 2. Claſſe, 144 Succurſalen und 124 Vicariate, von welch letzteren nur 90 vom Staate dotirt ſind. (Vgl. Fr. Noguier, Hist. de l'égl. d'Avignon, 1660; Gallia christ. I, 796 sq.; Hugues du Tems II, 1599; Moroni III, 158 sqq.; Granget, Hist. du diocèse d'Avignon, Avign. 1862, I et II.) [Neher.]

II. Avignon und Venaiſſin, päpſtliche Beſitzungen, Enclaven Frankreichs. Schon zu Innocenz' III. Zeit gehörte die Grafſchaft Melgeuil der römiſchen Kirche, und der Biſchof von Maguelone beſaß ſie als päpſtlicher Fiduciar (Innoc. L. XIV, ep. 35, L. XV, ep. 9. 103; Supplem. ep. 209). Raimund VI. von Touloufe gab dem römiſchen Stuhle ſieben Schlöſſer als Unterpfand, die dieſem bei Nichterfüllung der geſetzten Bedingungen verblieben. Die Grafſchaft Venaiſſin (Comitatus Vindascinus) kam durch den Vertrag von Paris, der Languedoc an Frankreich brachte, 1229 an denſelben und hatte ſeit 1235 päpſtliche Rectoren. Innocenz IV. gab 1243 dem Grafen Raimund VII. Venaiſſin zurück, aber mit Vorbehalt der päpſtlichen Lehensoberhoheit und des Heimfalls unter beſtimmten Vorausſetzungen. Philipp III. occupirte dieſe Gebiete nach dem Tode Alphons von Poitiers, des Bruders des hl. Ludwig, 1271, gab ſie aber auf Vorſtellungen Gregors X. an den Papſt 1272 zurück; definitiv blieb Venaiſſin bei dem Papſte ſeit 1274 (Hefele, Conc.-Geſch. VI, 118; Moroni III, 158 sq.; XC, 144 sq.). Avignon, das unter der Herrſchaft des Hauſes Anjou ſtand, kaufte Clemens VI. 1348 von der geld- und hülfsbedürftigen Königin Johanna von Neapel für 80 000 florentiniſche Goldgulden (Urkunde bei Chriſtophe, Geſch. des Papſtthums im 14. Jahrhundert, deutſche Ausg. von Ritter II, 352 ff.). Die Stadt Avignon war ſchon 1309 päpſtliche Reſidenz geworden; jetzt reſidirten die Päpſte auf ihrem eigenen Grund und Boden. Man nannte die Zeit von 1309—1377 die Zeit des babyloniſchen Exils der Päpſte, und Italiener ſowohl als Deutſche haben ſie als eine traurige Epoche in den düſterſten Farben geſchildert. Italien kam durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen bei Abweſenheit der Päpſte in die tiefſte Zerrüttung; die Stadt Rom verlor ihren Glanz, ihre Bedeutung und ihre Ruhe; die Päpſte ſelbſt wurden abhängig von der franzöſiſchen Politik. Deutſchland ward ſchon deßhalb, aber auch wegen der Nationaleiferſucht der Franzoſen, ſowie wegen des verderblichen Kampfes Ludwigs des Bayern, mißtrauiſch und feindſelig gegen das Papſtthum ſelbſt; die von dieſem auferlegten Laſten wurden ſchwer empfunden. Die römiſche Kirche ſchien durch fortwährende Ernennung franzöſiſcher Cardinäle ein Erbgut Frankreichs zu werden, deſſen engherziges und excluſives Weſen vielen Anſtoß erregte. An dieſe Reſidenz der Päpſte in Avignon ſchloß ſich das unheilvolle

vierzigjährige Schisma an, welches einerseits durch das Bestreben, durch Rückkehr nach Rom den heiligen Stuhl aus einer gefahrdrohenden Lage zu befreien, andererseits durch die vielfältigen Berührungen, die für Frankreich errungenen großen Vortheile zu behaupten, hervorgerufen ward. Indessen muß auch in Anschlag gebracht werden, daß damals der Aufenthalt in Avignon den Päpsten mehr Sicherheit bot, als das Verweilen in Italien, daß die Römer die heilsame Erfahrung machen sollten, was ihre Stadt ohne den Papst war, daß viele französische Päpste auf den meisten Gebieten des kirchlichen Lebens Vortreffliches leisteten und persönlich tadellos waren, wie Innocenz VI., Urban V. und Gregor XI. Die beiden letztgenannten Päpste hatten große Mühe, ihre Cardinäle und ihren Hof mit sich in das fast verödete Rom zu führen, und als die gegen den Italiener Urban VI. rebellischen Cardinäle einen Gegenpapst aufstellten, schlug dieser (Clemens VII. genannt) 1379 seinen Sitz in Avignon auf, wo auch bis 1403 dessen Nachfolger (Benedict XIII.) residirte. Doch gingen die beiden Grafschaften Avignon und Venaissin dem heiligen Stuhle auch in den Wirren dieser Zeit nicht verloren. Als Eugen IV. 1432 seinen Verwandten, den Bischof Marco Condulmero, zum Legaten und Vicar von Avignon ernannte, widersetzten sich die Avignonesen entschieden, wandten sich an das Basler Concil und erhielten von diesem einen geistlichen Statthalter, der den Vicar des Papstes verjagte. Aber der nun von Eugen IV. zum Legaten ernannte Cardinal Peter von Foix unterwarf die Stadt 1434 und konnte somit die Regierung übernehmen. Es mißlang auch der Versuch, den Basler Gegenpapst Felix V. in den Besitz Avignons zu setzen; die Bewohner blieben in der Mehrzahl Eugen IV. treu. Sie baten auch Nicolaus V., die beiden Grafschaften für unveräußerliche Theile des Kirchenstaates zu erklären. Dieß that der Papst am 18. September 1447 mit vielen Lobsprüchen auf die Treue dieser Unterthanen, und Pius II. wiederholte diese Erklärung. Letzterer erhielt 1462 von Ludwig XI. mehrere occupirte Districte zurück. Unter Paul II. starb der Cardinal von Foix, noch von Späteren als „der gute Legat" gepriesen. Sechs Jahre blieb die Legation unbesetzt; die vereinigte Grafschaft ward von einem Rector, die Stadt von ihrem Magistrate regiert. Als zur Beendigung des neapolitanischen Krieges der Vorschlag gemacht ward, der Papst solle Avignon gegen Aquila abtreten, protestirten die Avignonesen bei Paul II., der ebenso gegen den Plan war und am 9. December 1465 eine Bulle gegen die Alienation erließ. Auf Ansuchen Ludwigs XI. ward 1470 der Lyoner Erzbischof Karl von Bourbon zum Legaten ernannt. Als dieser aber 1476 Cardinal wurde, ernannte der Papst den Bischof Julian della Rovere zugleich zum Erzbischof der Stadt und zum Legaten für Frankreich, was dem französischen Hofe weit weniger gefiel. Der neue Legat gründete nach seinem Namen ein berühmtes Collegium, nahm 1478 viele [illegible] Familien zur Ehre in die Stadt auf und behauptete [illegible] Hofe die Rechte des römischen Stuhles. Bei mehreren Anlässen, namentlich 1524 und 1536, [illegible] die Avignonesen ihre französische Gesinnung, zumal unter französischen Legaten, weshalb sie 1541 gewöhnlich nur Italiener dieser Würde erhielten. Pius IV. errichtete 1566 die Rota zu Avignon als besonderen Gerichtshof, an dem die Auditoren Geistliche, drei andere Laien waren. In den Hugenottenkriegen war Avignon öfters bedroht; 1567 suchte Coligny es zu nehmen; aber die Päpste sandten Geld und Truppen und erhielten sich ihr Gebiet. Erst 1629 konnte die Zahl der Truppen verringert werden. Zweimal, 1662 und 1686, wurde das päpstliche Gebiet von Ludwig XIV. occupirt, aber jedesmal zurückgegeben. Die Herrschaft der Päpste war sehr beliebt; die Legaten und dann (seit 1677) die Vicelegaten waren meistens sehr tüchtige Männer und wirkten mit den Erzbischöfen vereint sehr segensreich. Bei großer Theuerung sandten die Päpste Geld und Getreide in diese Provinzen, so 1720 Clemens XI., 1789 noch Pius VI. (Moroni l. c. 238 sq. 260 sq.). Aber bei jeder Verwicklung mit Frankreich drohte der Verlust dieser Gebiete. So ließ Ludwig XV. dieselben 1768 besetzen, um den hochherzigen Papst Clemens XIII. zur Nachgiebigkeit gegen die Forderungen der bourbonischen Höfe zu zwingen, und gab sie erst 1774 dem geschmeidigeren Clemens XIV. unter lästigen Bedingungen zurück (Theiner, Hist. du pontificat de Clément XIV. I, 130 sq.; II, 416 sq. 461 sq.). Es wurde damals sogar das alte Recht der Päpste auf diese Enclaven Frankreichs in Schriften angefochten, aber siegreich in Gegenschriften vertheidigt. Seit 1789 kamen zahlreiche Emissäre der französischen Revolution nach Avignon, bildeten geheime Clubs und agitirten für die Annexion an Frankreich. Vergebens vertheidigte Abbé Maury, als päpstlicher Unterthan in Venaissin geboren, am 20. November 1790 in glänzender Rede die ebenso legitime als milde und geliebte päpstliche Herrschaft (vgl. J. Hergenröther, Cardinal Maury, Würzburg 1878, 34 ff.); vergebens wurde mehrmals der Antrag auf Occupation zurückgewiesen. Als bereits die Stadt Avignon unter der Herrschaft des Kopfabschneiders Jourdan stand, zwei Drittheile der Bevölkerung entflohen, die Henker bei ihrer blutigen Arbeit waren, kam am 14. September 1791 das von den Revolutionären gefoderte Decret zu Stande. An eine Entschädigung des päpstlichen Stuhles ward damals so wenig als später gedacht. Im November 1770 hatte Ludwig XV. für das von ihm damals besetzte „kleine Land" vier bis fünf Millionen angeboten; aber der römische Stuhl hatte nie seine Unterthanen an fremde Herrscher verkauft; er wollte lieber mit Ehren beraubt werden, als seiner unwürdig handeln. Rom verlor einen mehr als vierhundertjährigen Besitz, die Bewohner

des Gebietes ihr Glück, ihre Ruhe und ihre Freiheit.

III. Synoden. Von der 1060 zu Avignon gehaltenen (Diöcesan-) Synode ist nichts Näheres bekannt; ein weiteres Concil daselbst, 1080 unter Vorsitz des Legaten Hugo von Die gehalten, beschäftigte sich mit der Besetzung der Bischofsstühle. Die 1209 unter dem Präsidium des Legaten Milo gehaltene Synode erließ 21 Capitel zur Bezähmung der Albigenser und zur Verbesserung der kirchlichen Zustände. Provinzialconcilien unter Vorsitz des Erzbischofs von Arles fanden im Juli 1270, im Mai 1279 und im J. 1282 statt; es wurden hier Canones bezüglich der Kirchenämter und des Kirchenguts festgestellt und viele ältere Kirchengesetze eingeschärft. Gemeinsame Synoden der drei Kirchenprovinzen Arles, Aix und Embrun wurden hier im Kloster St. Rufus 1326 und 1337 gehalten; die 59 Canones der ersteren erneuerte die zweite unter Beifügung anderer Verordnungen. Die Synode von 1397 oder 1398 war mehr eine Conferenz von Anhängern des Gegenpapstes Benedict XIII.; die von 1403 bewilligte nur Geldsubsidien für den französischen König (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 842; V, 143. 749 ff.; VI, 101. 168. 202. 540. 563. 842. 845). Eine weitere Synode hielt der Cardinal Erzbischof Petrus von Foix 1457 zu Gunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä; es ward unter Strafe des Bannes untersagt, den Glauben an dieselbe zu bestreiten oder öffentlich dagegen zu disputiren (Labbé, Conc. XIII). Diöcesansynoden werden außerdem mehrere verzeichnet, wie 1215, 1334, 1441, dann 1507, 1594, 1606, 1668. Eine Provinzialsynode hielt 1575 Erzbischof Felician di Capitoni von Narni aus dem Servitenorden; noch berühmter ward die 1596 von Cardinal Franz Maria Tarugi gehaltene. Das vorletzte Provinzialconcil hielt Erzbischof Franz Moritz de Gonterio im October 1725, um den Gehorsam gegen die Bulle Unigenitus einzuschärfen und allseitig das kirchliche Leben zu fördern; die Constitutionen umfassen 51 Titel (Coll. Lac. I, 467 sq.). An dasselbe schließt sich das im December 1849 von Erzbischof Joh. Maria Matthias Debelay gefeierte an, das in 10 Titeln vom Glauben, vom Cultus, von der Disciplin und von den Studien handelt (ib. IV, 315 sq.).

IV. Universität. Die am 1. Juli 1303 von Bonifaz VIII. (Const. Conditoris omnium Bull. Rom. III, II, 101) errichtete Universität Avignon ward sowohl von ihm, als auch 1304 von dem Könige Karl II. von Neapel als Grafen der Provence mit vielen Vorrechten, besonders mit eigener Gerichtsbarkeit ausgestattet. Johann XXII., Sixtus IV. (1479) und Innocenz VIII. (1485 und 1488) bestätigten diese Privilegien. Der Rector hieß hier Primicerius und war stets ein Rechtsgelehrter; für den Fall, daß er ein Laie sei, sollte nach Leo's X. Anordnung (1514) ein geistlicher Doctor der Rechte zur Ausübung der Jurisdiction über die Mitglieder geistlichen Standes bestellt werden. Schon 1513 hatte Leo X. den Primicerius den judices conservatores beigesellt und diesem die gleichen Befugnisse zugesprochen, die sonst der Rector hatte (Primicerii von 1430—1672 bei Fantoni, Storia d'Avignone e del contado Venesino 34 sq.). Unter Innocenz XI. (1679) ward viel über die Ausdehnung der Privilegien gestritten; dieselben wurden nach und nach mehrfach beschränkt. Benedict XIV. regulirte 10. October 1745 (Bull. Bened. XIV. I, 255—258, Const. 142) von Neuem diese Angelegenheit und bestätigte das privilegium fori allen Anwesenden, nicht bloß den wirklich lehrenden Doctoren, wie den Scholaren, in Civil- und leichteren Criminalsachen. Anfangs hatte dieses studium generale nur die Facultäten des weltlichen und geistlichen Rechts, der Mediciner und der Artisten; in besonderer Blüte waren die Rechtsstudien. Hier lehrte Wilhelm Grimoard (seit 1362 Papst Urban V.) mit Auszeichnung canonisches Recht; Zierden der Hochschule waren: Petrus Bertrand (s. Bertrand), Oldrado del Ponte, Lehrer des berühmten Bartolo, Paul de Castro (gest. 1437), von dem Cujacius sagte: Qui non habet Paulum de Castro, tunicam vendat et emat, Andreas Alicato (gest. 1550), Peter de Ubaldis (gest. 1400), Emilio Ferretti (gest. 1552) und viele andere Legisten und Decretalisten von gutem Rufe. Dieser Hochschule sandte Johannes XXII. die Decretalen seines Vorgängers Clemens V. zu, und von Eugen IV. bis auf Clemens VII., von 1431—1523, kündigten ihr die Päpste in besonderem Schreiben ihre Thronbesteigung an. Nach der Vertreibung des Gegenpapstes Benedict XIII. 1409 sprach sie sich für den in Rom residirenden Papst aus, schloß sich aber nachher der Pisaner Obedienz an (s. Pisaner Concil). Johann XXIII. fügte am 1. September 1414 den übrigen Facultäten die theologische hinzu und lud die Universität ein, Gesandte nach Konstanz zu schicken. Von dem Basler Concil am 4. Februar 1438 zur Abordnung von Doctoren aufgefordert, weigerte sie sich, ohne Ermächtigung Eugens IV. das zu thun, sandte dagegen, trotz der Abneigung der Stadt, Oratoren nach Florenz. Nicolaus V. vermehrte 1447 ihre Freiheiten; Sixtus IV. vereinigte 1482 das von Johann XXIII. 1412 errichtete Amt des Vicesgerens von Avignon mit der Universität, und diese besetzte es mit Dr. Petrus Ghiciardi. Die Vereinigung ward jedoch 1493 wieder aufgehoben. Noch im 16. Jahrhundert zählte die Hochschule namhafte Vertreter des geistlichen und des weltlichen Rechtes. Seit dem 17. Jahrhundert trat mehr die Theologie in den Vordergrund, zunächst im Kampfe gegen die Lehren der Gallicaner. Auf dem Provinzialconcil von 1725, das die Erneuerung der professio fidei bei Beginn eines jeden Studienjahres und deren Ablegung vor Ertheilung des Doctorats einschärfte und noch den hohen Werth dieser Universität pries, waren als Theologen die Dominicaner-Professoren Joseph Patin und Lambert

Gouh neben dem Jesuiten Jaques Armand gegen. Es erschienen hier viele Schriften zur Vertheidigung des heiligen Stuhles, wie die von Laheau (1737), Sourdi (1747); auch brachte die Stadt selbst mehrere ausgezeichnete Theologen hervor, wie den Exegeten Lorinus (gest. 1634), den Dogmatiker Georg de Schades (gest. 1661), den Moralisten Franz Genet, Bischof von Beauvais (gest. 1702). Die französische Revolution hat, wie vieles Andere, so auch diese katholische Hochschule zerstört. (Vgl. Moroni, Dizionario, LXXXIV, 234—237; Collect. Lac. I, 481. 665.) [J. Card. Hergenröther.]

Avila, Hauptstadt der gleichnamigen spanischen Provinz in Altcastilien, das alte Abula, auch Arbacala oder Arbicella genannt, früher eine der blühendsten Städte Spaniens, hat jetzt nur noch etwa 7000 Einwohner, ein maurisches Schloß und eine gothische Cathedrale. Es ist sicher schon im vierten Jahrhundert der Sitz eines Bischofs gewesen; doch leiten Einige die Gründung des bischöflichen Stuhles auf den hl. Secundus, einen Schüler des hl. Jacobus, zurück (Gams, Kirchengesch. von Spanien I, 150 ff.). Bischof von Abula war auch Priscillian, der Stifter der bekannten Secte (s. d. Art.). Jetzt ist Avila ein Suffraganbisthum der Erzdiöcese S. Jago de Compostela. Am Ende des elften Jahrhunderts ward Avila durch Alfons IV. den Arabern entrissen und erhielt seine Cathedrale zuerst als Benedictiner-Abteikirche. Im J. 1482 stifteten Ferdinand und Isabella daselbst eine Universität, welche bis 1808 bestand. Avila ist der Geburtsort der hl. Teresia, sowie einiger hochberühmten Männer, die nach ihr den Namen tragen. (Vgl. L. de Ariz, Historia de las grandezas de la ciudad de Avila, 1607; Florez, España sagrada XIV, 1—36.) [Kaulen.]

Avila, Johannes (Juan) von, der ehrwürdige, gewöhnlich der Apostel Andalusiens genannt, ausgezeichnet als Prediger, Seelenführer und ascetischer Schriftsteller, gehört in die Reihe der glänzenden Sterne, die im 16. Jahrhundert am kirchlichen Himmel Spaniens leuchteten. Er wurde zu Almodovar del Campo, einer kleinen Stadt im Erzbisthum Toledo, geboren. Das Jahr seiner Geburt läßt sich genau nicht bestimmen. Da sein Todesjahr 1569 gewiß ist, sein Alter aber auf 69, 73 oder 75 Jahre angegeben wird, fällt seine Geburt zwischen 1494 und 1500. Als ein Kind des Gebetes ward er von seiner frommen Mutter früh dem Dienste des Herrn geweiht. Schon in seiner Kindheit zeichnete er sich durch Ernst, Andacht und Mitleid gegen die Armen aus. Mit 14 Jahren ward er auf die berühmte Hochschule von Salamanca geschickt, um nach dem Wunsche seiner Eltern die Rechte zu studiren. Allein er konnte der Jurisprudenz keinen Geschmack abgewinnen und kehrte mit dem Vorsatze, ihr auf immer zu entsagen, nach Hause zurück. Hier verbrachte er beiläufig drei Jahre in den Uebungen der strengsten Frömmigkeit, bis ein durch Almodovar reisender Franciscaner den seiner außerordentlichen Tugend wegen bewunderten Jüngling zum Studium der Philosophie und Theologie ermunterte. Diese studirte er in Lerma und zwar die Philosophie unter dem berühmten Dominicus Soto. Hier schloß er eine innige Freundschaftsbündniß mit Don Pedro Guerrero, der hernach als Erzbischof von Granada in mächtiger Gunst die apostolischen Arbeiten seines Ehrwürdigen beförderte. Zum Priester geweiht, wollte er zuerst Amerika zum Schauplatze seiner apostolischen Wirksamkeit machen, um sich ganz für die Bekehrung der Heiden zu weihen. Während er aber in Sevilla auf eine günstige Gelegenheit zur Abfahrt wartete, wurde ein benachbarter Priester, Hernando de Contreras, auf ihn besonders der großen Andacht wegen aufmerksam, womit er das heilige Meßopfer feierte. Derselbe machte den Erzbischof von Sevilla und Generalinquisitor Don Alonso Manrique auf den neu gefundenen Schatz bekannt, und dieser trug dem lange Widerstrebenden unter dem Gehorsame auf, in Andalusien zu bleiben und sich so in seinem Vaterlande der Sorge für's Seelenheil Anderer zu widmen. Schon seine erste Kanzelrede war so ausgezeichnet, daß alle Zuhörer von Bewunderung hingerissen wurden. So war ihm nun seine Bahn geöffnet; er trat sie an und immer mit dem gleichen Feuer auf, immer mächtig eindringend in die Herzen der Zuhörer. Nebstdem hielt er geistliche Anreden in Spitälern, nahm sich der Schulkinder eifrigst an, benutzte sogar öffentliche Plätze zu Christenlehren. Durch Privatunterredungen begeisterte er gutgesinnte Priester, die seinen Umgang suchten, zu reger Thätigkeit im heiligen Dienste. Also beschäftigt, brachte er einige Zeit in Sevilla zu, wo er in einem armen Hause bei einem andern Priester als Muster der Abtödtung und Buße lebte. Hier aber ward Juan bei der Inquisition verklagt, daß er in seinen Predigten die Gefahren des Reichthums übertreibe und den Reichen die Pforte des Himmels verschließe. Gefänglich eingezogen, verlor der Mann Gottes seine Ruhe nicht und überließ vertrauensvoll Gott, dem Allwissenden, seine Vertheidigung. Wie er den großen Ludwig von Granada selbst erzählte, so hielt er im Kerker eine ganz besondere Erleuchtung über das Geheimniß Christi, d. h. die Größe der Erlösungsgnade und die reichen Schätze, die wir im Heilande haben. Da im Verlaufe des Processes ein Richter ihm äußerte, daß es mit seiner Angelegenheit sehr schlimm stehe, erwiderte ihm Johann: „Nie ist es besser um meine Sache gestanden. Bisher haben die Menschen gehandelt; von jetzt an wird Gott handeln.“ Bald darauf ward seine Unschuld erkannt; er wurde frei erklärt, und auf Anordnung des geistlichen Gerichtshofes mußte er an einem hohen Feste in der großen Kirche San Salvador in Sevilla predigen. Mit freudigem Beifallrufen und Trompetenschall empfing man ihn beim Besteigen der Kanzel; seine ersten Worte waren eine Bitte an die Zuhörer, für seine Verleumder zu

beten. Aehnliche Verfolgungen bereitete ihm übrigens die Eifersucht anderer Prediger mehrmals; nie verlor er den Frieden seiner Seele dabei und benutzte jedes Leiden zur Vervollkommnung seiner Tugend. Nach seiner Gefangenschaft begann er seine eigentliche Laufbahn als apostolischer Prediger von Andalusien im Alter von beiläufig 30 Jahren. Gegen neun Jahre hielt er sich noch im Erzbisthume Sevilla auf; dann aber unternahm er größere Missionsreisen im Lande und predigte in Cordova, Granada, Baza, Montilla, in Zafra, Estremadura u. s. w. Zu seinem wichtigen Amte besaß Johann vorzügliche natürliche und übernatürliche Gaben: eine ausgezeichnete Lebendigkeit des Vortrags, eine hinreißende Kraft der Beredsamkeit, die Gabe zu überzeugen und zu rühren. Seine Sprache war kunstlos, populär, fern von blumenreicher Darstellung, floß aber wie ein mächtiger Strom von den beredten Lippen. Zudem war ihm eine erstaunliche Leichtigkeit der Vorbereitung auf die Predigten eigen. Da zu diesen Vorzügen das Beispiel eines heiligmäßigen Lebens und eine wunderbare Erleuchtung hinzukam, so läßt sich leicht begreifen, wie viel Juan zunächst auf der Kanzel, aber auch im Beichtstuhl wirkte. Nicht weniger aber hatte er bei der Führung einzelner Seelen Gelegenheit, sich Verdienste zu sammeln. Zu seinen geistlichen Kindern gehörten vor Allem der hl. Johann von Gott, dann die hl. Teresia, der hl. Franz Borgia, der im Rufe der Heiligkeit dahingeschiedene Dominicaner Ludwig von Granada, die durch ein heiliges Leben ausgezeichneten Damen Donna Sancha de Guadalcazar, Donna Leonor de Inestrosa oder del Costado, Anna Gräfin von Feria, später Clarissin zu Montilla, u. A. Seine Schriften sind: 1. das Werk über die Worte des 44. Psalms: „Höre, Tochter, und neige dein Ohr", gewöhnlich Audifilia genannt. In dieser Abhandlung stellt Johann unsere Verpflichtung dar, auf Gottes Stimme zu hören und nicht auf die Sprache der Welt, der Hoffart, des Fleisches und des Teufels. Das Werk ist eine der besten Anleitungen zur christlichen Vollkommenheit. Noch wichtiger ist 2. die reiche Sammlung seiner Briefe an hohe und niedere Geistliche, Ordenspersonen beiderlei Geschlechts, Herren und Frauen der höchsten Stände. Sehr belehrend sind vorzüglich mehrere an Prediger und Religiosen; die ganze Sammlung ist äußerst schätzbar als Fundgrube von Lehren wahrer Tugend und Frömmigkeit. Außerdem sind noch zu nennen 21 Abhandlungen über das heilige Altarssacrament, sowie Reden oder Abhandlungen auf die Feste der allerseligsten Jungfrau. Den besten Lobredner für seine Thätigkeit als Seelsorger, wie als Apostel, hat Meister Avila an seinem großen Schüler und Freunde Ludwig von Granada gefunden, dem seine Lebensbeschreibung zu verdanken ist. Zum Alter von 50 Jahren gelangt, wurde Johann von allerlei Gebrechen befallen; gegen 18 Jahre lang durch verschiedene Leiden geläutert, entschlief er am 10. Mai 1569 im Rufe der Heiligkeit zu Montilla in Andalusien, wo er sich die letzten Jahre als Führer der frommen Gräfin von Feria und seiner schmerzlichen Krankheiten wegen aufgehalten hatte. Papst Clemens XIII. erklärte am 8. Februar 1799, ita constare de Virtutibus Venerabilis Servi Dei Joannis de Avila in gradu heroico, ut procedi possit ad ulteriora, nempe ad discussionem trium miraculorum; doch ist der Canonisationsproceß nicht zu Ende geführt worden. Avila's Werke erschienen gesammelt zu Madrid 1618, später 1757 und wieder 1792—1805; eine französische Uebersetzung gibt es von d'Andilly, Paris 1673, eine deutsche von Schermer in sechs Bänden, Regensburg 1856—1881. (Vgl. Luis de Granada, Vida del Venerable Maestro Juan de Avila, Predicador apostolico de Andalucia, VI, 611 sqq. der Madrider Ausgabe seiner sämmtlichen Werke von 1787; M. Ruizde Mesa, Vida y Obras del Venerable Maestro Juan de Avila, Madrid 1674; Antonio, Bibl. hisp. nova I, 639 sq.; Renninger im Chilianeum VI, 1864, sowie die Einleitung zum ersten Bande von Schermers Uebersetzung.) [P. Zingerle (Kaulen).]

Avis-(Aviz-)Orden, ein geistlicher Ritterorden in Portugal, dessen Stiftung durch die Kriege gegen die Mauren veranlaßt ward. Um's Jahr 1100 war Portugal nur eine zum Königreich Castilien und Leon gehörige Grafschaft. König Alfons VI. gab diese Grafschaft an seinen Tochtermann, Heinrich von Burgund (aus dem capetingischen Hause), und dieser Graf von Portugal bemühte sich nicht ohne Glück, sein Besitzthum durch Kriege gegen die Mauren, welche den Süden der pyrenäischen Halbinsel inne hatten, zu vergrößern. Noch mehr gelang dieß seinem Nachfolger Alfons I. (s. d. A.), welcher zu diesem Behufe um's Jahr 1145 einen Ritterbund unter dem Namen: Neue Miliz (nova militia) gründete. Dieser Genossenschaft gab der Cistercienserabt Johannes Civita im J. 1162 eine geistliche Organisation, indem er die Regel des hl. Benedict mit den Modificationen des Cistercienserordens zu Grunde legte. Papst Innocenz III. bestätigte diese Statuten im J. 1204. Als der Orden im J. 1166 die Stadt Evora eroberte, überließ König Alfons dieselbe den Rittern, und diese führten nun den Namen: Brüder der hl. Maria von Evora. Im J. 1211 erhielten die Ritter von König Alfons II. die Stadt Avis und änderten hiernach ihren Namen. In demselben Jahrhundert wurden die Avisritter vom Calatrava-Orden in Spanien abhängig, aber um's Jahr 1400 hatten sie ihre Selbständigkeit wieder erlangt, und obgleich das Concil von Basel in dem Processe der beiden Orden für den von Calatrava entschied, so blieben die Avisritter doch fortwährend im Besitz ihrer Autonomie. Außer den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden verpflichteten sich die Avisritter auch zum Kampfe gegen die Ungläubigen. Das Gelübde der Keuschheit wurde später bei ihnen, wie bei den Rittern von

Alcantara (s. d. Art.), dahin geändert, daß sie sich einmal verehelichen durften, aber ein züchtiges Leben in der Ehe geloben mußten. Seit 1789 ist der Orden in einen weltlichen militärischen Verdienstorden umgewandelt. [Heyler.]

Avith (עוית), eine Stadt in Edom, Residenz des edomitischen Königs Adad (Gen. 36, 35). Im hebräischen Texte der Chronik heißt sie nach dem Ketib עוי (1 Par. 1, 46), was wohl nur als Schreibfehler anzusehen ist; die Vulgata hat auch hier Avith.

Avitus, Alcimus Ecdicius, der hl., stammte aus einer Senatoren-Familie der Auvergne. Um 490 wurde er Bischof von Vienne, welche Würde auch sein Vater Hesychius und vielleicht auch dessen Vater und Großvater innegehabt hatten. Er war um diese Zeit der bedeutendste Bischof der katholischen Kirche, die er mit großem Eifer gegen die Häresien vertheidigte, und an deren Ausbreitung er mit Erfolg arbeitete. Besonders richtete Avitus seine Thätigkeit gegen den im burgundischen Reiche, zu welchem damals Vienne gehörte, herrschenden Arianismus und sicherte durch sein Ansehen und seinen Einfluß seinen katholischen Glaubensgenossen volle kirchliche Freiheit. Er war Hauptcollocutor bei dem Religionsgespräche, welches um 499 gehalten wurde, und trug durch Gewandtheit der Disputation und Klarheit der Ueberzeugung einen so glänzenden Sieg davon, daß der König Gundobald ihn mit besonderem Vertrauen beehrte. Den Sohn und Nachfolger des letzteren, den hl. Sigismund, bekehrte er vom Arianismus zum katholischen Glauben. Sein Abscheu gegen den Arianismus bewog den hl. Avitus auch, in einem Glückwunschschreiben die Taufe des Chlodwig als eine That zu feiern, durch welche der Sieg des Katholicismus vorbereitet werde. Ueberdieß hat sein reger rechtgläubiger Eifer wesentlichen Antheil an der Unterdrückung des Semipelagianismus in Gallien. Sein Todesjahr ist nicht genau bestimmt; wahrscheinlich lebte er noch im J. 523. Auch als Kirchenschriftsteller hat Avitus sich einen Namen erworben, namentlich durch ein größeres episch-didaktisches Gedicht in fünf Büchern, das er selbst betitelt: De spiritalis historiae gestis, und dessen einzelne Bücher nach Isidor folgende Ueberschriften haben: De origine mundi; De originali peccato; De sententia Dei; De diluvio mundi; De transitu maris rubri. Namentlich sind die ersten drei Bücher, die ein zusammenhängendes Ganze ausmachen, die hervorragendste Leistung in der poetischen Behandlung der heiligen Schrift aus der altchristlichen Zeit. Ein zweites poetisches Werk des Avitus, ebenfalls in Hexametern: De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem steht hinter dem ersten an poetischem Werthe weit zurück, obgleich es von großem culturhistorischem Interesse ist. Wichtig für die kirchliche und politische Geschichte der Zeit sind 87 uns erhaltene Briefe des Avitus. Außerdem gibt es von ihm noch einige andere prosaische Schriften, insbesondere Homilien, theils vollständig, theils fragmentarisch. Eine Ausgabe der Werke des hl. Avitus besorgte der Jesuit Sirmond (Opp. II, Paris 1696). Abgedruckt sind dieselben auch in der Bibliothek max. Lugd. I bei Gallandius, Bibliothec. patr. X; Migne, PP lat. LIX, 191 sq.; die Geschichte seines ehemaligen Bistums (Spicil. Solesm. I, 173 sq.) nach einer neu aufgefundenen Handschrift. (Vgl. Binding, Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs, 168 ff., Leipz. 1868; Ebert, Allgem. Geschichte der Literatur des M.-A. im Abendlande I, 3[illegible], Leipz. 1874; Parisot, St. Avite, évêque de Vienne, Louvain 1859; Charvaz, St. Avite, Paris 1876; Boll., Febr. I, 660 sq.) [Fechter.]

Avothjair, s. Havoth-Jair.

Axel (**Absalom**), ein großer Prälat des zwölften Jahrhunderts, stammte aus dem angesehenen dänischen Geschlechte der Hvide und wurde 1128 zu Fjenneslevlille in Seeland geboren. Seine theologischen Studien vollendete er zu Paris unter Leitung des Abtes Stephan, des Lehrers an der Klosterschule zur hl. Genovefa. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts war er Bischof von Roeskilde in Dänemark, seit 1178 aber Erzbischof von Lund und Primas von Schweden; als solcher administrirte er gleichzeitig Roeskilde mit päpstlicher Bewilligung noch für einige Jahre. Er erwarb sich ungemeine Verdienste um die Christianisirung und Civilisirung des skandinavischen Nordens. Namentlich ist die Bekehrung der Insel Rügen (s. d. Art.) sein Werk. Zur Belohnung seiner Verdienste ernannte ihn der Papst zum apostolischen Legaten im skandinavischen Norden. Mit seiner geistlichen Würdsamkeit verband Axel auch eine politische und hatte unter den dänischen Königen Waldemar I. (1155—1181) und Knut VI. den größten Einfluß auf die Staatsangelegenheiten. Sein Leben beschloß er unter ascetischen Uebungen in dem von ihm gegründeten Benedictinerkloster Sorö (Sora), wo er am 21. März 1201, im 73. Jahre seines Alters, starb. Auf sein Verlangen unternahm der mittelalterliche dänische Historiker Saxo Grammaticus seine berühmte Historiae danicae Libri XVI, worin auch (Lib. XIV) über Axel ziemlich ausführliche Nachrichten enthalten sind. (Vgl. Estrup, Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund, aus dem Dänischen von Mohnike, Leipzig 1832; Hammerich, En Skolastiker og en Bibelteolog, Kjöbenhavn 1865.) [v. Heisele.]

Azael, s. Hazael.

Azaria, Aristaces, armenisch-katholischer Generalabt und Erzbischof, geb. zu Constantinopel 18. Juli 1782, gest. zu Wien 6. Mai 1854. Als Sohn eines der Kirche ergebenen und angesehenen Juweliers in Gottesfurcht und Ordnungsliebe erzogen, kam er auf Anregung seines mütterlichen Oheims, Mitglieds der venetianischen Congregation der Mechitaristen (s. d. Art.), mit den 15. Jahre nach Rom in das Collegium der Propaganda, wo er den regsten Eifer für das Studium entfaltete. Aber bei dem Eindringen der

französischen Republikaner mußte er schon am 1. August 1798 nach einer kurzen Gefangenschaft mit vier Studiengenossen zu seinem tiefsten Schmerze Rom verlassen. In Venedig und Triest fand er gastliche Aufnahme bei den Mechitaristen; zurückgehalten durch die Unsicherheit des Meeres und die in der Hauptstadt des türkischen Reiches ausgebrochene Pest, setzte er in Triest seine Studien fort und fühlte sich immer mehr zum Ordensstande hingezogen. Nach einem Kampfe mit seinem sonst religiösgesinnten Vater, der ihn als Weltpriester zu sehen wünschte, trat er 25. März 1801 in den Mechitaristenorden ein und vertauschte seinen Taufnamen Joseph mit dem Namen des zweiten kirchlichen Oberhauptes seiner Nation, Aristaces. Am 8. September 1802 legte er die feierlichen Gelübde ab und erhielt am 25. December 1803 die Priesterweihe, herzlich von seinem nun völlig beschwichtigten Vater beglückwünscht. Nachdem er eine schwere Krankheit überstanden, ward er während des Noviziats in der Klosterdruckerei und im Oeconomate beschäftigt. Schwere Tage kamen über die Congregation, als durch den Preßburger Frieden Triest zu dem neugeschaffenen illyrischen Königreiche geschlagen ward. Die neue Regierung verfolgte die Mechitaristen als österreichische Unterthanen und confiscirte ihre Güter. Vergeblich waren die Reisen des greisen Generalabts Adeodat zu dem Vicekönig Eugen nach Mailand und die des P. Aristaces zu Marschall Marmont nach Laibach (1810); dem eifrigen Pater ward nach der Rückkehr ein förmlicher Hausarrest auferlegt. Endlich gelang im October 1810 die Uebersiedelung der Congregation nach Wien, wo Erzbischof Hohenwarth und Kaiser Franz selbst ihr die freundlichste Aufnahme gewährten. Nur erging der schriftliche Bescheid, die Congregation dürfe in keiner Weise dem Staate zur Last fallen, sondern müsse „ihren Unterhalt nehmen: 1. von dem Unterrichte der armenischen Jugend, 2. von der Buchdruckerei in den morgen- und abendländischen Sprachen, 3. von den Beiträgen der Missionare und besonderen Wohlthäter". Sie erhielt ein kleines Kapuzinerkloster in der Vorstadt St. Ulrich mit dem Kirchlein Mariä Schutz. Am Aschermittwoch 1811 war die klösterliche Ordnung vollständig durchgeführt; noch in demselben Jahre verließ das erste Buch, ein armenisches Leben der heiligen Jungfrau, die Presse. Aristaces leistete als Generalprocurator die wichtigsten Dienste; er ward daher 1816 vom Generalabt Adeodat zum Vartabiet (Doctor) ernannt. Mit diesem und dem zum Cardinal beförderten Nuntius Severols reiste er im Mai 1817 nach Rom, dann im Auftrage der Propaganda im November nach Lemberg, 1818 auf dem Landwege über Odessa nach Constantinopel. Unterwegs wirkte er als eifriger Missionar bei seinen Landsleuten; noch mehr hatte er in seiner Vaterstadt zu thun, wo er, vom österreichischen Internuntius Grafen Lützow unterstützt, Spaltungen unter den katholischen Armeniern beseitigte, viele Schwankende bestärkte, Irrgläubige bekehrte, auch seinem Vater die letzten Tröstungen der Religion spendete. Erst am 2. April 1821 konnte er von Stambul über Lemberg die Rückreise antreten. Nach einer weiteren Romfahrt 1822 ward er als Generalprior Stellvertreter des 85jährigen Adeodat, nach dessen Tod (18. April 1825) Generalvicar und Superior, darauf (19. April 1826) Generalabt; am 23. Januar 1827 wurde er von Leo XII. zum Erzbischof von Cäsarea ernannt. Unter ihm mehrte sich die Zahl der Mitglieder der Congregation; die Bibliothek, die wissenschaftlichen Sammlungen wurden bereichert; es ward das Recht erlangt, mit der Druckerei eine Buchhandlung zu verbinden. Er stiftete den Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher, der bis zum Jahre 1848 über 120 Bände von zweckdienlichen Schriften in deutscher Sprache lieferte. Er verschaffte seiner Congregation Hospitien in Rom, Triest und Stambul, ließ in letzterer Stadt durch sie Schulen eröffnen, sandte zahlreiche Ordenspriester aus, richtete das Noviziat zweckmäßiger ein, hob die gesunkene Nationalliteratur der Armenier, gründete 1847 eine für den Orient berechnete armenische Wochenschrift „Europa", eine gelehrte Gesellschaft zur Prüfung der in armenischer Sprache erscheinenden Schriften und zur Abfassung geeigneter Schulbücher, dann einen Verein zur Verbreitung wissenschaftlicher Werke. Seiner Congregation erwarb er einen gesunden Landaufenthalt bei Klosterneuburg und dann auch ein geräumigeres Kloster in Wien selbst; so machte er sich nicht bloß um diese, sondern auch um seine Nation verdient, für die er mit vollster Hingabe unter den schwierigsten Verhältnissen seine Kräfte einsetzte. Bei der Verfolgung seiner Landsleute in Stambul von 1828 entwickelte er eine rastlose und umfassende Thätigkeit zur Linderung ihrer Leiden und zur Einsetzung eines von dem häretischen Patriarchen unabhängigen Primas; als diese 1830 gewährt war, schlug er selbst diese Würde aus und empfahl dafür den apostolischen Vicar Anton Nuridschian. Nicht minder war er für die Interessen der österreichischen Monarchie und für die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche thätig; in Wien wie in Rom war Msgr. Azaria hochgeschätzt und verehrt. Er verfaßte auch (meistens anonym) mehrere Schriften, insbesondere 1. eine Abhandlung De vita communi perfecta religiosorum utriusque sexus, worin er mit tiefem Ernste die Schäden vieler österreichischen Klöster enthüllte; 2. die Schrift: Die Erziehung im Geiste des Christenthumes (Wien 1839); 3. einen Entwurf zu einem neuen System des Religionsunterrichtes. Auch unter vielen körperlichen Leiden blieb er unermüdlich thätig; ein Sturz im J. 1843 hatte seine Gesundheit geschädigt, und die Stürme der Revolution von 1848 hatten auch sein Kloster beunruhigt. Im November 1850 war er wiederum in Ordenssachen zu Rom; er machte für ein kräftigeres Zusammenwirken der verschiedenen geistlichen Genossenschaften praktische Vorschläge, die der sorg-

Aversa, Bisthum in Neapel, errichtet im elften Jahrhundert, jetzt unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehend, besonders auch dadurch merkwürdig, daß so viele seiner Bischöfe zu Cardinälen erhoben wurden. Der gegenwärtige 64. Bischof ist Dominicus Zelo, präconisirt 23. März 1855. Sein Sprengel zählt in 56 Pfarreien, welche in 11 Vicar. foran. eingetheilt sind, etwa 54000 Diöcesanen. (Vgl. Ughelli I, 485 sqq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, 434 sqq.; Moroni, Diz. III, 156 sqq.) [Neher.]

Aversa, Raphael, theologischer und philosophischer Schriftsteller des 17. Jahrhunderts, war aus San Severino im Königreich Neapel gebürtig und gehörte dem Orden der Clerici regulares minores an. Gleich ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und Schärfe des Geistes, wie durch Tugend und Frömmigkeit, war er eine Zierde seines Ordens und wurde fünfmal zum General desselben erwählt. Auch war er Mitglied mehrerer römischen Congregationen. Um seiner hervorragenden Verdienste willen wollte Innocenz X. ihn auf den bischöflichen Stuhl von Nocera und Alexander VII. auf den von Nardo erheben; aber der demüthige Ordensmann schlug die ihm angebotenen Würden standhaft aus. Er starb am 10. Juni 1657 im 68. Lebensjahre. Sein Zeitgenosse Miräus nennt ihn in seiner Biblioth. eccl. II, Antverp. 1649, 235: „Philosophus ac Theologus eximius". Im Anschluß an den hl. Thomas schrieb er eine Philosophia und eine Theologia scholastica universa, Romae 1623—1627. Ferner besitzen wir von ihm: De ordinis et matrimonii sacramentis tractatus theologici et morales. Bononiae 1642, sowie: De eucharistiae sacramento et sacrificio, de poenitentiae sacramento et extrema unctione. Bonon. 1642, und: Tractatus de fide, spe et charitate, Ven. 1660. (Vgl. Helyot IV, 280; Hurter, Nomencl. I, 710 sq.) [Hundhausen.]

Avicebron (Ibn Gebirol) wurde früher für einen arabischen Philosophen gehalten; neuere Untersuchungen aber, namentlich von Munk, haben herausgestellt, daß er ein Jude war. Er muß als einer der frühesten Vertreter der Philosophie unter den spanischen Juden betrachtet werden. Er war im J. 1020 zu Malaga geboren, ward zu Saragossa erzogen und wirkte bis 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Sein Hauptwerk ist die Schrift „Fons vitae", die den Scholastikern des Mittelalters wohl bekannt war und von ihnen sehr häufig citirt wird. Es schien bis vor Kurzem, daß das Buch selbst nicht auf uns gekommen sei; man besaß wenigstens kein Exemplar desselben. Nun hat aber neuestens Munk in der Staats-Bibliothek zu Paris ein hebräisches Manuscript aufgefunden, welches verschiedene philosophische Abhandlungen enthält; in diesem stieß er auch auf einen von dem jüdischen Philosophen Schem-Tob ibn Falaquera (im 13. Jahrh.) angefertigten Abriß eines Werkes, welches Mekôr Chajjim (fons vitae) betitelt ist, und welches seinem ganzen Inhalte nach nichts Anderes sein kann, als das von den Scholastikern so oft citirte Buch „Fons vitae". Munk hat diesen Abriß in französischer Uebersetzung in seinen Mélanges de phil. juive et arabe abdrucken lassen. Der Hauptlehrsatz des Avicebron, der von den christlichen Scholastikern häufig angezogen wird, ist dieser, daß alle weltlichen Dinge ohne Ausnahme, körperliche und geistige, aus Materie und Form zusammengesetzt seien, weil alle an sich zuerst möglich, dann wirklich sind, also ein Subject der Möglichkeit voraussetzen, welches eben die Materie ist. Nur bei Gott trifft dieses nicht zu, weil er das nothwendige Wesen ist; er ist daher ohne Materie. Und zwar ist es nicht etwa eine verschiedene Materie, welche den körperlichen Wesen einerseits und den geistigen andererseits zu Grunde liegt, sondern es ist für alle Wesen, geistige und körperliche, eine einheitliche, allgemeine Materie anzunehmen, nur daß sie in den geistigen Wesen durch die Form der Geistigkeit, in den körperlichen dagegen durch die Form der Körperlichkeit bestimmt ist. Es ist dieser Satz von Avicebron auch in die Scholastik übergegangen, insofern nämlich, als die Franciscanerschule denselben annahm, während die Dominicanerschule ihn bekämpfte. Während daher Alexander von Hales, Bonaventura und Duns Scotus sich für die Ansicht des Avicebron aussprachen, war der hl. Thomas ein entschiedener Gegner derselben. Im Uebrigen führt Avicebron den Ursprung der Welt auf den göttlichen Willen zurück. Der göttliche Wille ist ihm das schöpferische göttliche Wort, welches den obersten Grund alles Seins und aller Bewegung in sich schließt. Durch diesen Lehrsatz unterscheidet sich Avicebron wesentlich von den arabischen Aristotelikern, die den höchsten Grund dessen, „was auf Gott folgt", immer nur im göttlichen Denken fanden. Und eben deßhalb, weil Avicebron den göttlichen Willen, nicht das göttliche Denken als Ursache der Welt setzt, gilt ihm folgerichtig das Seiende nicht als eine Emanation aus Gott, sondern vielmehr als Product der schöpferischen Thätigkeit Gottes. Dieß hinderte jedoch Avicebron nicht, in der Construction des Weltsystems doch wieder den neuplatonischen Emanationsgedanken zur Geltung kommen zu lassen. Er meint nämlich, Gott und die Körperwelt ständen zu weit von einander ab, als daß die letztere unmittelbar von Gott hervorgebracht sein könnte: demnach nimmt er vermittelnde Glieder zwischen Gott und der Körperwelt an. Zunächst auf Gott folgt der allgemeine Verstand, aus diesem entspringt die Weltseele, und aus dieser wiederum die Natur, d. h. die Kraft, welche unmittelbar die Körperwelt hervorbringt, belebt und beherrscht. Schon der allgemeine Verstand besteht aus Materie und Form; von ihm dringt die Materie durch die Weltseele und die Natur herab zu den Körpern, in welchen sie unter der Form der Corporeität zur Sichtbarkeit herum-

tritt. Ebenso sind aber in dem allgemeinen Verstande alle Formen der weltlichen Dinge enthalten, indem sie aus dem schöpferischen Worte in denselben einfließen. Von ihm steigen sie dann wiederum durch die Weltseele und die Natur zu den Körpern herab, verwirklichen sich in den letzteren und treten dadurch in die Erscheinung. Die niedere ist daher das Abbild der höheren Welt. Und wie alle Form und Materie, so geht auch alle Thätigkeit und Bewegung in der Körperwelt von der höheren geistigen Welt aus; kein Körper hat eine eigene Thätigkeit. Unstreitig sind es ganz die neuplatonischen Gedanken, welche in diesem System hervortreten, nur daß ihnen durch die Annahme einer Schöpfung durch den göttlichen Willen die Spitze abgebrochen ist. Doch ist es ebenso zweifellos, daß die Aufrechthaltung des Schöpfungsbegriffes in dieser Theorie sehr schwierig ist; denn beruht alles Dasein in der That auf einer stetigen Emanation des Niedern aus dem Höhern, so ist es schwer zu denken, daß bloß der „allgemeine Verstand" nicht auf solche Weise, sondern durch Schöpfung aus Gott hervorgegangen sei. Nur der (alttestamentliche) Offenbarungsgedanke konnte bei Avicebron die Uebertragung jenes allgemeinen Gesetzes auch auf den „allgemeinen Verstand" verhindern. [Stöckl.]

Avicenna (Ibn Sina) war der berühmteste der arabischen Aristoteliker im Orient. Er war im J. 980 zu Affena in der Provinz Bochara geboren, studirte, früh entwickelt, auf der hohen Schule von Bagdad Philosophie und Medicin und arbeitete mit solchem Erfolge, daß er schon im 21. Jahre seines Lebens über philosophische und medicinische Gegenstände schrieb. Später wirkte er als Lehrer der Philosophie und Medicin zu Ispahan. Durch eine glückliche Kur an dem Sohne des Chalifen gelangte er zu Gunst und Ehre, stürzte sich aber dadurch auch in die Wechselfälle eines unruhigen, gefahrvollen Lebens. Durch seine ärztliche Praxis häufte er große Reichthümer an, vergeudete aber diese wieder in Ausschweifungen. Sein sittlicher Charakter erscheint überhaupt in einem trüben Lichte. Er war im Uebermaße der „Liebe" und dem Weine ergeben und verschmähte selbst unrechtmäßigen Gewinn nicht. Durch diese seine Unmäßigkeit und sein ausschweifendes Leben, sowie durch den übermäßigen Gebrauch von Arzneimitteln beschleunigte er seinen Tod. Er starb im J. 1037 im Gefängnisse, in welches ihn der Statthalter von Bochara hatte werfen lassen, weil er ihm den Anschlag des Chalifen von Bagdad gegen sein Leben nicht entdeckt hatte. Seinen Ruhm verdankte Avicenna zunächst seinen Leistungen für die Arzneiwissenschaft. Er hat ein großes medicinisches Werk geschrieben mit dem Titel „Canon medicinae", das in der Arzneiwissenschaft Jahrhunderte lang im höchsten Ansehen stand und für dieselbe nicht bloß bei den Arabern, sondern auch bei den abendländisch christlichen Völkern maßgebend wurde. Aber auch in der Philosophie hat Avicenna sich seine Lorbeeren gepflückt. Er schließt sich in der Philosophie allerdings enge an Alfarabi an; aber er hat doch auch seinerseits bahnbrechend gewirkt für die Entwickelung der arabisch-aristotelischen Philosophie im Orient. Von seinen philosophischen Schriften sind vorzugsweise zu nennen seine Logik, Physik und Metaphysik; dann kleinere Abhandlungen: De divisione scientiarum; De definitis et quaesitis; De Almahad; De anima; Aphorismata de anima. Seine Philosophie ist nicht originell, wie es die arabische Philosophie überhaupt nicht ist. Er will nur die aristotelische Philosophie vertreten; diese gilt ihm als die Normalphilosophie; in der Erklärung und weiteren Entwicklung derselben erblickt er ausschließlich seine Aufgabe. Dabei aber verschmilzt sich unter seinen Händen die aristotelische Philosophie mit neuplatonischen Ideen und tritt so in völlig neuplatonischem Gewande zu Tage. Daher finden wir bei Avicenna den neuplatonischen Emanatismus verbunden mit dem aristotelischen Dualismus. Die Welt ist ewig; aus Gott aber emanirt dadurch, daß er sich selbst denkt, eine Reihe von Intelligenzen, die den einzelnen Weltsphären vorstehen, und deren unterste — der „thätige Verstand" — das Werden und Vergehen in der sublunarischen Welt bedingt, indem aus diesem thätigen Verstande die Formen in die Materie einfließen. Dieser selbe „thätige" Verstand bewegt dann auch die menschliche Erkenntniß. Avicenna ist der Ansicht, daß zwar der „mögliche" Verstand eine individuelle Kraft der menschlichen Seele sei, nicht aber der „thätige" Verstand; dieser sei ein von der individuellen Seele dem Sein nach getrenntes allgemeines Princip, und demnach Einer in allen Menschen. Derselbe thätige Verstand tritt daher einerseits als kosmisches Princip, andererseits als Erkenntnißprincip auf. Aus ihm fließen die Formen in die Materie; aus ihm fließen aber auch die intelligibeln Species, welche jenen Formen entsprechen, in den „möglichen" Verstand des Menschen ein und bringen so letzteren zur „wirklichen" Erkenntniß. Freilich ist dazu beiderseits eine gewisse Vorbereitung, eine gewisse Disposition erforderlich. Es muß nämlich einerseits die Materie in der Generation durch die natürlichen Agentien dazu disponirt werden, um die entsprechende Form aus dem thätigen Verstande aufnehmen zu können; und es muß andererseits der „mögliche" Verstand durch die sinnliche Vorstellung dazu befähigt werden, die derselben entsprechende intelligible Species aus dem „thätigen" Verstande zu erhalten. Das ist der natürliche Gang einerseits des Werdens der Dinge, andererseits der Erkenntniß derselben von Seite des Menschen. Außer der gewöhnlichen, natürlichen Erkenntniß nimmt aber Avicenna auch noch eine höhere, mystische Erkenntniß an. Es kann nämlich geschehen, meint er, daß aus dem „thätigen" Verstande, mit welchem die Seele innerlich vereinigt ist, in außerordentlicher Weise Erkenntnisse in die Seele einströmen, ohne daß

die gewöhnlichen Mittel zur Erlangung derselben gebraucht werden. Das ist dann die mystische Erleuchtung, die mystische Erkenntniß. Sie ist die höchste Stufe der Erkenntniß, kann aber allerdings nur erreicht werden, wenn die Seele durch sittlich reines und heiliges Leben sich dazu vorbereitet. Auf dieser mystischen Erkenntniß beruht die Prophetie. Der Prophet schöpft nämlich seine außerordentlichen Erkenntnisse unmittelbar aus dem thätigen Verstande. Wenn daher die natürliche Erkenntniß vom Sinnlichen zum Intelligibeln fortgeht, so ist dagegen die prophetische Erkenntniß in erster Linie intelligibel, läßt sich aber dann in die Einbildungskraft herab und kleidet sich hier in entsprechende Bilder. Darin liegt der Grund, warum der Prophet und die Religion überhaupt nur in Bildern spricht. Die Unsterblichkeit der Seele hält Avicenna aufrecht und begründet sie durch deren Immaterialität. Die Auferstehung der Leiber dagegen, wie sie der Koran lehrt, ist nach seiner Ansicht zwar vom Standpunkt der Religion aus zu glauben, aber philosophisch kann sie nur als ein bildlicher Ausdruck für die Unsterblichkeit der Seele gefaßt werden, dessen sich der Prophet bedienen mußte, um die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele der Fassungskraft des Volkes zu accommodiren. (Vgl. d. Art. Arabische Philosophie im Mittelalter und Haneberg, Zur Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus M., Abhandl. der Münchener Akad., phil. Kl. XI, 1866.) [Stöckl.]

Avignon, Erzbisthum im südlichen Frankreich. I. Die Stadt (Avenio Cavarum, Civitas Avenicorum), am Einflusse der Durance in die Rhone gelegen, war Hauptstadt des gallischen Volksstammes der Cavaren, erhielt zur Zeit der Römerherrschaft vom ersten Jahrhundert n. Chr. an alle Rechte einer italienischen Stadt, wurde dann römische Colonie und kam bei der Theilung von Gallia Narbonensis zu Vienna prima. Nach dem Untergange des weströmischen Reiches bemächtigten sich die Burgunder dieser Stadt, später kam sie in die Gewalt der Gothen und abwechselnd der Franken. Als das fränkische Reich zerfiel, wurde Avignon eigene Grafschaft, welche bald in den Gemeinbesitz der Grafen von Toulouse-Provence und derer von Focarlier kam; letztere traten ihre Rechte an die Stadt Avignon ab. Diese machte sich im 12. und 13. Jahrhundert unabhängig; da aber ihre Bewohner fast alle die albigensische Lehre annahmen, belagerte und eroberte sie König Ludwig VIII. 1226 und ließ sie nach der Einnahme größtentheils schleifen; seitdem war es mit ihrer Unabhängigkeit vorbei. Avignon kam nun unter die Herrschaft des Hauses Anjou, das die Provence mit Sicilien verband. Vom 14. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war es dann in päpstlichem Besitz (s. unten). Die Stürme der französischen Revolution wütheten hier am schrecklichsten und zerstörten die meisten an die päpstliche Herrschaft erinnernden Denkmäler. Die Spuren ehemaliger Größe konnten aber nicht ganz verwischt werden; wer heute noch die alte Stadt mit den Ueberresten riesenhafter Gebäude und herrlicher Kirchen betrachtet, wird in ihr immer noch den Sitz solcher Herrscher erkennen, deren Gegenwart auf die Werke der Menschen veredelnd einwirkt, und in deren Gefolge die Künste an der Hand der Religion ihre Blüthen entfalten.

Als Bischofssitz soll diese Stadt angeblich schon seit dem Jahre 70 n. Chr. bestehen, und Stadt und Gebiet sollen durch die hl. Martha, die Schwester des Lazarus, dem Christenthum gewonnen worden sein (vgl. Documents inédits sur l'apostolat de Ste. Marie-Madeleine en Provence, Paris 1848). Erster Bischof war der Tradition zufolge der hl. Rufus, ein Schüler des hl. Paulus (Röm. 16, 13). Ob er einer der beiden Söhne des Simon von Cyrene (Marc. 15, 21) gewesen, ist zweifelhaft. Nachdem er in Spanien die Kirche von Tortosa gegründet, ging er in Begleitung des Apostelschülers Paulus Sergius über die Pyrenäen, half ihm bei der Gründung der Kirche zu Narbonne und predigte zuletzt in und um Avignon das Evangelium bis zu seinem im J. 90 erfolgten Hinscheiden. Ihm folgte der hl. Justus; um 310 regierte der hl. Amatius und um 353 Meletianus, welcher über den arianisch gesinnten Saturnin von Arles das Anathem aussprach. Debonus baute um 433 die von den Vandalen zerstörte Cathedrale S. Petri et Pauli wieder auf. Saturninus unterschrieb sich 465 zu Rom als „Abinionensis provinciae Ep.“ Der hl. Magnus, aus dem alten und berühmten Geschlechte der Albiner und anfänglich verheiratet, wurde um die Mitte des siebenten Jahrhunderts Bischof von Avignon (Bolland. Aug. III, 755). Seinen Sohn, den hl. Agricolus, den er den Vätern des weltberühmten Klosters Lerin zur Erziehung übergeben hatte, erhob er zu seinem Archidiacon, und da er sein Lebensende nahe glaubte (er starb 666), bestimmte er denselben, was damals öfters vorkam, mit Zustimmung des Clerus und Volkes im J. 657 zu seinem Nachfolger. Agricolus führte zum Heile seines Volkes 40 Jahre den Hirtenstab und starb im 70. Lebensjahre (um 700). Um 726 fand der Einfall der Saracenen statt, und die Cathedrale ward abermals zerstört. Unter Bischof Joseph (765—794), der als großer Theologe gerühmt wird, baute Karl d. Gr. die Cathedrale wieder auf und vermehrte deren Einkünfte namentlich durch die Einverleibung der Abtei St. Rufus in das Bisthum. Bischof Remigius erhielt um 907 von Ludwig III. mehrere Ländereien. Unter Pontius, ernannt 1174, von Papst Alexander III. aber erst 1179 bestätigt (gest. 14. April 1184), erbaute der hl. Priester Benedict die berühmte Brücke über die Rhone. Nicolaus de Corbie, O. S. B. (1226—1230), errichtete die Bruderschaft der grauen Büßer. Bischof Jakob, seit 1242, war päpstlicher Legat und präsidirte als solcher 1254 dem Concil zu Alby; er resig-

nirte 1263 und ſtarb 1273. Sein Nachfolger Bertrand erhöhte um 1265 die Zahl der Canonici auf 30. Nachdem Biſchof Jacob d'Euſe (d'Oſſa), im J. 1310 von Fréjus hierher transferirt, unter dem Namen Johann XXII. (ſ. d. Art.) den päpſtlichen Stuhl beſtiegen, reſervirte er ſich bald darnach das Bisthum Avignon und ließ es durch Cardinäle oder andere Prälaten adminiſtriren; dasſelbe thaten noch vier ſeiner Nachfolger. Ja, ſelbſt nachdem die Päpſte nicht mehr in Avignon reſidirten, gab es noch lange Adminiſtratoren daſelbſt. Der letzte Biſchof war Alanus de Coëtivy. Er ward 1440 von Quimper nach Avignon transferirt und 1448 von Papſt Nicolaus V. zum Cardinal erhoben; daher wird er gewöhnlich Cardinal von Avignon genannt. Nach dem Tode des Papſtes widerſetzte er ſich am meiſten der Wahl des Cardinal Beſſarion zum Papſte, weil er es für unſchicklich hielt, daß ein Grieche das Haupt der lateiniſchen Kirche ſei. Papſt Calixt III. ſandte ihn 1456 als Legaten nach Frankreich, und Pius II. verwendete ihn zu manchen wichtigen Geſchäften. Unter Papſt Sixtus IV. optirte er das Bisthum Sabina und ſtarb zu Rom den 22. Juli 1474. Nach ſeinem Tode wurde Avignon, das anfänglich unter der Metropole Vienne und ſeit 1038 unter Arles ſtand (übrigens hatte ſchon Biſchof Petrus 1002 der Kirche von Arles Gehorſam gelobt), ſelbſt zur Würde eines Metropolitanſitzes erhoben. Als Suffraganate erhielt die neue Metropole folgende, bisher gleichfalls unter Arles ſtehende Sitze: Carpentras, Cavaillon, Vaiſon (Raynald. ad ann. 1475, n. 33). Als erſter Erzbiſchof wurde 1476 Julian della Rovere erwählt, welcher 1503 als Julius II. den päpſtlichen Stuhl beſtieg. Unter ſeinen Nachfolgern ſind hervorzuheben: der Servit Felician Capito (1566—1577); der Oratorianer Johann Franz Bordini (1597—1609); Marius Filonardi (1624—1644), apoſtoliſcher Nuntius bei Wladislaus IV., König von Polen und Schweden; Cardinal Laurentius Fieschi (1690—1705), welcher ein Seminar nach den Vorſchriften des Concils von Trient errichtete. Das Concordat vom Jahre 1801 unirte die drei genannten Suffraganſtühle mit Avignon und unterſtellte die neugebildete Diöceſe als einfaches Bisthum der Metropole Aix. Im Concordat vom Jahre 1817 —1821 wurde aber Avignon abermals, nachdem es durch die Bisthümer Apt und Orange vergrößert worden, zu einem Erzbisthum erhoben, und die Diöceſen Montpellier, Nimes, Valence und Viviers wurden ihm als Suffraganate untergeordnet. Der gegenwärtige 112. Biſchof und 32. Erzbiſchof iſt Franz Eduard Hasley, geb. zu Ste. Mère-Egliſe 18. Mai 1825, zuerſt (1878) Biſchof von Beauvais, als Erzbiſchof von Avignon präconiſirt 12. Februar 1880. Sein Sprengel umfaßt das Departement Vaucluſe mit 255 703 Seelen. Das Capitel zählt neun Titularcanoniker, die ſeit 1672 zur Erinnerung an die Reſidenz der Päpſte ein der Cardinalskleidung ähnliches Chorkleid tragen dürfen. Die ganze Erzdiöceſe iſt in 3 Archidiaconate, 4 Archipresbyterate und 22 Decanate eingetheilt und zählt 9 Pfarreien 1. Claſſe, 20 2. Claſſe, 144 Succurſalen und 124 Vicariate, von welch letzteren nur 90 vom Staate dotirt ſind. (Vgl. Fr. Noguier, Hist. de l'égl. d'Avignon, 1660; Gallia christ. I, 796 sq.; Hugues du Tems II, 1599; Moroni III, 158 sqq.; Granget, Hist. du diocèse d'Avignon, Avign. 1862, I et II.) [Neher.]

II. Avignon und Venaiſſin, päpſtliche Beſitzungen, Enclaven Frankreichs. Schon zu Innocenz' III. Zeit gehörte die Grafſchaft Melgeuil der römiſchen Kirche, und der Biſchof von Maguelone beſaß ſie als päpſtlicher Fiduciar (Innoc. L. XIV, ep. 35, L. XV, ep. 9. 103; Supplem. ep. 209). Raimund VI. von Toulouſe gab dem römiſchen Stuhle ſieben Schlöſſer als Unterpfand, die dieſem bei Nichterfüllung der geſetzten Bedingungen verblieben. Die Grafſchaft Venaiſſin (Comitatus Vindascinus) kam durch den Vertrag von Paris, der Languedoc an Frankreich brachte, 1229 an denſelben und hatte ſeit 1235 päpſtliche Rectoren. Innocenz IV. gab 1243 dem Grafen Raimund VII. Venaiſſin zurück, aber mit Vorbehalt der päpſtlichen Lehensoberhoheit und des Heimfalls unter beſtimmten Vorausſetzungen. Philipp III. occupirte dieſe Gebiete nach dem Tode Alphons von Poitiers, des Bruders des hl. Ludwig, 1271, gab ſie aber auf Vorſtellungen Gregors X. an den Papſt 1272 zurück; definitiv blieb Venaiſſin bei dem Papſte ſeit 1274 (Hefele, Conc.-Geſch. VI, 118; Moroni III, 158 sq.; XC, 144 sq.). Avignon, das unter der Herrſchaft des Hauſes Anjou ſtand, kaufte Clemens VI. 1348 von der geld- und hülfsbedürftigen Königin Johanna von Neapel für 80 000 florentiniſche Goldgulden (Urkunde bei Chriſtophe, Geſch. des Papſtthums im 14. Jahrhundert, deutſche Ausg. von Ritter II, 352 ff.). Die Stadt Avignon war ſchon 1309 päpſtliche Reſidenz geworden; jetzt reſidirten die Päpſte auf ihrem eigenen Grund und Boden. Man nannte die Zeit von 1309—1377 die Zeit des babyloniſchen Exils der Päpſte, und Italiener ſowohl als Deutſche haben ſie als eine traurige Epoche in den düſterſten Farben geſchildert. Italien kam durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen bei Abweſenheit der Päpſte in die tiefſte Zerrüttung; die Stadt Rom verlor ihren Glanz, ihre Bedeutung und ihre Ruhe; die Päpſte ſelbſt wurden abhängig von der franzöſiſchen Politik. Deutſchland ward ſchon deßhalb, aber auch wegen der Nationaleiferſucht der Franzoſen, ſowie wegen des verderblichen Kampfes Ludwigs des Bayern, mißtrauiſch und feindſelig gegen das Papſtthum ſelbſt; die von dieſem auferlegten Laſten wurden ſchwer empfunden. Die römiſche Kirche ſchien durch fortwährende Ernennung franzöſiſcher Cardinäle ein Erbgut Frankreichs zu werden, deſſen engherziges und excluſives Weſen vielen Anſtoß erregte. An dieſe Reſidenz der Päpſte in Avignon ſchloß ſich das unheilvolle

vierzigjährige Schisma an, welches einerseits durch das Bestreben, durch Rückkehr nach Rom den heiligen Stuhl aus einer gefahrdrohenden Lage zu befreien, andererseits durch die vielfältigen Bemühungen, die für Frankreich errungenen großen Vortheile zu behaupten, hervorgerufen ward. Indessen muß auch in Anschlag gebracht werden, daß damals der Aufenthalt in Avignon den Päpsten mehr Sicherheit bot, als das Verweilen in Italien, daß die Römer die heilsame Erfahrung machen sollten, was ihre Stadt ohne den Papst war, daß viele französische Päpste auf den meisten Gebieten des kirchlichen Lebens Vortreffliches leisteten und persönlich tadellos waren, wie Innocenz VI., Urban V. und Gregor XI. Die beiden letztgenannten Päpste hatten große Mühe, ihre Cardinäle und ihren Hof mit sich in das fast verödete Rom zu führen, und als die gegen den Italiener Urban VI. rebellischen Cardinäle einen Gegenpapst aufstellten, schlug dieser (Clemens VII. genannt) 1379 seinen Sitz in Avignon auf, wo auch bis 1403 dessen Nachfolger (Benedict XIII.) residirte. Doch gingen die beiden Grafschaften Avignon und Venaissin dem heiligen Stuhle auch in den Wirren dieser Zeit nicht verloren. Als Eugen IV. 1432 seinen Verwandten, den Bischof Marco Condulmero, zum Legaten und Vicar von Avignon ernannte, widersetzten sich die Avignonesen entschieden, wandten sich an das Basler Concil und erhielten von diesem einen geistlichen Statthalter, der den Vicar des Papstes verjagte. Aber der nun von Eugen IV. zum Legaten ernannte Cardinal Peter von Foix unterwarf die Stadt 1434 und konnte somit die Regierung übernehmen. Es mißlang auch der Versuch, den Basler Gegenpapst Felix V. in den Besitz Avignons zu setzen; die Bewohner blieben in der Mehrzahl Eugen IV. treu. Sie baten auch Nicolaus V., die beiden Grafschaften für unveräußerliche Theile des Kirchenstaates zu erklären. Dieß that der Papst am 18. September 1447 mit vielen Lobsprüchen auf die Treue dieser Unterthanen, und Pius II. wiederholte diese Erklärung. Letzterer erhielt 1462 von Ludwig XI. mehrere occupirte Districte zurück. Unter Paul II. starb der Cardinal von Foix, noch von Späteren als „der gute Legat" gepriesen. Sechs Jahre blieb die Legation unbesetzt; die vereinigte Grafschaft ward von einem Rector, die Stadt von ihrem Magistrate regiert. Als zur Beendigung des neapolitanischen Krieges der Vorschlag gemacht ward, der Papst solle Avignon gegen Aquila abtreten, protestirten die Avignonesen bei Paul II., der ebenso gegen den Plan war und am 9. December 1465 eine Bulle gegen die Alienation erließ. Auf Ansuchen Ludwigs XI. ward 1470 der Lyoner Erzbischof Karl von Bourbon zum Legaten ernannt. Als dieser aber 1476 Cardinal wurde, ernannte der Papst den Bischof Julian della Rovere zugleich zum Erzbischof der Stadt und zum Legaten für Frankreich, was dem französischen Hofe weit weniger gefiel. Der neue Legat gründete nach seinem Namen ein berühmtes Collegium, nahm 1478 viele exilirte Familien von Florenz in die Stadt auf und behauptete unter vielfachen Zwistigkeiten mit dem französischen Hofe die Rechte des römischen Stuhles. Bei mehreren Anlässen, namentlich 1524 und 1536, zeigten die Avignonesen ihre französische Gesinnung, zumal unter französischen Legaten, weßhalb seit 1541 gewöhnlich nur Italiener diesen Posten erhielten. Pius IV. errichtete 1566 die Rota von Avignon als besonderen Gerichtshof, an dem drei Auditoren Geistliche, drei andere Laien waren. In den Hugenottenkriegen war Avignon öfters bedroht; 1567 suchte Coligny es zu nehmen; aber die Päpste sandten Geld und Truppen und erhielten sich ihr Gebiet. Erst 1629 konnte die Zahl der Truppen verringert werden. Zweimal, 1662 und 1686, wurde das päpstliche Gebiet von Ludwig XIV. occupirt, aber jedesmal zurückgegeben. Die Herrschaft der Päpste war sehr beliebt; die Legaten und dann (seit 1677) die Vicelegaten waren meistens sehr tüchtige Männer und wirkten mit den Erzbischöfen vereint sehr segensreich. Bei großer Theuerung sandten die Päpste Geld und Getreide in diese Provinzen, wie 1720 Clemens XI., 1789 noch Pius VI. (Moroni l. c. 238 sq. 260 sq.). Aber bei jeder Verwicklung mit Frankreich drohte der Verlust dieser Gebiete. So ließ Ludwig XV. dieselben 1768 besetzen, um den hochherzigen Papst Clemens XIII. zur Nachgiebigkeit gegen die Forderungen der bourbonischen Höfe zu zwingen, und gab sie erst 1774 dem geschmeidigeren Clemens XIV. unter lästigen Bedingungen zurück (Theiner, Hist. du pontificat de Clément XIV. I, 130 sq.; II, 416 sq. 461 sq.). Es wurde damals sogar das alte Recht der Päpste auf diese Enclaven Frankreichs in Schriften angefochten, aber siegreich in Gegenschriften vertheidigt. Seit 1789 kamen zahlreiche Emissäre der französischen Revolution nach Avignon, bildeten geheime Clubs und agitirten für die Annexion an Frankreich. Vergebens vertheidigte Abbé Maury, als päpstlicher Unterthan in Venaissin geboren, am 20. November 1790 in glänzender Rede die ebenso legitime als milde und geliebte päpstliche Herrschaft (vgl. J. Hergenröther, Cardinal Maury, Würzburg 1878, 34 ff.); vergebens wurde mehrmals der Antrag auf Occupation zurückgewiesen. Als bereits die Stadt Avignon unter der Herrschaft des Kopfabschneiders Jourdan stand, zwei Drittheile der Bevölkerung entflohen, die Henker bei ihrer blutigen Arbeit waren, kam am 14. September 1791 das von den Revolutionären gefürderte Decret zu Stande. An eine Entschädigung des päpstlichen Stuhles ward damals so wenig als später gedacht. Im November 1770 hatte Ludwig XV. für das von ihm damals besetzte „kleine Land" vier bis fünf Millionen angeboten; aber der römische Stuhl hatte nie seine Unterthanen an fremde Herrscher verkauft; er wollte lieber mit Ehren beraubt werden, als seiner unwürdig handeln. Rom verlor einen mehr als vierhundertjährigen Besitz, die Bewohner

des Gebietes ihr Glück, ihre Ruhe und ihre Freiheit.

III. Synoden. Von der 1060 zu Avignon gehaltenen (Diöcesan-) Synode ist nichts Näheres bekannt; ein weiteres Concil daselbst, 1080 unter Vorsitz des Legaten Hugo von Dié gehalten, beschäftigte sich mit der Besetzung der Bischofsstühle. Die 1209 unter dem Präsidium des Legaten Milo gehaltene Synode erließ 21 Capitel zur Bezähmung der Albigenser und zur Verbesserung der kirchlichen Zustände. Provinzialconcilien unter Vorsitz des Erzbischofs von Arles fanden im Juli 1270, im Mai 1279 und im J. 1282 statt; es wurden hier Canones bezüglich der Kirchenämter und des Kirchenguts festgestellt und viele ältere Kirchengesetze eingeschärft. Gemeinsame Synoden der drei Kirchenprovinzen Arles, Aix und Embrun wurden hier im Kloster St. Rufus 1326 und 1337 gehalten; die 59 Canones der ersteren erneuerte die zweite unter Beifügung anderer Verordnungen. Die Synode von 1397 oder 1398 war mehr eine Conferenz von Anhängern des Gegenpapstes Benedict XIII.; die von 1403 bewilligte nur Geldsubsidien für den französischen König (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 842; V, 143. 749 ff.; VI, 101. 168. 202. 540. 563. 842. 845). Eine weitere Synode hielt der Cardinal Erzbischof Petrus von Foix 1457 zu Gunsten der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä; es ward unter Strafe des Bannes untersagt, den Glauben an dieselbe zu bestreiten oder öffentlich dagegen zu disputiren (Labbé, Conc. XIII). Diöcesansynoden werden außerdem mehrere verzeichnet, wie 1215, 1334, 1441, dann 1507, 1594, 1606, 1668. Eine Provinzialsynode hielt 1575 Erzbischof Felician di Capitoni von Narni aus dem Servitenorden; noch berühmter ward die 1596 von Cardinal Franz Maria Tarugi gehaltene. Das vorletzte Provinzialconcil hielt Erzbischof Franz Moritz de Gonterio im October 1725, um den Gehorsam gegen die Bulle Unigenitus einzuschärfen und allseitig das kirchliche Leben zu fördern; die Constitutionen umfassen 51 Titel (Coll. Lac. I, 467 sq.). An dasselbe schließt sich das im December 1849 von Erzbischof Joh. Maria Matthias Debelay gefeierte an, das in 10 Titeln vom Glauben, vom Cultus, von der Disciplin und von den Studien handelt (ib. IV, 315 sq.).

IV. Universität. Die am 1. Juli 1303 von Bonifaz VIII. (Const. Conditoris omnium Bull. Rom. III, II, 101) errichtete Universität Avignon ward sowohl von ihm, als auch 1304 von dem Könige Karl II. von Neapel als Grafen der Provence mit vielen Vorrechten, besonders mit eigener Gerichtsbarkeit ausgestattet. Johann XXII., Sixtus IV. (1479) und Innocenz VIII. (1485 und 1488) bestätigten diese Privilegien. Der Rector hieß hier Primicerius und war stets ein Rechtsgelehrter; für den Fall, daß er ein Laie sei, sollte nach Leo's X. Anordnung (1514) ein geistlicher Doctor der Rechte zur Ausübung der Jurisdiction über die Mitglieder geistlichen Standes bestellt werden. Schon 1513 hatte Leo X. den Primicerius den judices conservatores beigesellt und diesem die gleichen Befugnisse zugesprochen, die sonst der Rector hatte (Primicerii von 1430—1672 bei Fantoni, Storia d'Avignone e del contado Venesino 34 sq.). Unter Innocenz XI. (1679) ward viel über die Ausdehnung der Privilegien gestritten; dieselben wurden nach und nach mehrfach beschränkt. Benedict XIV. regulirte 10. October 1745 (Bull. Bened. XIV. I, 255—258, Const. 142) von Neuem diese Angelegenheit und bestätigte das privilegium fori allen Anwesenden, nicht bloß den wirklich lehrenden Doctoren, wie den Scholaren, in Civil- und leichteren Criminalsachen. Anfangs hatte dieses studium generale nur die Facultäten des weltlichen und geistlichen Rechts, der Mediciner und der Artisten; in besonderer Blüte waren die Rechtsstudien. Hier lehrte Wilhelm Grimoard (seit 1362 Papst Urban V.) mit Auszeichnung canonisches Recht; Zierden der Hochschule waren: Petrus Bertrand (s. Bertrand), Oldrado del Ponte, Lehrer des berühmten Bartolo, Paul de Castro (gest. 1437), von dem Cujacius sagte: Qui non habet Paulum de Castro, tunicam vendat et emat, Andreas Alicato (gest. 1550), Peter de Ubaldis (gest. 1400), Emilio Ferretti (gest. 1552) und viele andere Legisten und Decretalisten von gutem Rufe. Dieser Hochschule sandte Johannes XXII. die Decretalen seines Vorgängers Clemens V. zu, und von Eugen IV. bis auf Clemens VII., von 1431—1523, kündigten ihr die Päpste in besonderem Schreiben ihre Thronbesteigung an. Nach der Vertreibung des Gegenpapstes Benedict XIII. 1409 sprach sie sich für den in Rom residirenden Papst aus, schloß sich aber nachher der Pisaner Obedienz an (s. Pisaner Concil). Johann XXIII. fügte am 1. September 1414 den übrigen Facultäten die theologische hinzu und lud die Universität ein, Gesandte nach Konstanz zu schicken. Von dem Basler Concil am 4. Februar 1438 zur Abordnung von Doctoren aufgefordert, weigerte sie sich, ohne Ermächtigung Eugens IV. das zu thun, sandte dagegen, trotz der Abneigung der Stadt, Oratoren nach Florenz. Nicolaus V. vermehrte 1447 ihre Freiheiten; Sixtus IV. vereinigte 1482 das von Johann XXIII. 1412 errichtete Amt des Vicesgerens von Avignon mit der Universität, und diese besetzte es mit Dr. Petrus Ghiciardi. Die Vereinigung ward jedoch 1493 wieder aufgehoben. Noch im 16. Jahrhundert zählte die Hochschule namhafte Vertreter des geistlichen und des weltlichen Rechtes. Seit dem 17. Jahrhundert trat mehr die Theologie in den Vordergrund, zunächst im Kampfe gegen die Lehren der Gallicaner. Auf dem Provinzialconcil von 1725, das die Erneuerung der professio fidei bei Beginn eines jeden Studienjahres und deren Ablegung vor Ertheilung des Doctorats einschärfte und noch den hohen Werth dieser Universität pries, waren als Theologen die Dominicaner-Professoren Joseph Patin und Lambert

Gaud neben dem Jesuiten Ignaz Arnaud zugegen. Es erschienen hier viele Schriften zur Vertheidigung des heiligen Stuhles, wie die von Lafiteau (1737), Soardi (1747); auch brachte die Stadt selbst mehrere angesehene Theologen hervor, wie den Exegeten Lorinus (gest. 1634), den Dogmatiker Georg de Rhodes (gest. 1661), den Moralisten Franz Genet, Bischof von Vaison (gest. 1702). Die französische Revolution hat, wie vieles Andere, so auch diese katholische Hochschule zerstört. (Vgl. Moroni, Diz. LXXXIV, 234—237; Collect. Lac. I, 481. 585.) [J. Card. Hergenröther.]

Avila, Hauptstadt der gleichnamigen spanischen Provinz in Altcastilien, das alte Abula, auch Arbacula oder Arbicella genannt, früher eine der blühendsten Städte Spaniens, hat jetzt nur noch etwa 7000 Einwohner, ein maurisches Schloß und eine gothische Cathedrale. Es ist sicher schon im vierten Jahrhundert der Sitz eines Bischofs gewesen; doch leiten Einige die Gründung des bischöflichen Stuhles auf den hl. Secundus, einen Schüler des hl. Jacobus, zurück (Gams, Kirchengesch. von Spanien I, 150 ff.). Bischof von Abula war auch Priscillian, der Stifter der bekannten Secte (s. d. Art.). Jetzt ist Avila ein Suffraganbisthum der Erzdiöcese S. Jago de Compostela. Am Ende des elften Jahrhunderts ward Avila durch Alfons IV. den Arabern entrissen und erhielt seine Cathedrale zuerst als Benedictiner-Abteikirche. Im J. 1482 stifteten Ferdinand und Isabella daselbst eine Universität, welche bis 1808 bestand. Avila ist der Geburtsort der hl. Teresia, sowie einiger hochberühmten Männer, die nach ihr den Namen tragen. (Vgl. L. de Ariz, Historia de las grandezas de la ciudad de Avila, 1607; Florez, España sagrada XIV, 1—36.) [Kaulen.]

Avila, Johannes (Juan) von, der ehrwürdige, gewöhnlich der Apostel Andalusiens genannt, ausgezeichnet als Prediger, Seelenführer und ascetischer Schriftsteller, gehört in die Reihe der glänzenden Sterne, die im 16. Jahrhundert am kirchlichen Himmel Spaniens leuchteten. Er wurde zu Almodovar del Campo, einer kleinen Stadt im Erzbisthum Toledo, geboren. Das Jahr seiner Geburt läßt sich genau nicht bestimmen. Da sein Todesjahr 1569 gewiß ist, sein Alter aber auf 69, 73 oder 75 Jahre angegeben wird, fällt seine Geburt zwischen 1494 und 1500. Als ein Kind des Gebetes ward er von seiner frommen Mutter früh dem Dienste des Herrn geweiht. Schon in seiner Kindheit zeichnete er sich durch Ernst, Andacht und Mitleid gegen die Armen aus. Mit 14 Jahren ward er auf die berühmte Hochschule von Salamanca geschickt, um nach dem Wunsche seiner Eltern die Rechte zu studiren. Allein er konnte der Jurisprudenz keinen Geschmack abgewinnen und kehrte mit dem Vorsatze, ihr auf immer zu entsagen, nach Hause zurück. Hier verbrachte er beiläufig drei Jahre in den Uebungen der strengsten Frömmigkeit, bis ein durch Almodovar reisender Franciscaner den seiner außerordentlichen Tugend wegen bewunderten Jüngling zum Studium der Philosophie und Theologie ermunterte. Diese studirte er in Alcalá und zwar die Philosophie unter dem berühmten Dominicus Soto. Hier schloß er ein inniges Freundschaftsbündniß mit Don Pedro Guerrero, der hernach als Erzbischof von Granada mit mächtiger Gunst die apostolischen Arbeiten unseres Ehrwürdigen beförderte. Zum Priester geweiht, wollte er zuerst Amerika zum Schauplatze seiner apostolischen Wirksamkeit machen, um sich dort ganz für die Bekehrung der Heiden zu opfern. Während er aber in Sevilla auf eine günstige Gelegenheit zur Abfahrt wartete, wurde ein heiligmäßiger Priester, Hernando de Contreras, auf ihn besonders der großen Andacht wegen aufmerksam, womit er das heilige Meßopfer feierte. Derselbe machte den Erzbischof von Sevilla und Generalinquisitor Don Alonso Manrique mit dem neu gefundenen Schatze bekannt, und dieser trug dem lange Widerstrebenden unter dem Gehorsame auf, in Andalusien zu bleiben und sich so in seinem Vaterlande der Sorge für's Seelenheil Anderer zu widmen. Schon seine erste Kanzelrede war so ausgezeichnet, daß alle Zuhörer von Bewunderung hingerissen wurden. So war ihm nun seine Bahn geöffnet; er trat oft und immer mit dem gleichen Feuer auf, immer mächtig eindringend in die Herzen der Zuhörer. Nebstdem hielt er geistliche Anreden in Spitälern, nahm sich der Schulkinder eifrigst an, benutzte sogar öffentliche Plätze zu Christenlehren. Durch Privatunterredungen begeisterte er gutgesinnte Priester, die seinen Umgang suchten, zu reger Thätigkeit im heiligen Dienste. Also beschäftigt, brachte er einige Zeit in Sevilla zu, wo er in einem armen Hause bei einem andern Priester als Muster der Abtödtung und Buße lebte. Hier aber ward Juan bei der Inquisition verklagt, daß er in seinen Predigten die Gefahren des Reichthums übertreibe und den Reichen die Pforte des Himmels verschließe. Gefänglich eingezogen, verlor der Mann Gottes seine Ruhe nicht und überließ vertrauensvoll Gott, dem Allwissenden, seine Vertheidigung. Wie er dem großen Ludwig von Granada selbst erzählte, erhielt er im Kerker eine ganz besondere Erleuchtung über das Geheimniß Christi, d. h. die Größe der Erlösungsgnade und die reichen Schätze, die wir im Heilande haben. Da im Verlaufe des Processes ein Richter ihm äußerte, daß es mit seiner Angelegenheit sehr schlimm stehe, entgegnete ihm Johann: „Nie ist es besser um meine Sache gestanden. Bisher haben die Menschen gehandelt; von jetzt an wird Gott handeln.“ Bald darauf ward seine Unschuld erkannt; er wurde frei erklärt, und auf Anordnung des geistlichen Gerichtshofes mußte er an einem hohen Feste in der großen Kirche San Salvador in Sevilla predigen. Mit freudigem Beifallrufen und Trompetenschall empfing man ihn beim Besteigen der Kanzel; seine ersten Worte waren eine Bitte an die Zuhörer, für seine Verleumder zu

beten. Aehnliche Verfolgungen bereitete ihm übrigens die Eifersucht anderer Prediger mehrmals; nie verlor er den Frieden seiner Seele dabei und benutzte jedes Leiden zur Vervollkommnung seiner Tugend. Nach seiner Gefangenschaft begann er seine eigentliche Laufbahn als apostolischer Prediger von Andalusien im Alter von beiläufig 30 Jahren. Gegen neun Jahre hielt er sich noch im Erzbisthume Sevilla auf; dann aber unternahm er größere Missionsreisen im Lande und predigte in Cordova, Granada, Baza, Montilla, in Zafra, Estremadura u. s. w. Zu seinem wichtigen Amte besaß Johann vorzügliche natürliche und übernatürliche Gaben: eine ausgezeichnete Lebendigkeit des Vortrags, eine hinreißende Kraft der Beredsamkeit, die Gabe zu überzeugen und zu rühren. Seine Sprache war kunstlos, populär, fern von blumenreicher Darstellung, floß aber wie ein mächtiger Strom von den beredten Lippen. Zudem war ihm eine erstaunliche Leichtigkeit der Vorbereitung auf die Predigten eigen. Da zu diesen Vorzügen das Beispiel eines heiligmäßigen Lebens und eine wunderbare Erleuchtung hinzukam, so läßt sich leicht begreifen, wie viel Juan zunächst auf der Kanzel, aber auch im Beichtstuhl wirkte. Nicht weniger aber hatte er bei der Führung einzelner Seelen Gelegenheit, sich Verdienste zu sammeln. Zu seinen geistlichen Kindern gehörten vor Allem der hl. Johann von Gott, dann die hl. Teresia, der hl. Franz Borgia, der im Rufe der Heiligkeit dahingeschiedene Dominicaner Ludwig von Granada, die durch ein heiliges Leben ausgezeichneten Damen Donna Sancha de Guadalcazar, Donna Leonor de Inestrosa oder del Costado, Anna Gräfin von Feria, später Clarissin zu Montilla, u. A. Seine Schriften sind: 1. das Werk über die Worte des 44. Psalms: „Höre, Tochter, und neige dein Ohr", gewöhnlich Audifilia genannt. In dieser Abhandlung stellt Johann unsere Verpflichtung dar, auf Gottes Stimme zu hören und nicht auf die Sprache der Welt, der Hoffart, des Fleisches und des Teufels. Das Werk ist eine der besten Anleitungen zur christlichen Vollkommenheit. Noch wichtiger ist 2. die reiche Sammlung seiner Briefe an hohe und niedere Geistliche, Ordenspersonen beiderlei Geschlechts, Herren und Frauen der höchsten Stände. Sehr belehrend sind vorzüglich mehrere an Prediger und Religiosen; die ganze Sammlung ist äußerst schätzbar als Fundgrube von Lehren wahrer Tugend und Frömmigkeit. Außerdem sind noch zu nennen 21 Abhandlungen über das heilige Altarssacrament, sowie Reden oder Abhandlungen auf die Feste der allerseligsten Jungfrau. Den besten Lobredner für seine Thätigkeit als Seelsorger, wie als Apostel, hat Meister Avila an seinem großen Schüler und Freunde Ludwig von Granada gefunden, dem seine Lebensbeschreibung zu verdanken ist. Zum Alter von 50 Jahren gelangt, wurde Johann von allerlei Gebrechen befallen; gegen 18 Jahre lang durch verschiedene Leiden geläutert, entschlief er am 10. Mai 1569 im Rufe der Heiligkeit zu Montilla in Andalusien, wo er sich die letzten Jahre als Führer der frommen Gräfin von Feria und seiner schmerzlichen Krankheiten wegen aufgehalten hatte. Papst Clemens XIII. erklärte am 8. Februar 1799, ita constare de Virtutibus Venerabilis Servi Dei Joannis de Avila in gradu heroico, ut procedi possit ad ulteriora, nempe ad discussionem trium miraculorum; doch ist der Canonisationsproceß nicht zu Ende geführt worden. Avila's Werke erschienen gesammelt zu Madrid 1618, später 1757 und wieder 1792—1805; eine französische Uebersetzung gibt es von d'Andilly, Paris 1673, eine deutsche von Schermer in sechs Bänden, Regensburg 1856—1881. (Vgl. Luis de Granada, Vida del Venerable Maestro Juan de Avila, Predicador apostolico de Andalucia, VI, 611 sqq. der Madrider Ausgabe seiner sämmtlichen Werke von 1787; M. Ruizde Mesa, Vida y Obras del Venerable Maestro Juan de Avila, Madrid 1674; Antonio, Bibl. hisp. nova I, 639 sq.; Renninger im Chilianeum VI, 1864, sowie die Einleitung zum ersten Bande von Schermers Uebersetzung.) [P. Zingerle (Kaulen).]

Avis-(Aviz-)Orden, ein geistlicher Ritterorden in Portugal, dessen Stiftung durch die Kriege gegen die Mauren veranlaßt ward. Um's Jahr 1100 war Portugal nur eine zum Königreich Castilien und Leon gehörige Grafschaft. König Alfons VI. gab diese Grafschaft an seinen Tochtermann, Heinrich von Burgund (aus dem capetingischen Hause), und dieser Graf von Portugal bemühte sich nicht ohne Glück, sein Besitzthum durch Kriege gegen die Mauren, welche den Süden der pyrenäischen Halbinsel inne hatten, zu vergrößern. Noch mehr gelang dieß seinem Nachfolger Alfons I. (s. d. A.), welcher zu diesem Behufe um's Jahr 1145 einen Ritterbund unter dem Namen: Neue Miliz (nova militia) gründete. Dieser Genossenschaft gab der Cistercienserabt Johannes Civita im J. 1162 eine geistliche Organisation, indem er die Regel des hl. Benedict mit den Modificationen des Cistercienserordens zu Grunde legte. Papst Innocenz III. bestätigte diese Statuten im J. 1204. Als der Orden im J. 1166 die Stadt Evora eroberte, überließ König Alfons dieselbe den Rittern, und diese führten nun den Namen: Brüder der hl. Maria von Evora. Im J. 1211 erhielten die Ritter von König Alfons II. die Stadt Avis und änderten hiernach ihren Namen. In demselben Jahrhundert wurden die Avisritter vom Calatrava-Orden in Spanien abhängig, aber um's Jahr 1400 hatten sie ihre Selbständigkeit wieder erlangt, und obgleich das Concil von Basel in dem Processe der beiden Orden für den von Calatrava entschied, so blieben die Avisritter doch fortwährend im Besitz ihrer Autonomie. Außer den drei gewöhnlichen Mönchsgelübden verpflichteten sich die Avisritter auch zum Kampfe gegen die Ungläubigen. Das Gelübde der Keuschheit wurde später bei ihnen, wie bei den Rittern von

Alcantara (s. d. Art.), dahin geändert, daß sie sich einmal verehelichen durften, aber ein züchtiges Leben in der Ehe geloben mußten. Seit 1789 ist der Orden in einen weltlichen militärischen Verdienstorden umgewandelt. [Höfler.]

Avith (עֲוִית), eine Stadt in Edom, Residenz des edomitischen Königs Adad (Gen. 36, 35). Im hebräischen Texte der Chronik heißt sie nach dem Ketib עִוִּית (1 Par. 1, 46), was wohl nur als Schreibfehler anzusehen ist; die Vulgata hat auch hier Avith.

Avitus, Alcimus Ecdicius, der hl., stammte aus einer Senatoren-Familie der Auvergne. Um 490 wurde er Bischof von Vienne, welche Würde auch sein Vater Hesychius und vielleicht auch dessen Vater und Großvater innegehabt hatten. Er war um diese Zeit der bedeutendste Bischof der katholischen Kirche, die er mit großem Eifer gegen die Häresien vertheidigte, und an deren Ausbreitung er mit Erfolg arbeitete. Besonders richtete Avitus seine Thätigkeit gegen den im burgundischen Reiche, zu welchem damals Vienne gehörte, herrschenden Arianismus und sicherte durch sein Ansehen und seinen Einfluß seinen katholischen Glaubensgenossen volle kirchliche Freiheit. Er war Hauptcollocutor bei dem Religionsgespräche, welches um 499 gehalten wurde, und trug durch Gewandtheit der Disputation und Klarheit der Ueberzeugung einen so glänzenden Sieg davon, daß der König Gundobald ihn mit besonderem Vertrauen beehrte. Den Sohn und Nachfolger des letzteren, den hl. Sigismund, bekehrte er vom Arianismus zum katholischen Glauben. Sein Abscheu gegen den Arianismus bewog den hl. Avitus auch, in einem Glückwunschschreiben die Taufe des Chlodwig als eine That zu feiern, durch welche der Sieg des Katholicismus vorbereitet werde. Ueberdieß hat sein reger rechtgläubiger Eifer wesentlichen Antheil an der Unterdrückung des Semipelagianismus in Gallien. Sein Todesjahr ist nicht genau bestimmt; wahrscheinlich lebte er noch im J. 523. Auch als Kirchenschriftsteller hat Avitus sich einen Namen erworben, namentlich durch ein größeres episch-didaktisches Gedicht in fünf Büchern, das er selbst betitelt: De spiritalis historiae gestis, und dessen einzelne Bücher nach Isidor folgende Ueberschriften haben: De origine mundi; De originali peccato; De sententia Dei; De diluvio mundi; De transitu maris rubri. Namentlich sind die ersten drei Bücher, die ein zusammenhängendes Ganze ausmachen, die hervorragendste Leistung in der poetischen Behandlung der heiligen Schrift aus der altchristlichen Zeit. Ein zweites poetisches Werk des Avitus, ebenfalls in Hexametern: De consolatoria laude castitatis ad Fuscinam sororem steht hinter dem ersten an poetischem Werthe weit zurück, obgleich es von großem culturhistorischem Interesse ist. Wichtig für die kirchliche und politische Geschichte der Zeit sind 87 uns erhaltene Briefe des Avitus. Außerdem gibt es von ihm noch einige andere prosaische Schriften, insbesondere Homilien, theils vollständig, theils fragmentarisch. Eine Ausgabe der Werke des hl. Avitus besorgte der Jesuit Sirmond (Opp. II, Paris 1696). Abgedruckt sind dieselben auch in der Biblioth. max. Lugd. X; bei Gallandius, Biblioth. patr. X; Migne, PP. lat. LIX, 191 sq.; die Gedichte allein ebenso Pitra (Spicil. Solesm. I, 173 sq.) nach einer neu aufgefundenen Handschrift. (Vgl. Binding, Geschichte des burgundisch-romanischen Königreichs I, 168 ff., Leipz. 1868; Ebert, Allgem. Geschichte der Literatur des M.-A. im Abendlande I, 376 ff., Leipz. 1874; Parizet, St. Avite, évêque de Vienne, Louvain 1859; Charaux, St. Avite, Paris 1876; Boll., Febr. I, 660 sq.) [Fechtrup]

Avothjair, s. Havoth-Jair.

Axel (Absalon), ein großer Prälat des zwölften Jahrhunderts, stammte aus dem angesehenen dänischen Geschlechte der Hvide und wurde 1128 zu Fjenneslevlille in Seeland geboren. Seine theologischen Studien vollendete er zu Paris unter Leitung des Abtes Stephan, des Lehrers an der Klosterschule zur hl. Genovefa. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts war er Bischof von Roeskilde in Dänemark, seit 1178 aber Erzbischof von Lund und Primas von Schweden; als solcher administrirte er gleichzeitig Roeskilde mit päpstlicher Bewilligung noch für einige Jahre. Er erwarb sich ungemeine Verdienste um die Christianisirung und Civilisirung des skandinavischen Nordens. Namentlich ist die Bekehrung der Insel Rügen (s. d. Art.) sein Werk. Zur Belohnung seiner Verdienste ernannte ihn der Papst zum apostolischen Legaten im skandinavischen Norden. Mit seiner geistlichen Thätigkeit verband Axel auch eine politische und hatte unter den dänischen Königen Waldemar I. (1155—1181) und Knut VI. den größten Einfluß auf die Staatsangelegenheiten. Sein Leben beschloß er unter ascetischen Uebungen in dem von ihm gegründeten Benedictinerkloster Sora (Sora), wo er am 21. März 1201, im 73. Jahre seines Alters, starb. Auf sein Verlangen unternahm der mittelalterliche dänische Historiker Saxo Grammaticus seine berühmte Historiae danicae Libri XVI, worin auch (Lib. XIV) über Axel ziemlich ausführliche Nachrichten enthalten sind. (Vgl. Estrup, Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund, aus dem Dänischen von Mohnike, Leipzig 1832; Hammerich, En Skolastiker og en Bibelteolog, Kjöbenhavn 1865.) [v. Hefele.]

Azael, s. Hazael.

Azaria, Aristaces, armenisch-katholischer Generalabt und Erzbischof, geb. zu Constantinopel 18. Juli 1782, gest. zu Wien 6. Mai 1834. Als Sohn eines der Kirche ergebenen und angesehenen Juweliers in Gottesfurcht und Ordnungsliebe erzogen, kam er auf Anregung seines mütterlichen Oheims, Mitglieds der venetianischen Congregation der Mechitaristen (s. d. Art.), mit dem 15. Jahre nach Rom in das Collegium der Propaganda, wo er den regsten Eifer für das Studium entfaltete. Aber bei dem Eindringen der

französischen Republikaner mußte er schon am 1. August 1798 nach einer kurzen Gefangenschaft mit vier Studiengenossen zu seinem tiefsten Schmerze Rom verlassen. In Venedig und Triest fand er gastliche Aufnahme bei den Mechitaristen; zurückgehalten durch die Unsicherheit des Meeres und die in der Hauptstadt des türkischen Reiches ausgebrochene Pest, setzte er in Triest seine Studien fort und fühlte sich immer mehr zum Ordensstande hingezogen. Nach einem Kampfe mit seinem sonst religiösgesinnten Vater, der ihn als Weltpriester zu sehen wünschte, trat er 25. März 1801 in den Mechitaristenorden ein und vertauschte seinen Taufnamen Joseph mit dem Namen des zweiten kirchlichen Oberhauptes seiner Nation, Aristaces. Am 8. September 1802 legte er die feierlichen Gelübde ab und erhielt am 25. December 1803 die Priesterweihe, herzlich von seinem nun völlig beschwichtigten Vater beglückwünscht. Nachdem er eine schwere Krankheit überstanden, ward er während des Noviziats in der Klosterdruckerei und im Oeconomate beschäftigt. Schwere Tage kamen über die Congregation, als durch den Preßburger Frieden Triest zu dem neugeschaffenen illyrischen Königreiche geschlagen ward. Die neue Regierung verfolgte die Mechitaristen als österreichische Unterthanen und confiscirte ihre Güter. Vergeblich waren die Reisen des greisen Generalabts Abeodat zu dem Vicekönig Eugen nach Mailand und die des P. Aristaces zu Marschall Marmont nach Laibach (1810); dem eifrigen Pater ward nach der Rückkehr ein förmlicher Hausarrest auferlegt. Endlich gelang im October 1810 die Uebersiedelung der Congregation nach Wien, wo Erzbischof Hohenwarth und Kaiser Franz selbst ihr die freundlichste Aufnahme gewährten. Nur erging der schriftliche Bescheid, die Congregation dürfe in keiner Weise dem Staate zur Last fallen, sondern müsse „ihren Unterhalt nehmen: 1. von dem Unterrichte der armenischen Jugend, 2. von der Buchdruckerei in den morgen- und abendländischen Sprachen, 3. von den Beiträgen der Missionare und besonderen Wohlthäter". Sie erhielt ein kleines Kapuzinerkloster in der Vorstadt St. Ulrich mit dem Kirchlein Mariä Schutz. Um Aschermittwoch 1811 war die klösterliche Ordnung vollständig durchgeführt; noch in demselben Jahre verließ das erste Buch, ein armenisches Leben der heiligen Jungfrau, die Presse. Aristaces leistete als Generalprocurator die wichtigsten Dienste; er ward daher 1816 vom Generalabt Abeodat zum Vartabiet (Doctor) ernannt. Mit diesem und dem zum Cardinal beförderten Nuntius Severols reiste er im Mai 1817 nach Rom, dann im Auftrage der Propaganda im November nach Lemberg, 1818 auf dem Landwege über Odessa nach Constantinopel. Unterwegs wirkte er als eifriger Missionar bei seinen Landsleuten; noch mehr hatte er in seiner Vaterstadt zu thun, wo er, vom österreichischen Internuntius Grafen Lützow unterstützt, Spaltungen unter den katholischen Armeniern beseitigte, viele Schwankende bestärkte, Irrgläubige bekehrte, auch seinem Vater die letzten Tröstungen der Religion spendete. Erst am 2. April 1821 konnte er von Stambul über Lemberg die Rückreise antreten. Nach einer weiteren Romfahrt 1822 ward er als Generalprior Stellvertreter des 85jährigen Abeodat, nach dessen Tod (18. April 1825) Generalvicar und Superior, darauf (19. April 1826) Generalabt; am 23. Januar 1827 wurde er von Leo XII. zum Erzbischof von Cäsarea ernannt. Unter ihm mehrte sich die Zahl der Mitglieder der Congregation; die Bibliothek, die wissenschaftlichen Sammlungen wurden bereichert; es ward das Recht erlangt, mit der Druckerei eine Buchhandlung zu verbinden. Er stiftete den Verein zur Verbreitung guter katholischer Bücher, der bis zum Jahre 1848 über 120 Bände von zweckdienlichen Schriften in deutscher Sprache lieferte. Er verschaffte seiner Congregation Hospitien in Rom, Triest und Stambul, ließ in letzterer Stadt durch sie Schulen eröffnen, sandte zahlreiche Ordenspriester aus, richtete das Noviziat zweckmäßiger ein, hob die gesunkene Nationalliteratur der Armenier, gründete 1847 eine für den Orient berechnete armenische Wochenschrift „Europa", eine gelehrte Gesellschaft zur Prüfung der in armenischer Sprache erscheinenden Schriften und zur Abfassung geeigneter Schulbücher, dann einen Verein zur Verbreitung wissenschaftlicher Werke. Seiner Congregation erwarb er einen gesunden Landaufenthalt bei Klosterneuburg und dann auch ein geräumigeres Kloster in Wien selbst; so machte er sich nicht bloß um diese, sondern auch um seine Nation verdient, für die er mit vollster Hingabe unter den schwierigsten Verhältnissen seine Kräfte einsetzte. Bei der Verfolgung seiner Landsleute in Stambul von 1828 entwickelte er eine rastlose und umfassende Thätigkeit zur Linderung ihrer Leiden und zur Einsetzung eines von dem häretischen Patriarchen unabhängigen Primas; als diese 1830 gewährt war, schlug er selbst diese Würde aus und empfahl dafür den apostolischen Vicar Anton Nuridschian. Nicht minder war er für die Interessen der österreichischen Monarchie und für die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche thätig; in Wien wie in Rom war Msgr. Azaria hochgeschätzt und verehrt. Er verfaßte auch (meistens anonym) mehrere Schriften, insbesondere 1. eine Abhandlung De vita communi perfecta religiosorum utriusque sexus, worin er mit tiefem Ernste die Schäden vieler österreichischen Klöster enthüllte; 2. die Schrift: Die Erziehung im Geiste des Christenthumes (Wien 1839); 3. einen Entwurf zu einem neuen System des Religionsunterrichtes. Auch unter vielen körperlichen Leiden blieb er unermüdlich thätig; ein Sturz im J. 1843 hatte seine Gesundheit geschädigt, und die Stürme der Revolution von 1848 hatten auch sein Kloster beunruhigt. Im November 1850 war er wiederum in Ordenssachen zu Rom; er machte für ein kräftigeres Zusammenwirken der verschiedenen geistlichen Genossenschaften praktische Vorschläge, die der sorg-

fältigsten Erwägung würdig befunden wurden. In Folge seines Leidens mußte er sich mehrfachen schmerzlichen Operationen unterziehen, ward aber fast wunderbar geheilt und konnte im Mai 1852 nach Wien zurückkehren. Er starb bald nach der glänzenden Feier seines fünfzigjährigen Priesterjubiläums, bei dem ihm Kaiser Franz Joseph das Großkreuz der eisernen Krone und die Würde eines wirklichen Geheimen Rathes verliehen hatte, am Sonntag 6. Mai 1854. Näheres gibt Fr. v. Hurter, Aus dem Leben des hochw. Herrn Aristaces Azaria, Wien, Mechitaristendruckerei, 1855 (s. Brunners Wiener Kirchenzeitung 1855, Nr. 91). [J. Card. Hergenröther.]

Azarias (עֲזַרְיָה und עֲזַרְיָהוּ, LXX Ἀζαρίας) oder **Ozias** (עֻזִּיָּה und עֻזִּיָּהוּ, LXX Ὀζίας), I. der Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Amasias. Den Namen Ozias hat er in der Chronik (ausgen. 1 Par. 3, 12), Azarias im 4. Buche der Könige (ausgen. 15, 30. 32. 34, wo aber die LXX ebenfalls Ἀζαρίας haben). Letzterer ist wahrscheinlich sein ursprünglicher Name gewesen, der andere aber ihm wegen seiner kriegerischen Thaten gegeben worden. Er war 16 Jahre alt, als er nach der Ermordung seines Vaters zum Könige gewählt wurde, und that, was recht war in den Augen des Herrn, wie sein Vater Amasias (4 Kön. 15, 1—3. 2 Par. 26, 1—4), jedoch nur so lange Zacharias lebte, „der kundig war im Sehen Gottes". Während dieser Zeit war auch seine Regierung eine glückliche. Er führte siegreiche Kriege gegen die Philister und Araber, zerstörte die Mauern von Geth, Jabnia und Azotus, bezwang die Araber zu Gurbaal und machte sich die Ammoniter tributpflichtig. Jerusalem befestigte er durch starke Thürme und künstliche Vertheidigungswerke, organisirte eine tüchtige Heeresmacht und sorgte für gute Bewaffnung derselben, baute Wachthürme in der Wüste und grub viele Brunnen wegen seiner großen Heerden. Er liebte und förderte den Landbau und hatte viele Ackerleute und Winzer auf den Bergen und auf dem Carmel (2 Par. 26, 6—15). Der verbotene Höhencult jedoch wurde durch ihn nicht abgeschafft, und „das Volk opferte und räucherte weiter auf den Höhen" (4 Kön. 15, 4). Noch schlimmer aber war, daß er sich durch seine große Macht zum Uebermuth und zur Mißachtung des göttlichen Gesetzes verleiten ließ und sich sogar Eingriffe in die priesterlichen Functionen im Heiligthume erlaubte. Dieses gereichte ihm zum Verderben. Denn als er einst, ungeachtet der dringenden Abmahnung von Seiten der Priester, das gesetzliche Rauchopfer im Heiligthum darbringen wollte, wurde er plötzlich mit dem Aussatze geschlagen, und damit war seiner Regierung ein Ende gemacht. Man brachte ihn zum Heiligthum hinaus in eine abgesonderte Wohnung; dort mußte er, weil der Aussatz ihn nicht mehr verließ, bis zu seinem Tode bleiben. Nach seinem Tode begrub man ihn zwar auf dem Begräbnißacker der Könige, nicht aber in der königlichen Gruft (2 Par. 26, 16—21). Während seiner Regierung fiel ein großes Erdbeben vor (Amos 1, 1. Zach. 14, 5), dessen Zeit sich nicht näher bestimmen läßt. Josephus bringt dasselbe mit der Zeit des gesetzwidrigen Räucherns in Verbindung und behauptet, durch das Erdbeben sei das Tempeldach gespalten worden, so daß ein Sonnenstrahl auf das Angesicht des Königs gefallen und dadurch der Aussatz an seiner Stirne sichtbar geworden sei (Antt. 9, 10, 4). In welchem Jahre der Regierung Azarias' jenes Opfer und der Ausbruch des Aussatzes stattgefunden habe, wird nirgends angegeben; es kann jedoch schwerlich vor seinen letzten 10 Regierungsjahren geschehen sein, weil Joatham, der nach des Vaters Tode erst 25 Jahre alt war (4 Kön. 15, 33), sogleich nach jenem Unglücke die Verwaltung des Reiches übernehmen konnte und somit damals wenigstens 15 Jahre alt gewesen sein muß. Wenn aber 4 Kön. 15, 1 Azarias' Regierungsantritt in's 27. Jahr Jeroboams II., des Königs von Israel, gesetzt wird, so ist diese Zahl ohne Zweifel als ein Versehen der Abschreiber zu betrachten. Denn nach 4 Kön. 14, 2 regierte Amasias, der Vater Azarias', 29 Jahre, nach 4 Kön. 14, 23 aber wurde Jeroboam II. im 15. Jahre Amasias' König, somit hat dieser mit Jeroboam nur noch 15 Jahre gleichzeitig regiert; auf ihn aber folgte ohne Interregnum sein Sohn Azarias, dessen Regierungsantritt daher nicht in's 27., sondern nur in's 15. Regierungsjahr Jeroboams fallen kann. Die Zahl 27 beruht somit ohne Zweifel auf einer Verwechslung von ה (15) mit כז (27). Die Versuche, die Zahl 27 zu rechtfertigen, sind nicht gelungen (vgl. Keil, Bibl. Comment. über die Bücher der Könige, Leipzig 1865, 288, sowie den Art. Chronologie, biblische). — II. Außerdem kommen noch 23 Personen mit dem Namen Azarias in der heiligen Schrift vor. Von diesen sind die bekannteren: 1. Der Prophet Azarias, Sohn des Obed, Rathgeber des Königs Asa von Juda bei Beseitigung des Götzendienstes (2 Par. 15, 1. 8; 23, 1). — 2. Derjenige Azarias, dessen Gestalt der Erzengel Raphael bei dem jungen Tobias annahm (Tob. 5, 18; 6, 7; 9, 1). — 3. Einer der Gefährten Daniels, die in den Feuerofen geworfen wurden (Dan. 1, 6 ff.; 2, 17; 3, 25. 49. 88. 1 Mach. 2, 59). [Welte.]

Azazel oder **Asasel** (עֲזָאזֵל) wird nur im hebräischen Text des Buches Leviticus beim Ritual für den großen Versöhnungstag genannt, wo es heißt: „Aaron ziehe für die zwei Böcke Loose, ein Loos für den Herrn und ein Loos für Azazel" (Lev. 16, 8). „Und der Bock, auf welchen herausgekommen das Loos für Azazel, soll lebendig vor den Herrn gestellt werden, ihn zu versöhnen, ihn zu entlassen für Azazel in die Wüste" (Lev. 16, 10). „Und wer den Bock für Azazel fortführt, soll waschen seine Kleider" (Lev. 16, 26). Wer oder was nun unter Azazel gemeint sei, darüber sind die Uebersetzer und Ausleger von jeher uneinig. Ihre verschiedenen Ansichten reduciren sich aber der Hauptsache nach auf vier,

indem 1. einige unter Azazel den Bock selbst verstehen; 2. andere den Ort, wohin er gebracht; 3. andere das Wesen, dem er zugesendet werden soll; 4. andere endlich das Wort für ein Abstractum halten, welches die nächste Bestimmung des wegzuschaffenden Bockes anzeige. Erstere Deutung findet sich schon bei Symmachus (τράγος ἀπερχόμενος) und in der Vulgata (hircus emissarius). Ihr steht aber entgegen, daß im Urtext möglichst klar und augenfällig dem לַיהוָה das לַעֲזָאזֵל als Gegensatz entspricht, und wiederum der eine Bock in ganz ähnlicher Weise dem Azazel, wie der andere dem Herrn gegenübergestellt wird. Daraus geht wenigstens so viel hervor, daß unter Azazel nicht der zu entlassende Bock selbst gemeint sein kann. Die zweite Deutung hat hauptsächlich die alten Rabbiner zu Urhebern und Vertheidigern. Bei Pseudojonathan zu Lev. 16, 8. 10. 26 ist es zwar noch etwas unklar, ob Azazel wirklich als ein abschüssiger Berg in der Wüste betrachtet, oder, was V. 10 über solchen gesagt wird, nur als Erweiterung des Textes anzusehen sei. Ganz bestimmt bezeichnet aber schon Saadia den Azazel als solchen Berg (vgl. L. Dukes, Literaturhistorische Mittheilungen über die ältesten hebr. Exegeten ꝛc. 66), ebenso Jarchi zu Lev. 16, 8, auf talmudische Traditionen sich stützend, und Abenesra, der das Wort als eine Zusammensetzung vom arab. ʿazâz (rauher wüster Ort) und אֵל betrachtet, obwohl dieß eine analogiewidrige Wortbildung ist. Nacher fehlte es dieser Deutung nicht an Beifall; allein es spricht gegen sie, daß sie einerseits den schon erwähnten Gegensatz verwischt und andererseits eine höchst widerliche Tautologie in V. 10 bringt. Eben dieses spricht auch gegen die vierte Deutung, welche עֲזָאזֵל mit arab. azâzel (Trennung, Entfernung) combinirt, so daß das Ende von V. 10 hieße: „um ihn zu entlassen zur Entlassung (oder Wegschaffung) in die Wüste", wobei die Deutung des Wortes ganz unsicher und das: „zur Entlassung" höchst überflüssig wäre. Die dritte Deutung hat zunächst die älteste exegetische Auctorität für sich. Denn die alexandrinische Uebersetzung hat statt לַעֲזָאזֵל Lev. 16, 8 τῷ ἀποπομπαίῳ, daneben allerdings auch εἰς ἀποπομπήν V. 10 und εἰς ἄφεσιν V. 26, aber der erste Ausdruck zeigt, wie der letzte gemeint sei. Ἀποπομπαῖος ist nämlich soviel als ἀποτρόπαιος oder ἀλεξίκακος (cf. Pollux, 5, 26: οἱ δὲ δαίμονες οἱ μὲν λύοντες τὰς ἀρὰς ἀλεξίκακοι λέγονται, ἀποπομπαῖοι, ἀποτρόπαιοι κτλ.), und es ist somit an ein Wesen gedacht, durch das dem Volke die Sünde abgenommen wurde, aber ein Wesen zugleich, das dem Volke nicht etwa freundlich gesinnt war und ihm helfen wollte nach Art eines averruncus oder averruncator im Sinne der griechischen und römischen Götterlehre, sondern an ein böses, dem Herrn sich entgegensetzendes Wesen. Schon manche ältere Rabbiner haben den Asasel für einen gefallenen Engelfürsten erklärt (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 157 f.), sowie er auch im Buche Henoch als solcher erscheint (8, 1; 12, 2); die Gnostiker nannten den Satan auch Asasel (Epiphan. Haer. 34), und Origenes erklärt letzteren sehr bestimmt für den Satan und für einerlei mit der verführenden Schlange im Paradiese (ἔτι δὲ ὁ ἐν τῷ Λευϊτικῷ ἀποπομπαῖος, ὃν ἡ Ἑβραϊκὴ γραφὴ ὠνόμασεν Ἀζαζήλ, ὑδεὶς ἕτερος ἦν. Orig. adv. Cels. 6, 43). Mag es sein, daß dieser Dämon Azazel eben aus unserer Stelle in die spätere Dämonologie gekommen: die Deutung des Wortes auf einen Dämon und geradezu auf den Satan erscheint jedenfalls als eine uralte und ist um so beachtenswerther, als schon Origenes sie mit der größten Entschiedenheit ausspricht. Sie allein paßt auch wie zu den Textesworten, so zu dem ganzen Versöhnungsritus am besten. Durch die List des Satans ist nämlich die Sünde in die Menschheit gekommen, freilich mit strafwürdiger Zustimmung der letztern und freiwilliger Uebertretung des göttlichen Gebotes. Indem nun das auserwählte Volk am Versöhnungstage seine Sünde vor Gott sühnen will durch Darbringung des vorgeschriebenen Sündopfers, gibt es dieselbe zugleich, sie verabscheuend und wegwerfend, demjenigen symbolisch zurück, von dem sie ursprünglich ausgegangen ist. Durch das Sündenbekenntniß des Hohenpriesters nämlich im Namen des Volkes auf den Kopf des zu entlassenden Bockes (Lev. 16, 21) wird diesem die Sünde des Volkes symbolisch aufgeladen. In die Wüste aber wird er entlassen für Azazel, weil dieselbe der Aufenthaltsort der bösen Geister ist (Tobias 8, 3). (Cf. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus, Tubing. 1732, 1039—1085; Gesen. Thesaur. s. v.; Diestel, Set-Typhon, Asasel und Satan, Zeitschr. für historische Theologie, 1860, 159 ff.) [Welte.]

Azeca (עֲזֵקָה), eine Stadt in der Niederung des Stammes Juda (Jos. 15, 35), ungefähr mitten zwischen Jerusalem und Eleutheropolis. Bis hierher verfolgte Josue die fünf canaanitischen Könige (Jos. 10, 10), und zwischen hier und Socho erlegte David den Goliath (1 Sam. 17, 1). Die Stadt wurde von Roboam befestigt (2 Par. 11, 9), später von Nabuchodonosor belagert (Jerem. 34, 7) und ohne Zweifel auch erobert, nach dem Exil aber war sie wieder von Söhnen Juda's bewohnt (2 Esdr. 11. 30). [Welte.]

Azo, Name mehrerer mittelalterlicher Rechtslehrer. 1. Azo Porcius von Bologna, daselbst durch Decennien, eine Zeitlang auch in Montpellier als Rechtslehrer thätig. Das Lehren war ihm so zur Natur geworden, daß er nur während der Ferien krank war und auch während derselben, wohl nicht vor 1230, starb. Wenn auch einigermaßen im canonischen Rechte bewandert, war er doch vorzüglich ausgezeichnet im römischen Recht, einer der berühmtesten Legisten. Seine Werke sind zahlreich: Glossen zu den verschiedenen Theilen des Corpus Juris civilis, welche meist als Apparatus sich darstellen, eine Lectura zum Codex, zu ebendemselben, sowie zu den Institutionen oft gedruckte Summen, endlich

Brocarda und Quaestiones (vgl. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter V, 1—44). — 2. Azo de Lambertacciis, Canonist des 13. Jahrhunderts. Seiner Geburt nach gehörte er der ghibellinischen Partei an, wurde daher, Doctor decretorum, Rechtslehrer, Canonicus geworden, 1274 und 1281 aus seiner Vaterstadt Bologna relegirt. Er starb wahrscheinlich 1289. Seine Quaestiones sind nicht mehr vorhanden. — 3. Azo de Ramenghis, Canonist zu Bologna, Schwiegersohn des berühmten Johann Andreä. Seine Blütezeit fällt in die erste Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts. Er schrieb Repetitiones super libro Decretorum und Quaestiones. [R. v. Scherer.]

Azor in der heiligen Schrift, s. Asor.

Azor, Johannes, S. J., war aus Lorca in Spanien gebürtig. Sein Geburtsjahr ist nicht mit Gewißheit zu ermitteln. Im J. 1559 trat er in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. Später leitete er eine Zeitlang die Collegien zu Plasencia, Orafia und Alcala. Die längste Zeit seines Ordenslebens jedoch widmete er an den genannten Collegien zu Plasencia und Alcala, sowie in Rom, dem Lehrfache in der Philosophie und der Theologie; dabei war er nicht minder wegen seiner ausgezeichneten Sprachenkenntniß, als wegen der Unschuld seines Lebens geschätzt. Er starb zu Rom nach gewöhnlicher Angabe am 19. Februar 1607, nach anderer Angabe schon 1603. — Sein Andenken ist besonders erhalten geblieben durch die Institutiones morales, von denen der erste Foliobaud bei seinen Lebzeiten (1600) herauskam, die beiden anderen aber erst nach seinem Tode zu Rom gedruckt wurden (1606 und 1611). Unstreitig gehören sie mit zu den tüchtigsten Moralwerken. Das Werk erschien später auch in Cremona, Venedig, Brescia, Lyon, Paris, Köln und Ingolstadt, und zwar vielfach in mehreren aufeinander folgenden Auflagen. Bossuet empfahl in seinen Synodalstatuten seinem Clerus dessen Studium. — Außer diesem bedeutendsten Werke Azors hat derselbe noch mehrere andere Schriften verfaßt. Von diesen ist wohl vor anderen der Commentar des hohen Liedes zu erwähnen: In cantica canticorum commentaria, historicum primum sensum, deinde allegoricum continentia; dann einige kleinere Werke, wie: De votis, quae emittuntur in societate; De fide, spe et caritate; De introductione ad decalogum; De poenitentia. Doch sind alle diese Schriften nur im Manuscript vorhanden; sie finden sich theils zu Rom, theils zu Alcala und zu Lozola in den Archiven. (De Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jés.) [A. Lehmkuhl, S. J.]

Azoren, Bisthum auf den. Die Inselgruppe der Azoren ist die nördlichste der afrikanischen Inselgruppen, im Westen der Südwestspitze von Europa, diesem näher als Afrika gelegen, und bildet heute einen unmittelbaren Bestandtheil des Königreichs Portugal. Sie besteht aus neun größeren und mehreren kleineren Inseln, die in drei Haufen zerstreut liegen. Der westliche Haufen gegen N.-W. besteht aus den beiden Inseln Flores und Corvo; der Centralhaufen umfaßt die Inseln Fayal, Pico, S. Jorge, Graciosa und Terceira; der östliche Haufen wird von den beiden Inseln S. Miguel und S. Maria nebst den Formigas-Eilanden gebildet. Sie bilden miteinander 51 384 Wirthschaften, 24 Gemeinden (Concelhas) und 116 Kirchspiele und sind in einen Ost-, West- und Südbezirk, oder in die 3 Provinzen Angra, Horta und Ponta del Gado eingetheilt. Auf 2388,30 Quadrat-Kilometer zählten sie im J. 1874 nach officieller Angabe 261 907 Einwohner. Die Azoren, auch Habichtsinseln (açor port. Habicht), bei den Engländern Western-Islands, früher auch Flandrische [Flamändische] Inseln genannt, waren bei ihrer Entdeckung öde und unbewohnt. Der Kaufmann Vanderberg von Brügge, welcher diese Inseln 1439 auffand, war nicht der erste Entdecker, sondern Cabral hatte im Dienste der portugiesischen Regierung schon 1432 die Insel S. Maria entdeckt. Es währte aber bis zum Jahre 1457, ehe alle Inseln bekannt waren. Die erste Niederlassung auf den von der Natur so reich ausgestatteten Inseln gründeten Flamänder; die eigentliche Colonisation geschah aber von Portugal aus. Kaum war die Colonisation recht im Gange, so errichtete Papst Clemens VII. am 3. November 1534 für diese Inseln ein Bisthum in der Stadt Angra auf Terceira. Diese Hauptort der Azoren und Sitz des Gouverneurs hat heute 18 000 Einwohner, Cathedrale SS. Salvatoris, weitere 5 schöne und große Kirchen, Priesterseminar, 3 Manns- und 4 Frauenklöster, 2 Hospitäler u. s. w. Die Dioec. Angrensis stand Anfangs, freilich nur kurze Zeit, unter der damaligen Metropole Funchal, kam aber schon 1547 unter Lissabon und ist heute noch Suffraganstuhl von Lissabon. Der erste Bischof wurde noch am 3. November 1534 bestätigt. Der gegenwärtige 27. Bischof ist Johann Maria Perira Botelho de Amaral e Pimentel, geboren zu Olivais bei Lissabon 21. August 1815, als Bischof von Macao präconisirt 8. Januar 1866 und, weil er nur erwählter Bischof blieb, als Bischof von Angra präconisirt 22. December 1871. Die 261 907 Einwohner der Azoren, welche seiner Jurisdiction unterworfen sind und aus Portugiesen und Negern bestehen — nur auf Fayal sind Engländer und Schotten mit Irländern vermischt — bekennen sich sämmtlich, mit ganz wenigen Ausnahmen, zu der herrschenden katholischen Religion. Das Domcapitel besteht aus 5 Dignitälen, 12 vollen und 6 Halb-Canonici, sowie mehreren Priestern und Clerikern. Pfarreien sind es 110. Die etwa 120 Priester erhalten ihre Erziehung im Priesterseminar zu Angra. Klöster gibt es auf Terceira 8, auf S. Miguel 9 Mönchs- und 4 Nonnenklöster in Ponta del Gado und 2 Klöster in Villafranca. In dem merkwürdigen Thale Furnas, am Fuße des

1175 m hohen Pico de Vara, ist ein Franciscanerkloster. (Vgl. A. G. de Sousa, Catalogo dos Bispos da Angra [in Colleçaõ dos Documentos, Lisboa 1722, 97 sqq.]; Moroni II, 86 sq.; Sprengel, Bibl. d. Reisen XXVIII.) [Neher.]

Azotus (Asdod, אַשְׁדּוֹד, LXX Ἄζωτος) war eine der fünf philistäischen Hauptstädte, die von Josue dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 47), aber in der damaligen Zeit entweder gar nicht oder nur auf kurze Zeit erobert wurden (Jos. 13, 3. Richt. 3, 3). Sie lag ungefähr in der Mitte zwischen Ascalon und Accaron etwas landeinwärts, eine der festesten Städte Philistäa's; sie war zugleich ein Hauptsitz des Dagonscultus und hatte einen Dagonstempel, in welchen nach der bekannten Niederlage der Israeliten unter Heli auch die Bundeslade gebracht wurde, so daß jener Götze zu Trümmern stürzte (1 Sam. 5, 1—6); noch zur Zeit der Machabäer war ihr Haupttheiligthum ein Dagonstempel (1 Mach. 11, 4). Könige von Azot mit den Namen Azuri, Achimiti, Mitinti, Numilki werden auf Keilinschriften Sargons, Sennacheribs und Asarhaddons erwähnt (Schrader, Keilinschr. und A. T. 70). Als eine der wichtigsten Städte der Philister, dieser Erbfeinde des theokratischen Volkes, erscheint sie auch als Gegenstand mehrerer prophetischer Drohungen (Amos 1, 8; 3, 9. Sophon. 2, 4. Jerem. 25, 20. Zach. 9, 6). Sie hatte, als Schlüssel zu Aegypten, öfter Belagerungen auszuhalten. König Azarias zerstörte ihre Mauern (2 Par. 26, 6); zu Isaias' Zeit wurde sie vom assyrischen Feldherrn Tharthan belagert (Is. 20, 1). Einige Zeit später ward sie vom ägyptischen König Psammetich 29 Jahre eingeschlossen gehalten, die längste Belagerung einer Stadt, die Herodot kennt (2, 157). Noch in der nachexilischen Zeit zeigten sich ihre Bewohner feindselig gegen die Israeliten und zürnten über die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems (2 Esdr. 4, 7), und die Machabäer Judas und Jonathan sahen sich genöthigt, Azot zu zerstören (1 Mach. 5, 68; 10, 77—84). Von dem römischen Prätor Gabinius ward die Stadt wieder aufgebaut (Jos. Antt. 14, 5, 3). Mit dem Christenthum scheint die Stadt früh bekannt geworden zu sein; denn nachdem Philippus den äthiopischen Kämmerer getauft hatte, führte ihn der Geist nach Azot (Apg. 8, 39 f.). Später sind auf den Synoden von Nicäa, Seleucia 359, Chalcedon, Jerusalem 536 auch Bischöfe von Azot unterschrieben. Gegenwärtig ist sie durch ein kleines Dorf ersetzt, das noch den alten Namen Esdud führt. [Welte.]

Azpilcueta, Martin, bedeutender Canonist des 16. Jahrhunderts, nach seinem Geburtslande auch Navarrus genannt. Er war in den Pyrenäen, in der Gegend von Solariega, aus dem Hause der Azpilcueta am 13. December 1493 geboren, erhielt in Alcala eine gediegene theologische und philosophische Bildung, studirte in Toulouse die Rechte, wurde daselbst Doctor und trat dann c. 1520 als Lehrer der Rechte zuerst in Cahors, später in Toulouse auf. Durch den Einfluß seines Verwandten Franz von Navarra, des Priors der regulären Augustiner-Chorherren von Roncesvalles, späteren Erzbischof von Valencia, wurde er Mitglied der ebengenannten Congregation. Er lehrte 14 Jahre lang das canonische Recht in Salamanca mit solchem Erfolge, daß Johann III. von Portugal ihn an die neugegründete Universität Coimbra berief (1544); dort blieb er weitere 16 Jahre als Professor thätig. Später zog er sich vom Lehramte zurück und befaßte sich vorzüglich mit der Ertheilung von Rechtsgutachten. Einen berühmten Namen erwarb sich Azpilcueta dadurch, daß er als Advocat des angeschuldigten Toledaner Erzbischofs Bartholomäus von Carranza-Miranda seinen Clienten zuerst vor dem Inquisitionstribunal in Valladolid, dann in Rom vertheidigte. Bei diesem Anlaß kam Azpilcueta in hohem Alter nach Rom (1567) und wurde hier mit vieler Auszeichnung behandelt. Er ward der Pönitentiarie als Hülfsarbeiter zugewiesen und entsprach dieser Stellung ebenso durch gediegenes Wissen, als durch aufrichtige Frömmigkeit; es wird erzählt, daß er nie das Catheder bestieg, ohne zuvor den Rosenkranz (über den er auch eine eigene Abhandlung schrieb) gebetet zu haben. In Rom arbeitete er an der lateinischen Ausgabe vieler seiner früher spanisch verfaßten Schriften und Werke. Unter seinen zahlreichen Schülern ist einer der berühmtesten Didacus Covarruvias, Bischof von Segobia. Er starb in Rom 21. Juni 1586. — Seine Schriften, stark an Zahl, sind durchweg in scholastischer Form gehalten, nehmen aber dabei Rücksicht auf die Praxis. Die vorzüglichsten der juristischen sind Commentare oder Relectionen zu einzelnen Stellen des Decretes oder der Decretalen, und eine fortlaufende Erklärung der VII Distinctiones de poenitentia. Die Mehrzahl seiner Schriften nimmt Bezug auf das forum internum und behandelt moralistische Gegenstände, z. B. Zinsverbot, Wechselbriefe, De lege poenali, De fama, De horis canonicis, De jubilaeo. Am meisten gebraucht wurde sein Enchiridion s. manuale Confessariorum et Poenitentium, in nicht übertriebener casuistischer Form. Seine Consilia et responsa sind in 2 Bänden gesammelt Lugd. 1594, die anderen Werke in 3 voll., Lugd. 1595; ebendort findet sich (Bd. 1) eine schwulstig gehaltene Vita. Von Einzelausgaben mag noch erwähnt werden: De anno Jobeleo et tota Indulgentiarum materia commentarius, Mediolensis 1573; Relectio c. „Novit de indiciis" pronunc. anno 1548 in Conymbr. acad., Romae 1575. [R. v. Scherer.]

Azymiten (Ἄζυμῖται), Schimpfname der Lateiner bei den Griechen seit dem elften Jahrhundert. Leo von Achrida und Michael Cärularius von Constantinopel erklärten in ihrem Fanatismus die Eucharistie der Lateiner für nichtig, weil sie aus ungesäuertem Brode bestehe, das kraft- und leblos sei; ein Sacellar Constan-

tin trat sogar die consecrirte Hostie der Lateiner mit Füßen. Denselben Vorwurf erhoben auch die griechischen Polemiker gegen die Armenier. Um 1225 erklärten die griechischen Mönche auf der Insel Cypern die azymitische Eucharistie für nichtig; 13 derselben, die nicht widerrufen wollten, wurden als Ketzer verbrannt, von den Ihrigen aber als Martyrer verherrlicht (Bibl. PP. Lugd. XXVII, 600; Boll. Aug. I, 156). Die Lateiner, deren Praxis vollständig gerechtfertigt ist (s. d. Art. Abendmahl), nannten zwar hie und da die Griechen in ähnlicher Weise Fermentacei (Wibert in vita Leonis IX. bei Watterich, Vit. Rom. Pontt. I, 161), hielten aber daran fest, daß sowohl mit gesäuertem als mit ungesäuertem Brode gültig consecrirt werden könne; so die Cardinäle Humbert (Dial. c. 29) und Petrus Damiani (Exposit. Missae), die Erzbischöfe Dominicus von Grado (Ep. ad Petrum c. 3) und Anselm von Canterbury (Ep. ad Walr.). Der gelehrte Theophylactus verwarf die exegetischen Ausflüchte der anderen Griechen, gab zu, daß Christus die Eucharistie der gesetzlichen Zeit wegen mit ungesäuertem Brode eingesetzt habe, und suchte nur die byzantinische Praxis mit schwachen Gründen zu rechtfertigen: Christus habe nicht zur Beibehaltung jener Praxis verpflichten wollen und keine materielle Gleichförmigkeit mit dem von ihm verrichteten Acte verlangt (Ep. ad Nicol. Diac. 518 sq.; Comm. in Matth. 26, 26; in Luc. 22, 7; Opp. I, 145. 465). Die hitzigen Polemiker der Griechen führten noch in vielen Tractaten seit Niketas Stethatus (s. d. Art.) den Kampf fort, nannten die Lateiner Apollinaristen, die durch das todte Ungesäuerte den der vernünftigen Seele beraubten Leib Christi bezeichnen wollten, und verwarfen fortwährend das Opfer der Lateiner. (Ausführliches s. bei Hergenröther, Photius III, 187. 248 ff. 736 ff. 750 ff. 785 ff. 821. 829. 845 ff.; Werner, Gesch. der apolog. und polem. Literatur III, 109; Giese, Erörterung der Streitfrage über den Gebrauch der Azymen, Münster 1852.) Papst Leo IX. und Cardinal Humbert erklärten den Gebrauch des Ungesäuerten für einen uralten und apostolischen, und das Concil von Florenz bestimmt, jede Kirche habe ihren Gebrauch beizubehalten, da sowohl im gesäuerten als im ungesäuerten Brode gültig consecrirt werde; für Lateiner wäre der Gebrauch des ersteren statt des letzteren schwere Sünde. Uebrigens geben spätere Griechen zu, daß in der lateinischen Kirche der Gebrauch des Ungesäuerten sehr alt sei; es soll ihn ja den Ebioniten gegenüber Papst Alexander I. eingeführt haben. (So der Patriarch Nectarius von Jerusalem in der von seinem Nachfolger Dositheus zu Jassy 1682 veröffentlichten Schrift: περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντιῤῥήσεις.) Diese wahrscheinlich durch den Mönch Barlaam zu den Griechen gekommene Angabe scheint aus der Chronik des Martinus Polonus zum Jahre 132 zu stammen (Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1864, I, 474 f., Nr. 1., die Scholastiker, die den Gebrauch der Azymen mit den Ebioniten in Zusammenhang bringen, oder von Papst Alexander nicht, sondern vom Papste Leo, folgen darum wohl einer anderen Quelle (vgl. Le Quien, Dissert. VI. Damasceni n. 37, bei Migne, PP. gr. XCIV, 398). Die Russen beanspruchen übrigens den Ruhm, schon vor Cärularius den Kampf gegen den Azymismus eröffnet zu haben; das ist wirklich der Fall, wenn zwei dem zweiten Bischof von Kiew, Leontius (um 992), beigelegte Schriften von ihm herrühren (Strahl, Das gelehrte Rußland, Leipzig 1828, 13; Pichler a. a. O. II, 6). Eine solche griechische Abhandlung des Metropoliten Leo von Rußland hat kürzlich Professor Pawlow zu Moskau in einer russisch veröffentlichten Schrift (Kritische Versuche, Petersburg 1878, 115—152) mitgetheilt. Sie nennt den Gebrauch der Azymen dem Geiste Christi zuwider, der Hohepriester nach der Ordnung Melchisedechs, nicht nach der des Aaron sei, und gesäuertes Brod beim Abendmahl gebraucht habe, dessen Fleisch ein lebendiges sei und nicht durch das leblose ungesäuerte Brod bezeichnet werden könne; sie vertritt die sonst den Griechen geläufige Meinung, Christus habe mit das jüdische Passahmahl, das erst Tags darauf bei seinem Tode von den Juden gehalten worden sei, sondern das neue, sein eigenes gefeiert. Die Schrift enthält übrigens eine so weit entwickelte Polemik, daß kaum zu glauben ist, ein russischer Metropolit des zehnten Jahrhunderts, der sich seine ganze theologische Bildung nur aus Büchern schöpfte und schöpfen konnte, habe in so ausführlicher Weise geschrieben; die Byzantiner hatten im elften Jahrhundert hierin noch keine solche subtile Untersuchungen angestellt. Wie die römische Kirche die Lateiner zum Gebrauche des ungesäuerten, ebenso verpflichten die unirten Orientalen (mit Ausnahme der hierin dem lateinischen Ritus folgenden Armenier und Maroniten) sub gravi zum Gebrauche des gesäuerten Brodes. Die Controverse, ob wirklich die Azyma von Anfang an in der lateinischen Kirche üblich waren, oder ob sie doch schon vor dem neunten Jahrhundert gebraucht wurden, wie Mabillon (De pane eucharist. Par. 1674, Anal. Par. 1723) und mit ihm Armabutius (Praef. ad Card. Ebor. ante ed. Stephanopuli Opp. Demetrii Pepani, Rom. 1781, I, 7; Pitzipios, L'église orient. I, 36) annehmen, oder ob früher der Sauerteig (so Sirmond, Disqu. de azym. 1652, Opp. IV, 351 sq., ed. Venet.) oder beides promiscue gebraucht ward (nach Bona u. A.), halten viele Gelehrte (Tournely, De Euchar. Sacr. q. 4, art. 5) für fast unlösbar; sicher ist, daß im neunten Jahrhundert Hrab. Maurus (De eccl. off. I, 31) das panis infermentatus verlangt (s. d. Art. Abendmahl, letztes). [J. Card. Hergenröther.]

B.

Baader, Franz v., Philosoph, wurde 1765 zu München als der dritte Sohn des kurfürstlichen Leibarztes Franz Paula Baader geboren. Als Kind schwächlich und wenig Talent verrathend, soll er in seinem elften Jahre durch den Anblick geometrischer Figuren plötzlich aufgeweckt worden sein und nun namentlich in mathematischen Studien reißende Fortschritte gemacht haben. Die streng katholische Erziehung und die Anregung Sailers, welcher Hauslehrer in der Familie war, flößten dem jungen Manne einen ernsten Sinn sowie Liebe zum Gebet und zu frommer Lectüre ein. Nachdem er im 16. Jahre an der Universität Ingolstadt das Studium der Medicin begonnen, und im 19. Jahre, zum Doctor promovirt, noch zwei Jahre in Wien studirt hatte, trat er zu München in die Praxis seines Vaters ein. Jedoch nur kurze Zeit verharrte er in diesem Berufe, welcher seinen Neigungen wenig entsprach; er ward Berg-Eleve und ging 1788 nach Freiberg zu Werner, von da auf Reisen nach Süddeutschland, endlich 1791 nach England. Ueber die geistige Entwickelung in dieser Zeit geben die im Jahre 1786 begonnenen Tagebücher Aufschluß. In der Reaction gegen die rationalistischen Richtungen suchte Baader bei Klopstock, Hamann und Claudius eine Stütze. Der Letztere oder Kleuker führte ihn zur Lectüre der Schriften Saint Martin's, Martinez', Pascals und Jacob Böhme's. In diesen suchte er ein tieferes Verständniß des Christenthums, nachdem „die legitimen Organe den Schlüssel dazu verloren zu haben schienen". Damit war seine ganze spätere Richtung prädominirt. Wie sehr er auch sich mit dem Studium der katholischen Theologie, namentlich des hl. Thomas von Aquin, beschäftigen mochte, so war ihm doch eine unbefangene Auffassung derselben nicht möglich. Andererseits konnte er freilich auch nicht dem Kriticismus und Rationalismus der neuen deutschen Philosophie folgen. Seine Stellung zu dem ersteren spricht sehr klar ein im Jahre 1795 englisch geschriebener Aufsatz über Kant aus. Nach fünfjährigem Aufenthalt in England in sein Vaterland zurückgekehrt, erhielt er die Stelle eines Rathes bei der Generaldirection des bayerischen Bergwesens, in welcher er zugleich mit Privatunternehmungen sich beschäftigte und insbesondere durch eine für die Glasbereitung wichtige Entdeckung sich von Seiten der österreichischen Regierung eine Prämie von 12 000 Gulden erwarb. Unter den literarischen Arbeiten dieser Zeit sind zu bemerken: Beiträge zur Elementar-Physiologie; Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur; Beiträge zur dynamischen Physik. Etwas später schrieb er: Fermenta cognitionis (6 Hefte). Nach längerem Privatleben (in dem er sich verheiratete) wurde er zum Mitglied der Münchener Akademie und bei Eröffnung der Münchener Universität zum Professor der speculativen Dogmatik ernannt. In dieser Stellung erwarb er sich in größern und kleinern Vorlesungen (Speculative Dogmatik; Societäts-Philosophie; Die Philosophie Jacob Böhme's; Ueber die Zeit; Ueber eine künftige Theorie des Opfers u. s. w.) einen gewählten und eifrigen Kreis von Schülern, bis er 1838 durch ein Ministerialrescript, welches Laien vom Vortrage der Religionsphilosophie ausschloß, genöthigt wurde, sich auf den Vortrag der Psychologie und Anthropologie zu beschränken. Die bedeutendste Leistung Baaders ist ohne Zweifel die Societätsphilosophie, welche dem revolutionären Getriebe gegenüber eine ethisch-religiöse Reconstruction der Gesellschaft forderte. In dieser Richtung arbeitete er auch praktisch. Nachdem er, 1813 in den Adelstand erhoben, vielfach an den politischen Ereignissen Antheil genommen hatte, legte er den alliirten Fürsten 1814 eine Denkschrift über die Nothwendigkeit der Verbindung der Religion mit der Politik vor. Von dem Fürsten Gallitzin dem Kaiser Alexander empfohlen, schrieb er längere Zeit diplomatische Berichte für die russische Regierung und machte mit dem Grafen von Uexküll 1822 eine Reise nach Rußland; diese wurde jedoch in Folge einer politischen Verdächtigung der Reisenden abgebrochen. Baader wurde hierdurch sehr mißstimmt und erlitt auch pecuniäre Nachtheile, da ihm die bisher von der russischen Regierung bezogene Subvention nun nicht mehr ausbezahlt wurde. Noch mehr verstimmte ihn das erwähnte Verbot, religions-philosophische Vorlesungen zu halten. Er sah darin ein Werk der Nuntiatur. Nachdem er in einem Briefe an Hoffmann schon 1835 sich sehr heftig gegen die Censurirung Bautain's ausgesprochen hatte, schrieb er nun eine Reihe von Artikeln gegen das Papstthum, von welchen Schlüter (Vorrede zu der Societäts-Philos., WW. XIV) bemerkt: „sie bieten das traurige Schauspiel des Kampfes eines Geistes gegen den falschen Begriff dar, den er sich in einer Aufwallung von der Sache gemacht hat." Einem Briefe des Pfarrers Rieck an Professor Stadelbauer zufolge hat er aber diesem gegenüber vor seinem Tode Widerruf geleistet und ihn bevollmächtigt, den Widerruf zu veröffentlichen. Er starb, mit den heiligen Sacramenten versehen, am 21. Mai 1841.

Die Darstellung der Lehren Baaders hat große Schwierigkeiten. Er liebte es, seine Ideen in kleinen aphoristischen Aufsätzen, die er höchstens später selbst wieder sammelte, hinauszuwerfen. In Zeitschriften, Recensionen, Correspondenzen hat er die meisten seiner Ideen entwickelt; selbst größere Arbeiten, wie die oben genannten, erscheinen dem Leser gleich Mosaik, nicht, als ob

ihnen ein innerer Gedankenzusammenhang abginge, sondern weil dieser erst hergestellt werden muß. Baaders Denken bewegt sich in Sprüngen — wenn gleich in „Rößlessprüngen", wie Erdmann sagt. Seine Sprache und Diction hat einen eigenthümlich stoßweisen und revolutionären Charakter; oft fällt zu Gunsten eines Schlagwortes eine ganze Entwicklung hinweg; ein Citat, ein französisches oder lateinisches Wortspiel kann der Darstellung eine unerwartete Wendung geben. — Unter solchen Umständen war es allerdings eine Lebensfrage für die Philosophie Baaders, daß seine Schüler sich derselben annahmen und zum Theil schon zu seinen Lebzeiten sie zu ordnen begannen. Hierin gebührt Professor Hoffmann das erste Verdienst. Nachdem derselbe mit Wissen Baaders seiner Societäts-Philosophie und seiner speculativen Theologie durch die „Vorhalle zur speculativen Lehre Baaders" (in welcher auch die Abhandlung: „Der immanente Lebensproceß Gottes ꝛc. nach Franz Baaders Lehre", Tüb. Quartalschrift 1835, mit aufgenommen ist) zu einer Darstellung verholfen und durch Herausgabe eines dritten Bandes gesammelter Schriften (zwei Bände hatte Baader selbst besorgt) viel für die Interessen seines Lehrers gethan hatte, vereinigte er sich nach dessen Tode mit Freunden desselben (Hamberger, Lutterbeck, von Osten, Schlüter, von Schaden), um eine Gesammtausgabe seiner Schriften nebst Nachlaß, Briefwechsel und Biographie zu bewerkstelligen. Mit Unterstützung des Königs von Bayern erschienen 1851 bis 1860 16 Bände, von welchen I—X die Schriften, XI—XV den Nachlaß und XVI ein Register nebst Lebensabriß u. s. w. enthalten. Die Einleitungen und Erläuterungen, welche den einzelnen Bänden vorangestellt sind, tragen viel zum Verständniß derselben bei, und insbesondere sind die Arbeiten des Hauptherausgebers als beachtenswerth zu bezeichnen. Professor Lutterbeck (Mitherausgeber) ließ 1854 ein Schriftchen: „Ueber den philosophischen Standpunkt Baaders" erscheinen; ebenso gab Hamberger 1855 eine Abhandlung über die Cardinalpunkte der Baader'schen Philosophie heraus. In beiden freilich ist recht sehr eine sichere Grundlage der Beurtheilung, wie eine unbefangene Erörterung zu vermissen. Erdmann (Die Entwickl. der deutschen Speculation seit Kant III, 2, 583) hat zuerst die große Mühe auf sich genommen, die Anschauungen Baaders systematisch zu ordnen; wenn er ihn aber Oken, dem Verklärer des Heidenthums, als Verklärer des Mittelalters gegenüberstellt — um dann Beide Schelling zu unterstellen, so kann dieß weder bei Freunden noch Feinden Genehmigung erlangen. Aehnlich beurtheilt ihn Zeller (Gesch. der deutschen Phil. 731), welcher ihn einen Geistesverwandten Schellings nennt und beifügt, daß er im Princip Mystiker und Scholastiker sei, obgleich er gegen die römische Dictatur das Recht der Wissenschaft vertheidige. Eine eingehende Darstellung der Lehre Baaders gibt Stöckl (Katholik 1859), eine Beleuchtung seines Verhältnisses zu Schelling und Görres A. Schmitt (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1879). Ueber Baaders Verhältniß zu Hegel spricht sich letzterer selbst sehr charakteristisch aus (Vorrede zur Encyklopädie, 2. Aufl. 1827).

Die philosophische Anschauung Baaders wird zunächst durch die Erkenntnißtheorie begründet, welche er in den Fermenta cognitionis und in der speculativen Dogmatik ausführt. Der Grundgedanke derselben läßt sich in dem Satze ausdrücken, daß unser Wissen ein Gewußtwerden, unser Denken ein Nachdenken, unser Erkennen ein actives und passives zugleich sei. Das Grundwesen der menschlichen Erkenntniß ist ein persönliches Verhältniß zwischen Gott dem Wissengebenden (Offenbarenden) und dem wissennehmenden Menschen; die Logik ist Logoslehre in dem bestimmten Sinne, daß Gott als Idea sich in den Geiste offenbart. Es ist somit das menschliche Erkennen ein realer und moralischer Proceß, ein Sprechen zwischen dem Menschen und Gott. Es ist nicht so, daß der Mensch denkt und dann erst an Gott als Object herankommt, sondern er denkt in und durch und mit Gott. So sehr daher der Atheist ein Phantast ist, so ist es ein Wahnsinn, Gott ohne Gott erkennen zu wollen. Das Wissen ist innig verwandt mit der Liebe, die Logik ist religiös, und die Trennung der Erkenntniß und des Willens im Sinne der kritischen Philosophie ist eine irreligiöse Verwerflichkeit. Baader unterscheidet aber das Wissen als ein durchwohnendes, beiwohnendes und inwohnendes und gibt (WW. I, 192) dadurch den Charakter seiner Erkenntnißtheorie im Unterschied von der bisherigen auszusprechen; die Logik, fährt er fort, wird erst dann vollendet sein, wenn diese dreifache Erkenntnißweise in einem dreifachen Verhältnisse des Erkannten zum Erkennenden begründet und nachgewiesen wird. Das erste Verhältniß findet statt, wo Gott — die Idea, die Wahrheit — den menschlichen Geist zwingend sich unterwirft, wie die Wahrheit Gottes die Teufel beherrscht, welche zittern, und auch uns (quia Deum cognoscitur, non creditur); oder wie die mathematischen Wahrheiten uns nöthigen. Hier, auf der niedersten Stufe, erscheint die Erkenntniß als ein Zwang oder Aufgabe. Anders auf der zweiten, denn in der Beiwohnung stehen die Gedanken dem Geiste gegenüber, und es beginnt einerseits der Glaube (das Creditiren) und das Vertrauen, wie andererseits der Widerspruch und Irrthum sich anknüpfen kann. Es soll aber auch auf dieser Stufe nicht stehen geblieben werden, es soll in der dritten Stufe des inwohnenden Wissens die Idea in dem Erkennenden aufgehen, ihre Evolution vollenden, der erkennende Geist aber, indem er frei dieselben nachformirt, selber frei werden. Diese Stufe in allweg zu gewinnen, ist die Aufgabe der religiösen Philosophie. Indem aber Baader ferner darauf achtet, daß diese dritte Stufe, weit entfernt, als vollkommenes Eingehen des Wissens in seinen Grund (den Glauben) und als Evolution der Wahrheit in ihm (dem Wissen)

sich zu vollziehen, vielmehr in einer revolutionären Erkenntniß sich verwirklicht; daß der Geist, statt Gott zu erkennen, gegen Gott auftritt, und die Philosophie, statt religiös zu sein, irreligiös geworden ist: spricht er die Ueberzeugung aus, daß es nicht mehr res integra mit unserer Erkenntniß sei, und stellt die Anerkennung einer Corruption derselben durch den Sündenfall als weiteres Grundprincip der religiösen Erkenntnißtheorie auf. Will der Mensch die Wahrheit nun doch erkennen, so muß er einen Heiland finden, durch den sie ihm auf's Neue eingeboren wird; die Erkenntniß bedarf einer Erlösung. Auch diese logische Erlösung schließt ein Opfern, eine Mortification in sich, und nie und nimmer wird die heilandslose, irreligiöse Philosophie etwas erreichen. Hier gewinnt nun das Credo ut intelligam erhöhte Bedeutung, und Baader scheint ganz auf theologischem Boden zu stehen, wenn er die Philosophie auffordert, die Wahrheit, welche frei macht, aus den Händen des Glaubens zu empfangen (WW. I, 72).

Die Theologie Baaders schließt sich auf's Engste an seine Logik an; wie diese selbst Logoslehre ist, sofern sie die Offenbarung der göttlichen Weisheit im menschlichen Wissen betrachtet, so ist umgekehrt die Theologie eine Kehrseite der Logik, sofern sie die göttliche Wesenheit selbst aus ihrer Offenbarung im menschlichen Wissen erkennt. Von einer Betrachtung des menschlichen Geistes ausgehend, stellt Baader sich die Aufgabe, das ewige Sein Gottes als ewiges Werden zu begreifen (Speculative Dogmatik I, 54 ff.), er will dem schalen Deismus gegenüber, welcher sich Gott naturlos denkt, den Proceß Gottes als einen physikalischen fassen (WW. II, 21) oder, wie er sich an anderer Stelle (Speculative Dogmatik IV, 18) ausdrückt, den Theismus mit dem Naturalismus verbinden. In dieser Absicht unterscheidet er in Gott einen dreifachen Proceß. Der erste (esoterische) ist ein ideeller, logischer, magischer, in welchem Gott sich als unergründlicher, übernatürlicher Wille erfaßt. In dieser innern stillen Selbstformation kommt es nicht zur Persönlichkeit, vielmehr enthält sie nur die Schiedlichkeit, die Möglichkeit eines realen Unterschiedes. Von hier aus aber führt uns Baader in den personirenden Proceß der Selbsterzeugung Gottes fort, indem er aus Böhme den Satz aufstellt, daß jedes, also auch Gottes Leben, eine doppelte Geburt verlange, in der die Mutter gebrochen werde (Blitz als Vater des Lichtes, WW. II, 36). Dieser zweite personirende Proceß in Gott aber schließt sich in einem dritten auf, der als Selbstbewußtseinsproceß Gottes zugleich die beiden ersten vermittelt. Wie das alles im Einzelnen von Baader ausgeführt wird, kann hier nicht verfolgt werden. Daß der Versuch einer demonstrativen Construction der Trinität im Princip verfehlt ist, liegt auf der Hand. Baader macht sich offenbar des schwersten rationalistischen Irrthums schuldig, wenn er dem Satz des hl. Thomas: Deum esse scitur, non creditur den weiteren Satz anreiht: Deum trinum esse non creditur, sed scitur (WW. VIII, 71; XIV, 135). Seine Demonstrationen sind auch thatsächlich nur ein Phantasiespiel, welches, weit entfernt, das Mysterium der Trinität der Vernunft näher zu bringen, in den Begriff Gottes eine Reihe von Widersprüchen hineinträgt und seine Ewigkeit wie seine Unendlichkeit und Einfachheit aufhebt. Wäre die dogmatische Beurtheilung der Baader'schen Trinitätslehre überhaupt fraglich, so müßten schon die Art und Weise, der Ton, in dem Baader seine trinitarische Speculation vorträgt, die ungemessenen Huldigungen, die er der theosophischen Erleuchtung Böhme's bringt, die Geringschätzung und Ueberhebung, mit der er die Arbeiten der kirchlichen Theologie ignorirt oder tadelt, die Zuversicht endlich, mit der er die altitudo divitiarum sapientiae Dei zu erschöpfen sich anmaßt, als Präjudiz dieses Urtheils dienen. Vergleicht man die fragliche Conception Baaders mit den übrigen Erfindungen der modernen Speculation, dann allerdings kann man der Allseitigkeit und Tiefe derselben ein gutes Maß von Anerkennung zollen; jedenfalls erscheint dann Baader als Gegensatz gegen die pantheistische Trinitätslehre; diese zu vermeiden ist er noch mehr bemüht, als er gegen den abstracten Theismus und Deismus eifert. In der That ist der trinitarische Proceß als rein göttlicher Proceß gefaßt; alles, was in ihm vorkommt, ist Gott, und es ist nichts von Baader so sehr ausgeschlossen, als den Ursprung der Welt zu hoch in die Theogonie zu versetzen (WW. I, 205 ff.); es widerstrebt ihm, die Welt als einwesig mit Gott zu fassen, und mit scharfem Spott tadelt er den Pantheismus, der Gott in der Welt einen logischen oder historischen Cursus durchmachen lasse (Dogm. IV, 25). — Da Gott als trinitarischer und bewußter Gott vor und ohne alle Welt fertig und absolut vollkommen ist, so kann Baader natürlich nicht umhin, die Schöpfung als persönliche, geistige, freie That aufzufassen. Nach ihm kann die Speculation die Schöpfung nicht begründen oder demonstriren, sondern nur als geschichtliches Factum auffassen; unmöglich kann sie den Grund, das Motiv, warum Gott schaffen mußte, aufzeigen; denn wenn Gott schuf, so war es nicht Bedürfniß, sondern ein Ueberfluß (WW. I, 214). Doch kann die Speculation sowohl den Modus des göttlichen Schaffens construiren, als den Zweck hervorheben, den er in seinem Schaffen ausspricht. Der Zweck der Schöpfung ist ein doppelter: erstens will Gott die Geschöpfe der Seligkeit eines Selbsterzeugungsprocesses theilhaftig machen; zweitens soll Gott in der Schöpfung seine Wiedergeburt, seine Ruhe, seinen Sabbat finden, sich in ihr nicht mit sich selbst, aber mit seinem Bilde zusammenschließen (La création est la recréation de Dieu, sagt St. Martin). In diesem Schöpfungsacte nimmt natürlich der Mensch die erste Stelle ein; in ihm par excellence will Gott wiedergeboren werden, er soll Gott der Welt beweisen, soll ihn in die leblose Creatur und diese in Gott einführen.

Baader beweist hierbei, daß, damit der Mensch Gott offenbare und Kind Gottes werde, er nothwendig Freiheit und Labilität haben mußte; ebenso beweist er die Nothwendigkeit einer Versuchung, eines periculum vitae mit eifriger Verwahrung freilich gegen den Grundirrthum der irreligiösen Philosophie, die Nothwendigkeit des Falles oder des Bösen anzunehmen (Ferm. cogn. WW. II, 412). Nur die Möglichkeit des Bösen liegt in der Creatur, und zwar liegt sie in ihrer Selbstheit, wie Baader meint. Diese kann sich zur Selbstsucht entzünden, sie kann aber auch in Occultation bleibend zur Einheit mit Gott confirmirt werden, ohne Fall. Dieser Fall ist in doppelter Weise möglich: sofern es die Bestimmung der intelligenten Creatur ist, die nicht intelligente beherrschend sich Gott zu unterwerfen, so kann sie ebenso wohl in Hoffart Gott beherrschen, als in Niederträchtigkeit sich der unintelligenten Creatur unterwerfen. Jenes ist die Sünde der Engel, dieses die der Menschen, wie die Geschichte sagt. — Die Engel, welche ihren Willen aus Gott herausgerückt, dislocirt haben, werden nunmehr von Gott durchwohnt, aber eben darin finden sie ihre Hölle, daß sie ihre Begierde, sich von Gott loszureißen, niemals erfüllen können. — Obgleich auch die Hölle eine Manifestation Gottes ist, so wächst doch mit dem Falle der Engel die Bedeutung des Menschen; er soll nunmehr Restaurator sein, soll einmal die Confusion des abyssalischen und himmlischen Seins hindern, dann aber durch Depotenzirung seiner Ichheit zum Ich sich zum Retter der durch Lucifers Fall selbstlos gewordenen — verdorbenen Creatur machen (vermöge seines dominium eminens in naturam, Spec. Dogmatik II, 84). Deßwegen riskirt Gott die Welt zum zweiten Mal; er zieht sich für einen Moment zurück, um zu sehen, ob die Idea, seine Ebenbildlichkeit, in dem Menschen ausgeboren wird; allein, wie wiederum die Geschichte sagt, auch der Mensch fällt, indem der Selbstwille der Natur, welcher nur als entzündliche Wurzel in ihm sein sollte, sich wiederum entzündet und als individuell gewordene Macht auftritt. Damit aber fällt die Schöpfung unaufhaltsam der Hölle zu, und die Urwelt, dazu bestimmt, als himmlische Welt ein fixirtes Paradies zu sein, würde sich tartarisirt haben, hätte nicht Gott die fallende Welt gehalten, indem er ihre Dislocation in der Zeiträumlichkeit fixirte. Also hier erst nach dem Fall, als Folge wie als Schutzmittel desselben (felix culpa), beginnt die Materialisirung der Schöpfung, die Thätigkeit Gottes, welche die mosaische Genesis als opus sex dierum berichtet. Die Materie ist nicht, wie der Gnosticismus sagt, das Böse; im Gegentheil, la matière fut créée afin que le mal ne puisse prendre nature, sagt Baader mit St. Martin. Nach dem Fall nämlich drohten die bösen Geister, in die Welt einzugehen und die Natur sich zu unterwerfen, um durch sie den Menschen zu beherrschen; die Materialisirung nun hat gleich einer Hülle (enveloppe) ihnen den Eintritt in die Natur verschlossen und denselben nur noch durch den Menschen offen gelassen. Die Materie ist somit eine Suspension, ein retardement des Geistigen; die Liebe Gottes temporisirt in ihr, sie ist die Gnadenzeit zu betrachten und macht dem Menschen eine Restauration seiner selbst wie der ganzen Schöpfung möglich. An diesem Begriff wie haben wir die gemeinsame Basis der Religionsphilosophie und der Naturphilosophie Baaders. Indem er auf die Transfiguration Christi etc. auf die thatsächliche Lösung des großen Problems der Versöhnung von Idealismus und Realismus hinweist, glaubt er, seine Auffassung der Natur als einer depotenzirten Immaterialität allein sich auf der Höhe des Christenthums und manche jene Thatsachen begreiflich; sie allein erkläre die Lehre der christlichen Hagiologie, die Erscheinungen des Magnetismus und des Hellsehens (ein Gebiet, das seine Aufmerksamkeit in hohem Grade beschäftigt), sie allein gebe eine richtige Grundlage für die Theorie der Incarnation, wie des Opfers und der Sacramente.

Folgen wir Baader in seiner Christologie, so treffen wir dieselbe allerdings in Correlation mit seiner Auffassung des Sündenfalls u. s. w. Der Fall des Menschen, sagt er (Gedanken zu dem Zusammenhang des Lebens, WW. II, 151), durch die centrale That Adams geschehen und äußerlich geworden ist in der Verleiblichung, so bedarf es auch einer centralen Erlösungsthat; es muß die innere Sonne, der Sohn, äußerlich werden, um Sühne und Versöhnung zu wirken. Da Christus mußte das durch den Fall des Menschen occult gewordene moralische Gesetz Mensch werden. Auf diesen neuen Menschen wird nach dem Naturgesetz, ein krankes Glied durch Derivation der Krankheit auf ein gesundes zu heilen, die materia peccans abgeleitet im Opfer. Auf diesen Begriff des Opfers als Entbindung und Dematerialisation wie als Transposition des menschlichen Geistes gründet Baader seine Rechtfertigungslehre, wenn er weiter ausführt, daß der Opfernde die in seine Disposition gekommene Macht über die ungöttliche Region von sich als Centrum aus in die Peripherie, die Gemeinde, zu gießen vermöge durch Besprengen mit Blut, durch Essen und Trinken, durch Segnung und Gebet u. s. w., mit Einem Worte durch die Sacramente und Sacramentalien. Diese aber concentriren sich alle in der Eucharistie, in welcher Baader das Institut erkennt, mittels dessen die Menschen sich innerlich und äußerlich, himmlisch wie leiblich, als Glieder desselben Leibes in und durch und mit ihrem gemeinschaftlichen Haupte organisch verbinden und folglich das Werk der Befreiung von aller Versetztheit sowohl bezüglich auf Gott als auf alle in seinem Bereich stehenden Wesen gemeinschaftlich social auswirken (WW. VII, 189, Vorlesungen). Indem der Eine Christus als Wiederhersteller der ewigen und zeitlichen Welt dem Menschen, dem Centrum und Mikrokosmus sich verbindet, bildet er aus ihm den neuen Himmel und die neue Erde (a. a. O.),

und es dient die Eucharistie als Vermittlung und Wurzel der eschatologischen Begriffe, welche wir nicht verfolgen, obgleich (WW. VII, 86) Hoffmann erst in ihnen „die colossale Größe Baaders erschaut, vor welcher dem heutigen Pygmäengeschlechte der Menschen schwindelt“.

Schließlich bleibt noch die Gruppe von Ideen Baaders zu besprechen, welcher er selbst den Titel „Societäts-Philosophie“ gibt. Sie ist ein Widerbild seiner Naturphilosophie, sofern er ganz ebenso, wie er die materielle Natur aus einer pneumatisch immateriellen construirte, auch die empirischen Organisationen der Gesellschaft aus innerlichen, religiösen oder radicalen vorgesellschaftlichen Verhältnissen erklärt. Das Band der Gesellschaft ruht in der Liebe, und die sociale Liebe in der Liebe Gottes; wie die Natur, so ist auch die Gesellschaft nicht durch Atome (Individuen) oder durch abstracte Kräfte (Constitutionen, contrat social) constituirt; was sie bildet, ist eine innere geistige Gravität in Gott. — Aus dieser radicalen und ursprünglichen Gesellschaft, welche als überzeitlich die vergangenen und ungeborenen Generationen in sich schließt, fließt die Organisation der zeiträumlichen Gesellschaft, und zwar sind in dieser drei Momente zu unterscheiden: 1. die natürliche Gesellschaft, in welcher die Liebe herrscht, 2. die civile, in welcher das Gesetz, und endlich 3. die politische, in welcher die Macht herrscht. In allen aber ist die Einheit nur möglich durch gemeinsame Subjection aller unter die Auctorität (Auctorität der Liebe, des Rechtes und der Macht); die Auctorität ist somit Resultat der Gesellschaft, wie sie als Person Mitglied derselben ist, und zwar ist sie ebenso auf Gott gegründet, von Gottes Gnaden, wie die Gesellschaft selbst. Der Gegensatz beider soll vermittelt sein durch Corporationen (nicht Repräsentation), die Verwaltung soll organisch (nicht mechanisch-bureaukratisch), die Staatsökonomie aber conservativ und fest sein (nicht Geldwirthschaft und Güterzerstückelung, welche Alles pulverisirt). Ueberhaupt soll der anorganischen und egoistischen Societät gegenüber, welche statt der inwohnenden Verbindungskraft nur Zwangs- und Nothapparat hat, die alte organische Societät wieder hergestellt werden, wie sie dem Christenthum entwachsen ist. Dieses und zwar die Kirche mit ihrer Auctorität tritt daher als das versöhnende und durch Restauration conservative Princip auf, und wie conservativ und katholisch Wechselbegriffe sind, so ist auch das Princip des Protestantismus und das der Revolution eines und dasselbe. Dieß ist nun in der That höchst anerkennenswerth, und insbesondere sind die politischen Studien Baaders im Detail ebenso interessant, wie uns seine Detailarbeiten in der Naturwissenschaft überraschen. Fragen wir aber genauer nach dem Begriff, den Baader von der Kirche aufstellt, so ist zwar kein Zweifel, daß er die kosmopolitische Bedeutung derselben großartig hervorkehrt, wenn er sie als Weltstand faßt und ihr die Mission zutheilt, die freieste Entwicklung der geistigen Societät zu erhalten. Allein die Anerkennung dieser Auffassung wird gestört, wenn Baader, an das Wort erinnernd: „Durch zweier Zeugen Mund wird aller Welt die Wahrheit kund“, diese Kirche selbst als eine innere und äußere, als sichtbare und unsichtbare unterscheidet und die Wahrheit auf der Uebereinstimmung beider beruhen läßt. Was er unter dieser innern Kirche versteht, vermögen wir mit Sicherheit nicht zu sagen; vermuthlich die Wissenschaft, welche er auch als Weltstandschaft gefaßt und als ideale Auctorität der äußern Auctorität der Kirche gegenüberstellt. Erfüllt von dem bereits angedeuteten Gedanken, die göttliche Auctorität in einem organischen System von Auctoritäten dargestellt zu sehen, erblickt er aber die katholische Hierarchie (die er ganz curialistisch faßt) als Extrem und die aristokratische (?) Verfassung der griechischen Kirche als höheres Drittes zwischen der Despotie des Katholicismus oder Papismus und der Demokratie des Protestantismus (Der morgenländische und abendländische Katholicismus, WW. X, 89—254). Daher sein unglückseliger Angriff auf den Primat als eine nicht zum Wesen des Katholicismus gehörige Autokratie (Ueber Untrennbarkeit und Trennbarkeit des Papstthums vom Katholicismus, Evangelische Kirchenzeitung Nro. 55, WW. V, 369). — Von einem ähnlichen begrifflichen, wie factischen Irrthum getragen, macht Baader einen zweiten Angriff auf den Papat, weil er in ihm einen Widerspruch gegen das richtige Verhältniß von Staat und Kirche sieht. Baader will nämlich weder ein Beherrschen des Staates durch die Kirche, noch umgekehrt, sondern eine innerliche Durchdringung beider; ein religiöser Staat und eine weltständliche Kirche ist sein Ideal (hierzu mag die Indifferenz als Uebergang dienen). Dagegen scheint ihm aber das Papstthum ebenso zu fehlen, wie Lamennais; dieser, weil er das katholische Princip als politisch-revolutionäres, jenes, weil es die kirchliche Auctorität als Superiorität über die weltliche Gewalt geltend mache. Daher variirt er in seiner Art das Wort de Maistre's: Le papisme est la faiblesse du catholicisme, et le catholicisme est la force du papisme (Rückblick auf de Lamennais, Allgem. Anz., WW. V, 382). Indem er in der ihm eigenen springenden Weise bald dem Protestantismus (dem Unterhaus der Kirche), bald dem Griechenthum (als Oberhaus) huldigt, beklagt er sich über die Petrificirung der Kirche, welche die Auctorität der Tradition über diejenige der heiligen Schrift erhoben und die dritte Auctorität, die Wissenschaft nämlich, unterdrücke, donnert und witzelt gegen die Jesuiten und fordert Emancipation des Katholicismus von der römischen Dictatur (WW. X, 53). „Die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft natürlicher, menschlicher und göttlicher Dinge“, so lautet der letzte Aufsatz, welchen Baader kurz vor seinem Tode schrieb. In diesem, wie aus allen seinen Aeußerungen von 1838—1841, tritt die persönliche Gereiztheit des Philosophen gegenüber dem in der That dringend nothwendigen

Eingreifen der kirchlichen Auctorität deutlich hervor. Wohl mag damit manches allzu harte Wort entschuldigt werden. Andererseits ist aber nicht zu verkennen, daß Baader das richtige Verhältniß der wissenschaftlichen Forschung zu dem Glauben und der kirchlichen Lehrauctorität von Anfang an nicht erfaßt hatte, und daß er durch seine Hochschätzung Böhme's u. A. mehr und mehr zu jenem Subjectivismus geführt wurde, welcher die Wurzel aller Häresien ist und mit dem Katholicismus sich niemals vertragen kann. Baader kann darum auch nicht zu den katholischen Philosophen gerechnet werden. Daß er dem Rationalismus der Zeit gegenüber die tiefere Idee des Christenthums und der katholischen Theologie warm und energisch vertreten hat, soll ihm gewiß als Verdienst angerechnet werden. Eine sichere Begründung und dogmatische Erklärung dieser Ideen aber konnte er eben deßhalb nicht geben, weil er, der Tradition der kirchlichen Wissenschaft fremd, seinen eigenen Einfällen zu folgen gewohnt war. Trefflich spricht sich hierüber Görres in einem Briefe an einen Studenten aus (Hoffmann, Baaders Lebensbild, WW. XV, 4): „Daß Baader ein großer, scharfer, penetranter Geist sei, dem die Wissenschaft viele fruchtbare und glückliche Blicke verdankt, wird Niemand in Abrede stellen. Die Kirche hat freilich in Bezug auf's Dogma nichts von ihm zu lernen; wohl aber kann die neuere theologische Schule, die so Vieles mißachtet und vergessen, was die ältere gewußt, ihm Vieles ablernen, was er theils wiedergefunden, theils erfunden hat, begreiflich ohne Verbindlichkeit von ihrer Seite, jedem Einfall .. .. den er in seinen Schriften hat fulguriren lassen, sogleich Huldigung zu leisten. Er hat einmal eine Schrift geschrieben. Der Blitz als Vater des Lichts, und hat darin seinen und all seines Speculirens innersten Geist ausgesprochen. Das Licht muß auch bei ihm die Vaterstelle des Blitzes anerkennen, denn er ist ein eigentliches elektrisches Blitzgenie.“ Andere Urtheile, sowie die Literatur über Baader sind bereits oben angeführt worden. [Haffner.]

Baal (בַּעַל, aramäisch בְּעַל, abgekürzt bei den Babyloniern בַּ, in den Keilschriften Bil) bedeutet zunächst Herr; sodann diente dieses Wort mit dem bestimmten Artikel הַבַּעַל, der Herr κατ' ἐξοχήν (ähnlich wie הָאָדוֹן, אֲדֹנָי), wohl auch zur Bezeichnung Gottes (= Ilu, d. i. אֵל, אֱלֹהִים Gott), und seit Einführung der Vielgötterei ward es Bezeichnung des höchsten unter den Göttern. Dieß war zunächst bei den Babyloniern der Fall (vgl. Jf. 46, 1. Jer. 50, 2; 51, 44. Bar. 6, 40. Dan. 14, 2), und ähnlich bei den meisten semitischen Völkern, namentlich bei den Canaanitern, Phöniciern, Karthagern. Als höchster Herr und Gott führte Baal die Namen Baalsamim (בַּעַל שָׁמַיִם Himmelsherr), Baalmeon oder bloß Meon (בַּעַל מְעוֹן, מְעוֹן oder מָעוֹן) und Baalzebul (בַּעַל זְבוּל Herr der [himmlischen] Wohnung) und wurde in dieser Eigenschaft von Griechen und Römern dem Zeus oder Jupiter Olympius gleichgestellt. In dieser Auffassung galt er als das ewige unveränderliche Urwesen; daher auch der Name Beltan (בַּעַל אִיתָן der alte Baal oder auch bloß „der Alte“, wie ihn die Karthager nannten), und so ward er mit dem Zeitgott Kronos oder Saturn verglichen. Dergleichen Auffassungen machen uns auch begreiflich, wie die Israeliten den Baalsdienst in so eigenthümlicher Verquickung mit dem Jehovahdienst üben konnten. — In der Verbindung der Abgötterei mit dem Natur-, insbesondere dem Sterndienst, verehrte man Baal in der Sonne als Princip des animalischen und physischen Lebens, neben der Astarte (s. d. Art.) als dem weiblichen Lebensprincip, und damit hängen die greulichen Ausschweifungen und Schändlichkeiten im Cult dieser Gottheiten zusammen. Außerdem wurde aber Baal auch als zerstörende Naturkraft, als Feuergott, verehrt (ähnlich Astarte als Kriegsgöttin) und durch Menschen-, besonders Kinderopfer zu versöhnen gesucht. Als Sonnengott hieß Baal auch Baalsemes (בַּעַל שֶׁמֶשׁ), und mit seinem Dienst war der ganze Astralcultus des Orients verbunden (vgl. 4 Kön. 17, 16; 21, 3; 23, 4. 5. 11. 2 Par. 33, 3. 5). Als Feuergott hieß er meist Moloch (מֹלֶךְ Herrschaft, oder s. v. a. מֶלֶךְ König), bei den Ammonitern Melchom (מַלְכֹּם oder מִלְכֹּם), bei den Phöniciern und Karthagern auch Melkarth und Baalmelech, Baal-Hamon (von חָמַן glühen), während die Moabiter (und Ammoniter, vgl. Richt. 11, 24) ihn Chamos nannten (כְּמוֹשׁ Feuer, von בָּמַשׁ glühen) und als Feuer- und Kriegsgott verehrten. Auch Remphan oder Rephan (Apg. 7, 43) scheint nur eine ägyptische Auffassung des Baal gewesen zu sein, aber mehr als befruchtende Kraft des Himmels (der Sonne) gedacht. Diese verschiedenen Auffassungen des Baal scheint die heilige Schrift im Auge zu haben, wenn sie den Plural gebraucht: die Baale (בְּעָלִים und ähnlich: die Astaroth), wofern nicht etwa die Baalsbilder gemeint sind. — Als bildliche Darstellungen Baals hatte man in älterer Zeit wohl nur einfache Säulen, „Sonnensäulen“ (4 Kön. 3, 2; 10, 26); vielleicht gehören hierher auch die חַמָּנִים Hamonsbilder oder Sonnensäulen (εἴδωλα, Vulg. delubra, Tempel, simulacra, Götzenbilder), die, als auf den Baalsaltären stehend, neben den אֲשֵׁרִים, Astartebildern, erwähnt werden (2 Par. 34, 4; vgl. Jf. 17, 8; 27, 9). Später verfertigte man auch Statuen, die Baal in menschlicher Figur, wohl auch mit einem Strahlenkranz um das Haupt, darstellten, zum Theil von großer Schönheit (vgl. Cicero, Verr. 4, 43, die Statue des „Herkules“, d. h. des Baal, in Tyrus). Die Cultstätten errichtete man gern auf natürlichen oder künstlichen Höhen, Baalshöhen (Num. 22, 41); sie waren durch ganz Vorderasien verbreitet und wurden reichlich auch von den Israeliten errichtet, selbst im Angesichte Jerusalems, im Thale der Söhne Ennoms, an den Stadtthoren, auf den Dächern der Paläste und Häuser, auf allen Straßen, sogar in den Vorhöfen des Tempels (vgl. 3 Kön. 3, 3; 11, 7; 14, 15. 4 Kön. 21, 5 ff.; 23, 8. 11 ff. Jer. 7, 31; 11, 13; 19, 5; 32, 29. 35), trotzdem, daß

ein so strenges Verbot bestand (Deut. 12, 2 ff.). Mit diesem abgöttischen Baalsdienst stand der „Höhendienst" in engster Verbindung, sofern er von einer zweideutigen Hinneigung zur Abgötterei nicht frei war und oft genug in dieselbe überging (vgl. Mich. 1, 5. Ez. 20, 28), obwohl dieser Höhencult der Israeliten zunächst dem wahren Gott galt (vgl. 1 Kön. 9, 12. 3 Kön. 3, 3 f.). Selbst eifrige Könige, wie Asa, Josaphat, Joas, Amasias, Ozias, Joatham, ließen ihn deßwegen bestehen (3 Kön. 15, 14; 22, 44. 4 Kön. 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35), und nur Ezechias und Josias setzten die Abschaffung durch (4 Kön. 18, 4; 23, 13; vgl. d. Art. Altar). Der Cultus selbst hatte einen ganz dämonischen Charakter (vgl. Ps. 105, 37 f.), indem Lüge, Unzucht und Mord, verbunden mit einem die Phantasie überwältigenden, schauervollen Geheimnißwesen und sinnenbetäubendem äußerem Pomp, die wesentlichen Bestandtheile desselben waren. Alle Schändlichkeiten der Unzucht (vgl. 3 Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47. 4 Kön. 23, 7. Ps. 105, 39. Os. 4, 14) wurden hier ungestraft und im Dienste der Gottheit verübt; eine zahlreiche Priesterschaft (3 Kön. 18, 19; vgl. 4 Kön. 10, 19) versah mit großem Pomp den Dienst, welchen wahnsinnige Opfertänze, Selbstverwundungen der Priester und rauschende Musik begleiteten, und welchen greuliche Menschenopfer krönten (vgl. Lev. 18, 21. Deut. 18, 10. 4 Kön. 16, 3; 17, 17; 21, 6 und besonders Jer. 7, 31 f.; 19, 5 f.; 32, 35. Ez. 16, 20 f.; 20, 31; Näheres u. d. Art. Moloch). Dazu kam dann eine reiche Fülle der Befriedigung menschlichen Vorwitzes in dem Orakel- und Zauberwesen, den Amuleten, Beschwörungen, der Nativitätenstellerei, Wahrsagerei, Zeichendeuterei ꝛc. Dieses Alles wirkte zusammen, um diesen Götzendienst für die Israeliten so verführerisch zu machen, daß sie schon unter Moses und später von der Zeit der Richter an bis zum Exil demselben immer wieder verfielen (Num. 25, 3 ff.; Richt. 2, 11; 3, 7; 6, 25; 8, 33; 9, 4; 10, 10; vgl. Haneberg, Geschichte der göttl. Offenbarung, 3. Aufl., 157 ff. 205 ff.). Namentlich bürgerte er sich ein durch verwandtschaftliche Verbindungen der beiden Königshäuser von Israel und Juda mit dem von Tyrus (vgl. 3 Kön. 16, 31. 4 Kön. 8, 17. 27), nachdem bereits Salomon den Cult der verschiedenen Baalsgötzen seinen heidnischen Weibern zu Liebe und zugleich für die Fremden im Angesichte Jerusalems gestattet, vielleicht selbst geübt hatte (3 Kön. 11, 5 ff.; vgl. 4 Kön. 23, 13). Im Reiche Israel wurde der Baalscultus ganz einheimisch durch Achab (3 Kön. 16, 31; 18, 18 ff.; 19, 18; 22, 54. 4 Kön. 17, 16), und nur zum Theil und vorübergehend beseitigten ihn Joram, der Sohn Achabs, und Jehu (4 Kön. 3, 2; 10, 18). In Juda waren besonders eifrige Beförderer des Baalsdienstes Joram, der Sohn Josaphats, und seine Gemahlin Athalia, die Tochter Achabs, sodann Achaz und Manasses (4 Kön. 8, 18. 27; 21, 3. 2 Par. 24, 7; 28, 2; 33, 3), während namentlich Asa, Josaphat, Joas und Josias ihn abstellten (4 Kön. 23, 4. 2 Par. 17, 3; 23, 17; 34, 4). Er riß jedesmal bald wieder ein (Ez. 8, 3 ff.) und wurde erst durch das Strafgericht des Exils überwunden. — Nach den verschiedenen Auffassungen bei den Israeliten und ihren Nachbaren sind noch zu unterscheiden: 1. Baalphegor (בַּעַל פְּעוֹר), so genannt von der moabitischen, später rubenitischen Stadt Phegor oder Phogor (Deut. 3, 29) am Berge gleichen Namens (Num. 23, 28) im nördlichen Theil des Gebirges Abarim, drei bis vier Meilen östlich von Jericho. Nach den Rabbinen hätte der Götze, und nach ihm Stadt und Berg den Namen (פְּעוֹר = Entblößung) von dem unzüchtigen Cult, womit er verehrt wurde, indem Jungfrauen ihm zu Ehren ihre Unschuld preisgaben, und alle Schändlichkeiten des Priapismus in seinem Dienst geübt wurden (vgl. Num. 25, 3 ff.; 31, 16. Ps. 105, 28; Creuzer, Symbolik II, 976). Daher vergleicht ihn auch der hl. Hieronymus geradezu mit Priapus (Comm. in Osee 4, 14; 9, 10). — 2. Baalberith (בַּעַל בְּרִית Bundesbaal) nannten die Bewohner von Sichem den Baal, weil sie einen Bund mit ihm geschlossen und sich feierlich seinem Dienste geweiht hatten (Richt. 8, 33; 9, 4. 46). — 3. Beelzebub (בַּעַל זְבוּב Fliegenbaal) hieß der Gott der Philisterstadt Akkaron, zunächst wohl als Gott des Sommers, der durch die Fliegen angezeigt wird, sodann wie Ζεὺς ἀπόμυιος, oder μυίαγρος, der Fliegen abwehrende Gott. Es scheint, daß er auch in fliegenartiger Gestalt dargestellt wurde, daher wohl der Ausdruck Myiodes, der Fliegenartige (Plin., Hist. nat. 29, 6; vgl. 10, 28). Bei seinem Tempel in Akkaron befand sich ein berühmtes Orakel (vgl. 4 Kön. 1, 2 ff.). Die späteren Juden nannten ihn auch Beelzebul, entweder von dem phönicischen בַּעַל זְבוּל Herr der (Himmels-) Wohnung, oberster Gott, im Sinn von oberster Teufel (vgl. Matth. 12, 24. Luc. 11, 15), oder בַּעַל זֶבֶל Herr oder Gott des Kothes, um ihren Abscheu vor dem Götzendienst auszudrücken. (Ueber Baal ꝛc. vgl. Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönicier, Bonn 1841; Selden, De diis Syris, Lond. 1617.) [Holzammer.]

Baala (בַּעֲלָה), a) Stadt im Stamme Juda, von den Israeliten später Cariathiarim (קִרְיַת יְעָרִים) genannt (Jos. 15, 9—11); sie hieß auch Cariathbaal (Jos. 15, 60; 18, 14) und, wie es scheint, Baale Jehuda (בַּעֲלֵי יְהוּדָה, 2 Sam. 6, 2 nach dem Hebr.). Hier blieb die Bundeslade, nachdem die Philister sie den Israeliten restituirt hatten, bis David sie nach Sion brachte (1 Sam. 6, 21; 7, 1. 1 Par. 13, 6). — b) Eine andere Stadt in dem nämlichen Stamme (Jos. 15, 29), sonst Bala (Jos. 19, 3. 1 Par. 4, 29) genannt. [Scheiner (Kaulen).]

Baalath (בַּעֲלַת), Stadt im Stamme Dan (Jos. 19, 8. 3 Kön. 9, 18), auch Balaath (2 Par. 8, 6) geschrieben.

Baalbek, Name für die Ruinenstätte des alten Heliopolis in Cölesyrien, dessen Gründung auf Salomon zurückgeführt wird. Die oströmische

Stadt ward unter Omar von den Arabern erobert; später kam Baalbek mit Syrien an Aegypten, ward im elften Jahrhundert den Sultanen von Aleppo unterworfen und blieb während der Kreuzzüge der Gegenstand unausgesetzter Kämpfe. Was die fortgesetzten Eroberungen, sowie die Einfälle der Mongolen und Türken überdauert hatte, ward 1759 durch ein Erdbeben zerstört. (Vgl. Wood, The ruins of Baalbek, London 1757.) [Kaulen.]

Baalberith (Richt. 9, 4), s. Baal.

Baalgad (בַּעַל גָּד), der nördlichste oder nordwestlichste Punkt, bis wohin Josue seine Eroberungszüge ausdehnte (Jos. 11, 17; 12, 7; 13, 5). Vermuthlich war dort ein phönicisches Heiligthum, in welchem Baal als Glücksgott (גָּד) verehrt wurde; nach einigen Neueren lag an der Stelle desselben später Cäsarea Philippi oder Baneas. [Kaulen.]

Baalhermon, Baal Hermon (בַּעַל חֶרְמוֹן), Gebirge im Stamme Manasses, wahrscheinlich der Hermon selbst (Richt. 3, 3. 1 Par. 5, 23).

Baalmeon, Beelmeon (בַּעַל מְעוֹן statt בֵּית בַּעַל מְעוֹן), eine von den amoritischen Städten, welche der Stamm Ruben bei Besitznahme des Ostjordanlandes neu erbaute und benannte, stets mit Nebo zusammen angeführt (Num. 32, 38. Jos. 13, 17. 1 Par. 5, 8). Sie kommt auch unter dem Namen Bethmaon (בֵּית מְעוֹן Jer. 48, 23) und abgekürzt (oder fehlerhaft) als Beon (בְּעוֹן Num. 32, 3) vor. Zur Zeit Ezechiels war sie im Besitz der Moabiter (Ez. 25, 9). Eusebius und Hieronymus kannten sie noch als Balmano, neun römische Meilen von Hesebon entfernt; dort sollte nach der Tradition Eliseus geboren sein. Die Trümmer der Stadt bedecken heute vier Hügel unter dem Namen Ma'in. (Vgl. d. Art. Baal.) [Kaulen.]

Baana (בַּעֲנָה), 1. ein Condottiere irregulärer Söldlinge (princeps latronum) zur Zeit Isboseths, einer der Mörder, welche diesen erstachen (2 Sam. 4, 2 ff.). — 2. Der Vater Helebs, eines der Helden im Gefolge Davids (2 Sam. 23, 29. 1 Par. 11, 30). — 3. Einer der Exulanten, welche mit Zorobabel zurückkehrten (1 Esdr. 2, 2. 2 Esdr. 3, 3; 7, 7; 10, 26). — 4. (בַּעֲנָא) ein Stammeshaupt zur Zeit Salomons (3 Kön. 4, 16). [Kaulen.]

Baasa (בַּעְשָׁא LXX Βαασά), ein Sohn Achias' aus dem Stamme Issachar, war ein Feldherr Nadabs, des Sohnes und Nachfolgers Jeroboams I., Königs in Israel. Bei Belagerung der philistäischen Stadt Gebbethon brachte er den König meuchlerisch um und bemächtigte sich des Thrones (3 Kön. 15, 27 f.). Zu seiner Residenz machte er Thersa (3 Kön. 15, 33). Die Angehörigen der Familie Jeroboams I. und Nadabs ließ er sämmtlich tödten, ohne auch nur Einen zu verschonen (3 Kön. 15, 29 f.), und erfüllte damit die Drohung Ahias des Siloniten (3 Kön. 14, 10). Mit König Asa von Juda wurde er wegen der versuchten Befestigung der Stadt Rama (s. Asa) in einen Krieg verwickelt, der durch die Dazwischenkunft des syrischen Königs Benhadad zu Gunsten Asa's unglücklich für ihn ablief (3 Kön. 15, 18 ff. 2 Par. 16, 1 f.). Baasa war schlecht und götzendienerisch, machte die Wege Jeroboams I. und verleitete Juda zum Abfalle. Der Herr sandte daher den Propheten Jehu, den Sohn Hanani's, an ihn und bedrohte ihn mit dem Untergange seines ganzen Hauses. Baasa ließ den Propheten hinrichten (3 Kön. 16, 1—7); allein die Drohung desselben ging schon zwei Jahre nach Baasa's Tod an dessen Sohn und Nachfolger Ela und seinem ganzen Hause in Erfüllung (3 Kön. 16, 9 ff.). [Welte.]

Babel (בָּבֶל), der hebräische Name für Babylon, in der Vulgata nur an der einen Stelle Gen. 11, 9 beibehalten, weil dort die Etymologie des Namens angegeben ist. Nach dieser enthält derselbe die Wurzel בלל oder בל „verwirren" in Verdoppelung (בָּבְלַל für בָּלְבַּל, wie das arabische balbala), analog mit dem Namen Nineveh (נִינְוֵה für נִינְוֵה) und mit den Formen שָׁשַׁק für שָׁשְׁקַ, עַזְאזֵל für עַזְאזֵל, כּוּכַב für כּוֹכָב, מִטְמְטוֹת für מִטְמְטוֹת, קִיקָלוֹן für קִיקָלוֹן, חַרְחֲרָה für חַרְחֲרָה, סַרְסְרָא für סַרְסְרָא (Olshausen, Lehrb. der hebr. Spr. 132. 150. 354. 356). In den übrigen semitischen Dialekten ist diese Art von Wortbildung gleich häufig und uralt (Dillmann, Gramm. der äthiop. Spr. 89), so daß auch für die einheimische Form Bâbilu, wie die assyrischen und babylonischen Keilinschriften zeigen, die nämliche Abstammung angenommen werden muß. Die angegebene Wurzel hat im Indogermanischen durch bekannten Lautwechsel die Gestalt bar angenommen und erscheint in griechischen βάρβαρος, sowie im lateinischen barbus; im Altdeutschen liegt sie dem Verbum wërran zu Grunde, welches „verwirren, in Unordnung bringen" bedeutet, so daß unser „Verwarrt" vollständig dem semitischen Bâbel entspricht. Demnach heißt auch auf den persischen Keilinschriften der fragliche Name Bâbiru. Diese Etymologie wird dadurch nicht hinfällig, daß Babylonier und Assyrer den Namen später als Bab-Ilu (= בַּב־אֵל), „Thor oder Tempel Gottes" aufgefaßt haben (Schrader, Keilinschr. u. A. T. 41); denn solche Umdeutungen sind im Volksleben gewöhnlich, und die Inschriften bringen Bâ-bi-lu ebenso häufig wie Bâb-ilu; besonders wichtig ist aber dieser Umdeutung gegenüber die auf den ägyptischen Inschriften erhaltene Form Belbel (Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit 97). [Kaulen.]

Babenstuber, Ludwig, Professor an der Universität Salzburg, war geboren zu Teisendorf in Oberbayern im J. 1660, trat 1681 in das Benedictinerstift Ettal und legte 1682 die Ordensgelübde ab. Anfänglich schien er wenig Anlagen zu höheren Wissenschaften zu haben, doch aber verschaffte er sich durch unermüdetes Studium so viele Kenntnisse, daß er seiner Zeit als ein berühmter Gelehrter geschätzt wurde. Nachdem er einige Jahre zu Salzburg Regens

Convict der studirenden Ordenscleriker gewesen, lehrte er dort von 1690—1693 Philosophie und darauf im Stifte der regulirten Chorherren zu Schlehdorf Theologie. Im J. 1695 kam er abermals als Professor nach Salzburg und lehrte an der Universität nacheinander Moraltheologie, Dogmatik und Exegese. In den 22 Jahren seines Lehramtes war er drei Jahre Vicerector und sechs Jahre Prokanzler der Universität. Im J. 1717 kehrte er nach Ettal zurück und starb 5. April 1726. Er veröffentlichte: 1. Problemata et theoremata philosophica tribus distinctis tractatibus, Salisburgi 1698. 2. Quaestiones philosophicae, ib. 1692. 3. Quaestiones metaphysicae, ib. 1694. 4. Fundatrix Ettalensis, i. e. imago B. Virginis a Ludovico IV. Romanorum imperatore in monasterio Ettalensi publico cultui exposita, Monachii 1694 (deutsch von R. Haimlinger, München 1696). 5. Regula morum seu dictamen conscientiae, Salisb. 1697. 6. Tractatus de jure et justitia, ib. 1699. 7. Deus absconditus in sacramento altaris, ib. 1700. 8. Philosophia thomistica Salisburgensis, Salisb. 1704, Aug. Vind. 1724 u. 1738, 4 voll. 9. Deus trinus et unus, Salisb. 1705. 10. Bonitas et malitia humanarum actionum, ib. 1705. 11. Tractatus theologicus de gratia divina, ib. 1706. 12. Vindiciae praedeterminationis physicae, Partes II, ib. 1707. 13. Tractatus de peccato originali, ib. 1709. 14. Tractatus de verbo incarnato cum positionibus ex universa theologia, ib. 1709. 15. Sacrosanctum missae sacrificium, ib. 1710. 16. Quaestiones de matre Dei, ib. 1712. 17. Ethica supernaturalis Salisburgensis, seu cursus theologiae moralis, Aug. Vind. 1718. 1735. 18. Dissertatio theologica, in qua ostenditur differentia inter scholam et doctrinam S. Thomae et Quesnelli ac Jansenii, Aug. Vind. 1720. 19. Vindiciae vindicis contra professorem aliquem Dillinganum impugnantem 1719 vindicias praedeterminationis, Salisb. 1721. 20. S. Magnus Algojorum apostolus, Germanorum communis auxiliator, antiquissimi coenobii Benedictini ad Fauces Julias auctor et primus Abbas, historice enarratus, typis monasterii Tegernseensis, 1721 (Boll. Sept. II, 759 sq.). 21. D. Virginis et matris Mariae, fundatricis Ettalensis miracula et beneficia, Aug. Vind. 1725. 22. Sacrae deliciae Mariani amoris, sive allocutiones historicae de B. V. Maria ejusque cultoribus ad sodales Salisburgenses, Salisb. 1701, Aug. Vind. 1712. 23. Prolusionum academic. libri III cum oratione de S. Bonifacio, Aug. Vind. 1724. (S. Baader, Gelehrtes Bayern 63—64; Historia Univers. Salisb. 381; Egger, Felix Ides ordinis Hierarchico-Benedictini II, 560. 567; Bücherſaal [neuer] der gelehrten Welt V, 248.) [Aug. Lintner.]

Babylas, der hl., war von 237 an Bischof von Antiochia, bis er 250 ein Opfer der decianischen Verfolgung wurde. Aus seinem tugendreichen Leben und apostolischen Wirken ist nur wenig bekannt, wiewohl Chrysostomus sein Lob mit großer Begeisterung in einer eigenen Homilie (Oratio de s. Babyla) verkündete. Aus dieser erfahren wir, daß Babylas einem Kaiser den Eintritt in die Kirche verwehrt habe; vermuthlich ist dieser Decius gewesen, in dessen Zeit das Marterthum des Heiligen von den zuverlässigsten Schriftstellern verlegt wird. Cäsar Gallus ließ 351 die Gebeine des Heiligen erheben und nach Daphne bei Antiochia bringen, um sie in einer neu erbauten Kirche beizusetzen (vgl. d. Art. Antiochien I.). Während der Kreuzzüge wurden die Reliquien des hl. Babylas nach Cremona gebracht; sein Andenken aber wird in der lateinischen Kirche am 24. Januar und in der griechischen am 4. September gefeiert (vgl. Bolland. Jan. II, 569 sq.). [Seidl.]

Babylon, in der heiligen Schrift Bezeichnung nicht bloß für die unter diesem Namen bekannte Stadt, sondern auch für das Reich, dessen Mittelpunkt sie war. Hier ist demnach von Babylonien nach seiner gesammten Entwickelung zu reden. Den Boden desselben bildete das Land, welches von dem unteren Drittel des Euphrat und dem Schat el Arab oder Pasitigris durchflossen ist, westlich bis zur Wüste, nördlich etwa bis zum 35. Breitegrad, ostwärts bis zum Tigris hin. Dasselbe führt jetzt den Namen Irak Arabi und ist wohl von Mesopotamien zu unterscheiden, welches zwischen den oberen Läufen der Zwillingsströme liegt und heute el Dschesireh, „die Insel", heißt. Für das südliche Land erscheint als ältester Name in der heiligen Schrift Sennaar oder Sinear (Gen. 10, 10; 11, 2; 14, 1. 9. Is. 11, 11. Dan. 1, 2. Zach. 5, 11), ein Wort, das bis jetzt aller Etymologisirung spottet und schwerlich aus einer semitischen Sprache herzuleiten ist; vielleicht ist es identisch mit der später zu nennenden Bezeichnung Sumir. Bei den Propheten des A. T., sowie bei den klassischen Geographen kommt auch häufig der Name „Chaldäa, Land der Chaldäer", für ganz Babylonien vor, während man gewöhnlich darunter die westlich vom Euphrat gelegene Provinz begreift.

Babylonien ist eine weite, durch keinen Berg unterbrochene Fläche (בִּקְעָה Gen. 11, 2). Die großen Flüsse desselben sind der Euphrat und der Tigris (s. d. Artt.). Als Nebenflüsse des ersteren werden in der heiligen Schrift der Habor und der Strom von Gozan (4 Kön. 17, 6; 18, 11. 1 Par. 5, 26; s. d. Artt.), sowie der von ersterem zu unterscheidende Chobar (Ez. 1, 1) genannt. Auch der unbekannte fluvius qui decurrit ad Ahava (1 Esdr. 8, 15. 21. 31) wird ein Nebenfluß des Euphrat gewesen sein, während flumen Sodi oder Sodd (Bar. 1, 5) wohl für einen Arm des Euphrat selbst zu halten ist.

Das babylonische Land ist in jeder Hinsicht vom Euphrat und vom Tigris abhängig. Schon dem Ursprung nach ist es ein Alluvium der beiden Ströme, dessen allmälige Erhebung den per-

sischen Meerbusen genöthigt hat, zurückzutreten. Eine eigentliche Deltabildung ist hierbei nicht zu beobachten, sondern die regelmäßigen Ueberschwemmungen der Flüsse haben durch ihre Niederschläge den Boden fortwährend erhöht. Wenn im März der Schnee auf den armenischen und kurdischen Gebirgen zu schmelzen beginnt, so fangen beide Flüsse an zu steigen und wachsen stetig bis zur Mitte des Mai. Beim Euphrat bleibt dieser höchste Wasserstand, der etwa um 14 Fuß den gewöhnlichen übersteigt, 30—40 Tage unverändert; der Tigris dagegen fängt schon gegen Ende des Mai wieder zu fallen an. Ebenso stetig, wie sie herangewachsen, verläuft sich die Wassermasse wieder bis zur Hälfte des September. Von dieser Zeit bis zum halben October behalten beide Flüsse ihren niedrigsten Wasserstand. Ende October schwellen die Winterregen sie wieder an, bis die Decemberfröste beide auf den niedrigsten Stand zurückführen, und im März beginnt mit der wärmeren Jahreszeit auf's Neue der regelmäßige Kreislauf von Wachsen und Abnehmen. Nun fließt aber der Euphrat vor seinem Eintritt in die Ebene durch große Lagen von weicher Kreide und Mergel, von denen er bei ruhigem Lauf große Massen von Schlamm abspült und hinunterführt. Hierdurch wird sein Bett immer mehr aufgehöht, und da er überhaupt zwischen ganz niedrigen Ufern fließt, so kann schon bald, nachdem er die Ebene erreicht, das vorhandene Bett der Wassermasse nicht genügen, und die Wasser fluthen während des größten Theils des Jahres nach beiden Seiten unübersehbar weit über die Ebene. Hierzu kommen für das eigentliche Babylonien noch die Wasser des Tigris, welche im oberen Lauf durch ein tief eingeschnittenes Bett eingezwängt sind, in seinem unteren Drittel aber sich ebenfalls endlos, besonders nach Westen, ergießen. Da die Schlammablagerung, je näher dem Bette der Flüsse, um so größer ist, so kann die ausgetretene Wassermasse nicht vollständig wieder zurückfließen und bleibt als Seespiegel oder morastige Lache das ganze Jahr hindurch stehen. Demnach ist das frühere Sinear, so lange es sich selbst überlassen bleibt, nichts als eine mit weiten Sümpfen und stehenden Wasserspiegeln bedeckte Ebene, eine „Seewüste" (Is. 21, 1). Daß bei solcher Beschaffenheit des Bodens eine Vegetation nicht möglich ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Ebenso muß das Klima nach allgemeinen Gesetzen ein außerordentlich wechselndes sein. Im Winter gibt es 4° R. Kälte, im Sommer 33° Hitze. So groß, wie dieser Abstand, ist auch die Schnelligkeit des Ueberganges aus einer Temperatur in die andere. Kaum läßt die glühende Hitze des Sommers nach, so fangen eiskalte Windstöße zu blasen an, und das Thermometer ist bald unter den Gefrierpunkt gefallen. Den ganzen Sommer und Herbst fällt kein Tropfen Regen zur Erde, bis der Anfang des Winters eine förmliche Regenzeit, wie in tropischen Klimaten, herbeiführt. Dagegen fahren im Sommer wüthende Orkane, oft mit furchtbaren Gewittern verbunden, über die Ebene, die nach Zeit und Raum auf die schärfsten Grenzen beschränkt sind (vgl. Is. 21, 1). Solche klimatische Verhältnisse machen eine Wüste aus einem Lande, welches seiner Bodenbeschaffenheit nach die Fähigkeit zur reichsten Vegetation besitzt. Sowohl die ursprüngliche Zusammensetzung des Bodens, als die aufgelagerte Erde tragen den Keim zur größten Fruchtbarkeit in sich. Dieß beweist das üppige Pflanzenwachsthum, welches an den trockenen Stellen durch die Frühlingsregen hervorgebracht wird. „Da erfüllt Wonne die Wüste und die Einöde, und sie blüht wie eine Lilie; sie sproßt und sproßt, und die Herrlichkeit des Libanon ist ihr verliehen, die Pracht des Carmel und der Saron-Au" (Is. 35, 1). Nur wenige Tage freilich, und im glühenden Strahl der höher steigenden Sonne ist der Boden steinhart ausgetrocknet: „und das Gras ist verdorrt, mit dem Kraut ist's aus, und alles Grün ist dahingeschwunden" (Is. 15, 6). Kann nun, wie es bei einzelnen Stellen in der Nähe von Korna der Fall ist, dem Boden eine geregelte Bewässerung verschafft werden, so gibt derselbe einen 50- bis 60fachen Ertrag derselben Fruchtart, welche in Europa nur mit einem Fünftel dieser Ernte lohnt.

Das babylonische Land war demnach von Anfang an auf den menschlichen Fleiß angewiesen, wenn es zum Wohnsitz von Menschen umgestaltet werden sollte. Dieß aber ist schon in hohen Alterthum geschehen, und das Mittel, wodurch diese Veränderung bewirkt worden, war der Kanalbau. Früher durchschnitten unzählige Kanäle und Gräben, von der Breite und Tiefe schiffbarer Flüsse bis zu den schmalsten Wasserrinnen sich verlierend, allenthalben das Land, und sorgfältig unterhaltene Dämme nöthigten den Euphrat, seinen Wasserüberfluß, statt über die niedrige Ebene, in das Kanalsystem zu ergießen. Von den größeren Wasseradern waren der Nahrmalka (נַהְרְמַלְכָא), der Pallakopas und der Maarsares weit über die Grenzen Babyloniens hinaus bekannt (Her. 1, 193; Plin. 6, 26, 30; Amm. Marc. 24, 3. 6). Auch Seen waren gegraben, um für beständigen Wasserreichthum der Kanäle zu sorgen (Her. 1, 185). So half menschliche Betriebsamkeit den Schwierigkeiten ab, welche die Natur hier dem Anbau entgegenstellte, und schuf aus der Wüste eines der reichsten Culturländer, das es je gegeben. „Regnen thut es wenig hier," sagt Herodot, „und was die Wurzel des Getreides ernährt, ist dieses. Nämlich vom Flusse bewässert, gedeiht die Saat und wächst das Korn, nicht daß der Fluß, wie in Aegypten, selbst übertrete auf die Aecker, sondern durch der Hände Arbeit und Schöpfräder wird gewässert. Denn das ganze babylonische Land ist von Kanälen durchschnitten ... Zuvor aber machte der Fluß aus dem ganzen Blachfeld eine offenbare See" (Her. 1. 193. 184). Die Kanalanlage war dadurch er-

leichtert, daß der Tigris im Süden wegen geringerer Wasserabgabe höher fließt als der Euphrat, und daß durch Verbindung des ganzen Kanalnetzes mit dem ersteren die ununterbrochene Speisung der Kanäle zugleich mit der Regulirung der Wasserläufe möglich wurde. Wie ausgedehnt die babylonischen Wasseranlagen waren, beweist der Umstand, daß man jetzt nicht leicht eine Tagreise auf diesem alten Culturboden machen kann, ohne 30—40 ehemalige Kanäle zu passiren. Schöpfmaschinen, welche bei fließendem Wasser durch Wasserräder, bei stehendem durch Ochsen in Bewegung gesetzt wurden, thaten das Uebrige, um jeden Punkt der sonst so trostlosen Ebene zu befruchten. Hierdurch ward aber zugleich auch eine Aenderung der Temperatur bewirkt; durch die fortdauernde Verdunstung ward die glühende Atmosphäre des Sommers abgekühlt und die Winterkälte gemildert. Der üppige Pflanzenwuchs trug seinerseits wieder zur Regulirung der atmosphärischen Verhältnisse bei, und so läßt sich begreifen, daß das alte Babylonien sammt Mesopotamien ein sehr mildes und gedeihliches, vom heutigen gänzlich verschiedenes Klima besaß. Wo jetzt nur eine trostlose Wasserwüste sich ausdehnt, da entwickelte sich einst die großartigste Fruchtbarkeit, welche wegen ihrer Ursache wie wegen ihrer Ausdehnung von dem ganzen Alterthum bewundert war. „Das babylonische Land ist unseres Wissens," sagt Herodot, „von allen Ländern bei weitem am besten geeignet zum Getreidebau. Bäume trägt es sonst gar nicht, keinen Feigenbaum, keinen Weinstock, keinen Oelbaum; aber zum Getreidebau ist es so vortrefflich, daß es immer an zweihundertfältige Frucht trägt und in recht guten Jahren wohl an dreihundertfältige Frucht. Die Weizen- und Gerstenblätter werden allda leicht vier Finger breit, und zu welcher Größe die Hirsen- und Sesamstaude wächst, ist mir zwar ebenfalls bekannt, ich will es aber lieber gar nicht sagen, denn ich weiß recht gut, wer nicht in Babylonien gewesen ist, glaubt schon das nicht, was ich von den Früchten gesagt" (Her. 1, 193). „Wie groß die Hülfsquellen der Babylonier sind, das kann ich durch viele Beweise darthun, vornehmlich aber durch folgenden. Dem großen König (von Persien) muß sein ganzes Land, ohne den Zins, Lebensmittel reichen nach bestimmtem Maß, beides für ihn und sein Heer. Weil nun das Jahr zwölf Monden hat, so ernährt ihn das babylonische Land vier Monde, und die anderen acht Monde das ganze übrige Asien. Also ist dieses Land an Hülfsquellen gleich dem Drittheil von ganz Asien" (l. c. 192).

Auch nach einer anderen Richtung hin war die Cultur des Landes durch die Arbeit bedingt, welche es dem menschlichen Fleiß abnöthigte. Babylonien besaß und besitzt keinerlei Hülfsmittel, welche zu Bauten verwendet werden könnten, außer seinem Boden. Das ganze weite Gebiet des Euphrats und des Tigris südlich vom 35. Breitegrad enthält auch nicht einen einzigen Stein, der sich zum Behauen oder zur Verwendung beim Bauen eignete. Ebenso arm ist das nämliche Land an Bauholz; denn die Tamarisken und Dattelpalmen, welche die Flußläufe begleiten, sind gar nicht zu den Nutzhölzern zu rechnen. Man hat Ursache, anzunehmen, daß dieß auch in früheren Zeiten nicht anders war. Dagegen ist der Boden des Landes ganz eigentlich zur Ziegelbereitung geschaffen: ein mit Sand vermischter Thonboden braucht bloß erweicht, geformt und getrocknet zu werden. Zwei von diesen Vorgängen geschehen fortwährend durch die Natur, und die festen Schollen des erst vom Wasser erweichten, dann von glühender Sonne getrockneten Bodens führten leicht auf den Gedanken, aus demselben Ziegel zu formen. So entstanden auf die leichteste Art Bausteine, welche in unerschöpflicher Fülle hergestellt werden konnten. Anfänglich waren dieß nur diejenigen Ziegel, welche die heilige Schrift l'bēnā, Bleichsteine, nennt, d. h. bloß sonntrockene Lehmsteine in der Größe von einem oder anderthalb Fuß im Quadrat und von der Dicke einer Hand. Diese Steine legte man entweder noch naß aufeinander, oder man brauchte als Bindematerial den nämlichen, zum Schlamm aufgeweichten Boden, aus dem sie geformt waren. Um die Feuchtigkeit abzuleiten, zog man durch das Mauerwerk in kurzen Abständen Lagen von dem überall wachsenden Schilfrohr und brachte nach allen Richtungen Luftkanäle in den Mauern an. In den Fundamenten brauchte man als Mauerspeise Asphalt, der im Lande an sehr vielen Stellen aus der Erde quillt oder auf den Wasserspiegeln schwimmt. Um die aus solchem Material aufgerichteten Gebäude gegen die Einwirkungen der Atmosphäre zu sichern, mußten die Mauern zu ungeheurer Dicke ausgedehnt werden; 16, 20 und mehr Fuß waren nichts Ungewöhnliches. Von dieser Art des Massenbaues konnte man erst abgehen, als man ein Mittel erfand, die Gebäude äußerlich gegen den Einfluß der Witterung zu sichern; dieses lieferte die Kunst, Ziegelsteine zu brennen. Dieselbe ist schon in der frühesten Periode der Menschengeschichte erfunden worden; denn von ihr gibt die heilige Schrift (Gen. 11, 3) Kunde, wenn sie die damals noch vereinigte Menschheit redend einführt: „Kommt, laßt uns Ziegel ziegeln und sie glühen in der Glut." Das hier gebrauchte hebräische Wort שְׂרֵפָה nämlich kann nur von der Feuersglut, nicht vom Sonnenbrand verstanden werden, und hiernach ist der spätere Ausdruck V. 4 zu verstehen: „Es ward ihnen der Ziegel zum Stein." Als Bindemittel brauchte man für die neugewonnenen Ziegelsteine eine in Babylonien nicht seltene, zähe, rothe Thonerde (chómēr), welche beim Austrocknen die nämliche Festigkeit und Farbe wie der Stein annahm. Hiervon spricht der Text des Verses 4, der des Wortspiels wegen etwa wiedergegeben werden kann: „und der Mergel ward ihnen zu Mörtel"; denn statt der masorethischen Interpunction ist ohne Zweifel

die durch die Septuaginta indicirte und von Rich und Fresnel vorgeschlagene Lesung וַיְהִי אֹר חַיָּה לָהֶם לַחֲמֹר zu adoptiren (s. Fresnel, Journ. Asiat. 1853, I, 532; Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, 168). Da aber von diesen beiden neuen Materialien das eine wegen Seltenheit des Brennstoffes, das andere wegen Schwierigkeit der Herbeischaffung größeren Werth besaß, so begnügte man sich, mit gebrannten Steinen und chómēr die Außenseite der Gebäude zu bekleiden und errichtete den Kern derselben nach wie vor aus sonntrockenen Ziegeln. Diese Baugeschichte ist im babylonischen Lande durch Trümmer aus dem höchsten Alterthum deutlich bekundet. Inmitten der trostlosen Fläche, welche heute den Boden des alten Babyloniens darstellt, erheben sich zahllose niedrige Hügel aus der Steppe oder aus dem Sumpfe, von denen erst ein sehr kleiner Theil durch europäische Forscher hat untersucht werden können. Die Arbeiten dieser Gelehrten stellen zuverlässig fest, daß das ehemals babylonische Land mit Resten von großartigen Ziegelbauten als Denkmalen eines überaus reichen Culturlebens förmlich übersät ist. Fast alle diese Reste zeigen im Mauerwerk einen Kern von sonntrockenen Steinen oder l'bönim, der äußerlich mit leichtgebrannten Steinen bekleidet ist. Erst die in der spätesten geschichtlichen Periode aufgeführten Bauwerke haben als Bekleidung außerordentlich hart gebrannte Steine, die mit einem unzerstörbaren Gipsmörtel verbunden sind, so daß ein vollkommeneres Material nicht denkbar ist.

Die ausgedehntesten Trümmerhaufen dieser Art finden sich am Euphrat, in der Nähe des heutigen Hillah, und bezeichnen sicher die Stelle der ehemaligen Weltstadt Babel oder Babylon. Dieser hat nach Angabe der heiligen Schrift gerade die Erfindung, Ziegel zu bereiten, den Ursprung gegeben. Das Gefühl, mit dieser Kunst von der Herrschaft der Masse und des Materials erlöst zu sein, übte auf die erste Menschengesellschaft einen solchen Eindruck aus, daß sie die in ihr vereinigten Kräfte überschätzte und sich vermaß, in einer großen Stadt sich einen Mittelpunkt zu schaffen, welcher ihr zur Autonomie dem göttlichen Willen gegenüber verhelfen sollte. Zur Steigerung ihres Selbstbewußtseins wollten die Empörer gegen die göttliche Weltordnung dem Genius der Menschheit einen großartigen Tempel errichten: „Kommt, wir wollen uns eine Stadt und einen Thurm bauen, die Spitze in den Himmel, und wollen uns einen Namen machen, damit wir nicht zerstreut werden über die Fläche der ganzen Erde“ (Gen. 11, 4). So ward das Heidenthum geboren, und Gottes Weisheit führte nun einen Plan aus, der die Menschen gleichwohl über die Erde zerstreute (s. d. Art. Sprachverwirrung). „Da hörten sie auf, die Stadt zu bauen“, und auch der Tempel der Menschheit blieb unfertig; allein es war doch schon in dem Fertiggestellten eine große Stadt erstanden, und diese erhielt nach dem bei Vorgefallenen den Namen Babel (s. d. Art.). Als diese Stadt später maßlos erweitert und namentlich auf der östlichen Seite des Euphrats ausgebaut wurde, behielt doch der westlich gelegene älteste Theil, der Schauplatz des Frevels den Namen Bar-zipa, Barsapa (בַּרְסִפָּא), griech. Βόρσιππα (Strabo 16, 1, 7), d. i. Sprachverwirrung (Mén., Syll. assyr. 158). Von der Erbauern der ursprünglichen Stadt blieb derjenige Stamm, welcher sich um die Person des Cuschiten Nimrod einigte, zu Babel wohnhaft und baute bei späterer Ausbreitung die Städte Arach, Achad und Chalanne im Lande Sennaar (Gen. 10, 10; s. d. Artt.).

Hier berührt sich die heilige Schrift bereits mit denjenigen Nachrichten, welche aus babylonischen Quellen geschöpft werden können. Die babylonischen Trümmerreste haben nämlich auch einige Inschriften von historischem Werthe geliefert; in viel ausgedehnterem Maße aber ist die Kenntniß des alten Babylonien durch die Aufschließung der assyrischen Literatur möglich geworden. Auch aus den keilinschriftlichen Zeugnissen ergibt sich, daß auf dem Boden von Babylonien zuerst ein turanischer, d. h. cuschitischer oder chamitischer Stamm wohnhaft war. Dieses Volk hat die heidnische Religion und die Cultur, welche später in Babylonien und Assyrien gleichmäßig zu finden ist, bereits vor 3000 v. Chr. ausgebildet. Das Haupterbe seiner Bildung ist die Keilschrift, welche es zuerst ideographisch ausgebildet und seiner agglutinirenden Sprache angepaßt hat. Für dieses Volk kommt der Doppelname Sumir und Akkad vor. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind darunter Verzweigungen eines und desselben Stammes gedacht, so daß Akkad im nördlichen, Sumir (vermuthlich = Šinear) im südlichen Babylonien zu suchen ist. Ob die Keilschrift bei der einen oder der andern Hälfte ihre Ausbildung erhalten, bleibt ungewiß, so daß die Sprache, welcher sie angepaßt ist, bei dem einen Gelehrten akkadisch, bei dem andern sumerisch heißt (vgl. Lenormant, Études Accadiennes, 3 vols, Paris 1873—1879; Le même, La Langue primitive de la Chaldée et les Idiomes Touraniens, ib. 1875; Le même, Les Principes de Comparaison de l'Accadien et des Langues Touraniennes, ib. 1875; Le même, Etude sur quelques Parties des Syllabaires cunéiformes, ib. 1876; Le même, Les Syllabaires cunéiformes, ib. 1877; Schrader, Ist das Akkadische eine Sprache oder eine Schrift? Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft XXIX, 1875, 1 ff.; Oppert, Sumérien ou Rien? ib. 1875 [Extr. du Journ. Asiat.]; Le même, Sumérien ou Accadien? ib. 1876; Halévy, La prétendue Langue d'Accad [Journ. Asiat.], ib. 1875, und andere Streitschr. dess. Verf.; Sayce, Accadian Phonology [Proc. of the Philol. Soc., London 1877]). Was die politische Gestaltung dieses Doppelvolkes betrifft, so bestanden schon

um 3000 v. Chr. eine Reihe unabhängiger kleiner Königreiche in Babylonien, deren Macht sich auf den Besitz der verschiedenen großen Städte stützte. Von diesen sind außer den schon genannten in Sumir oder Sinear noch Uru oder Ur (Gen. 11, 28; s. d. Art.), Larsa (vielleicht Elassar Gen. 14, 1, jetzt Senkereh), Nippur, Karrak, Eritu; in Akkad die zwei am Euphrat gegenüber liegenden Agade (Achad Gen. 10, 10? sonst Agane geschrieben) und Sippar, zusammen im A. T. 4 Kön. 17, 24. Is. 36, 19 u. s. Sepharvaim, „die beiden Sipparu" genannt, ferner Upi (Opis Her. 1, 189; Xen. Anab. 2, 4, 25?) und Cutha (4 Kön. 17, 24. 30, wahrscheinlich ein Theil des späteren Babylon) zu nennen. Die heilige Schrift gibt, zum Theil aus späterer Zeit, noch einige andere Städtenamen aus Babylonien an: Gozan (גּוֹזָן 4 Kön. 17, 6; s. d. Art.), Haran oder Haram, auch Charan genannt (חָרָן Gen. 11, 31. 4 Kön. 19, 12. Jud. 5, 9. Apg. 7, 2. 4), Reseph (רֶצֶף 4 Kön. 19, 12. Is. 37, 12), Thalassar (תֶּלַשַּׂר ib.), Ana (עַנָּה s. d. Art.) und vielleicht Ava (עִוָּא 4 Kön. 18, 34; 19, 13. Is. 37, 13).

Die Geschichte des babylonischen Landes war bis vor Kurzem ein verschlossenes Buch. Zwar haben die alten griechischen Geschichtschreiber uns mancherlei wichtige Nachrichten aus derselben aufbehalten, allein dieselben betreffen nur eine sehr späte Zeit. Von viel größerer Bedeutung war eine Geschichte Babylons, welche der einheimische Priester Berosus (s. d. Art.) aus urkundlichem Material zusammengestellt hat; allein dieselbe ist bis auf geringe Bruchstücke verloren, und auch diese blieben ziemlich unverständlich, bis die Kenntniß der Keilschrift und die Auffindung einer Reihe von babylonischen Inschriften Licht über die älteste Periode babylonischer Geschichte bis in's fernste Alterthum hinauf verbreitete. Nach der so gewonnenen Kenntniß erscheint als ältester Herrscher in Babylonien neben Gudea von Zirgullu und Idadu von Eritu der sonst Urukh genannte Urbagas von Ur. Derselbe nennt sich zuerst (Rec. of the Past. III, 8) „König von Sumir und Akkad", d. h. von ganz Babylonien, ein Titel, den später die Könige des babylonischen Landes beibehielten. Urbaga's Sohn Dungi herrschte nördlich bis Babel. Zu seiner Zeit ward der größte Theil Babyloniens durch den elamitischen König Kudurnachundi (s. d. Art. Aelam) unterworfen und blieb für mehr als 200 Jahre unter der Fremdherrschaft. Im 20. Jahrhundert v. Chr. brach der kraftvolle König Sarjukin oder Sargon (I) von Agade das fremde Joch und unterwarf sich nicht bloß Elam und ganz Babylonien, sondern auch Mesopotamien und Syrien. Inzwischen war mit dem babylonischen Volk selbst eine große Veränderung vorgegangen. Um die Zeit des Urbagas nämlich erschien, von Nordosten her kommend, ein semitisches Volk auf babylonischem Boden, das auf den einheimischen Inschriften Caldi oder Caldu genannt wird. Es sind dieß die später sogenannten Chaldäer, nach denen Babylonien bei den Classikern auch den Namen Chaldäa erhielt; bei den Israeliten hieß der Volksname nach einem auch sonst beobachteten Lautwechsel Casdi. Die Sprache dieses Volkes war mit der später auftretenden assyrischen fast identisch, von vorwiegend aramäischem Charakter und konnte sich daher später zu dem sogen. Chaldäisch, das mit dem Syrischen äußerst nahe verwandt ist, abschleifen. Diese sprachliche Verwandtschaft ist die einzige Spur, welche auf die ursprünglichen Sitze und die Herkunft des Volkes hinweist. Die neuen Ankömmlinge verbreiteten sich allmälig im ganzen babylonischen Lande und gewannen zuletzt so sehr das Uebergewicht über die vorgefundene Bevölkerung, daß Babylonien auf den Inschriften den Namen mat Caldu, „Land Chaldäa", erhielt. Da die Eingewanderten aber keine eigene Bildung mitbrachten, so gewann die einheimische Cultur den Sieg über sie, und insbesondere nahmen sie die im Lande erfundene Keilschrift für ihre Sprache in lautlicher Umgestaltung an (s. Kaulen, Assyrien und Babylonien 120 ff.). Schon von Dungi gibt es neben rein akkadischen, ideographisch abgefaßten auch semitische Inschriften in Silbenschrift (Ménant, Babylone et la Chaldée 78). Wie dieses Beispiel zeigt, bestanden die alte und die neue Sprache noch Jahrhunderte neben einander. Um 1500 v. Chr. jedoch war das Akkadische schon eine todte Sprache, zu deren Erlernung grammatische und lexikalische Hülfsmittel angefertigt wurden; in diesen steht nicht selten neben den akkadischen Texten anstatt der semitischen Uebersetzung: „unverständlich" (Oppert, Journ. asiat. 1875, II, 367). Vielleicht dient dieß zur Erklärung von Dan. 5, 8 (vgl. Kaulen a. a. O. 122).

Schon viel früher hatte neben den monumentalen Kundgebungen auch eine eigentliche Literatur in Babylonien begonnen. Dieselbe ward auf die nämliche Weise fixirt, wie oben Sp. 1510 von der assyrischen angegeben ist: die Texte wurden auf Täfelchen von weichem Thon eingegraben, und diese dann im Feuer unzerstörbar gemacht. Schon Sargon I. sammelte und vereinigte die gesammten Schätze der altbabylonischen oder akkadischen Literatur zu einer großartigen Bibliothek, welche in Sippara, der „Bücherstadt", untergebracht war. Noch während dieses geschrieben wird, geht durch öffentliche Blätter die Nachricht, daß der unermüdliche Forscher Rassam in den Erdhügeln von Abu-Habba, welche die Stelle von Sippara bezeichnen, eine außerordentlich große Menge von babylonischen Schriftäfelchen gefunden und von dort in's britische Museum befördert habe. Hiermit wird den europäischen Gelehrten die babylonische Literatur zuerst in den Urtexten erschlossen, während dieselbe bisher nur in assyrischen Copien oder Uebersetzungen bekannt war. Der Inhalt dieser Literatur ist nach Umfang wie nach Mannigfaltigkeit, schon soweit er aus den secun-

bären Quellen erkannt werden konnte, überaus reich. Den größten Theil bilden mythologische Epopöen, aus welchen die Uroffenbarung des Menschengeschlechts in heidnisch entstellter Gestalt wiederklingt. Eine ursprünglich aus zwölf Gesängen bestehende Dichtung schildert die Thaten eines Heros, den man bisher wegen ideographischer Schreibung seines Namens mit bewußtem Irrthum Izdubar nannte. Der Schlüssel zum Lautwerth dieses Namens scheint jetzt gefunden zu sein; hiernach heißt er Namrutu, und in der so genannten Person ist der akkadische Feuergott mit dem biblischen König Nimrod zu einem mythischen Heros zusammengeflossen (Smiths chald. Genesis, übers. von Delitzsch, Berlin 1876, 157; Hommel, Abriß der babyl.-assyr. und israel. Gesch., Leipzig 1880, 2. 15). In die Erzählung seiner heroischen Thaten und Abenteuer waren eine Reihe von Episoden eingeflossen, aus denen namentlich der Bericht über die Sintflut wegen seiner auffallenden Aehnlichkeit mit der biblischen Erzählung merkwürdig ist (Smith a. a. O. 223; Kaulen a. a. O. 141). Auch über die Schöpfung, über eine Empörung im Himmel, über den Sündenfall auf Erden, über den Thurmbau, den die Götter zerstören, über die Vernichtung von Sodom und Gomorrha sind Berichte aus dem babylonischen Alterthum vorhanden, deren Zusammenhang mit dem Namrutu-Epos noch dahingestellt bleibt (Records of the Past, London, IX, 115. XI, 107. V, 161. VII, 123. 129. XI, 115; Smith a. a. O. 61. 94. 120; Kaulen a. a. O. 145). Neben diesen epischen Dichtungen ist eine Reihe religiöser Hymnen im akkadischen oder sumerischen Text, wie in assyrischer Uebersetzung erhalten, welche zum Theil noch die ältesten religiösen Ueberzeugungen der Menschheit ohne Trübung durch das Heidenthum wiedergeben (Rec. of the Past V, 155. VII, 151. IX, 141. XI, 129; Schrader, Höllenfahrt der Istar, Gießen 1874, 69 ff.). Aus späterer Zeit aber gibt es auch magische Beschwörungen und Zauberformeln, welche den krassesten Aberglauben verrathen (Rec. of the Past III, 125. 145. V, 167). Einen weiteren sehr wichtigen Bestandtheil der babylonischen Literatur bildeten Aufzeichnungen mathematischen und astronomischen Inhaltes. Die Bibliothek zu Sippara enthielt ein großes astronomisches Werk in 72 Büchern, „Beobachtungen des Bel", welchem für Sargon I. die astronomischen Beobachtungen und Schriften früherer Jahrhunderte einverleibt worden waren. Zahlreicher waren daneben die Schriften astrologischen Inhaltes, namentlich auch solcher, in welchen Beobachtungen und Ausdeutungen systematisirt waren. Ferner sind in akkadischer Sprache eine Menge von Gesetzen und Sittenregeln erhalten, auch Schriftstücke aus dem bürgerlichen Leben, Verträge und Bauurkunden. Dagegen scheint die babylonische Literatur arm an geschichtlichen Urkunden gewesen zu sein. Solche annalistische Mittheilungen, wie die assyrischen Herrscher sie in ihren Palästen anbrachten, fehlen aus Babylonien bis jetzt; die Inschriften der Könige enthalten bis in die letzte Zeit bloß Nachrichten über die Errichtung der Bauwerke, in denen sie gefunden wurden, und sind nicht monumental, sondern urkundlich auf Thoncylindern angebracht. Diesem Mangel scheint jetzt abgeholfen werden zu sollen, nachdem Thonurkunden von der höchsten historischen Wichtigkeit, allerdings aus später Zeit, auch in Babylon gefunden worden sind, und nachdem viele Privaturkunden an's Licht gekommen sind, deren Datirungen auch auf die Geschichte des Staates Licht werfen (S. u. Sa. 1816; vgl. Sayce, Babylon. Literatur, deutsch von Friederici, Leipzig 1878).

Insoweit aus diesen literarischen Denkmalen auf die Cultur des alten Babyloniens geschlossen werden kann, erscheinen seine Bewohner als ein hochgebildetes Volk. Vor Allem waren die Wissenschaften gepflegt und ausgebildet. Den ersten Rang nahm dabei die Astronomie ein. Schon die Griechen und Römer wußten, daß in Babylonien seit unvordenklicher Zeit Beobachtungen des gestirnten Himmels angestellt und aufgezeichnet wurden (Plin. H. N. 7, 57). Hierzu dienten stufenförmig aufgebaute, genau nach den Himmelsgegenden orientirte Pyramiden. Die Babylonier verstanden bereits, die Mittagslinie zu ziehen und aus der Sonnenhöhe die Tagesstunde zu bestimmen. Sie wußten, daß 223 Mondesumläufe ungefähr 19 Sonnenjahre ausmachen, und kannten den bestehenden Unterschied genau; demnach verstanden sie die Mondfinsternisse im Voraus zu bestimmen. Sie berechneten die tägliche mittlere Bewegung des Mondes auf 13° 10′ 35″, was mit den jetzigen astronomischen Positionen genau übereinstimmt. Auf einzelnen Thontäfelchen im britischen Museum steht, wann die Sonne hellgelb, und wann sie „gefleckt" gewesen sei. Selbst unseren Kalendermachern sind die alten Babylonier in der Entdeckung eines Zusammenhanges zwischen dem Mondwechsel und dem Wetter zuvorgekommen; man glaubte, daß dieselbe Witterung nach einem Cyklus von zwölf Sonnenjahren regelmäßig wiederkehre, und führte demnach meteorologische Tagebücher. Mehr Dank schulden wir jedoch den Babyloniern für die Zeichen des Thierkreises und die Beobachtung der fünf ersten Planeten, und ein besseres Andenken an sie ist die von ihnen herrührende Benennung der Woche nach der Sonne, dem Mond und den Wandelsternen. Im Dienst der Astronomie mußte auch die Mathematik cultivirt werden; die Babylonier rechneten mit der Zahl 60 als Einheit, und ihre Brüche setzen diesen Nenner immer voraus, während die Zähler dem Duodecimalsystem folgen. Die Zahl π hatten sie auf ungefähr 3 berechnet; auch Tafeln mit Quadrat- und Kubikzahlen sind nach Europa gekommen. Leider standen diese ausgedehnten Kenntnisse im Dienste des Aberglaubens, denn sie wurden meist zu astrologischen Deutungen verwendet. Große Sammlungen von Schriftäfelchen enthalten An-

weisungen, was man an dem und dem Tag oder bei diesem und jenem Planetenstand thun oder nicht thun dürfe (s. z. B. Rec. of the Past VII, 157). Auch mit unzähligen Vorgängen auf Erden wurden abergläubische Deutungen verknüpft, und ihretwegen waren lange Reihen von Omina aufgezeichnet (Sayce a. a. O. 38 ff.).

Diese Sitte berührt sich schon mit der eigenthümlichen Religion der Babylonier. Bei den Sumeriern findet sich ursprünglich nur die Idee von guten und bösen Geistern, welche mit den Gestirnen und deren Einflüssen identificirt wurden. Durch die Einwanderung der Semiten wurde der noch wenig durch Sterndienst getrübte Monotheismus im Lande verbreitet, und aus beiden religiösen Anschauungsweisen entwickelte sich nun eine babylonische Staatsreligion, welche um 1500 fertig ausgebildet war. Nach dieser gab es unter den Göttern (Ilanu, Sing. Ilu = 𒀭) eine Art von Hierarchie. Den obersten Rang bekleidete eine Trias: Anu, Bel (Baal) und Ea. Eine zweite Dreiheit hieß Samas (Sonne), Sin (Mond) und Raman (biblisch Rimmon, Luft). Dann folgten im Range die vergötterten Planeten: Ninib oder Adar (Saturn), Marduk (Jupiter), bibl. Merodach (Jer. 50, 2), Nergal (Mars), Nabu oder Nebo (Merkur) und Istar oder Astarte (Venus). Einzelnen dieser Gottheiten wurden später Göttinnen beigesellt, welche mehr oder weniger mit Istar zusammenflossen (s. d. Art. Astaroth; vgl. Delitzsch bei Smith a. a. O. 268; Meyer, Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXXI, 1877, 716). Ursprünglich waren die meisten dieser Gestalten bloße Localgottheiten der bedeutenderen Städte. Anu wurde besonders zu Uruk oder Arach und unter dem Namen Anamelech (s. d. Art.) zu Sepharvaim verehrt; Bels Cultus stammte aus Nipur, Ea war Localgott von Eritu. Der Dienst des Samas stammte aus Larsa; Sin war in Ur verehrt, Adar in Nipur und als Adramelech (s. d. Art.) wieder in Sepharvaim, Merodach in Babel, Nergal in Kutha. Auch nach der Ausbildung eines allgemeinen Religionssystems behielten doch einzelne Götter in den größeren Städten besondere Verehrung und ausgezeichnete Heiligthümer (vgl. hierzu die Angaben 4 Kön. 17, 30. 31). Man verehrte die Götter in Tempeln, welche zum Theil pyramidenförmig aufgerichtet waren und nur kleine, zur Anbetung bestimmte Räume auf der Spitze trugen. Ueber die äußeren Formen des babylonischen Götterdienstes wissen wir wenig. Vor den Götterstatuen erscheinen auf babylonischen Darstellungen kleine Altäre aufgerichtet, welche meist ein Emblem an Stelle des Opfers tragen; auf ihnen wurden nach Herodots Angaben unglaublich große Mengen von Weihrauch verbrannt (1, 181). Auf einem bei Layard (Discoveries 605) abgebildeten Siegelcylinder wird ein Opferthier von einem knieenden Priester getödtet; nach Dan. 14, 2 wurden den Göttern auch Speis- und Trankopfer vorgesetzt. Anbetung und Anrufung geschah mit halb erhobenen Händen. Ueber eine wichtige, eben zu Sippara gefundene Darstellung des Sonnencultus siehe Athenaeum, N. 2810, 3. Sept. 1881, 305. Daß es einen besonderen Priesterstand in Babylonien gab, ist aus vielen Nachrichten der Alten, sowie aus Dan. 14, 7 ff. zu ersehen.

Mit dem Götterdienst mögen in ältester Zeit, den aufgefundenen Gesetzen und Sittenregeln gemäß (Rec. of the Past VII, 117), einfache Sitten verbunden gewesen sein. Diese machten jedoch bald einer vollständigen Sittenlosigkeit Platz, welche schon im Alterthum sprichwörtlich war. Ueber den Grund derselben kann die Nachricht bei Herodot (1, 181) Aufschluß geben, daß im großen Tempel des Bel zu Babylon ein schön bereitetes Bett für den Gott gewesen sei, und daß zuweilen daselbst ein Weib aus dem Lande übernachte, welches sich der Gott nach Angabe der Priester auserwählt habe. Der Beltis oder Mylitta, einer Erscheinungsform der Istar, mußten die Jungfrauen der Babylonier mit dem Opfer ihrer Jungfräulichkeit dienen. An den Festen der Beltis saßen sie reihenweise im Hain dieser Göttin, einen Kranz von Stricken um's Haupt, und erwarteten, von wem dieser durch ein Goldstück gelöst werde (Bar. 6, 42. 43. Her. 1, 199). Im Bunde mit solchen Ausschweifungen stand eine große Schwelgerei und Ueppigkeit, welche der Reichthum des babylonischen Volkes erlaubte. Dieser Reichthum war bedingt durch die Ertragsfähigkeit des Landes, wie durch die Schätze unterworfener Länder, welche seit Sargon I. in Babylon zusammenströmten. Dieß hatte zur Folge, daß von der Hauptstadt aus der Impuls zur Verfeinerung des Lebensgenusses und die Belebung eines regen Kunstfleißes ausging. Ein Mantel aus Sinear galt schon zu Josue's Zeit als eine der größten Kostbarkeiten (Jos. 7, 21), und die buntgewirkten babylonischen Stoffe behaupteten immer den Ruf unnachahmlicher Schönheit. Auch sonst waren die Babylonier an eine Menge künstlicher Bedürfnisse gewohnt. Ihre Kleidung bestand aus einem leinenen oder baumwollenen, bis auf die Füße reichenden Gewande, einer darüber geworfenen wollenen Tunica und einem weißen Oberkleide, offenbar mehr dem Prunk als dem Bedürfniß in einem heißen Lande entsprechend. Außerdem parfümirten sich die Babylonier, trugen Siegelringe und führten zierlich geschnitzte Stäbe in der Hand. Bei dieser Richtung des babylonischen Geistes auf das Materielle konnte jedoch eine eigentliche Kunst in Babylonien keine Ausbildung finden. Die Architektur verstand sich nur darauf, Massenbauten von ungewöhnlicher Größe herzustellen; der einzige künstlerische Schmuck bei denselben bestand in einer Art von Mosaik aus bunten Ziegeln oder Thontrichtern, womit die Außenwände der Gebäude bekleidet wurden. Nirgends ist bis jetzt die Säule angewendet gefunden worden. Die Bildnerei hat keine anderen Denkmale hinterlassen, als geschnittene Steine und besonders Siegelcylinder aus hartem Ma-

terial, welche mythologische Darstellungen in traditionellem, unschönem Typus zeigen. Neuerdings sind auch kleine Reliefs von Thon mit ähnlichen mythologischen Abbildungen und, bezeichnend genug, thönerne Statuetten von unzüchtigem Charakter zum Vorschein gekommen. Außerdem ist nur ein äußerst roh gehaltener Löwe von Stein in den Trümmern von Babylon gefunden worden. Anders wird man über die babylonische Sculptur urtheilen müssen, wenn die Sammlung von babylonischen Sculpturen, welche der französische Viceconsul Sarzec in jüngster Zeit zusammengebracht hat, wirklich eine sehr hohe künstlerische Ausbildung zeigt (Revue Archéologique, Juillet 1881). Von Malerei ist auf babylonischem Boden noch keine Spur entdeckt worden; nur waren die Tempel, welche Stufenpyramiden bildeten, äußerlich in Farbe gesetzt. Je geringer aber die Kunstleistungen der Babylonier sich entwickelten, um so größern Aufschwung nahm ihr Handel. Einerseits überstieg der Ertrag des Landes weitaus das Bedürfniß seiner Bewohner, andererseits mußten die Schätze des Auslandes dem Luxus und den verfeinerten Ansprüchen der Babylonier zur Befriedigung dienen. So ward Babylonien bald, wozu es durch seine ganze Lage, wie durch die Communicationswege seiner Kanäle geeignet war, ein „Krämerland" (Ez. 17, 4), das seine Erzeugnisse weithin verführte und mit allen erreichbaren Völkern einträglichen Handel betrieb. Mit Recht konnten die Babylonier, wie der Prophet sagt (Is. 43, 14), auf ihre Schiffe stolz sein; denn diese brachten ihnen den Reichthum Indiens und Arabiens, den die Phönicier bei ihnen eintauschen mußten. (Vgl. Heerens Ideen I, 2. 185 ff.)

Der Hauptstapelplatz des babylonischen Welthandels blieb das um 1700 zur Hauptstadt des gesammten Babyloniens erhobene Babylon, „die herrlichste unter den Königsstädten, der erlauchte Stolz der Chaldäer" (Is. 13, 19). Am Euphrat gelegen, bildete es auch für das große Kanalnetz des Landes gleichsam den Mittelpunkt, so daß der Prophet (Jer. 11, 13) sagt, es wohne an großen Wassern. Es sind dieß die flumina Babylonis, an denen die jüdischen Exilirten „saßen und weinten, wenn sie Sions gedachten" (Ps. 137, 1). Mit dem nämlichen Ausdruck (na-ri-e Bâbilu) bezeichnet sie König Nabuchodonosor auf einer Inschrift, welche die Fertigstellung einer Wasserleitung im Libanon bekundet (Athenaeum n. 2818, Oct. 29, 1881, 563). Diese waren ebensoviele Verkehrswege nach allen Richtungen hin, und so mußten in Babylon selbst alle Nationen zu dem Reichthum des babylonischen Volkes beisteuern. Immer blieb daher die Hauptstadt gleichsam das Herz des Landes, aus dem Leben und Thätigkeit durch die Adern der Kanäle bis in die fernsten Enden des Landes hinströmte. An seine Existenz knüpfte sich der Bestand wie der Reichthum des gesammten babylonischen Volkes, so daß Jeremias sehr treffend Babylon die Mutter, die Gebärerin der Chaldäer nennt (50, 12). Freilich ward die Mutter für ihre ungezählten Kinder auch eine Gebärerin des Verderbens, indem sie die Schule der Ueppigkeit und der Unzucht für das ganze Land bildete; die nämliche Stadt, welche einst durch ihre Weisheit, dann durch ihren Kunstfleiß die Augen der ganzen Welt auf sich gezogen hatte, war bald allenthalben durch ihre Unsittlichkeit bekannt, und noch zur Zeit des Neuen Testaments, als Babylons Größe längst entschwunden war, konnte man sich unter diesem Namen nur den Herd aller unzüchtigen Greuel denken (s. d. folg. Art.).

Dieß alles begreift sich nur durch die ungemeine räumliche Entwickelung, welche Babylon gewann. Das auf dem rechten Euphratufer gelegene Babel oder Borsippa hatte schon dort sich rasch zu einer großen Stadt erweitert. Mit der Zeit siedelten sich auch jenseit des Euphrat so viele Bewohner an, daß ein neuer Stadttheil entstand. Hierher verlegten die späteren Könige ihre Residenz, und es entstand eine Doppelstadt, welcher politische Gründe riethen, eine möglichst große Sicherheit zu verleihen. So ward das Ganze quadratisch mit einer ungeheuern Mauer umzogen, welche auf Bogen zweimal über den Euphrat setzte. Jede Seite dieses Vierecks hatte eine Länge von 22 Kilometer, und die ganze Stadt bedeckte einen Raum von fast 500 Quadrat-Kilometer, viermal so viel, als das heutige London. Die Mauer selbst war 200 babylonische Ellen hoch und 50 Ellen breit, mit 250 Thürmen bewehrt und mit 100 Thorburgen versehen. Außer dieser zog sich noch eine mittlere und eine innere Mauer um die Stadt. Um drei Seiten dieses Quadrats war ein Euphratarm geleitet; auf der Westseite machten sumpfige Seen diese Vorsicht unnöthig (Her. 1, 178 sq.). Das Bett des Euphrats war innerhalb der Ringmauer, wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, mit Ziegelsteinen ausgemauert; eine großartige Brücke verband die beiden Stadttheile. Die Riesenstadt umschloß gewaltige Bauwerke, welche man zu den Wundern der Welt rechnete. Das bedeutendste war der Tempel des Bel, eine Stufenpyramide von 190 Meter Höhe, deren obere Hälfte, der aufgefundenen Bauurkunde zufolge, erst im siebenten Jahrhundert v. Chr. auf einen uralten Unterbau gesetzt wurde. Bei diesem Heiligthum „ist unten noch ein anderer Tempel, darinnen ist eine große Bildsäule des Zeus [d. i. Bel], die da sitzet, von Gold; und daneben steht ein großer goldener Tisch" (Her. 1, 183); dieß ist derjenige Tempel, von welchem Dan. 14, 1 ff. die Rede ist; zu Herodots Zeit war er vermuthlich wieder hergestellt. In der Nähe der Euphratbrücke lag die großartige Königsburg, ebenfalls von dreifacher Mauer umschlossen, welche sich auf einer Seite 5½, auf der anderen 11 Kilometer weit hinzog (Arr. 7, 25. Diod. 19, 100). Das dritte Weltwunder waren die nahe liegenden hängenden Gärten, terrassenförmig aufgeführte Gewölbe, auf welche

so viel Erde geschafft worden, daß große Bäume darin wurzeln konnten. Ein Pumpwerk schaffte Wasser aus dem Euphrat, um alle Terrassen zu tränken. Strabo spricht auch noch von einem „Grabmal des Bel", offenbar einem großen Tempel, der dieser Gottheit geweiht war. An diese großen Bauwerke reihten sich so viele kleinere Paläste und Wohnungen, daß die Stadt zwei Millionen Einwohner zählte; dabei lag aber noch so viel Raum innerhalb der Mauer unbebaut, daß ein nicht unbedeutender Ackerbau betrieben werden konnte.

Der Grund zu dieser großartigen Ausdehnung Babylons ward schon um das Jahr 1700 v. Chr. gelegt. Im achtzehnten Jahrhundert v. Chr. war Larsa rasch emporgekommen; sein König Erim-Agu (vielleicht der Gen. 14, 1 genannte Arioch) betrat den Weg der Eroberung und fand auch das Geschick der Eroberer. Zu Anfang des 17. Jahrhunderts erscheint ein König Hammurabi (Chammuragas) von cuschitischer oder elamitischer Herkunft (s. d. Art. Aelam) als Machthaber in Akkad; er stürzte die letzte Königin von Agade, eroberte Larsa und wählte Babel zu seiner Residenz. Jetzt gab es nur ein einziges babylonisches Reich, die erste der Weltmonarchien, von denen Daniel spricht, und ihre Geschichte fällt mit der Geschichte der Hauptstadt zusammen. Die fremde Dynastie, welche hiermit auf den Thron gekommen war, behauptete sich bis in's dreizehnte vorchristliche Jahrhundert. Während dieser Zeit ward babylonische Bildung, Sprache und Literatur auch nach Assyrien verpflanzt, dessen Hauptstadt noch Assur bildete (s. d. Art.). Mit diesem Staate war Babylonien Freundschaft zu halten genöthigt, weil die ägyptischen Herrscher der 16., 17. und 18. Dynastie ihre Raubkriege bis über den Euphrat ausdehnten und das eine wie das andere Reich brandschatzten (Lauth, Aus Aegyptens Vorzeit 248. 253. 262. 291. 301; Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsf. 473 Anm.). Die Freundschaft verwandelte sich in Eifersucht, als Nineveh emporkam und an Größe mit Babylon zu wetteifern anfing. Um die nämliche Zeit begannen in Babylonien innere Streitigkeiten, welche die Selbständigkeit des Reiches untergruben; um 1410 wurde Karachardas, der Schwiegersohn des Assyrerkönigs, von Nazibuges entthront, so daß der assyrische Herrscher sich gegen diesen wandte, ihn stürzte und einen andern König Kurigalzu an seine Stelle setzte. Dieser selbst aber erkannte die Nothwendigkeit, dem Nachbarreich gegenüber vorsichtig zu sein, und baute an der Grenze die Festung Dur-Kurigalzu, deren Reste noch jetzt unter dem Namen Akkar-Kuf unweit Bagdad sichtbar sind. Um 1300 war die künstlich aufrecht gehaltene Freundschaft mit dem Nachbarreich zu Ende; der assyrische König Tukulti-Ninib I. eroberte Babylon und setzte eine neue chaldäische Dynastie daselbst auf den Thron. Sein zweiter Nachfolger Ninib-bal-ekur zog von Neuem gegen Babylon, ward aber von dem babylonischen König Ramanu-bal-iddin geschlagen und bis vor Nineveh verfolgt. Der Sohn des Letzteren, Nabukuduruſur oder Nabochodonosor I., ward dagegen um 1140, nach einem ersten erfolglosen Feldzug gegen Assyrien, im zweiten von Assur-risch-ili geschlagen, so daß er sich als „König von Akkad" der Sorge für die innere Befestigung des Reiches unterziehen mußte. Schon sein Nachfolger Marduk-nadin-achi aber unternahm 1110 einen Raubzug nach Assyrien und entführte von dort Götterbilder, welche erst 418 Jahre später von Sennacherib wiedergewonnen wurden. Dafür erlitt er im folgenden Jahre eine große Demüthigung durch Tiglat-Pilesar I., der das ganze Land Akkad verwüstete. Um 1097 schloß Marduk-sagit-zirrak Friede mit Assyrien. Zwanzig Jahre später kam eine neue Dynastie auf den Thron, und nun begann für zwei Jahrhunderte zwischen Babylonien und Assyrien eine Zeit wechselnden Ringens um die Obermacht. Zuerst war Babylonien glücklicher, und Assyrien ward auf enge Grenzen beschränkt. Um 1000 v. Chr. kam ein Friede zu Stande, der bis zum Anfang des neunten Jahrhunderts dauerte. Im J. 879 jedoch leistete der babylonische König Nabubiliddin dem Lande Suchi Beistand gegen Assyrien und erlitt eine große Niederlage durch Assurnasirbal (Sardanapal). Bei dieser Gelegenheit werden auf den assyrischen Inschriften die Caldi oder Chaldäer zum ersten Male als Bewohner Südbabyloniens erwähnt. Der Friedensschluß führte zu einer Regelung der Grenzen, welche zum Nachtheil Babyloniens ausfiel. Im J. 852 war Marduk-zakir-iskun durch seinen Bruder, der sich zum Gegenkönig aufgeworfen hatte, bedroht, so daß Salmanassar II. von Assyrien her Hülfe brachte und ihm den Thron sicherte. Indeß waren damit die Chaldäer im Süden noch nicht zur Botmäßigkeit gebracht, und Salmanassar mußte 851 einen neuen Zug gegen diese unternehmen. Ueberhaupt erscheinen jetzt an den Grenzen des babylonischen Reiches wieder kleinere selbständige Fürsten, welche sich die Entfernung von Babylon zu Nutze machten. Im J. 820 ging Samas Raman IV. wieder angriffsweise gegen Babylonien vor und dehnte die Grenze seines Reiches nach Süden endgültig bis zum kleinen Zab aus. Im J. 796 ward Babylonien dem Assyrer für 50 Jahre tributpflichtig. Erst 747 machte Nabu-nassir (Nabonassar) sein Land wieder selbständig, doch blieb die Macht der kleineren selbständigen Fürsten ungeschwächt und forderte zu Zeiten Assyrien zum Angriff heraus. Um 730 erscheint Phul (Πῶρος) als König von Babylonien und Assyrien, ohne daß noch ausgemacht wäre, welches sein angestammtes, und welches das eroberte Reich war. Dieser tritt auch in die heilige Geschichte ein, weil er einen Zug nach Palästina unternahm und von König Manahem zu Samaria einen ungeheuren Tribut empfing (4 Kön. 15, 19. 1 Par. 5, 26). Um 720 eroberte der Fürst Marduk-bel-iddin von Durjakin in Südbabylonien das große Babylon

und schwang sich dadurch zum Alleinherrscher auf; es ist dieß der nämliche König Merodach Baladan, von dem die heilige Schrift (4 Kön. 20, 12. Is. 39, 1 ff.) aus dem Jahre 712 eine Gesandtschaft an Ezechias von Juda berichtet. Dieselbe hatte jedenfalls ein Bündniß gegen Assyrien zum Zweck, und nach den strafenden Worten Isaias' (39, 3), wie nach dem Erfolg der Begebenheiten, scheint dieß auch zu Stande gekommen zu sein. Zwei Jahre nachher ward Merodach-Baladan von Sargon entthront; sein Nachfolger Sennacherib war genöthigt, neuen Unternehmungen desselben gegenüber erst Belibus, dann verschiedene andere Persönlichkeiten als Herrscher auf den babylonischen Thron zu setzen, und seit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts konnte Babylonien trotz wiederholten Ankämpfens als assyrische Provinz betrachtet werden. Im J. 680 baute Asarhaddon Babylon neu auf, herrlicher als es vorher gewesen war. Unter ihm ward König Manasses von Juda in Ketten nach Babylon geführt, weil er den Tribut verweigert hatte (2 Par. 33, 10). Als 667 Assurbanipal auf den assyrischen Thron kam, versuchte sein Bruder Samulsumukin (Saosduchin, Sammuges), der schon vorher mit Manasses conspirirt hatte, sich in Babylonien eine eigene Herrschaft zu gründen; seine Selbständigkeit dauerte, weil Assyrien durch Aegypten in Anspruch genommen war, bis 674. Von da an erscheint Assurbanipal auch als König von Babylonien. Allein der Tod desselben 625 gab das Signal zum Abfall, und mit Nabubalusur (Nabopolassar) erstand wieder ein einheimischer Herrscher in Babylon. Da er aus dem Geschlecht der Caldi war, erscheint von nun an Land und Volk allgemein als „chaldäisch" statt babylonisch. Die Regierung Nabopolassars (625—606) ist besonders an ihrem Ende durch zwei wichtige Ereignisse bezeichnet. Ein Bündniß mit Kyaxares von Medien führte 606 zur Eroberung und Zerstörung Ninevehs, wodurch Assyrien eine babylonische Provinz wurde. Ein solcher Erfolg war der Tapferkeit des Erbprinzen Nabukudurusur oder Nabuchodonosor zu verdanken, der mit der Führung des Heeres betraut war. Während dieser sich heimwärts wandte, zog der ägyptische Pharao Nechao, durch den der jüdische König Josias in der Schlacht bei Mageddo gefallen war (4 Kön. 23, 29. 2 Par. 35, 20), von Phönicien und Palästina heran, um gegen die Assyrer zu ziehen. Beim Uebergang über den Euphrat stieß er jedoch auf das babylonische Heer und wurde bei Carchemisch oder Circesium von Nabuchodonosor vollständig geschlagen (Jer. 46, 2), so daß er die Grenzen seines Landes nicht mehr zu überschreiten wagte (4 Kön. 24, 7). Um den Sieg auszunutzen, zog Nabuchodonosor nach Jerusalem, wo Joakim drei Jahre früher von Necho als König eingesetzt worden war (4 Kön. 23, 34). Wie enge von da an der Name des babylonischen Fürsten mit der biblischen Geschichte sich verflicht, ist bekannt (s. d. Art. Nabuchodonosor). Sein Nachfolger war Evilmerodach, der das Loos des gefangenen Joachin erleichterte (4 Kön. 25, 27. Jer. 52, 31; s. d. Art.); er ward nach zwei Jahren von Nergal-sar-ussur (Neriglissar) getödtet, und dieser führte vier Jahre lang die Regierung. Auf ihn folgte Belabaristus, der den Griechen Laborosoarchod genannt, für neun Monate, und im J. 555 bestieg Nebunaid oder Nabonedus als der letzte seines Stammes den Thron. Von diesem König sind größere Inschriftfragmente vorhanden, welche über die Geschicke Babylons während seiner Regierung Aufschluß geben können; das wichtigste ist eine Tafel, worauf von dem Unternehmen der Perser gegen Babylon Nachricht gegeben wird (Academy, March 13, 1880, 198; s. d. Art. Baltassar). Während Cyrus (s. d. Art.) die Meder bekriegte, stand das babylonische Heer unter dem Oberbefehl von Naboneds Sohn in Akkad, und der König selbst setzte Babylon in Vertheidigungszustand. Im J. 546 überschritt Cyrus den Tigris und rückte 545 gegen Akkad vor. Die babylonische Armee schlug ihn für dieses Mal zurück. Ueber den Verlauf des Feldzuges ist einer Lücke wegen nichts zu erfahren; im J. 538 jedoch rückte Cyrus von Südosten gegen Babylon vor, und es kam bei Rutum zu einer Schlacht, in welcher Nabonedus gänzlich geschlagen wurde. In Folge davon empörte sich Akkad; Sippara ward ohne Schwertstreich genommen, und Naboned mußte fliehen. Allein schon nach zwei Tagen ward er von den persischen Feldherrn Gobryas gefangen, und dieser zog nach kurzer Belagerung bei Nacht in Babylon ein, dessen Vertheidigung Naboneds Sohn Bilscharuzur, der biblische Belschazzar oder Baltassar (s. d. Art.), zu führen gehabt hatte. Drei Wochen später zog auch Cyrus, ebenfalls bei Nacht, in die Stadt ein, und Naboned fiel acht Tage später. So war seit dem Jahr 537 Babylonien fremden Herrschern unterworfen. Schon längst hatten die Propheten des Alten Bundes das Ende der stolzen Stadt geweissagt, am ausführlichsten Jer. 50, 35—40. „Ein Läufer begegnet dem andern", hatte derselbe Prophet vorhergesagt, „ein Bote trifft auf den andern, dem Könige von Babylon anzuzeigen, daß seine Stadt erobert sei an beiden Enden" (51, 31). Dem entsprechend berichtet Herodot: „Die Stadt ist aber so groß, daß, wie die Leute der Gegend erzählen, die äußersten Theile der Stadt schon in Feindes Hand waren, und die Babylonier, so in der Mitte wohnten, wußten noch gar nichts davon, sondern tanzten, denn sie feierten gerade ein Fest, und waren lustig und guter Dinge, bis sie es dann zu ihrem Schrecken inne wurden" (1, 191; vgl. Dan. 5, 1 ff.). Schon in demselben Jahre erscheint Cambyses, Cyrus' Sohn, als Theilnehmer an den in Babylon veranstalteten religiösen Feierlichkeiten. Vater und Sohn suchten die Eigenthümlichkeit und Selbständigkeit der Babylonier zu schonen; auf keilinschriftlichen Documenten führt Cyrus den Titel „König von Babylon und den übrigen

Ländern". Ebenso erscheint Cambyses auf Inschriften als „König von Babylon". Indeß trug die reiche Weltstadt mit ihrer großen Bevölkerung nur widerwillig das aufgedrungene Joch und benutzte jede Gelegenheit, dasselbe abzuschütteln. Darius (s. d. Art.) berichtet in seinen keilinschriftlichen Annalen zu Bisutun über zwei solcher Empörungen ausführlich. Nachdem er die zweite durch neunzehnmonatliche Belagerung und endliche Erstürmung von Babylon niedergeworfen hatte, suchte er neuen Versuchen zuvorzukommen, indem er die Mauern und Thore von Babylon zerstören ließ. So ging das prophetische Wort Jer. 51, 58 in Erfüllung: „Die überbreite Mauer Babylons soll geschleift werden: ja gänzlich geschleift soll sie werden, und ihre hohen Thore mit Feuer verbrannt werden; Völker mühten sich für Nichts, die Mühe von Nationen geht in Feuer auf." Weitere Einbuße erlitt die gewaltige Stadt durch Xerxes (s. d. Art.), der sich für seine Niederlage zu Salamis durch Raub und Plünderung auf dem Rückzug zu entschädigen suchte; er zerstörte in Babylon die Tempel, insbesondere den Belstempel, und raubte die Schätze derselben, ganz wie Gott durch Jeremias verheißen: „Ich will heimsuchen den Bel in Babylon und aus seinem Munde reißen, was er verschlungen; und die Völker sollen nicht mehr zu ihm strömen, und auch die Mauer Babylons soll einfallen" (51, 44). Unter den spätern Perserkönigen hörten die Bemühungen der Babylonier, sich selbständig zu machen, nicht auf; allein sie hatten keinen Erfolg. Dagegen behauptete Babylon seine geistige Herrschaft durch seine Sprache und seine Schrift. Das Chaldäische ward, wie 1 Esdr. 4, 9 ff. zeigt, in der westlichen Hälfte des Perserreiches officielle Sprache, und die Perser adoptirten für ihre eigene Sprache die Keilschrift. Noch weiter dehnte Babylon seinen geistigen Einfluß aus, als das Ansehen der chaldäischen Astrologen den persischen Magiern gegenüber zu sinken begann. Die Mitglieder des Priesterstandes nämlich suchten jetzt für ihre Kenntnisse und Zauberkünste vielfach in der Fremde eine Anwendung und wurden für Jahrhunderte unter dem Namen Chaldaei in der ganzen Welt als Sterndeuter, Wahrsager und Zauberer bekannt (Cic. Div. 1, 1; 2, 42; Lucr. 5, 726; Juv. 10, 94; Val. Max. 3, 1, 2). Mit Persien kam dann auch Babylonien in die Gewalt Alexanders. Dieser erkannte, wie wichtig Babylon für die Behauptung seiner Eroberungen werden müsse, und suchte es darum wieder zu seiner früheren Größe zu erheben. Er stellte zehntausend Mann dazu an, nur erst den Tempel des Bel vom Schutt zu reinigen. Allein der Tod ereilte ihn eben hier, wo er den Mittelpunkt seiner Herrschaft zu gründen dachte. Sogleich nach diesem Ereigniß suchte Babylon sich wieder frei zu machen, allein es erlag der Macht des Seleucus Nikator, dem es zu Triparadisos zugesprochen worden, und der es sich von Antigonus erkämpfen mußte. Seleucus wandte ein wirksames Mittel an, Babylons Bedeutung zu brechen: er zerstörte nicht bloß seine Tempel und Paläste, sondern legte in einiger Entfernung eine neue Stadt an, die er nach seinem Namen nannte, und überwies dazu die Bausteine aus den Trümmern Babylons. Hiermit war das Ende Babylons vorbereitet. Die günstige Lage Seleucia's am Nahr Malka, dem großen Verbindungskanal zwischen Tigris und Euphrat, eröffnete dieser Stadt die Möglichkeit zu einem Handel, mit dem das geplünderte Babylon nicht concurriren konnte. Während so seine Bedeutung sank, war seine langsame Zerstörung unaufhaltsam angebrochen, indem es wegen der herrlichen Ziegel seiner Mauerbekleidungen als Steinbruch für alles umherliegende Land benutzt wurde. Aus diesem Material entstand, außer unzähligen kleineren Ansiedlungen, erst Seleucia, dann Ktesiphon, noch später Kufa, Kerbella, Bagdad, endlich Hillah, und noch heute gibt es in letzterer Stadt Unternehmer, welche das ganze Land mit den aus den Trümmern Babylons gebrochenen Bausteinen versorgen. Gleichwohl hörte Babylon noch für Jahrhunderte nicht auf, eine bewohnte Stadt zu sein. Selbst die späteren syrischen Könige hielten sich noch oft hier auf; so starb hier Antiochus 164. Nachdem Babylon dann mit dem gesammten Euphratlande für längere Zeit den Raubzügen der Parther preisgegeben gewesen, kam es um das Jahr 140 mit dem syrischen Reiche unter deren Herrschaft. Da es aber Antiochus Sidetes Hülfe leistete, um die syrische Regierung herzustellen, mußte es 126 durch Himerus eine neue Zerstörung erleiden, die es der schönsten Stadttheile und einer Menge seiner Bewohner beraubte. Im J. 54 litt Babylon von Neuem unter den Thronstreitigkeiten zwischen Mithridates III. und Orodes I. In der Zeit Strabo's und Diodors lag der größte Theil des Stadtbezirkes innerhalb der einstigen Mauern unbewohnt und wurde mit dem Pfluge bestellt, so daß Ersterer darauf den Vers des Dichters anwendet: ἔρημία μεγάλη ἐστὶν ἡ Μεγάλη πόλις (16, 1, 5). Damals führte Hyrkan der Machabäer, aus Jerusalem vertrieben, ein trauriges Dasein daselbst (Jos. Antt. 15, 2, 2). Zur Zeit des Curtius war noch der vierte Theil der Stadt und zwar hauptsächlich von Juden bewohnt. Während der Römerkriege in Palästina waren nämlich die Euphratländer die Heimat zahlreicher Juden geworden, welche hier in Vereinigung mit ihren westlichen Stammesgenossen die talmudische Gelehrsamkeit ausbildeten. So kam es, daß zur Mischna neben der jerusalemischen auch eine babylonische Gemara entstand. Unter römische Botmäßigkeit kam Babylon nur vorübergehend bei den Feldzügen der Kaiser gegen die Parther; so unter Trajan 114 n. Chr., Septimius Severus 199 und Julian 363. Zur Zeit des hl. Hieronymus hatten die Sassanidenherrscher auf den Trümmern von Babylon ihr Jagdrevier, und die Mauerreste dienten als Jagdgehege (Hier. Comm. in Is. 13, 21). Als die Araber 650 dem neu-

persischen Reiche ein Ende machten, eroberten sie auch Babylon, und seitdem verschwand der Name Babylon aus der Geschichte. Im J. 917 kannte der arabische Geograph Ibn Haukal an seiner Stelle nur ein elendes Dorf, Babil mit Namen. Im zwölften Jahrhundert wagte Benjamin von Tudela die Ruinen des alten Babylon aus Furcht vor den dort häufigen wilden Thieren und Schlangen nicht zu besuchen (Itin. ed. Asher, London 1840, I, 106). So war die Weissagung des Propheten erfüllt: „Ich will mich gegen sie aufmachen, spricht der Herr der Heerschaaren, und will den Namen Babylons ausrotten, und jede Spur, Kinder und Enkel, spricht der Herr. Ich will sie zum Eigenthum des Igels und zu Wassersümpfen machen und mit dem Besen des Verderbens auskehren, spricht der Herr der Heerschaaren" (Is. 14, 22; vgl. 13, 19). Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts wurde die Aufmerksamkeit des Abendlandes durch den englischen Kaufmann Eldred auf die Trümmerstätte des alten Babylon gelenkt. Ein deutscher Reisender, Rauwolf, constatirte bald nachher die Lage des Ruinenfeldes in der Nähe des modernen Hillah (Aigentliche Beschreibung der Raiß, so er vor diser Zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer vollbracht, Augspurg 1582, 203); seitdem ward es von forschenden Reisenden und Pilgern häufig besucht. Der englische Reisende Rich war der erste, welcher eine wissenschaftliche Untersuchung der Reste von Babylon anstellte; die Resultate derselben wurden durch seine Wittwe in Europa bekannt gemacht (Narrative of a Journey to the site of Babylon ec., London 1839). Die gewonnenen Kenntnisse wurden durch den englischen Obersten Chesney bei der Aufnahme des Euphratlaufes erweitert (Expedition for the survey of the Rivers Euphrates and Tigris, 2 vols., London 1850); später gab Layard in seinen Discoveries auch wichtige Mittheilungen über den jetzigen Zustand des alten Babylon. Den ganzen Süden des babylonischen Landes, namentlich Warka, untersuchte 1849—1851 mit bewunderungswürdiger Ausdauer der Geologe Loftus (Travels and Researches in Chaldaea and Susiana, London 1857). Im Jahre 1851 sandte der französische Unterrichtsminister Leon Faucher eine eigene Commission von Gelehrten nach Mesopotamien, um das Land und insbesondere auch Babylon selbst der Wissenschaft aufzuschließen. Das Resultat dieser ziemlich verunglückten Unternehmung ist das Werk Expédition scientifique en Mésopotamie par Jules Oppert, Paris 1859—1863. Später besuchte Smith auf einer seiner assyrischen Reisen auch den Boden von Babylon und erwarb dort u. A. eine große Anzahl von Schriftstücken, die sogen. Egibi-Täfelchen, welche die Buchführung eines Finanzcomtoirs oder auch der babylonischen Steuerkasse darstellen. Dieser Fund veranlaßte Hormuzd Rassam, in den Trümmern von Babylon weitere Nachforschungen anzustellen, und es gelang ihm, nicht nur die Sammlung der Egibi-Täfelchen bedeutend zu erweitern, sondern auch manche andere Entdeckung von archäologischem oder literarischem Charakter zu machen. Noch reichere Ausbeute aber gewährten ihm seine Forschungen auf den uralten Culturstätten im Süden des babylonischen Landes, über deren Resultate aber erst noch nichts Eingehenderes bekannt gemacht den ist.

Die Haupteigenthümlichkeit der babylonischen Reste liegt nicht sowohl in der Größe der Oertlichkeiten, welche die Aufmerksamkeit der alten Reisenden erregt haben, als in der ungeheuren Ausdehnung des Ruinenfeldes. Die Trümmer beginnen schon 14 Kilometer nördlich von Hillah und erstrecken sich in einer Breite von 19 bis 20 Kilometer auf beiden Flußufern südwärts und 10 Kilometer über diese Stadt hinaus. Dieser ganze Flächeninhalt ist nur mit Bautrümmern bedeckt; theils sind es gut erhaltene Mauerreste, theils wellenförmige Schuttanhäufungen. Nur hier und da heben sich die bedeutenden Baureste ab, von denen die Reisenden frühzeitig Kunde nach Europa gebracht haben. Es sind dieß auf dem linken oder östlichen Ufer in der Richtung des Stromes zuerst die Maklubeh (Ruine), früher Mudjelibeh, von den Arabern aber Bab genannt, die Reste eines Tempels für Merodach und seine Gemahlin Mylitta, den Strabo 16, 1, 5 das Grabmal des Bel nennt. Weiter südlich liegt der Kasr (das Schloß), eine Trümmeransammlung von 400 Meter Länge und 350 Meter Breite, ehemals die Residenz, welche Nebuchodonosor sich auf der linken Seite des Flusses baute. 700 Meter weiter südlich beginnt der Tell Amran Ibn Ali, nach einem hier begrabenen mohammedanischen Heiligen so benannt; er stellt ein auf allen Seiten zerrissenes Trapez von 15 Hektaren Grundfläche dar und enthält die Reste der hängenden Gärten. Von hier aus läßt sich das gemauerte Bett des Euphrat, der inzwischen seinen Lauf etwas geändert hat, deutlich um den Kasr herum bis nach Babil verfolgen. Außerdem bezeichnen auf der östlichen Seite hervorragende Trümmerhaufen die Tempel, an denen Babylon reich war. Ganz im Nordosten ist noch ein von den Arabern Al Heimar genannter Hügel, der einst ein Tempel des Nergal war; nicht ohne Grund vermuthet man hier die Ueberbleibsel von Cutha, das als eine Vorstadt oder ein Stadttheil von Babylon betrachtet wird. Großartiger und wichtiger als alle genannten Ueberreste ist der auf der rechten Euphratseite 12 Kilometer südöstlich gelegene Birs Nimrud, d. i. Nimrodsthurm. Nach der Bauurkunde Nabuchodonosors, welche Rawlinson hier aufgefunden hat, war dieß einst der Tempel des Bel, und die zwei unteren Stockwerke, welche in den Trümmern noch zu erkennen sind, stammen aus dem großen, unvollendet gebliebenen Bau, den die gegen Gott empörerische Menschheit nach Gen. 11, 3 bei der Entstehung Babels baute. Die große Masse von

Trümmern, welche sich an diesen Mittelpunkt schließt, ist demnach das alte Barzipa, das griechische Borsippa (vgl. Kaulen, Die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861, 162 ff.). Durch Loftus ist Warka als Ueberrest des alten Erech oder Arach (s. d. Art.), sowie Sinkara (ניפר?), worin er die Stätte des alten Larsam erkannte, bekannt geworden. Taylor fand in Mugeir den Wohnort Abrahams, die Chaldäerstadt Ur, wieder (s. d. Art.). Zur Zeit hat sich Rassam, wie schon oben bemerkt, vom assyrischen Boden nach Babylonien gewendet, und wenn erst der Inhalt der von ihm zu Abu Habba gefundenen Schätze bekannt ist, wird dieses Werk wohl noch manche von den schönen Resultaten zu verzeichnen haben, welche der biblischen Forschung aus den von ihm gewonnenen Aufschlüssen und Materialien erwachsen werden. (Zur Literatur vgl. außer den hier und im Art. Assyrien schon genannten Schriften noch Diod. Sic. 2, 7, 2 sq.; Streber, Ueber die Mauern von Babylon und das Heiligthum des Bel daselbst, in den Abhandl. der kgl. bayer. Akad. der W. 1. Cl.; Selby, Memoir on the Ruins of Babylon, Bombay 1859; Rawlinson, Notes on the Early History of Babylonia, Journ. of the Roy. Asiat. Soc. XV, 2, 1855; The same, On the Birs Nimrud, or the Great Temple of Borsippa, Journ. of the R. A. S. XVIII, 1, 1860; Tyrwhitt, Ptolemy's Chronology of Babylonian Reigns conclusively vindicated, Journ. of the R. A. S. XVIII, 1, 1860; Paravey, Ninive et Babylon expliquées dans leurs Ecritures et leurs Monuments, Lyon 1863; Oppert, Un Traité Babylonien sur brique, Paris 1866; Le même, Babylone et les Babyloniens, ib. 1869; Le même, L'Immortalité de l'âme chez les Chaldéens, ib. 1875; Ménant, Inscriptt. de Hammourabi, Roi de Babylone, Paris 1863; Le même, Babylone et la Chaldée, ib. 1875; Le même, Catalogue des Cylindres Orientaux du Cabinet Royal des Médailles à La Haye, La Haye 1878; Le même, Notice sur quelques Empreintes de Cylindres du dernier empire de Chaldée, Paris 1879; Le même, Les Cylindres Orientt. du Cab. Roy. des Méd. à la Haye, Paris 1879; Lenormant, Essai sur un Document mathématique Chaldéen, Paris 1868; Lettres Assyriologiques I, Paris 1871 [cont. Essai de Canon des Rois de Babylone et de Ninive]; Le même, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose d'après les textes cunéiformes, Paris 1871; Le même, Les Sciences occultes en Asie, 2 vols, ib. [1. La Magie chez les Chaldéens et les Origines Accadiennes, 1874; englisch, with considerable additions of the author, London 1877; 2. La Divination et la science des Présages chez les Chaldéens, 1875]; Le même, Sur le nom de Tammouz, ib. 1876; Il med., Tre Monumenti Caldei ed Assiri di Collezioni Romane dichiarati, Roma 1879; Le même, Incantation Magique Chaldéenne, 2 articles, Journ. Asiat. 1877. 1878; Smith, Early History of Babylonia, Rec. of the Past I. III [1873. 1874]; The same, History of Babylonia, ed. by Sayce, London 1877; Sayce, The Astronomy and Astrology of the Babylonians, London 1874; Halévy, Rech. critt. sur l'Origine de la Civilisation Babylonienne, Paris 1876; Hummelauer in den „Stimmen aus Maria-Laach" X. XII. XIII, Freiburg 1876—1877; Julien, Voyage au Pays de Babel ou Explorations à travers la science des Langues et des Religions, Paris 1877; Scholz, Die Keilinschrift-Urkunden und die Genesis, Würzburg 1877; Brüll, Herodots Babylonische Nachrichten, Aachen 1878 [Progr.]; Dubor, Assyrie et la Chaldée, Paris 1879; Haupt, Die sumerischen Familiengesetze, Leipzig 1879; Derſ., Der keilinschriftl. Sintfluthbericht, Leipzig 1881; Transact. Soc. Bibl. Arch. VII, 139. 210; Schneiderwirth, Seleucia am Tigris, Heiligenstadt 1879 [Progr.]. S. auch Delitzsch im Wissenschaftl. Jahresbericht über die Morgenl. Studd. II, Leipzig 1879, 32.) [Kaulen.]

Babylon in 1 Petr. 5, 13 ist symbolische Bezeichnung und wahrscheinlich auch jüdisch-christlicher Geheimname für das heidnische Rom, so daß demnach die Worte 1 Petr. 5, 13: „es grüßet euch die in Babylon Mitauserwählte" (d. i. die Christengemeinde, in welcher Petrus bei Abfassung seines Briefes sich befand), ein sehr gewichtiges Zeugniß für die Anwesenheit des hl. Petrus in Rom enthalten. Viele Protestanten zwar, und auch einzelne Katholiken, wie Cosmas Indicopleustes, Erasmus, Harduin, Hug, Herbst, Feilmoser, Haneberg, Adalbert Maier, wollen unter dem 1 Petr. 5, 13 erwähnten „Babylon" das alte Babylon am Euphrat, aber auch Babylon in Aegypten, oder Neu-Babylon, d. i. Seleucia am Tigris, oder Jerusalem verstehen. Die drei letztgenannten Interpretationen sind indeß gegenwärtig allgemein aufgegeben und bedürfen darum keiner Widerlegung. Gegen die Interpretation von dem alten Babylon aber und für die Interpretation von Rom sprechen sehr entschieden: 1. Die Thatsache, daß das ganze christliche Alterthum von einem Aufenthalt des Petrus in Babylon nichts weiß. Dieses Argument gewinnt noch an Bedeutung, wenn wir erwägen, daß die alten christlichen Schriftsteller in dem schon frühzeitig in der ganzen Kirche verbreiteten Briefe stets das ἐν Βαβυλῶνι lasen, und demnach gerade das ἐν Βαβυλῶνι die Erinnerung an den babylonischen Aufenthalt des Petrus in der Tradition hätte fixiren müssen, ja selbst auch, wenn er nicht dort gewesen, sehr leicht die Sage von einem babylonischen Aufenthalte des hl. Petrus hätte hervorrufen können. Wenn gleichwohl die ganze Tradition der alten Kirche von einem Aufenthalte des hl. Petrus in Babylon nichts weiß, so kann auch an der fraglichen Stelle das ἐν Βαβυλῶνι nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden. — Einen weitern Beweis liefert 2. die

öfters in jüdischen Schriften und auch in den sibyllinischen Büchern vorkommende Bezeichnung Roms durch „Babylon“ (vgl. Schöttgen, Horae hebraicae et talmudicae, Dresd. 1730, 1050 et 1125 sq.; Oracula Sibyllina, ed. Friedlieb, Lipsiae 1852, lib. V, v. 143 et 159). Es mußte den Juden und, im Anschluß an sie, den Christen der ersten Jahrhunderte sehr nahe liegen, die damalige heidnische Welthauptstadt Rom mit dem Namen der alten heidnischen Welthauptstadt und Bedrückerin Israels, mit dem Namen Babylon zu bezeichnen, da alle Züge und Schilderungen, welche das A. T. von Babylon entwarf, auf Rom paßten, und da in der Größe und Macht, in dem Götzendienst und Lasterleben, in der Grausamkeit und Herrschsucht Roms das unverkennbare Bild des alten Babylon Juden und Christen vor die Augen trat. — 3. Die Apocalypse bezeichnet, wie allgemein anerkannt, durch Βαβυλὼν ἡ μεγάλη Rom (Offenb. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21; vgl. 17, 9, wo auf die sieben Hügel, und 17, 18, wo auf die Weltherrschaft Roms hingewiesen wird). Wenn man diesem Argumente gegenüber eingewandt hat, daß eine derartige symbolische Bezeichnung Roms durch Βαβυλών sich wohl für die prophetisch-poetische Sprache der Apocalypse, nicht aber für die prosaische Sprache des Briefstiles passe, und daß darum die symbolische Interpretation des ἐν Βαβυλῶνι in 1 Petr. 5, 13 unzulässig sei, so ist diesem Einwande gegenüber einfach darauf hinzuweisen, daß sich auch die Bezeichnung der Leser in der Zuschrift 1 Petr. 1, 1 als ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι über die gewöhnliche Prosa und Nüchternheit einer Adresse erhebt, und daß die Stelle 1 Petr. 5, 13 das Gepräge symbolischer Redeweise an sich trägt, indem die in unmittelbarer Nähe von ἐν Βαβυλῶνι stehenden Ausdrücke ἡ συνεκλεκτή und ὁ υἱός μου gleichfalls symbolische Bezeichnungen sind. Nimmt man zudem mit Hugo Grotius (Annotationes in Epistolas Apostolicas et Apocalypsin, Amstelaedami 1679, in 1 Petr. 5, 13), Döllinger (Christenthum und Kirche, 1860, 100), Aberle (Einleitung in d. N. T., 1877, 257) u. A. an, daß „Babylon“ nicht bloß symbolische Bezeichnung, sondern zugleich auch Geheimname für Rom ist, dann ist dem in sich schon hinfälligen Einwand aller Boden entzogen. — 4. Aus 1 Petr. 5, 13 ist ersichtlich, daß am Orte und zur Zeit der Abfassung des Briefes Marcus in der Umgebung des hl. Petrus ist. Nach dem einstimmigen Zeugnisse aller älteren Schriftsteller war Marcus mit Petrus gerade zu der Zeit, in welcher der erste Brief Petri geschrieben ist, zu Rom und verfaßte dort auf Grund der mündlichen Vorträge des Apostelfürsten sein Evangelium; Col. 4, 10 und Philem. 24 zufolge befand sich Marcus auch in der Umgebung des hl. Paulus während dessen erster römischer Gefangenschaft und wurde, wie wir aus 2 Tim. 4, 11 ersehen, von dem hl. Paulus während dessen zweiter römischer Gefangenschaft aus Kleinasien wieder nach Rom berufen. Dieß alles spricht [illegible] schieden dafür, daß unter ἐν Βαβυλῶνι [illegible] verstehen ist. — 5. Die kirchliche Tradition [illegible] die katholische Wissenschaft aller Zeiten [illegible] das ἐν Βαβυλῶνι in der nämlichen Weise. [illegible] Rom haben es schon verstanden der Apostelschüler Papias und Clemens Alex. (Ap. Euseb. H. E. 2, 15), sowie Eusebius (l. c.) und Hieronymus (De vir. illust. c. 8), und von Rom verstehen es mit wenigen Ausnahmen die katholischen Ausleger aller Jahrhunderte. Im 17. Jahrhundert konnte der gelehrte Lorinus schreiben: „Omnes quotquot legerim, Interpretes Catholici Romanam intelligunt Ecclesiam“, und im 18. Jahrhundert bemerkt Natalis Alexander: „Babylonis nomine Romam hic ab Apostolo significari ... omnes Catholici Interpretes consentiunt.“ Unter den Neueren sind außer den schon erwähnten insbesondere zu nennen: Windischmann (Vindiciae Petrinae, 1836, 129 sqq.), Reithmayr, Güntner, Langen, Danko, Reusch, Bisping, Aberle u. A. — 6. Auch eine bedeutende Anzahl protestantischer Ausleger, nemlich gerade wieder in neuerer Zeit, tritt für jene Auffassung ein. So Luther (Auslegung d. 1. Ep. Petri, 1523, Ausg. Walch IX, 831), Hugo Grotius (l. c.), Hitzig, Thiersch, Baur, Schwegler, Hengstenberg, Schaff, Schott, Ewald, Hofmann, Hofmann u. A. Hengstenberg (Die Offenb. des hl. Joh., Berlin 1850, 141) bezeichnet es geradezu als „unbegreiflich“, wie man nur „Babylon“ in 1 Petr. 5, 13 das eigentliche Babylon verstehen könne, und in ähnlich entschiedener Weise sprechen sich fast alle die genannten protestantischen Ausleger gegen die Interpretation von Babylon und für die Interpretation von Rom aus. (Vgl. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, Mainz 1873, 82 ff., sowie Hofmann, Der erste Brief Petri, Nördlingen 1875, 201 ff.) [Hundhausen.]

Babylon ist III. auch der Name einer Stadt in Aegypten, welche im Gau von On oder Heliopolis, südlich von dieser Hauptstadt, lag. Ihr einheimischer Name ist hieroglyphisch Belbel, koptisch Babylon chemi (ägyptisches Babylon). Ueber den Ursprung derselben berichtet Diodor (1, 56), Sesostris habe von einem seiner Kriegszüge gefangene Babylonier mitgebracht und diese in Unterägypten, nahe bei Memphis, angesiedelt; dort hätten dieselben ihre Wohnstätte mit dem Namen ihrer Heimat bezeichnet. Babylonischen Ansiedlern schreibt auch Strabo (17, 1, 30) die Gründung der Stadt zu, ohne eine Zeit dafür anzugeben; Josephus aber (Antt. 2, 15, 1) verlegt die angegebene Entstehung unter Cambyses. Wahrscheinlicher ist, daß auch das ägyptische Babylon eine sehr alte Niederlassung war, wie denn allem, was auf Sesostris zurückgeführt wird, ein hohes Alterthum beizulegen ist (vgl. Diod. 1, 28). Nach den von Lauth (Aus Aeg. Vorz. 96 ff.) gegebenen Ausführungen besaß Belbel eine [illegible] alte Stufenpyramide, die als Sternwarte diente, und war der Hauptsitz der ägyptischen Astro-

nomie. Hiernach erscheint das ägyptische Babylon als Reminiscenz an das alte Babel, und es könnte wohl angenommen werden, daß die bei der Völkerzerstreuung nach Aegypten verschlagenen Chamiten sich für das vereitelte Unternehmen in etwa zu entschädigen suchten. Die Stadt war nicht ohne Bedeutung, verlor dieselbe aber seit der Ptolemäerzeit. Die Römer erkannten bei der Eroberung von Aegypten die militärische Wichtigkeit dieses Platzes und wiesen hier einer Legion einen befestigten Standpunkt an. Nach ihrem Beispiel schlug unter dem Chalifat Omars auch dessen Feldherr Amru sein Zelt (arab. Fostat) bei Babylon auf; um dasselbe entstand während der langen Dauer des ägyptischen Feldzugs eine Stadt, zu welcher die Trümmer des nahen Memphis das Baumaterial lieferten. Diese bildet jetzt eine Vorstadt des in späterer Zeit nördlich davon angelegten Masr el Kahira oder Kairo, und heißt noch immer Fostat, „das Zelt", oder auch Alt-Kairo. Mit ihrer Erbauung verschwand jedoch vorerst weder die Stadt Babylon, noch deren Name; bei den christlichen Schriftstellern des Mittelalters, besonders auch bei den Geschichtschreibern der Kreuzzüge, heißen die Fürsten der Seldschuken Sultane von Babylon.

Babylon oder **Neubabylon** heißt IV. auch wohl das alte Seleucia am Tigris, vermuthlich weil der syrische Satrap von Babylonien dort residirte.

Im Mittelalter ist V. häufig Bagdad als **Babylon** bezeichnet worden, so daß auch die Chalifen wohl Sultane von Babylon genannt werden. [Kaulen.]

Babylon, Erzbisthum in Persien (Mesopotamien). Die uralte Stadt Babylon (s. d. Art.) war schon in den ersten christlichen Zeiten Bischofssitz für die Diöcese der Chaldäer, wenn sie auch in deren Büchern als solcher nicht vorkommt (Le Quien, Orient. christ. II, 1307 bis 1308). Bekannt ist bloß der Bischof Polychronius, der unter Decius gemartert wurde (Martyrol. Rom. die 17. Febr.; Baron. ad ann. 253, n. 139 u. 254, n. 27). Heute ist Babylon Titel des Patriarchen der Chaldäer (s. d. Art. Chaldäer), sowie Titel eines lateinischen und eines syrischen Erzbischofs. — 1. Archidioecesis Babylonensis ritus latini. Der Sitz dieses unmittelbar unter dem heiligen Stuhl stehenden Erzbisthums, der im Jahre 1632 in Bagdad errichtet wurde, ist seit neuester Zeit in Ispahan. In Folge der seit Anfang des 17. Jahrhunderts hier begonnenen Missionen sah sich Papst Urban VIII. im J. 1632 veranlaßt, für die zahlreichen Katholiken einen eigenen Bischofssitz zu errichten. Die Jurisdiction des Bischofs von Babylon erstreckte sich außer Bagdad besonders über die Städte Diarbekr, Bassora, Mossul und Emid (Amida). Nachdem eine französische Dame im J. 1696 zum Unterhalt des Bischofs 6000 Doppien (römische Goldmünzen = 29—30 Mark) ausgeworfen hatte, wurde durch päpstliches Breve bestimmt, daß nur ein Franzose als Bischof von Babylon ernannt werden dürfe. Im J. 1848 erhob dann Papst Pius IX. das Bisthum Babylon, mit dem seit Ende des vorigen Jahrhunderts auch das frühere Bisthum Ispahan unirt worden war, zur Würde eines Erzbisthums. Als erster Bischof wurde 1632 der Carmelit Johann de Val ernannt; er scheint aber diese Würde nicht angenommen zu haben, denn am 6. September wurde der Carmelit Timotheus Perco, ein Sicilianer, ernannt und 13 Tage darnach von Cardinal Spada in der Kirche dell' Anima zu Rom consecrirt und mit dem Pallium decorirt. Am 9. October 1632 ging er unter Gutheißung des Kaisers von Persien auf seinen Sitz ab. Im J. 1637 wurde Bernardus de S. Teresia, O. Carm., geb. 22. April 1597 zu Clamecy, Diöcese Auxerre, ernannt und gleichfalls zu Rom consecrirt. Derselbe ging nach Persien erst 1639 ab, ward zugleich apostolischer Vicar von Ispahan und seit 13. Februar 1640 apostolischer Visitator von Ktesiphon, kehrte 1647 nach Frankreich zurück und starb im Missionsseminar zu Paris 11. April 1669. Placidus Ludwig du Chemin, Mauriner, als Bischof von Neocäsarea i. p. i. und Coadjutor des Bischofs von Babylon cum jur. succ. ernannt 1645, wurde erst 1661 consecrirt. Franz Piquet, 1675 als Bischof von Cäsaropolis i. p. i. consecrirt, starb 26. August 1685. Ludwig Maria Pidou de St. Olon, Theatiner aus Paris, ernannt im Juli (al. Ende Nov.) 1687, wurde erst am 9. Mai 1694 consecrirt und starb zu Ispahan den 20. November 1717. Das Lob dieses ausgezeichneten Mannes findet sich in der Liturgie des P. Le Brun (III, 51). Die Namen der vorstehenden Bischöfe sind aus Le Quien (Orient. christ. III, 1391—1393) entnommen, die folgenden finden sich bei P. Gams (Series Epp. 455). Gatian de Galiczon, als Coadjutor und Bischof von Agathopolis i. p. i. consecrirt 28. October 1708, starb zu Ispahan 27. September 1712. Dom. Maria Varlet, erwählt 17. September 1718 und als Bischof von Ascalon consecrirt 19. Februar 1719, durfte als verkappter Jansenist Persien gar nicht betreten; er wurde später Urheber des Utrechter Schismas (s. d. Artt. Jansenisten und Utrecht) und starb 14. Mai 1741. Emmanuel Bellyet, erwählt 1741, starb an der Pest zu Bagdad 1773. Joh. B. Dubourg Miroadot de St. Terjeux, Cistercienser, ernannt 11. Januar und consecrirt 21. Juni 1776, starb als Apostat 24. Mai 1798. Nun blieb dieser Stuhl von 1791—1818 erledigt. Seit 1819 wird als Administrator der Erzbischof von Diarbekr Augustin Hindi angeführt. Eigentlicher Bischof war wieder Peter Alex. Couprié (Coubery), ernannt 11. Mai 1820, gestorben um 1832. Peter Marcell Bonamie, ernannt 9. April 1832, trat das Bisthum nie an und wurde 13. Februar 1835 nach Smyrna transferirt. Der gegenwärtige Erzbischof ist Laurentius Trioche, geboren zu Marseille 25. Fe-

bruar 1801, ernannt 14. März 1837. Die apoſtoliſchen Delegaten von Perſien und Meſopotamien (ſ. d. Artt.) werden ſeit 1857 als Adminiſtratoren von Babylon neben dem Erzbiſchof aufgeführt. Die Reſidenz des Letzteren iſt zu Ispahan in der Vorſtadt Julfa oder Dſchulfa. Sein Sprengel erſtreckt ſich über ganz Meſopotamien, Kurdiſtan, Armenien und Perſien, ſoweit hier lateiniſche Chriſten ſich aufhalten. Perſien wurde 1848 als ſelbſtändige Delegation davon getrennt. In Meſopotamien ſind die Hauptmiſſionsſtationen: Bagdad mit einem Hoſpiz der unbeſchuhten Carmeliten, Diarbekr, Orfa, Moſſul, Mardin, Baſſora und Karek, letzteres eine kleine Inſel im perſiſchen Golfe, zuſammen wohl 4000 Katholiken; in Perſien: Ispahan, Dſchulfa mit vier Kirchen und einer Miſſion der Armenier, Teheran mit der Kapelle der franzöſiſchen Geſandtſchaft und mit barmherzigen Schweſtern, Tauris, apoſtoliſche Präfectur, Soulduze mit einer Kirche für mehrere katholiſche Familien, Abuſchehr mit Carmeliten, welche eine Kirche haben, Ruſt mit einem Kapuzinerkloſter, im Ganzen etwa 3000 Katholiken (vgl. Moroni, Dizion. IV, 5—7; XXXVI, 84 u. XCVIII, 265 sq.). — 2. Archid. Babylonensis Syrorum. Dieſelbe wurde erſt neueſtens errichtet. Der gegenwärtige noch erſte Biſchof iſt Athanaſius Raphael Ciarchi (Giorghi), ernannt 30. Sept. 1862. [Neher.]

Babyloniſches Exil, 1. der Juden, ſ. Exil; 2. der Päpſte, ſ. Avignon.

Baccalarii, ſ. Grade, gelehrte.

Baccanariſten, ſ. Paccanariſten.

Bacchiarius (Bacchines), ein iriſcher oder engliſcher Mönch im fünften Jahrhundert, der bei vielen Wanderungen nach Spanien und von da nach Italien kam. Weil die ſpaniſchen Prisciillianiſten häufig unter der Mönchskutte ſich verbargen, ſo wollte man ihn zu Rom in kein Kloſter aufnehmen; deßhalb verfertigte er zu ſeiner Rechtfertigung ein Glaubensbekenntniß (Libellus de fide, ed. L. Muratori in Anecdot. tom. II, Mediol. 1698). Gennadius (De script. eccl. 24) ſchreibt: Scripsit libellum de fide, in quo satisfecit Pontifici Urbis (wahrſcheinlich Leo I. oder Siricius oder Anaſtaſius) adversus querulos et infamatores peregrinationis suae; nach derſelben Quelle hat Bacchiarius ſein Vaterland verlaſſen propter conservandam vitae integritatem. In einer ſchönen Epistola de recipiendis lapsis ad Januarium (Bibl. PP. Max. VI, 1174) vertheidigte er die milde Praxis der Kirche, dem Gefallenen, wenn er Buße gethan habe, Verzeihung zu gewähren. Fulbert citirt aus dieſer Schrift in ſeinen Briefen, 64 und 65 (Migne, PP. lat. CXLI, 233) Einiges über das bußfertige Ende Salomons. [Otto Schmid.]

Bacchides als Name eines ſyriſchen Feldherrn darf nicht befremden, wenn man bedenkt, daß nach 2 Mach. 6, 7 die Juden von den Syrern vornehmlich zum Bacchuscult gezwungen werden ſollten. Schon unter Antiochus IV. Epiphanes war Bacchides Statthalter in Meſopotamien (Jos. Antiqq. 12, 10, 2, womit zu vgl. 1 Mach 7, 8); und ſchon unter dieſem König trat er als ſyriſcher Feldherr dem Judas Machabäus entgegen, erlitt jedoch eine Niederlage (2 Mach. 8, 30; vgl. 1 Mach. 5). Noch höher ſtieg das Anſehen des Bacchides bei dem ſpäteren ſyriſchen Könige Demetrius I. Soter, welcher ihn bald nach Antritt ſeiner Herrſchaft, nach 161, mit einem Heere nach Judäa ſchickte, um den ſyriſch geſinnten Alcimus (ſ. d. Art.) zum Hohenprieſter einzuſetzen. Nachdem er ſich dieſes Auftrages entledigt, kehrte er mit ſeinem Heere zurück (1 Mach. 7, 1—20). Aber ſchon im folgenden Jahre (1 Mach. 9, 3) erſchien Bacchides auf die Kunde von dem unglücklichen Ende ſeines Waffengefährten Nikanor hin mit einem verſtärkten Heere in Galiläa. Erſt bei Laiſa, wenige Stunden nordweſtlich von Jeruſalem (l. c. V. 5), kam es zur Schlacht, in der Judas fiel (ſ. d. Art.). Auch deſſen Bruder Jonathan, welcher nunmehr die Führung der Hebräer übernahm, vermochte ſich des Bacchides nur mit Mühe zu erwehren, indem er Proben ungewöhnlicher Klugheit ablegte, z. B. mit den Seinigen Angeſichts des Feindes dem öſtlichen Jordanufer zuſchwamm (1 Mach. 9, 48). Bacchides befeſtigte mehrere Plätze, legte Beſatzungen darein und zog dann nach Hauſe, 159 v. Chr. (l. c. V. 50—57). Ein viertes und letztes Mal rückte Bacchides, von entarteten Juden ſelbſt gerufen, um 157 gen Paläſtina vor; er konnte jedoch nichts wider Jonathan ausrichten, ſondern mußte ſich mit ihm vergleichen (l. c. V. 58—73). Wie namentlich aus Joſephus (a. a. O. l. 12 u. 13) erhellt, war Bacchides mehr liſtig und verſchlagen, als perſönlich tapfer. [Schenz.]

Bacchini (Bernardino, ſpäter Benedetto), O. S. B., Literat und Specialgeſchichtsforſcher, geb. 31. Auguſt 1651 zu Borgo San Donnino in Parma, Benedictiner 1667 zu Parma, geſt. 1. September 1721 zu Bologna, war erſt Bibliothekar im Kloſter ſeines Ordens zu Parma, dann Secretär des Abtes Arcioni zu Ferrara, ſpäter herzoglicher Bibliothekar und Conſultor Sancti Officii zu Modena, hierauf Prior verſchiedener Klöſter in Norditalien, zuletzt Profeſſor der Exegeſe zu Bologna. Von 1686 bis 1690 und 1692 bis 1697 gab er zu Parma das wichtige Giornale de' Letterati heraus; außerdem verfaßte er eine Reihe (zum Theil noch ungedruckter) Schriften aus den verſchiedenſten Fächern der Wiſſenſchaft. Seine wichtigſten hierher gehörigen Arbeiten ſind: Dell' Istoria del Monastero di S. Benedetto di Polirone nello stato di Mantova, Modena 1694; De ecclesiasticae hierarchiae originibus, Mutinae 1703; Agnelli Liber pontificalis seu vitae pontif. Ravennatum, ed. Bacchinius, Mutinae 1708, 2 voll., wiederholt bei Muratori, Scriptt. rerum Italic. II. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. B. III, 445 sqq.; Mazzuchelli, Scritt. d'Italia II, 1, 6 sq.; Niceron, Mém. XII, 258; Hurter, Nomencl. II, 1122.) [Kaulen.]

Bach (נַחַל, torrens) hat in der heiligen Schrift ganz den Begriff des arabischen „Wadi", d. h. es bezeichnet zugleich einen Wasserlauf und ein Gebirgsthal, weil es in Palästina nur sehr wenige Flüsse gibt, die ihr Wasser auch außer der Regenzeit behalten. Am besten bekannt ist der „Bach Aegyptens", ein meist trockener Küstenfluß an der Nordgrenze von Aegypten, jetzt Wadi el Arisch genannt (Jos. 15, 4. 47 ꝛc.). [Kaulen.]

Bachmann (Amnicola), Paul, Controversist, wurde zu Chemnitz um 1466 geboren. Von seiner Jugendgeschichte liegt nichts vor. Er wurde Mönch in dem 1162 von Markgraf Otto von Meißen gestifteten Cistercienserkloster Altenzelle an der Mulde, dessen Klosterschule sich eines großen Rufes erfreute. Als unter Abt Martin (1493—1522) ein Generalstudium für die sächsischen Cistercienser in Leipzig begründet wurde, scheint auch Bachmann daselbst gewirkt zu haben; er erwarb sich den Titel eines Magister artium, wurde dann Procurator und Syndicus und endlich 1522—1535 Abt von Altenzelle. Als solcher gehörte er mit Cochläus, Emser, Peter Forst, Augustin von Alveldt zu jenen Männern, welche unter dem trefflichen Bischofe von Meißen, Johann von Schleinitz, die lutherische Bewegung in Sachsen eifrigst bekämpften. Bachmann suchte vor Allem eine Reform des Klosterlebens zu erzielen und machte zu diesem Zwecke wiederholte Reisen nach dem Stammkloster Cisterz; doch konnte er nicht hindern, daß auch von seinen Untergebenen mehrere apostasirten. Aber erst unter seinem Nachfolger Andreas Schmidewald verfiel Altenzelle 1544 der Säcularisation. Daß Bachmann wegen seiner entschiedenen Richtung den Angriffen der Neuerer nicht entging, ist leicht begreiflich. Besonders arg mißhandelt wurde er in einer, im Stile der Epp. obscur. virorum abgefaßten (s. l. in zwei Quartbogen erschienenen) Satire: Mors et sepultura doctrinae Lutheranae (abgedruckt bei Strobel, Opuscula quaedam satirica et ludicra tempore Reform. scripta, Fasc. 1, 1784, 49 sq.), in welcher ihm ein Brief unterschoben wurde mit der Unterschrift: Humilis frater Paulus Hamnicolus, indignus Abatissa Monstri Cellensis in Misnia. Außer einigen lateinischen Hymnen und Andachtsschriften in Prosa und Versen (Christ. Schlegel, De Cella veteri ἀποσπασμάτιον, Dresd. 1703, 127 sq.) sind hier als Streitschriften gegen Luther zu erwähnen: 1. Ein köstlich schöner Lob-Gesang auf Luthers Winkelmeß, 1520 (so in Fabricii Centifolium Luther. 735, wohl identisch mit dem ib. 277 angeführten Buche De missa contra Lutherum, 1520). 2. Martin luther, Wy eß ayn man sy, Vnnd was er fürt im schylde, das vindest du in desem spruch hybey Gleych wye in eynem bylde: Omnis caro ad similem sibi conjungetur, et omnis homo simili suo sociabitur, Eccli. 13, 20, s. l. 1522 (gerichtet gegen Luthers Anzeige, warum er das bepstlich recht vorprennt hat; s. Panzer, Annalen II, n. 1539; in der Biblioth. Cyprianica 244 notirt als libellus famosus in Lutherum). 3. Wyder das wild Geyffernd Eberschwein Luthern, So ynn dem weingartte des Herrn der krefften wület, grabet vnd sich vnderstehet mit seynem besodelten Rüssel vmbzustoßen die Canonizacion diui Bennonis, vnd aller heyligen erbietung zu vertilgen. 1524 (gerichtet gegen Luthers Schrift: Wider den newen abgott und alten Teuffel, der zu Meißen soll erhoben werden; s. Weller, Repertorium n. 2762). 4. Zu errettung der schwachen Ordens-Personen, so ytzt zu dysen fehrlichen bösen Gottlosen Zeyten schwerlich betrübt vnd angefochten werden durch falsche verführliche Lere oder Schrifft, eyn tröstliche Rede von Paulus Amnicola. Dreßden 1524. 5. Ein Sermon des Abts zu Cellen yn auffnehmung der Reliquien Sancti Bennonis, gehabt am 21 tag des Monats Julii. Dreßden 1527 (besprochen in Samml. von A. u. N. Sachen 1735, 15 f.). 6. Lutheri Widderuf vom Fegfewr mit Farben ausgestrichen. Dreßden 1530 (besprochen a. a. O. 351). 7. Antwort vff D. Luthers Ratschlag, ob der Churfürst vms Evangeliums willen wider den Keyser sich mit Krieg einlassen soll. 1531 (Centif. 735). 8. Auff Luthers verantwortung vnd Trostbrieff an ettliche zu Leyptzigk, ein kurtzer Bericht. Dreßden 1533 (Seidemann, Beiträge II, S. XI). 9. Ein Schnoptüchlein auff Luthers geyfer vnd vnlust, in seiner Gloß vnd warnung, darinnen er den Reichs-Abschied zu Augsburg bespeuet vnd befleckt. Dreßden 1533 (Samml. von A. u. N. Sachen 1733, 24 f.). 10. Unterschiedlich erkenntniß vnd christlich erclerung einer vermanung vnlangst von eynem beweibten Priester an ein namhafftige sterbende Person getan. Dreßden 1534. 11. Ein Maulstreich dem Lutherischen lügenhafftigen weyt auffgesperten Rachen, das Klosterleben zu lestern vnd zu schenden. Dreßden 1534. 12. Von Ceremonien der Kirch, das ist vom äußerlichen Dienste Gottes oder von leiblicher Uebung göttlicher Aemter. Appendix vom Priesterlichen Cölibat oder Keuschheit. Leipzig 1537. [Streber.]

Backen in der heiligen Schrift, s. Brod.

Backenstreich, symbolisches Zeichen bei der Firmung. Aurem vellere, Jemanden am Ohre zupfen, hatte bei den alten Griechen und Römern die Bedeutung von Jemanden an etwas erinnern (Vergil., Eclog. 6, 3; Plin., Hist. nat. 11, 45; Horat., Satir. 9, 77). Bei den Orientalen, den Hebräern (Ex. 21, 5; vgl. Deut. 15, 16), Lydiern (Xenophon, Anabasis 3, 1, 31) und Chaldäern (Juvenal., Satir. 1, 104) kam, ebenfalls als Zeichen der Erinnerung, die Durchbohrung des Ohrläppchens mit einem Pfriemen vor. Die Sitte des Ohrzupfens kannten auch die alten Bajuvaren (Lex Bajuvar. 15, 2; 16, 5), während andere germanische Stämme ein minder sanftes Mittel, die Erinnerung zu wecken, den Backenstreich hatten (Baluzius, Capitularia Reg. franc. I, 45; Heineccius, Elementa jur. Germ. I, 425; Grimm, Deutsche Rechtsalterth. 545).

Backenstreiche wurden gegeben bei bürgerlichen Geschäften, bei Aufnahme von Soldaten in den Dienst, bei Sponsalien, Trauungen u. s. w. (vgl. Nassau. Annalen IX, 341; Katholik 1869, I, 34). Bei der Firmung hat sich der Backenstreich bis heute erhalten, und seine Bedeutung entspricht ganz dem Wesen dieses Sacramentes als Aufnahme unter die milites Dei oder Christi (vgl. Cyrill. Jerus., Catech. myst. 20; Tertull., De Orat. 19; Ad Martyr. 3; Ruinart, Act. mart. ed. Rat. 111, adäquat dem Ausdrucke des Apostels 2 Tim. 2, 3—5. 1 Cor. 15, 54) als geistlicher Ritterschlag. Der Backenstreich bei der Firmung ist ein Rest altgermanischer Sitte und kommt vor dem zehnten Jahrhundert nicht vor. Alte Ritualien, die älter sind als das zehnte Jahrhundert, kennen den Backenstreich bei der Firmung nicht; dagegen wird er in den Ritual- und Pontifical-Büchern des 12. und 13. Jahrhunderts als schon lange üblich erwähnt. Berti (De theol. discipl. 32, 10) citirt zwei Pontificalien aus der Bibliotheca angelica zu Rom aus dem 12. und 13. Jahrhundert, welche den Ritus des Backenstreiches als einen längst bestehenden bezeichnen. Auf dieselben Codices beruft sich Mansi (Suppl. Concil. IV, 84) in seinen Noten ad Synod. Diamperit. Es ist unrichtig, wenn Manche nach dem Vorgange von Assemani (Cod. liturg. III, 23) den Backenstreich aus dem altchristlichen osculum pacis entstanden sein lassen. Alapa in origine erat osculum pacis, quod honestatis ratione habita ad feminas per levem manus contactum in genis coepit dari et sensim considerari ut signum, quo chrismate peruncti tenacius memoria teneant se sacramentum recepisse, vel ut meminerint, se tamquam fortes athletas paratos esse ad omnia pro Christo toleranda. Die Entstehung und Bedeutung des Backenstreiches hat kurz und prägnant der gegen Ende des 15. Jahrhunderts gestorbene Bischof Claus Magnus von Upsala in seiner Historia de gent. septentr. 14, 9 ausgesprochen.

[Münz in Kraus' R.-E.]

Bacon (de Baccone, Bachone), Franz, Theologe, geboren zu Gerona oder zu Peralada in Catalonien, trat in seiner Heimat in den Carmeliterorden, studirte zu Paris und lehrte dort auch später die Theologie. Wegen seines scharfen Verstandes und seiner großen Auffassung erhielt er den Beinamen Doctor sublimis. Später war er Provinzial seines Ordens in Catalonien und starb im Kloster zu Camprodon am 8. August 1372. Er hat mehrere Schriften verfaßt, von denen nur sein Commentarius super Sentent. l. 4 und sein Repertorium Praedicantium (Sammlung von Väterstellen für Prediger) gedruckt und bekannter geworden sind. (Vgl. Parad. Carm. Decoris.) [Schmidt, O. S. B.]

Bacon, Franz, Baron von Verulam, berühmter Philosoph und Staatsmann; war der zweite Sohn des Nicolaus Bacon, Großsiegelbewahrers unter der Königin Elisabeth, und wurde am 22. Januar 1561 zu London geboren. Der talentvolle Knabe erhielt seine wissenschaftliche Bildung auf der Universität zu Cambridge, die er schon in seinem dreizehnten Jahre bezog. Hier stand die herkömmliche aristotelisch-scholastische Wissenschaft und Methode noch in ungeschmälerter Geltung, während anderwärts, in Italien, Frankreich und Deutschland, ihr Ansehen durch die verschiedenartigsten reformatorischen Bestrebungen bereits erschüttert und im Sinken begriffen war. Bacon wurde schon sehr frühzeitig von der Strömung des neuen Zeitgeistes ergriffen, und sogar war es der Plan einer völligen Um- und Neugestaltung aller Wissenschaften, den er während seines ganzen Lebens, auch im Drange öffentlicher Geschäfte, niemals aus den Augen verlor. Nach kaum vollendeten Studien ließ ihn sein Vater, um ihn in die politische Laufbahn einzuführen, mit der englischen Gesandtschaft an den französischen Hof gehen. Sein dreijähriger Aufenthalt in der französischen Hauptstadt (1577—1580), welche damals der Herd der neuen Ideen war, ist sicherlich nicht ohne nachhaltigen Einfluß auf seine Geistesrichtung geblieben. Inzwischen war sein Vater gestorben, und jetzt sah sich der junge Bacon für seine weitere Laufbahn auf sich allein und seine geistigen Hülfsquellen angewiesen. Er widmete sich daher mit angestrengtestem Fleiße dem Studium der vaterländischen Rechtswissenschaft, und schon in seinem 28. Jahre verschaffte ihm seine ausgebreiteten Kenntnisse und seine Gewandtheit in Geschäften die Aufnahme unter die außerordentlichen Anwälte der Krone und den Titel eines Rathes der Königin (1588). Unter den Arbeiten, welche diese Stellung ihm auferlegte, vergaß jedoch Bacon seines Lieblingsplanes nicht; dieß beweist die in jene Zeit fallende Abfassung seiner verloren gegangenen Schrift: Temporis partus maximus. Seine Fähigkeiten und hohen Verbindungen schienen ihm eine rasche und glänzende Beförderung in Aussicht zu stellen; allein seine Hoffnungen gingen nicht so schnell, als er wünschte, in Erfüllung. Im J. 1595 ließ er sich in das Unterhaus wählen. Die schwankende Parteistellung, die er in demselben einnahm, zog ihm das Mißfallen des Hofes zu. Der königliche Ungnade suchte er durch kriechende Schmeichelei zu beschwichtigen, ja er errieth nicht, in dem Hochverrathsproceß gegen den ehemaligen Günstling der Königin, den Grafen von Essex, seinen eigenen langjährigen Gönner und großmüthigen Wohlthäter, sich gebrauchen zu lassen und dessen Verurtheilung durch eine öffentliche Schrift zu rechtfertigen. Gleichwohl blieb er unter der Regierung Elisabeths ohne Beförderung; seine Verschwendung brachte ihn sogar zweimal in's Schuldgefängniß. Desto günstiger war ihm das Glück unter König Jacob I. Er war der Regierung als gewandtes und gefügiges Werkzeug schätzenswerthe Dienste leistete und in der Wahl der seinem Ehrgeize wie seinen Geldbedürfnissen dienenden Mittel nichts weniger als ängstlich war, stieg Bacon von Stufe zu Stufe bis zur Würde eines Großsiegelbewahrers (1617)

und Lordgroßkanzlers von England (1619) mit dem Titel eines Barons von Verulam und Vicomtes von St. Alban. Kaum vier Jahre jedoch hatte Bacon diese Ehrenstellen bekleidet, als er wegen Bestechlichkeit und wegen Erpressungen seiner Dienerschaft von dem Parlamente in Anklagestand versetzt wurde. Durch sein eigenes Geständniß überwiesen, ward er, trotz der Verwendung des Königs, vom Hause der Peers all seiner Aemter und Ehren entsetzt, zu einer sehr hohen Geldstrafe und zur Haft im Tower nach Belieben des Königs verurtheilt und außerdem für unfähig erklärt, je wieder ein öffentliches Amt zu bekleiden, im Parlamente zu sitzen oder am königlichen Hofe zu erscheinen (3. Mai 1621). Seiner Haft wurde er indeß vom König alsbald entbunden und erhielt von diesem auf wiederholtes Andringen sogar eine beträchtliche Pension ausgesetzt; ja, wenige Jahre nachher, unter Karl I., durfte er selbst seinen Sitz im Parlamente wieder einnehmen (1625). Den Rest seines Lebens widmete nun Bacon den Wissenschaften und beklagte schmerzlich, dem Dienste derselben, seinem wahren Berufe, nicht ausschließlich gelebt zu haben. Er starb in drückender Armut als Folge seines verschwenderischen Haushaltes, am 9. April 1626.

Franz Bacon war ein ebenso origineller Denker, als umfassender Gelehrter und fruchtbarer Schriftsteller. Er schrieb theils in englischer, theils in lateinischer Sprache Werke philosophischen, naturwissenschaftlichen, medicinischen, juridischen, politischen und geschichtlichen, zum Theil auch moralischen und religiösen Inhalts. Diese füllen nebst seinen Briefen in der Gesammtausgabe von Mallet (London 1740), der zugleich seine Lebensbeschreibung beigegeben ist, vier Foliobände (andere Gesammtausgaben: von R. Stephens, J. Locker und Th. Birch, London 1765, 5 Bde.; Frankfurt 1666; Leipzig, von Sim. Joh. Arnoldi, 1694; Amsterdam 1684, 6 Bde., 1730, 7 Bde.; B. Montagu, London 1825—1834, 17 Bde.; Spedding, London 1862 bis 1874, 14 Bde.). Seine Hauptschriften sind: De dignitate et augmentis scientiarum, 1605 englisch, vollständiger 1624 in lateinischer Sprache herausgegeben (neueste Ausg. von Phil. Mayer, Norimb. 1829, II.); Novum organum scientiarum sive indicia vera de interpretatione naturae, Lond. 1620, im zweiten Theile nicht vollendet (in's Deutsche übersetzt von G. W. Bartoldy, Berlin 1793; Kirchmann, Berlin 1870). Diese zwei Schriften sollen die beiden ersten Theile eines großen Werkes bilden, welches Bacon unter dem Titel: Instauratio magna in 6 Theilen herauszugeben beabsichtigte. Materialien zum dritten Theil enthält die Sylva sylvarum oder Natural History, der sich mehrere Abhandlungen gleichen Inhalts anschließen. Endlich sind noch zu nennen die Sermones fideles, ethici, politici, oeconomici, sive Interiora rerum, auf die der Verfasser selbst den größten Werth legte. — Der Plan, welchen Bacon in den angeführten Schriften verfolgt, ist eine gänzliche Um- und Neugestaltung aller Wissenschaften von ihren ersten Grundlagen aus. Die Grundgebrechen der bisherigen Wissenschaft liegen nach Bacons Ansicht darin, daß dieselbe, eines sicheren Fundamentes und der Einsicht in die richtige Methode entbehrend, entweder roher Empirismus oder einseitiger Dogmatismus gewesen, welch letzterer durch ausschließliches Operiren mit abstracten Verstandesbegriffen der Wirklichkeit sich entfremdet habe und deßhalb unfruchtbar für das Leben geblieben sei. Während die Empiriker, sagt Bacon, nach Art der Ameisen bloß sammeln und gebrauchen, die Dogmatiker (Rationalen) dagegen Gewebe aus sich selbst verfertigen wie die Spinne, so verfährt die ächte Philosophie nach Art der Biene. Wie diese den Stoff aus den Blüten sammelt, aber ihn durch eine eigenthümliche Kunst verarbeitet, so sammelt auch die Philosophie auf dem Wege der Beobachtung und der Untersuchung ihr Material, aber nicht, um dasselbe als todtes Capital dem Gedächtnisse anzuvertrauen, sondern um es zu verändern und zu bearbeiten mittels des Verstandes. Hiermit ist der wissenschaftliche Standpunkt Bacons hinlänglich klar bezeichnet. Sein nächstes Bestreben ist nun dahin gerichtet, den richtigen Ausgangspunkt und eine sichere Methode für alles Erkennen aufzufinden. Jenen entdeckt er in der Erfahrung im weitesten Sinne, diese in der Induction. Nach einer vorläufigen Eintheilung aller Wissenschaften zerfallen diese, entsprechend den drei Grundvermögen der Seele, Gedächtniß, Phantasie und Vernunft, in Geschichte, Poesie und Philosophie. Nur die letztere jedoch ist Wissenschaft im strengen Sinne und gliedert sich wiederum in Naturphilosophie, Philosophie des Menschen und natürliche Theologie. Die Naturphilosophie ist nach Bacon die Mutter und die Wurzel aller Wissenschaften; wie aber alle Wissenschaft auf die Erfahrung sich gründet, so setzt die Naturphilosophie als ihre Grundlage die Naturgeschichte voraus. Vor Allem muß man sich daher eine genaue und umfassende Kenntniß der Natur verschaffen, und diese wird selbstverständlich nur gewonnen auf dem Wege der Erfahrung, aber nicht einer blind herumtastenden, sondern einer richtig geleiteten Erfahrung; erst muß man das Licht anzünden und alsdann mit dessen Hülfe den Weg suchen. Die richtige Erfahrung kommt zu Stande zunächst durch sorgfältige Beobachtung der Dinge und ihrer Erscheinungen mittels der Sinne. Da aber die Sinnenwahrnehmungen weder vollständig noch auch völlig zuverlässig sind, so muß man den Sinnen durch geschickt und kunstgerecht angestellte Experimente zu Hülfe kommen, da diese vor allem geeignet sind, die feineren Beziehungen in der Natur erkennen zu lassen. Hat man auf diesem doppelten Wege das Einzelne richtig und vollständig erkannt, so ist es Sache des Verstandes, die allgemeinen Begriffe und Grundsätze aus demselben zu abstrahiren. Allerdings ist der Verstand nach Bacon kein treuer Spiegel, aus dem die Natur der Dinge rein und unver-

dunkelt wiederstrahle; vielmehr ist derselbe erfüllt von Idolen, d. h. allgemeinen Vorurtheilen, welche ihren Ursprung theils in der gemeinsamen Natur des menschlichen Geschlechtes (idola tribus), theils in der individuellen Beschaffenheit jedes Einzelnen (idola specus) haben, theils aus den Täuschungen der Sprache (idola fandi), theils aus den falschen Theorien der Schule (idola theatri) entspringen. Allein diese Idole sind an und für sich etwas dem Verstande Fremdartiges, von außen ihm Aufgedrungenes; dieser kann und soll sich daher derselben entledigen. Bacon versäumt nicht, die Mittel hierzu anzugeben und macht hierbei manche feine psychologische Bemerkung. Das Allgemeine, welches der Verstand aus dem durch Beobachtung erkannten Einzelnen abstrahirt, darf nun aber immer nur das dem Einzelnen zunächst liegende Höhere sein, und von diesem aus muß der Verstand continuirlich fortschreitend zu dem nächst höheren Allgemeinen aufsteigen, bis er in ununterbrochener Stufenleiter bei den obersten Grundsätzen und endlich bei dem höchsten Naturgesetze anlangt. Diese Fundamentalregel der wahren wissenschaftlichen Methode nicht erkannt zu haben, die Gewöhnung, von einzelnen abgerissenen Erfahrungen ohne weiteres zu den entferntesten und allgemeinsten Axiomen überzuspringen, war nach Bacons Ansicht einer der Hauptmängel der älteren Wissenschaft. Nicht Flügel, meint er, müsse man dem Verstande leihen, vielmehr ein Bleigewicht ihm anhängen, damit er nur allmälig, in stetem und ruhigem Fortschritte, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Niederen zum Höhern fortschreite. Um aber Sicherheit in dieses Verfahren zu bringen, bemerkt Bacon weiter, genüge es nicht an einer Aufzählung und Zusammenstellung bloß der ähnlichen Fälle, sondern auch die unähnlichen Fälle, die sog. Instanzen, müßten sorgfältig aufgesucht und erwogen werden, und erst nachdem alle widersprechenden Fälle, alle verneinenden Instanzen berücksichtigt und ausgeschlossen seien, dürften die affirmativen Sätze (Axiome, Grundsätze) aufgestellt werden. Dieses Verfahren, welches nicht bloß zur Auffindung der Axiome, sondern auch zur Bildung richtiger und bestimmter Begriffe dienen soll, nennt Bacon die Methode der Induction und die Erforschung der Natur in Gemäßheit desselben interpretatio naturae im Gegensatze zu der anticipatio mentis, d. i. der willkürlichen Deutung der Natur nach vorausgesetzten Begriffen. Durch diese Methode allein, glaubt Bacon, werde der menschliche Geist der Natur gewachsen, und von ihrer allgemeinen Anwendung verspricht er sich nicht bloß eine unermeßliche Bereicherung der Wissenschaft und eine neue goldene Aera für die Philosophie, sondern auch die größten Vortheile für das menschliche Leben, welchem zu nützen das wahre Endziel aller Wissenschaft ist. In der That wird man nicht umhin können einzuräumen, daß das von Bacon empfohlene Verfahren in der Behandlung der Naturwissenschaften, für die es auch zunächst berechnet ist, sich als sehr brauchbar erweist, wie es denn auch mit vielem Beifall aufgenommen worden ist und der Naturforschung einen neuen Aufschwung gegeben hat; ebenso wenig wird man aber auf der anderen Seite verkennen, daß diese Methode sich nicht dazu eignet, das ganze Gebiet der Wissenschaft zu beherrschen. Bacon selbst hat es unterlassen, ein philosophisches System auf der von ihm gelegten Grundlage aufzuführen, ja er hat nicht eine einzige der von ihm aufgezählten Disciplinen nach ihrem ganzen Umfange bearbeitet, sondern sich überall mit mehr oder weniger ausführlichen Andeutungen, von denen zudem nur wenige von allgemeinerem philosophischen Interesse sind, begnügt. Aus seiner Naturphilosophie ist bemerkenswerth, daß Bacon, im Gegensatze zu der atomistischen und mechanischen Naturauffassung, allen Körpern ein der organischen Sinnenthätigkeit analoges Perceptionsvermögen und eine gewisse gegenseitige Wahlverwandtschaft zuschreibt. In der Lehre vom Menschen unterscheidet er die anima rationalis, quae divina est (ortum habet a spiraculo Dei) und die anima irrationalis (sensibilis), quae communis est cum brutis (ortum habet e matricibus elementorum). Die Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Seele weist er jedoch der Theologie zu. In der Ethik räumt er der bloßen Vernunft nur so viel ein, daß sie gewisse Fehler zu entdecken und sich einige Begriffe von Gut und Böse, Tugend und Laster zu bilden vermöge; eine vollständige Belehrung aber über unsere Pflichten und unser letztes Ziel, sowie die Mittel, dieses zu erreichen, gewähre uns allein die geoffenbarte Religion. Noch entschiedener tritt bei Bacon der Vorzug der Religion vor der Philosophie und die Abhängigkeit dieser von jener in der theologia naturalis hervor, von der er die theologia revelata s. sacra unterscheidet. Beide Arten der Theologie können nach ihm nicht scharf genug von einander getrennt werden; aus der unbesonnenen Vermischung beider entspringen theils häretische Religionslehren, theils phantastische Philosopheme. Die natürliche Theologie ist die Wissenschaft von Gott, welche durch das Licht der Natur erworben wird. Da jedoch in den Werken Gottes nur seine Allmacht und Weisheit, nicht aber sein Wesen zur Erscheinung kommt, so muß die natürliche Theologie sich bescheiden, den Atheismus zu widerlegen. Dieser ihrer Aufgabe ist sie aber auch vollkommen gewachsen; daß Gott ist, und daß er Regent der Welt ist, dieß kann aus seinen Werken bewiesen werden. Berühmt ist in dieser Hinsicht Bacons Ausspruch, daß ein leichtes Kosten der Philosophie wohl zum Atheismus führen könne, ein tieferes Erschöpfen derselben aber zur Religion zurückführe (Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere; De dign. et augm. sc. I, 30; cfr. Essays civ. and mor. 17. — Verum est, parum philosophiam naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere. Serm. fid. 16). Wenn nämlich der mensch-

liche Verstand die mittleren Ursachen in ihrer Zerstreuung betrachte, so könne er allerdings bisweilen bei denselben stehen bleiben und komme so über den Atheismus nicht hinaus; wenn er aber dazu fortgehe, die Verkettung derselben und ihre Verbindung unter einander zu erkennen, so sehe er sich genöthigt, zur Gottheit und göttlichen Vorsehung seine Zuflucht zu nehmen (Serm. fid. 16, vgl. de dign. et augm. sc. III, 4). Gott brauche daher keine Wunder zu wirken, um den Atheismus zu widerlegen; das Wunder der Welt reiche hierzu vollkommen aus. Ueberhaupt sei der Atheismus mehr nur auf den Lippen der Menschen, als in ihren Herzen. Ein Beweis davon sei, daß die Atheisten ihre Meinung mit so vieler Geschäftigkeit verbreiteten und vertheidigten und Anhänger dafür zu gewinnen suchten; dieß thäten sie gewiß nur deßhalb, weil sie sich selber mißtrauten und durch die Zustimmung Anderer ihre eigene schwankende Ueberzeugung befestigen möchten. An Gott — schließt Bacon seine treffenden Bemerkungen über diesen Gegenstand — an Gott glauben bloß diejenigen nicht, die ein Interesse daran haben, daß es einen Gott nicht gebe (Nemo Deum non esse credit, nisi cui Deum non esse expedit). Mit der Widerlegung des Atheismus hat die natürliche Theologie ihre Aufgabe gelöst. Sie hat sich als geschickte Magd der geoffenbarten Theologie zu erweisen und ihrer Gebieterin in die Hände zu arbeiten, darf sich aber nicht anmaßen, über die Mysterien des Glaubens zu philosophiren oder sie tiefer ergründen zu wollen. Glauben und Wissen sind ganz disparate Gebiete; der Glaube aber hat den Vorrang vor dem Wissen, denn bei diesem wird der Mensch nur von den Sinnen durch materielle Dinge afficirt, beim Glauben aber von einem Höheren, vom Geiste Gottes. Wir sollen daher die Vernunft dem Glauben unterwerfen, auch wenn beide scheinbar im Widerspruche mit einander stehen, was nach Bacons Dafürhalten in nicht wenigen Punkten wirklich der Fall ist (vgl. The Characters of a believing Christian, in paradoxes and seeming contradictions). Je unglaublicher und ungereimter ein göttliches Mysterium erscheint, desto mehr Ehre erweisen wir Gott im Glauben an dasselbe, und desto glänzender ist der Sieg des Glaubens — eine extravagante Behauptung, die freilich im Munde eines Anglicaners ebenso wenig überraschen kann als im Munde des Spötters Bayle. — Literatur: Außer den gewöhnlichen Geschichtsbüchern der Philosophie vgl. Bertin, Histoire de la vie et des ouvrages de Fr. Bacon, Paris 1788; J. B. de Vauzelles, De la vie et des ouvrages de F. Bacon, Paris et Strasb. 1833; J. Campell, Lives of the Lord Chancellors II, 266—433; Macaulay, In Edinburgh Review, 1837, LXXXIII, 311 sqq.; S. J. Baumgarten, Sammlung von Lebensbeschreibungen, Halle 1754, 1 Bd.; Analyse de la philosophie du chanc. F. Bacon, übersetzt von Ulrich, Berlin 1780; Deluc, Précis de la Philosophie de Bacon, 2 vol., Genève 1801; Eymery, Le christianisme de Bacon, 2 vol., Paris 1799; M. Bouillet, Les oeuvres philosophiques de Bacon, 1834; J. de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon, 2 vol., Paris 1836; Kuno Fischer, Franz Bacon von Verulam, die Realphilosophie und ihr Zeitalter, Leipzig 1856; Lasson, Ueber Bacons wissenschaftliche Principien, Berlin 1860; Spedding, Letters and Life of Lord Bacon, London 1862—1874, 7 vols; Liebig, Ueber Bacon und die Methode der Naturforschung, München 1863.) [Hitzfelder.]

Bacon, Joh., O. Carm., auch Baco, Bacco, Bacho, Bacondorp, Baconthorp genannt, war gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu Baconthorp, einem Dörfchen in der englischen Grafschaft Norfolk, geboren. Er trat sehr früh in das Carmeliterkloster Blackney bei Walsingham und ward von seinen Obern der Studien wegen erst nach Oxford, dann nach Paris geschickt. An letzterer Universität ward er Doctor beider Rechte, sowie der Theologie, und trat als Lehrer mit solchem Beifall auf, daß er bald die Beinamen Doctor resolutus und Fürst der Averroisten erhielt. Nach England zurückgerufen, ward er 1329 zum Provinzial des Ordens in England erwählt. Vier Jahre später wurde er nach Rom beschieden, um über schwierige Fragen des Eherechts gehört zu werden. Hier erregte er Aufsehen dadurch, daß er die Dispensgewalt des Papstes sogar auf die Ehehindernisse göttlichen Rechts ausgedehnt wissen wollte. Der entschiedene Widerspruch jedoch, den er fand, führte ihn zu besserer Erkenntniß und veranlaßte ihn zu einem demüthigen Widerruf. Nach diesem Vorfall zog er sich wieder in die Stille des Klosterlebens zurück; er starb zu London 1346 und liegt auch dort begraben. Er soll über 120 einzelne Schriften verfaßt haben. Bekannt geworden sind: Commentaria seu quaestiones super IV LL. Sententiarum, herausgegeben zu Mailand 1510 u. ö., am besten zu Cremona 1618; Compendium Legis Christi, Venetiis 1527; Quodlibeta, zuerst mit vorstehendem Werk 1618 zu Cremona mit der erstgenannten Schrift herausgegeben. Noch ungedruckt sind: Tractatus II de regula Ordinis Carmelitani; Compendium Historiarum ac Jurium pro defensione eiusdem Ordinis; Tractatus varii adversus Judaeos; Tractatus adv. Joannem Pontificem de Beatorum visione; Sermones varii; endlich Commentare zu sämmtlichen Büchern der heiligen Schrift und zu Aug. de Civ. Dei. Näheres in Possevini Apparatu und Oudin, Comment. de scriptor. eccles., Lipsiae 1722, III, 908.

Die eigenthümliche speculative Richtung Bacons ist dadurch charakterisirt, daß man ihm den Namen princeps Averroistarum geben konnte. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß er die ganze Lehre des Averroes (s. d. Art.), die ja in vielen Punkten durchaus häretisch und gottlos ist, vertheidigt habe. Im Gegentheil bekämpft er die betreffenden Irrthümer, wo sie offen hervor-

treten, nicht weniger entschieden als die übrigen katholischen Theologen. Es ist bloß gesagt, daß er in der Erklärung des Aristoteles und der wissenschaftlichen Formulirung und Behandlung vieler philosophischen Probleme der Richtung des Averroes'schen Commentars zu Aristoteles folgte. In philosophischen und theologischen Fragen weicht er daher vielfach vom hl. Thomas ab und nähert sich theils den Scotisten, theils den Nominalisten. Eine Anzahl jener Abweichungen hat der Thomist Aquarius in seinem Supplement zum Clypeus des Capreolus (Veneb. Ausg. IV, 142 ff.) zusammengestellt (Ausz. bei Werner, Der hl. Thomas von Aquin III, 245 ff.). In verdienstlicher Weise machte Bacon seine geistige Selbständigkeit geltend in der Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß Mariä, der er eine große Quäftion in seinen Quodlibeta und ein eigenes Werk in drei Büchern widmete — letzteres unseres Wissens ungedruckt. Wenn Bacon vor dem 16. Jahrhundert einen mehr oder minder allgemeinen Einfluß in seinem Orden erlangt haben mochte, so mußte er von da ab dem hl. Thomas das Feld räumen; denn wenigstens die berühmtesten Schulen der Carmeliten waren seitdem streng thomistisch, auch Cornejo de Pedrosa (s. d. Art.), der zuweilen als Baconist erwähnt wird. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde sowohl von spanischen wie von italienischen Carmeliten der Versuch gemacht, die Baconische Schule wieder aufzurichten. So edirte der spanische Carmelit Dionys Blasco einen Cursus integer artium ex doctrina Baconii, 2 voll., Caesaraugustae 1672—1676 und Theologiae schol. Baconeae amnis suscitatus et restitutus, 2 voll., Lugd. 1680. Zwei analoge Werke edirte bald darauf zu Rom Elisäus a Garcia. Der Ordensgeneral Jos. Zagaglia hingegen lieferte einen weitläufigen Cursus theol. sec. mentem et germanam doctrinam Joan. Baconii, 7 voll., Ferrarae et Parmae 1696—1706. Daran schließt sich noch Didacus de Castilla mit seinem Speculum theologiae Baconicae, 4 voll., Cordubae 1731. Alle diese Werke sind sehr selten, ein Beweis, daß die Schule keinen durchschlagenden Erfolg erzielte. [Scheeben.]

Bacon, Roger, Franciscaner, wegen seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse Doctor mirabilis genannt, wurde um 1214 zu Ilchester in der englischen Grafschaft Somerset von angesehenen Eltern geboren, studirte zuerst in Oxford und begab sich dann zur weiteren Ausbildung nach Paris, wo neben dem Studium der Theologie das der schönen Künste vorzüglich blühte. Mit größtem Eifer widmete er sich daselbst der Philosophie und der Gottesgelehrtheit und zog zugleich Naturwissenschaften, Mathematik, Medicin und Geschichte in den Kreis seines gelehrten Strebens. Auch das Griechische, Hebräische und Arabische erlernte er, um die heilige Schrift, sowie Aristoteles und dessen jüdische und arabische Ausleger, in den Ursprachen lesen zu können. Nachdem Bacon den Doctorgrad der Theologie höchst ehrenvoll erworben hatte, soll er um 1240 nach England zurückgekehrt und auf den Rath des gelehrten und ihm stets befreundeten Bischofs von Lincoln, Robert Grosthead, zu Oxford in den Minoritenorden getreten sein; anderswo heißt es, er habe diese Standeswahl schon zu Paris getroffen. Zu Oxford wurde er bald ein berühmter Lehrer der Universität und versammelte im Hörsaale bei den Minoriten eine überaus zahlreiche Zuhörerschaft um sich. Mit Vorliebe verlegte er sich auf die Philosophie, unter welcher damals nicht bloß die speculative Wissenschaft, sondern auch die Naturwissenschaften verstanden wurden. Daher findet sich in seinen Werken neben der Theologie und der Philosophie im engern Sinne die Ethik, Politik, Geschichte der Philosophie, Psychologie, Erkenntnißtheorie, Logik, Rhetorik, Grammatik, Naturphilosophie, Chemie, Alchymie, Physik, Optik, Astronomie und Astrologie, Magie, Mathematik, mathematisch-physikalische Geographie und Chronologie behandelt. Um den Schatz seines Wissens zu vermehren und nützliche Kenntnisse zu verbreiten, knüpfte er mit vielen Gelehrten in der Nähe und Ferne freundschaftliche Verbindungen an und ließ fähige Knaben und Jünglinge in Sprachen, in der Mathematik, Astronomie, Experimentalphysik ꝛc. unterrichten. Auf seltene Bücher und Instrumente, sowie auf physikalische Experimente verwandte er während seines 20jährigen Forschens ungeheure Summen, die er, wie es scheint, von seinem reichen Bruder erhielt. Bacon tadelt die Art und Weise, wie damals die Wissenschaften vorwiegend betrieben wurden. Er wirft der herrschenden Schulmethode vor, daß sie die Mathematik, die Sprachwissenschaft, die Sternkunde, die Astrologie vernachlässige, während doch diese Wissenschaften von der größten Wichtigkeit seien nicht bloß für die menschliche Erkenntniß überhaupt, sondern auch für die Theologie. In dieser Hinsicht also bedürfe das Studium der Wissenschaften einer Reform, und er ward nicht müde, dieselbe in seinen Schriften eindringlich zu empfehlen. Indessen gerieth er durch seine, den Zeitgenossen nicht natürlich vorkommenden physikalischen Experimente und durch sein eifriges Forschen in den Sternen in den übeln Ruf eines Zauberers und Schwarzkünstlers, so daß er sich bei Papst Clemens IV. bitter darüber beklagte. Gewiß ist, daß Bacon nach dem Vorgange des Aristoteles den Himmelskörpern einen großen Einfluß auf die Erde, ihre Bewohner und ihre Geschicke einräumte. Er that dieß zwar nicht in der Weise, daß er durch ihren Einfluß die Freiheit des menschlichen Willens aufgehoben glaubte, sondern war der Ansicht, daß die Gestirne direct auf den Körper und durch diesen auf die Seele einwirkten. Da nun seine Begeisterung für die von ihm vertretene wissenschaftliche Richtung von seinen Ordensobern nicht getheilt wurde, so fanden sich dieselben bewogen, dem strebsamen Gelehrten allerlei Einschränkungen aufzuerlegen und besonders ihm den Verkehr mit anderen Ge-

lehrten unter Berufung auf die Klosterdisciplin zu erschweren. Man hat diese Maßregelung hart getadelt und sie auf Rechnung des Neides und Unverstandes seiner Ordensgenossen gesetzt. Allein es genügt daran zu erinnern, daß zu Bacons Zeiten gelehrte Männer auch im Minoritenorden hochgeehrt waren und auf den Leuchter gestellt wurden. Die astrologischen Meinungen Bacons aber waren offenbar mit der katholischen Lehre nicht zu vereinbaren, und so war es Pflicht seiner Obern, denselben entgegenzutreten und deren Weiterverbreitung zu hindern. Es forderte dieß auch die Sorge für den guten Ruf des Ordens, der bisher als eine Hauptstütze der strengen Rechtgläubigkeit gegolten hatte, jetzt aber von den Gegnern der Mendicanten zu Paris in dieser Hinsicht hart angegriffen wurde. Anfangs fügte sich Bacon als demüthiger Bruder dem Gehorsam. Als aber im J. 1265 Guido Foulquois le Gros, der schon früher mit Bacon Briefe gewechselt hatte, den päpstlichen Stuhl als Clemens IV. bestieg, glaubte Bacon sich über die Vorschriften seiner Obern hinwegsetzen zu dürfen und durch ein Huldigungsschreiben dem Papste seine Unterwürfigkeit bezeigen, sowie seine Dienstleistungen (zur Verbesserung des Kalenders?) anbieten zu müssen. Clemens IV. verlangte brieflich, indem er für vorliegenden Fall das Verbot der Ordensobern aufhob, unter dem 22. Juni 1266 von Viterbo aus sofort die Arbeiten Bacons ein. Derselbe übersandte zuerst das „Opus majus", später das „Opus minus" und „tertium". So entspann sich ein längerer Briefwechsel, bei welchem ein Schüler Bacons, Magister Johannes, bald von Paris, bald von London zubenannt, eine Hauptrolle spielte, denn dieser mußte dem Papste die schwierigen Stellen in Bacons Werken erklären. Auch die von Bacon verfertigten physikalischen Instrumente soll Magister Johannes nach Viterbo überbracht und vorgezeigt haben. Daß indeß Bacon mit seiner Astrologie beim Papste Ehre eingelegt habe, ist sehr zweifelhaft. Eine ernstere Würdigung fanden seine Ansichten, als Hieronymus von Ascoli im J. 1274 nach dem Ableben des hl. Bonaventura General der Minoriten geworden war und in den Jahren 1277 und 1278 als päpstlicher Legat zu Paris weilte. Dieser untersuchte die gegen Bacon vorgebrachten Klagen, censurirte mehrere seiner Schriften und verurtheilte ihn im J. 1278 zum Gefängniß, zu welchem Verfahren er das Gutheißen des Papstes Nikolaus III. eingeholt haben soll. Darf man den betreffenden Berichten Glauben schenken, so mußte Bacon viele (20?) Jahre in der Klosterhaft zubringen, bis er endlich auf Verwendung hochgestellter Persönlichkeiten von Papst Nikolaus IV., seinem früheren Ordensgeneral, im J. 1288 als hochbejahrter Mann aus der Haft entlassen wurde und frei aus Frankreich nach England zurückkehren durfte. Er starb am Feste des hl. Barnabas (11. Juni) 1294 in einem Alter von ungefähr 78 Jahren, nachdem er noch kurz zuvor (etwa 1292) ein Compendium der Theologie verfaßt hatte. Seine letzte Ruhestätte fand er in der Minoritenkirche zu Oxford. Mit ihm ward einer der bedeutendsten Männer des 13. Jahrhunderts zu Grabe getragen. Roger Bacon war ebenso gelehrt als gläubig; er schloß eine gewisse Freisinnigkeit nicht aus, allein in seinen Werken spiegeln sich Sittenstrenge und Energie ab. Seine Kritik war scharf, oft nur zu scharf. Einen Beweis seiner großen Freimüthigkeit gab er unter Anderem, als er im J. 1259 zu Oxford in einer Predigt vor König Heinrich III. dessen Bevorzugung der Ausländer strenge tadelte. Als Sittenrichter seiner Zeit, in der ein Albert d. Gr., ein Thomas von Aquin, ein Bonaventura u. s. w. lebten, findet er das Verderbniß so groß und allgemein, daß man seine schlimmen Urtheile unbedenklich zum guten Theil auf sein erregbares Temperament und seine üble Stimmung auf mißliebige persönliche Erfahrungen zurückführen darf. Hierdurch mag er sich manche Feinde zugezogen und viel zu seinem widrigen Geschicke beigetragen haben. Bacon hat bis in die neueste Zeit viele Lobredner gefunden; allein sein Andenken wird von allen denen verunglimpft, welche ihn entweder zu einem aufgeklärten Freigeiste, oder zu einem Vorläufer der antikirchlichen Reformatoren des 16. Jahrhunderts stempeln wollen. Wäre er ein solcher gewesen, wie hätte er dann als Endzweck alles Forschens nur die Begründung der Ueberzeugung vom wahren Glauben bezeichnen und wie den Papst die höchste Auctorität und den obersten Gesetzgeber nennen können! Am bedeutendsten sind die Leistungen Bacons auf dem Gebiete der Mathematik und der Naturwissenschaften. Die Mängel des Julianischen Kalenders hat er schon klar erkannt und nachgewiesen, und Nikolaus Copernicus bestätigte seine Aufstellungen. Demnach ist die Verbesserung des Kalenders, welche im 16. Jahrhundert unter Papst Gregor XIII. vorgenommen wurde, hauptsächlich den Vorarbeiten Bacons zuzuschreiben. In naturwissenschaftlicher Beziehung sind seine Leistungen ein Fortschritt gegenüber der Vergangenheit und seinem Zeitalter, und der von ihm errungene Standpunkt wurde selbst in späterer Zeit vielfach nicht erreicht. Die Wissenschaft der Optik hat er unter den christlichen Abendländern eigentlich begründet. Die Lehre von der Lichtbrechung, Reflexion, vom Brennspiegel u. s. w. hat Bacon ausgezeichnet entwickelt; von der praktischen Verwendung der optischen Instrumente, deren Anfertigung ihm geläufig war, spricht er mit größter Begeisterung. Die Brillen als Werkzeuge zum Lesen, die Erzeugung von Lichtbildern, Nebelbildern, die sogen. fata morgana sind ihm bekannte Dinge. In diesen Kenntnissen ist Bacon seinen Zeitgenossen, selbst Albert d. Gr., weit überlegen. Er kennt das griechische Feuer, sowie das Schießpulver und seine furchtbaren Wirkungen, und hat selbst Experimente damit gemacht. Erfunden jedoch hat er letzteres nicht, da dessen Bereitung Albert d. Gr. aus älteren

Angaben bekannt war. Wirklich staunenerregend ist, daß Bacon im Geiste schon unsere Dampfboote und Dampfwagen schaute. Im 4. K. seiner Schrift De secretis operibus artis et naturae sagt er: „Es können Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, so daß sie wie die größten Fluß- und Seeschiffe dahinsegeln, während ein einziger Mensch sie regiert, mit einer größeren Schnelligkeit, als wenn sie voll schiffbewegender Menschen wären. Auch können Wagen gebaut werden, welche, ohne von einem Thier in Bewegung gesetzt zu sein, mit einem unermeßlichen Ungestüm daherfahren.“ Es werden jedoch Bacon viele Entdeckungen und Erfindungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft zugeschrieben, die entweder schon früher gemacht worden, oder von denen höchstens behauptet werden kann, daß er sie geahnt habe. Uebrigens erklärt er ausdrücklich und wiederholt, daß die Wissenschaft im Dienste der göttlichen Weisheit stehen und sich als nützliches Mittel zur Regierung der Kirche und zur Bekehrung der Ungläubigen bewähren soll. Bacons Scharfsinn bewährte sich übrigens auch noch auf anderem als naturwissenschaftlichem Gebiet; denn in dem an Clemens IV. gerichteten Begleitschreiben zum Opus majus schlägt er zur Verbesserung des Vulgatatextes, dessen damalige Beschaffenheit er genau erkannte, den nämlichen Weg vor, welcher nachher in der Kirche verfolgt worden ist. Auch rührt von ihm der Name Vulgata für die betreffende Bibelübersetzung her (vgl. Kaulen, Gesch. der Vulg., Mainz 1868, 500). Von Bacons Schriften sind bis jetzt im Druck erschienen: Speculum Alchimiae, 1541, Norimbergi 1581. 1614, Basil. 1561, Ursellis 1602; De mirabili potestate artis et naturae et de nullitate magiae, Paris. 1542, Basil. 1593 (dasselbe unter dem Titel Epistola de secretis operibus art. et nat. Hamburg. 1608. 1618; in vol. V Theatri Chemici, Argent. 1622; Libellus de retardandis senectutis accidentibus et de sensibus conservandis, Oxoniae 1590; Sanioris medicinae de arte Chymiae scripta, Francofurt. 1603. 1620; Specula mathematica et perspectiva, Francofurt. 1614; Sam. Jebb, Rogeri Bacon Opus majus, Londini 1733, Venet. 1750. Es ist dieß das Hauptwerk Bacons. I. Brewer, Rogeri Bacon Opus tertium, Opus minus, Compendium stud. philos., De nullitate magiae, De secret. nat. operibus, Lond. 1859. Ueber die Manuscripte Bacons geben Cave und Sbaralea Aufschluß. Zur Geschichte Bacons vgl.: Wadding-Fonseca, Annal. Minor. IV, 264. V, 51. 134; Wadding, Biblioth. ord. Minor.; Jebb, Praefatio ad Opus majus; Cave, Scriptor. eccles. histor. literar. Pars I; Emil Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits, Paris 1861; Leonhard Schneider, Roger Bacon, Ord. Minor., Augsburg 1873. [Dom. Grammer, O. Min.]

Baden, Bäder I. bei den Israeliten im A. T. Im Verlauf der biblischen Geschichte erscheint das Baden, den klimatischen Verhältnissen entsprechend, als selbstverständliche Nothwendigkeit (2 Esdr. 4, 23). Außerdem war es den Israeliten auch durch rituelle Vorschriften geboten, so oft nach dem vom Gesetz aufgestellten Begriff eine Verunreinigung eingetreten war (Lev. 14, 8 f.; 15, 5. 18; 16, 28; 17, 15; 22, 6. Num. 19, 7. 19. Deut. 23, 11. 2 Sam. 11, 2. 4. 4 Kön. 5, 10). Auch die Trauer, welche immer die eine oder andere Verunreinigung in sich schloß, ward durch ein Bad beendigt (Ruth 3, 3. 2 Sam. 12, 20. Jud. 10, 3). Der Hohepriester war sowohl bei seiner Einweihung, als vor und nach dem Versöhnungsopfer gehalten, zu baden (Lev. 8, 6; 16, 4. 24). Man badete zuerst in Flüssen (Lev. 15, 13. 4 Kön. 5, 10); allein frühzeitig erscheinen Bäder im Hause jedes Bemittelteren (2 Sam. 11, 2. Jos. Antt. 14, 15, 13), auch in Gärten (Cant. 13, 15). Die „Teiche“, von denen die heilige Schrift spricht, wie Siloe, Bethesda (2 Esdr. 3, 15. 16. 4 Kön. 20, 20. Is. 22, 11. Joh. 9, 7. bei denen sich auch Säulengänge befanden (Joh. 5, 2), sind während des jüdischen Alterthums die ersten Beispiele von öffentlichen Bädern in den Städten (vgl. Jos. Antt. 17, 7, 5). [Kaulen.]

II. im Christenthum. Zu Anfang der christlichen Zeit waren die öffentlichen Bäder bei den Heiden Stätten der Unzucht, weil bei deren Gebrauch zwischen den beiden Geschlechtern ungebundene Freiheit herrschte (Juv. Sat. 6, 422. Clem. Alex. Paedag. 3, 5). Durch das Zusammenleben der Christen mit den Heiden verloren Erstere mitunter die Scheu, welche sie sonst von den Bädern fernhielt (Cypr., De hab. virg. 19), so daß die Lehrer der Kirche deßwegen gegen das Baden selbst ihre Stimme erhoben. Außerdem ward die Enthaltung vom Baden gerade wie jede andere leibliche Strengheit, als Mittel zur Vollkommenheit angesehen. Vom hl. Jacobus, dem Bruder des Herrn, wird hervorgehoben, daß er sich nie mit Oel salbte und nie ein Bad nahm (Heges. ap. Euseb. H. E. 2, 23; Hier., De vir. ill. n. 2). Der hl. Hieronymus räth einer Wittwe (Ep. 79 ad Salv.), einem Mönche (Ep. 125 ad Rust.), ja jeder ernsten jungen Jungfrau das Baden ab (Ep. 107 ad Laetam). Gleichwohl ist nie ein Verbot der Bäder ausgegangen. Auch der Apostel Johannes nach des hl. Irenäus Erzählung des bekannten Vorfalls mit Cerinth (Adv. Haer. 3, 3, 4) scheint eher öfter, als zufällig nur einmal, das öffentliche Bad zu Ephesus besucht zu haben. Selbst der als Rigorist bekannte Tertullian berichtet im Allgemeinen von den Christen, daß dieselben mit Heiden zusammenwohnten „nicht ohne den Gebrauch des Forums, nicht ohne den Fleischmarkt, nicht ohne die Bäder“, und von sich insbesondere: „ich habe mich an den Saturnalien“. Jedoch nur mit Rücksicht auf die Gesundheit, sei es des Leibes, sei es der Seele, ging der Christ ins Bad. Ueber den Tod seiner Mutter außer sich

vor Schmerz, kam der hl. Auguſtin auf den Einfall, zu baden, weil er gehört hatte, „daß die Griechen das Bad deßhalb βαλανεῖον genannt hätten, weil es die Traurigkeit verſcheuche“ (Confess. 9, 12). War ſonach das Baden im Allgemeinen nicht verboten, ſo finden wir es doch frühzeitig in einzelnen Fällen eingeſchränkt. Bei öffentlichen Calamitäten (Tert. Apol. 40), während der Bußzeit (Tert., De poenit. 11; Cypr., De laps. 30), die 40tägigen Faſten hindurch (Aug. Ep. 54 ad Jan. n. 5, II, 205; cfr. Tert., De jejun. 1), dann auch die erſten acht Tage nach Empfang der Taufe (Tert., De cor. 3) pflegte man ſich des Badens zu enthalten. Dieſe Einſchränkungen hatten offenbar auch den Zweck, die chriſtliche Zucht beim Baden deſto leichter durchzuführen und ſtets in Erinnerung zu halten. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Kirche gleich Anfangs auf Entfernung aller der furchtbaren Exceſſe, denen man ſich in den Bädern überließ, bei ihren Angehörigen auf's Strengſte drang. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen (1, 9) verbieten einer gläubigen Frau den Beſuch der den beiden Geſchlechtern gemeinſchaftlichen Badeanſtalten. Nach Clemens von Alexandrien (Paed. 3, 9) ſoll man beim Baden ſich nie der Hülfe eines Andern bedienen, vielmehr ſtets allein ſein und wie überall ſo auch dort in Geſellſchaft und Vereinigung mit dem „Logos“ ſtehen. Vielen Heiden war es nicht entgangen, daß auch bei ihnen urſprünglich die gute Sitte nicht ſo tief geſunken war, daß namentlich Frauen vor dem letzten Jahrhundert der Republik nie ein öffentliches Bad beſuchten und ſelbſt in der Kaiſerzeit nur auf Koſten ihres guten Rufes (Quint., Inst. 5, 9) mit Männern gemeinſchaftlich baden konnten, daß ferner erwachſene Kinder nie mit ihren Eltern in demſelben Bade zuſammenkamen (Ambros., De off. minist. 1, 19, n. 79). Dieß Bewußtſein, das ſich ohne Zweifel bei manchen Heiden erhalten hatte (Senec. Ep. 86), mußte die Kirchenvorſteher veranlaſſen, ſelbſt ſchon zur Wahrung der Ehre des Chriſtenthums allen Ausſchreitungen, deren ſich ſeine Bekenner in den Bädern konnten zu Schulden kommen laſſen, möglichſt vorzubeugen. Unterſtützlich war in der That der hl. Cyprian über „einige berüchtigte und verabſcheuungswürdige Geſpräche“, die aus Anlaß von Bädern über die Jungfrauen in Schwung kamen, weil ſo „die Ehre der Enthaltſamkeit und die Herrlichkeit der Schamhaftigkeit“ in Gefahr geriethen (De hab. virg. 20). Wie hier, ſo trat auch in dießbezüglichen Synodalbeſchlüſſen die Rückſicht, die man auf Heiden zu nehmen hatte, in ſehr markirter Weiſe hervor. So beſtimmte c. 30 der Synode von Laodicea: „die höheren und niederen Cleriker und Asceten, überhaupt kein Chriſt, auch kein Laie darf in einem und demſelben Bade mit Weibsperſonen ſich baden. Denn dieß iſt der größte Vorwurf (πρώτη κατάγνωσις) bei den Heiden“ (Hard. I, 786). Dieſen Canon wiederholte die trullaniſche Synode c. 177, ebenſo Gratian (Dist. 81, c. 28). In dieſem Beſtreben ging auch der Staat, nachdem er chriſtlich geworden war, mit der Kirche Hand in Hand; u. A. galt das gemeinſchaftliche Baden der Frauen mit Männern in der Juſtinianiſchen Geſetzſammlung als hinreichender Grund zur Sendung eines Scheidebriefes (l. 11, § 2, c. V, 17; Nov. 22, 16, § 1). Seit der chriſtlichen Kaiſerzeit wurde es Sitte, in der Nähe der Baſiliken theils für die Bedürfniſſe des Clerus, theils für andere, beſonders kirchliche Zwecke, Badeanſtalten zu errichten (Eus., Vit. Const. 4, 59; H. E. 10, 4). Dieß Beiſpiel ahmten auch die Päpſte nach, und das Pontificalbuch gedenkt ſehr häufig (z. B. ed. Migne I, 1519. II, 453, 1185 etc.) der von ihnen theils wiederhergeſtellten, theils neu angelegten Bäder. Dieſe gemeinnützige Thätigkeit der Päpſte entſpricht der Anſicht über das Baden, welche ſich in der Antwort Nikolaus' I. auf eine von den Bulgaren an ihn geſtellte Anfrage findet. „Aus Sinnlichkeit,“ heißt es, „iſt das Baden nie, aus Nothdurft für den Körper iſt es allzeit erlaubt“ (Resp. Nic. ad consult. Bulg. 6).

[Peters in Kraus' R.-E.]

Baden im Aargau, Religionsgeſpräch daſelbſt, ſ. Disputationen.

Baden, Großherzogthum, ſ. Oberrheiniſche Kirchenprovinz und Vicari.

Bär iſt im Alten Teſtamente, dem ἀρκτός der Septuaginta zufolge, ohne Zweifel die richtige Ueberſetzung des hebräiſchen דב. Unter dieſem Namen iſt dann die ſyriſche Species dieſer Gattung, Ursus Syriacus, zu verſtehen, welche ſich durch hellbraunen oder gelben Pelz von den ſonſt bekannten Arten unterſcheidet (Ehrenberg, Symbol. physic., Berol. 1828, mamm. dec. I). Dieſes Raubthier iſt jetzt nur noch vereinzelt in den Wäldern des Libanon und Antilibanus zu finden, ſteigt aber im Winter bis zu den Dörfern der Ebene herab, um vorzugsweiſe Schafe zu rauben (vgl. 1 Sam. 17, 34). Früher jedoch war der Bär häufiger und weiter verbreitet und dehnte dann ſeine Raubzüge bis über das ſüdliche Paläſtina aus. Nach 4 Kön. 2, 24 fanden ſich Bären in einem Walde zwiſchen Jericho und Bethel. Der ſyriſche Bär iſt, wie alle ſeine Verwandten, an ſich gutmüthigen Naturells, wie dieß auch die Etymologie des hebräiſchen Namens (Tapper) anzeigt. Ueberaus groß iſt die Liebe der Bärin zu ihren Jungen, und ihre Wuth beim Verluſt derſelben bezeichnet den höchſten und gefährlichſten Rachedurſt (2 Sam. 17, 8. Spr. 17, 12. Oſ. 13, 8). Auch der Hunger macht den Bären zu einem blutdürſtigen Feinde und Wegelagerer (Spr. 28, 15. Am. 5, 19. Klagel. 3, 10). Sein ungeduldiges Brummen in einem ſolchen Falle hat Anlaß zu dem Bilde Iſ. 59, 11 gegeben. Bei aller Muskelſtärke und Ausdauer iſt doch der Bär gegen nervöſe Einwirkungen ſchlecht widerſtandsfähig, ſo daß ſelbſt ein Fauſtſchlag auf den Kopf ihn zu tödten vermag (1 Sam. 17, 35; Plin. 8, 54). Bei Dan. 7, 5 wird das mediſche Reich mit einem Bären verglichen, weil

dessen Gefräßigkeit das beste Bild für seine Ländergier abgibt. (Vgl. Bocharti Hieroz. II, 129 sq.) [Kaulen.]

Bagnorea, Bisthum im Kirchenstaate, unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehend. Die Stadt Bagnorea hat 3000 Einwohner, Cathedrale St. Donati, je eine Collegiat- und Pfarrkirche, drei Manns- und ein Frauenkloster. Diese Geburtsstadt des hl. Bonaventura soll das alte Novempagi in Etrurien sein, erhielt dann den Namen Rhoda und Civitas, später Balneum Regis, Balnea Regia, Balneoregium. Die Dioecesis Balneoregiensis (Balneregensis, Balneoriensis), die um das Jahr 600 errichtet wurde, stand stets unmittelbar unter Rom. Im Umfange derselben liegt auch der alte Bischofssitz Polymartium, heute Bomarzo, ein Flecken bei Viterbo, mit 1300 Einwohnern. Der gegenwärtige 65. Bischof von Bagnorea ist Raphael Conradi, O. Carm., geb. zu San Remo, Diöcese Ventimiglia am 30. April 1810, präconisirt 20. December 1867. Sein Sprengel, der in 6 Vicar. foran. eingetheilt ist, zählt in 23 Pfarreien 15 000 Diöcesanen; im J. 1810 waren es in 18 Pfarreien erst 11 000. Das Domcapitel besteht aus 7 Canonici. (Vgl. Ughelli I, 514 sqq.; Moroni V, 585 sqq.; Cappelletti V, 585 sqq., und besonders P. Artemi, Memorie stor. della Città di Bagnorea e sue diocesi, 1842.) [Neher.]

Bahrdt, Karl Friedrich, geb. 25. August 1741 zu Bischofswerda, war der Sohn des dortigen Predigers und spätern Professors und Superintendenten in Leipzig, Johann Friedrich Bahrdt. Schon frühzeitig traten an dem zwar talentvollen, aber leichtsinnigen Knaben Erscheinungen eines gemeinen und egoistischen Charakters zu Tage. Leider entwickelten sich im Laufe der Jahre immer mehr die schlimmen Eigenschaften, vorzüglich eine unersättliche Eitelkeit, Habsucht und Genußsucht, zu deren Befriedigung er vor keinem Mittel zurückschrack. Bahrdt empfing seinen ersten Unterricht von Hauslehrern, besuchte hierauf zwei Jahre die Schule zu Pforte, aus welcher er wahrscheinlich unehrenvoll entlassen ward, und studirte dann Philosophie und Theologie zu Leipzig. Unbefriedigt durch die halbrationalistischen Vorlesungen seines Vaters, wurde Bahrdt ein eifriger Schüler des starr orthodoxlutherischen Pedanten Crusius, wandte sich aber zuletzt dessen Gegner Ernesti zu. Nach absolvirten Studien hielt Bahrdt als Repetent seines Vaters Vorlesungen an der Universität, bekleidete dann das Amt eines Katecheten der Petrischule und wurde zuletzt außerordentlicher Professor der Theologie. Er erntete großen Beifall als Prediger und wußte auch durch eine gewandte Darstellung, Witz und keckes Auftreten seine Zuhörer zu fesseln. Indeß mußte er 1768 in Folge seines offenkundigen unsittlichen Lebenswandels seine Stelle aufgeben und erhielt auf Empfehlung des wüsten Klotz eine Professur der biblischen Philologie in Erfurt. Nachdem er sich das Doctordiplom in Erlangen erkauft hatte, hielt Bahrdt auch theologische Vorlesungen. Um Geld zu erlangen, heiratete er die Wittwe Kühn; doch brachte ihm jedoch die gehofften Reichthümer nicht zu. Durch Professor Riebel wurde Bahrdt in einen Zirkel eingeführt, der an Frechheit und Schamlosigkeit seines Gleichen suchte. Hier büßte er noch den letzten Rest von Sittlichkeit ein. Auch in seinen Vorlesungen machte sich ein freierer ungläubiger Ton immer mehr geltend, so daß die Facultät gegen ihn auftrat. Bahrdt mußte Erfurt verlassen und wurde auf Semlers Empfehlung Prediger und Professor zu Gießen (1771). Hier ward er ein vollendeter Epicurier und Ungläubiger. Seine 1772 erschienene Schrift „Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" rief großen Widerspruch hervor. Unter diesen Umständen folgte Bahrdt dem Rufe des Herrn von Salis als Director des Philanthropinums zu Marschlins in Graubünten, fand aber hier seine Rechnung nicht und nahm die Stelle eines Superintendenten des Fürsten von Leiningen-Dachsburg in Dürkheim an der Hardt an. Zugleich gründete er auf dem fürstlichen Schlosse zu Heidesheim ein Philanthropinum. Durch ein Reichshofconclusum war die Alternative versetzt, entweder seine unchristlichen Lehren zu widerrufen, oder das deutsche Reich zu meiden, fand Bahrdt in Preußen ein Asyl und ein Jahrgeld. Er wählte Halle zum Aufenthaltsorte, durfte aber trotz der Protection des Ministers von Zedlitz keine theologischen Vorlesungen halten und las deßhalb über Philosophie und Moral. Dem Scandal seiner für beide Geschlechter angekündigten Sonntagsvorlesungen über Moral wurde noch rechtzeitig ein Ende gemacht. Um Geld zu gewinnen, war Bahrdt damals auch schriftstellerisch sehr thätig. In derselben Absicht etablirte er (1789) in der Nähe von Halle eine Schenkwirthschaft, welche viele liederliche Studenten anzog. Dabei setzte er sein wüstes Treiben fort, lebte im offenen Ehebruch mit seiner Magd und verläugnete jedes Schamgefühl. Inzwischen war Preußen wieder in positivere Bahnen eingelenkt. Im J. 1788 erschien das Wöllnerische Edict zu Gunsten der protestantischen Orthodoxie. Die Unzufriedenheit hierüber benutzte Bahrdt zu einer Geldspeculation. Er arbeitete den Plan der sog. XXII (Verbindung der „Deutschen Union" aus, welche „die Aufklärung der Menschheit und die Destruction des Aberglaubens und des Fanatismus" zum Zwecke hatte. Von vielen Seiten liefen Beitrittsschreiben ein, und eine große Anzahl hervorragender Männer traten dem Vereine der XXII bei. Das Ganze erwies sich zuletzt als eine Mystification Bahrdts. Die Verhöhnung des Religionsedicts durch zwei Libelle zogen ihm ein Jahr Festungsarrest in Magdeburg zu. Nach seiner Befreiung kehrte er nach Halle zurück und fand dort in Folge seiner Ausschweifungen im J. 1790. Bahrdt war ein fruchtbarer Schriftsteller. In seiner Selbstbiographie führt er 126 von ihm

verfaßte Schriften auf. Sie sind ein getreuer Ausdruck der Selbstüberschätzung, des Unglaubens und der Frivolität ihres Verfassers, dessen Feder Eitelkeit und Habsucht führten. Ein näheres Eingehen auf diese oberflächlichen Geistesproducte ist überflüssig. Die Autobiographie Bahrdts ist ein Gemisch von Lüge, Heuchelei und Frechheit. Wichtig zur Beurtheilung derselben sind die „Briefe angesehener Gelehrten, Staatsmänner u. A. an den berühmten Martyrer Dr. Bahrdt, herausgegeben von Buchhändler Pott", 1795, 5 Thle. (Vgl. Prutz, K. Fr. Bahrdt, in Raumers Hist. Taschenbuch 1850.) [Brück.]

Bahre, s. Tumba.

Bahrgericht, s. Gottesurtheile.

Bail, Ludwig, Doctor der Sorbonne, Pfarrer von Montmartre und zweiter Pönitentiar von Notre-Dame zu Paris, geboren zu Abbeville gegen Anfang des 17. Jahrhunderts, verdient Erwähnung als theologischer Schriftsteller und als treuer Vertreter der orthodoxen Richtung an der Sorbonne gegenüber den Umtrieben der jansenistischen Partei. — Die bedeutendsten Arbeiten dieses Theologen sind: 1. Seine Summa Conciliorum, die zu Paris 1659 in 2 Foliobänden erschien; sie ist aus den größeren Conciliensammlungen zusammengestellt und mit brauchbaren Anmerkungen, sowie mit dogmatischen und geschichtlichen Controversen bereichert. 2. Die Théologie affective, ou Saint Thomas en Méditations, 5 Bände, wohl das beste Werk dieses Auctors. Er hat darin die scholastische Theologie zu Betrachtungen verwerthet, und das Werk ist in der That zur Meditation und für die Predigt recht brauchbar. Es wurde noch in neuester Zeit in Frankreich neu aufgelegt, sowie in's Deutsche übertragen. 3. Die Schrift: De beneficio crucis, Paris. 1653; sie enthält eine treffliche Widerlegung der Irrthümer des Jansenismus. — Außerdem schrieb Bail: De triplici examine ordinandorum, confessariorum et poenitentium, Paris. 1651, und Sapientia foris praedicans, Paris. 1666, ein Werk, in welchem die Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Prediger aller Jahrhunderte nebst einer Charakteristik ihrer Vorzüge gegeben werden. — Ludwig Bail, der im J. 1628 Doctor der Sorbonne wurde, war, wie wir schon bemerkten, den Jansenisten gegenüber ein treuer Verfechter der Orthodoxie. Im Jahre 1648 widersetzte er sich mit dem Syndicus Cornet und andern gut gesinnten Doctoren dem von der jansenistischen Partei angeregten Beschlusse, daß von den Religiosen nicht alle Doctoren, sondern nur zwei aus jedem Orden den Versammlungen der Sorbonne beiwohnen und Stimmrecht haben sollten. Bail gehörte im Jahre 1655 zu der Commission, die beauftragt war, Arnaulds Schrift zu untersuchen, worin zur Vertheidigung des Jansenismus die berüchtigte Distinction der quaestio juris und der quaestio facti vorgebracht und die Unfehlbarkeit der Kirche auf die quaestio juris beschränkt war. Die Jansenisten griffen die Mitglieder der Commission als parteiisch an und machten gegen Bail geltend, daß er für den Molinismus geschrieben habe. Im J. 1665 war Bail für kurze Zeit Director und Beichtvater des Klosters Port royal des champs. Es waren die hartnäckigsten Nonnen daraus entfernt und in andere Klöster zerstreut worden, und man suchte nun die zurückgelassenen zur Unterzeichnung des bekannten Formulars zu bewegen. Bail ward zum Beichtvater ernannt, kam indeß in der Sache nicht viel voran, sei es, daß, wie Rapin (Mém. III, 268) sagt, er zu furchtsam und nicht geeignet war, Einfluß zu gewinnen, sei es, was wahrscheinlicher ist, daß die Ordensfrauen in ihrer List und ihrem Hochmuth zu halsstarrig waren. — Ludwig Bail starb zu Paris im J. 1669. (Vgl. Michaud, Dictionn. universel; Rapin, Mémoires.) [B. Jungmann.]

Baillet, Adrian, ein französischer Gelehrter, wurde am 13. Juni 1649 zu Neuville in der Nähe von Beauvais von unbemittelten Eltern geboren. Seine erste Ausbildung erhielt der talentvolle Knabe von den Franciscanern eines in der Nähe gelegenen Klosters und machte dann seine ferneren Studien im bischöflichen Colleg und im Seminar zu Beauvais. Er bekleidete hierauf im genannten Colleg eine Professur, bis er 1675 Priester wurde. Nachdem er einige Jahre in der Seelsorge beschäftigt gewesen, übernahm er im J. 1680, um sich ganz den Studien zu widmen, die Stelle eines Bibliothekars beim Präsidenten des Parlaments, Lamoignon, und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode am 21. Januar 1706. — Baillet hatte sich von Jugend an durch ununterbrochene Lectüre der älteren wie der neueren Schriftsteller eine außergewöhnliche Belesenheit und literarische Bildung verschafft. In seiner Stellung als Bibliothekar setzte er mit dem angestrengtesten Eifer seine Studien fort, und außer den reichhaltigen Catalogen, die er in 32 Foliobänden zu den Werken der Bibliothek Lamoignons anfertigte, verfaßte er nun eine Reihe gelehrter und kritischer Werke. Bei Beurtheilung dieser Werke ist zu beachten, daß Baillet, wenn er gleich direct an den jansenistischen Streitigkeiten keinen Antheil nahm, doch unter dem Einflusse jener Partei stand. Sein Gewissensführer war Gottfried Hermant, Canonicus von Beauvais, welcher der jansenistischen Richtung angehörte. Dieser Einfluß des Jansenismus scheint sich im Privatleben Baillets durch eine rigoristische Strenge und Abgeschlossenheit bemerkbar zu machen; in seinen Werken rührt daher seine oft verwegene Kritik in kirchlichen Dingen, seine Parteilichkeit für die Schriftsteller von Port-Royal, sowie die Antipathie und zu scharfe Beurtheilung hinsichtlich mancher Auctoren, die der entgegengesetzten Richtung angehörten. — Die Hauptschriften Baillets sind folgende: Jugements des savants sur les principaux ouvrages et auteurs, ein Werk, welches in 9 Bänden 1685 und 1686 erschien. Außer einer guten Abhandlung über die Regeln der Kritik enthält das Werk eine Kritik verschiedener Kategorien von Schriftstellern, vielfach

zwar, wie der Titel zeigt, aus früheren Gelehrten zusammengestellt, indeß von Baillet, wenngleich nicht immer mit Geschick, verarbeitet. Der Gelehrte Ménage, den Baillet hart mitgenommen hatte, veröffentlichte einen Antibaillet in 2 Bänden; außerdem erschienen gegen Baillet die Reflexions sur les Jugements des savants, die wahrscheinlich einen Jesuiten zum Verfasser haben. — Das Werkchen: De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû, erregte seiner Zeit Aufsehen und gerechtes Mißfallen. Es war durch eine Predigt Bourdaloue's über die unbefleckte Empfängniß Mariä veranlaßt, und unter dem Vorwande, eine übertriebene, unvernünftige Verehrung der Mutter Gottes zu bekämpfen, griff Baillet mehrfach die kirchliche Doctrin und den von der Kirche gut geheißenen Cultus an. Die Schrift wurde 1695 auf den Index gesetzt donec corrigatur; die neue Ausgabe von 1701 ebenfalls. — Das gleiche Geschick hatte zum Theil das bedeutendste Werk Baillets: Vie des Saints, 4 Bände. Baillet zeigte in denselben zwar eine nicht geringe Gelehrsamkeit, erging sich indeß mehrfach nach dem Vorbilde Launoy's in einer verwegenen und übertriebenen Kritik, so daß er mit Recht von den Bollandisten als Hyperkritikus bezeichnet wird. Es finden sich in dem Werke auch jansenistische Anschauungen, und manche Ausführungen sind fast eine Verunglimpfung der Heiligen. Der erste und zweite Band wurden 1709 und 1714 auf den Index gesetzt. Ferner sind noch von Baillet zu erwähnen die Lebensbeschreibungen von Descartes, Richer, Hermant, Stephan von Grammont; L'histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel, roi de France, und die Histoire de Hollande, eine Fortsetzung der Geschichte des Grotius, von 1609 bis zum Frieden von Nymwegen im J. 1679. (Vgl. Abrégé de la vie de M. Baillet im ersten Bande der Jugements des savants, Ausg. von Amsterdam 1725; Michaud, Dictionn. universel.) [B. Jungmann.]

Baiso, s. Bayso.

Bajazids II., Padischahs der Osmanen, Briefwechsel mit Papst Alexander VI. Der päpstliche Cerimonienmeister Burchard theilt in seinem Tagebuche (abgedr. in Eccardi corpus historicum II) mehrere Briefe Papst Alexanders VI. und des Osmanensultans Bajazid II. mit, welche sich theils auf den bekannten Dschem, Bajazids nach dem Abendlande geflüchteten Bruder, theils auf „eine gute und gegenseitige Freundschaft" beziehen. Letztere war schon unter dem Vorgänger Alexanders VI., Innocenz VIII., an die Stelle der eifrigen Feindschaft gegen die Türken getreten, welche einen Pius II. und überhaupt die Päpste seit den Kreuzzügen beseelt hatte. In einem Briefe empfiehlt der Sultan sogar dem Papste den Neffen Innocenz' VIII., Nicolaus Cibo, zur Cardinalswürde; in einem andern bittet er Alexander VI., seinen Bruder Dschem, ehe derselbe von dem französischen Könige Karl VIII. aus Rom weggebracht werde, auf irgend eine Weise zum Tode zu bringen, damit er nicht als Kronprätendent aufgestellt werde. Dafür verspricht er dem Papste und den christlichen Staaten beständigen Frieden. Wegen der Unwahrscheinlichkeit des Inhaltes, sowie wegen des Umstandes, daß diese Briefe durch einen Feind Alexanders, den Bruder des Cardinals von Rouen, in Umlauf gesetzt wurden, ist die Aechtheit dieser Correspondenz von du Boulay in Zweifel gezogen worden. Es ist auch mehr als ein Grund vorhanden, die aus der Correspondenz gefolgerte Theilnahme Alexanders VI. an Dschems Vertilgung in Abrede zu stellen. Burchard erzählt, Dschem sei ein Opfer der ungewohnten Lebensart geworden (ex esu seu potu statui suo non convenienti vita est functus). In Bezug auf die Aechtheit jener Briefe muß jedoch erwähnt werden, daß der venetianische Geschichtschreiber Malipiero ausdrücklich erwähnt, Hr. Ludovico Moro von Mailand habe 1498 den Papst Alexander VI. bewogen, einen Gesandten an den Padischah abzuschicken, um denselben zum Angriff auf Venedig zu veranlassen, was so ziemlich mit dem Inhalte des einen der Burchardischen Briefe übereinstimmen würde. (Vgl. auch J. v. Hammers osmanische Geschichte, Pest 1840, I, 632. Roscoe, Leben Papst Leo's X., deutsch von Glaser und Henke I, 214.) [Höfler.]

Bajus (de Bay), Michael, Vertreter eines irrigen theologischen Systems, aus welchem der Jansenismus hervorgegangen ist. Er war geboren 1513 zu Melin in Belgien, machte seine Studien zu Löwen und wurde 1535, nach Beendigung des philosophischen Cursus, zum magister artium promovirt. Hierauf in das päpstliche Alumnat aufgenommen, absolvirte er in fünf Jahren die Theologie und erwarb sich durch seine Kenntnisse und sein würdevolles Betragen solches Ansehen, daß ihm bereits 1541 die Leitung des Collegiums Standonk anvertraut wurde. Von 1544 ab lehrte er mit Beifall die Philosophie. Nachdem er inzwischen 1545 Licentiat und 1550 Doctor der Theologie geworden, übernahm er die Leitung des Hadrianischen Collegiums, und als im folgenden Jahre nebst anderen Löwener Theologen auch Leonhard Hasselt nach Trient zum Concil ging, wurde Bajus dessen Stellvertreter in der Professur der heiligen Schrift. Da Hasselt bald starb, erhielt Bajus 1552 diese Professur definitiv und hatte sie von da ab bis zu seinem Tode (16. September 1589) inne. Durch manche hervorragende oder doch bestechende Eigenschaften wußte er sich, ungeachtet seiner Irrungen, dauernd Ansehen und Einfluß zu bewahren; so wurde er 1575 zum Decan der Collegiatkirche zu St. Peter, 1578 zum Kanzler der Universität und endlich selbst zum königlichen Generalinquisitor der Niederlande ernannt. — Kaum hatte Bajus zu lehren angefangen, als er auch schon durch seine Lehrart und seine Lehren selbst Anstoß und Verwirrung erregte, so daß die verdienten älteren Theologen der Facultät, Ruard Tapper und Jodocus Ravesteyn (gewöhnlich Tiletanus genannt), als sie 1552 zu

Trient zurückkehrten, über die in ihrer Abwesenheit vorgegangenen Neuerungen sich entsetzten. Wie Bajus selbst in einem nach der ersten päpstlichen Verurtheilung seiner Lehren an den Cardinal Simonetta geschriebenen Briefe (Baii opp. P. II, 124) angibt, trug er sich von Anfang an mit dem Gedanken, in der Theologie die heilige Schrift und die altkirchliche Tradition mehr zur Geltung zu bringen, als dieß von Seiten der Scholastik geschehen sei und noch geschehe; weil aber letztere in Folge der Vernachlässigung der Glaubensquellen auch den wahren Gehalt derselben vielfach vergessen und entstellt habe, so glaubte er sich berechtigt und berufen, gegenüber der üblichen Theologie das an's Licht zu bringen, was bisher in den Vätern, besonders dem hl. Augustinus, verborgen gewesen (in lucem proferre, quae videbantur in iis abdita contineri). Hätte er bloß ein gründlicheres Studium der Schrift und der Väter erstrebt und auf Grund desselben gegen die eine oder die andere Meinung späterer Theologen sich gewandt, so würde er nur das gethan haben, was zu seiner Zeit sehr viele Theologen mit mehr Geist und Gelehrsamkeit gethan haben. Er ging indeß weiter, indem er im Geiste der Protestanten einseitig die Auctorität der heiligen Schrift gegenüber der lebendigen Kirche und die alte Tradition gegenüber der späteren kirchlichen Doctrin betonte und so auch in die Klagen der Reformatoren über die allgemeine Entstellung der christlichen Lehre durch menschliche Vernünftelei und heidnische Philosophie einstimmte. In der That hat Bajus in seinen späteren Jahren (1577) in der Controverse mit dem schlauen und boshaften Calvinisten Marnix von St. Aldegonde, der ihm seine schwache Seite abgelauert hatte, über das Verhältniß von Schrift und Kirche sich in einer so bedenklichen Weise ausgesprochen, daß sein Gegner ihm das Zeugniß geben konnte, sie beide stimmten prope ad amussim überein (Opp. I, 242). Da Bajus gegen dieses Compliment nichts einwandte, wies ihn der Minorit Franz Horantius in einem längeren Briefe (l. c. 314 ff.) milde, aber ernst zurecht. Dieser formellen Verwandtschaft der Lehrart mit den Reformatoren entsprach eine materielle Verwandtschaft des Lehrgehaltes, indem Bajus die Entstellung der altkirchlichen Lehre durch die Scholastik namentlich auf dem Gebiete der Anthropologie und der Gnadenlehre zu finden glaubte. Wie den Reformatoren, so war auch ihm die scholastische Lehre, womit die allgemeine Lehre der gegenwärtigen Kirche gemeint war, durch und durch pelagianisch, während die von ihm derselben als altkirchlich gegenübergestellte Lehre zum größten Theil nichts weiter ist als die, wohl mit Rücksicht auf die tridentinischen Entscheidungen, vorsichtiger gefaßte und der kirchlichen Lehre vom Verdienst und von den Sacramenten angepaßte Lehre der Reformatoren. Merkwürdig genug thut Bajus der noch ganz frischen Entscheidungen des Tridentinums über die von ihm behandelten Punkte in seinen Schriften nie oder doch fast nie Erwähnung; es würde ja auch sonst zu offenbar gewesen sein, daß er nicht bloß die Scholastik, sondern die Kirche selbst bekämpfte. Anfangs beschränkte sich Bajus auf den mündlichen Vortrag seiner Neuerungen, jedoch mit so wenig Bescheidenheit, daß er in öffentlichen Disputationen dem verdienten Tapper, damals Kanzler, den Vorwurf des Pelagianismus in's Gesicht warf. Die Schonung und Nachsicht, welche ihm seine friedliebenden Collegen zu Theil werden ließen, ging vielleicht zu weit. Jedenfalls war es ganz berechtigt, wenn endlich im J. 1560 von anderer Seite ein energisches Vorgehen gegen die Aergernisse angebahnt wurde. Die Obern der belgischen Franciscaner, in deren Klöstern durch einige Schüler Bajus' der Streit hineingetragen war, formulirten aus den Lehren des Bajus 18 Sätze und sandten dieselben an die Sorbonne zu Paris; diese censurirte 13 derselben als häretisch, 3 als falsch. Bajus desavouirte die Sätze theils als gar nicht von ihm gelehrt, theils als arglistig formulirt. Zwar wurde nunmehr durch den hierzu von Rom aus bevollmächtigten Erzbischof von Mecheln den streitenden Parteien Stillschweigen auferlegt. Aber kurz nachher, zu Anfang des Jahres 1563, vor seiner Abreise zu den letzten Sitzungen des Concils von Trient, gab Bajus verschiedene kleine Schriften: De libero arbitrio, De justitia, De justificatione und De sacrificio heraus, worin er einen Theil seiner Lehren niederlegte. Nach seiner Rückkehr von Trient 1564 veröffentlichte er die weiteren Abhandlungen: De meritis operum; De prima hominis justitia; De virtutibus impiorum; De sacramentis in genere, und zwei Jahre später in Verbindung mit einer zweiten Auflage der erstgenannten die Tractate: De peccato originis; De caritate; De indulgentiis; De oratione pro defunctis, in welchen die Principien und die Consequenzen seiner Lehre immer deutlicher hervortraten. Alle diese Schriften sind, klein an Umfang, concis und geschmackvoll geschrieben und verrathen einen scharfen, tief angelegten Geist. Nunmehr, wo die Neuerungen nicht mehr verhüllt werden konnten, wurden von Ravesteyn, in Verbindung mit den Franciscanern, neue Schritte eingeleitet. Zuerst wandte man sich an verschiedene spanische und italienische Facultäten; diese verwarfen sämmtlich die ihnen vorgelegten Sätze. Ferner wurde im Jahre 1566 ein vollständigerer Auszug aus den Bajanischen Schriften, 76 Sätze enthaltend, dem heiligen Stuhle unterbreitet. Im folgenden Jahre (1567) erschien dann die berühmte Bulle Pius' V. Ex omnibus afflictionibus, worin 76 (nach später allgemein angenommener Zählung 79) Sätze verurtheilt wurden. Die ohne Interpunctionszeichen ausgefertigte Bulle sagt: Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas erroneas suspectas temerarias scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective . . .

damnamus. Die Sätze sind demnach nur im Allgemeinen verworfen, ohne nähere Bezeichnung, welche Censur jedem einzelnen zukomme. Streit erregte später die Frage über die richtige Interpunction des Urtheils. Die Katholiken setzten ein Komma nach sustineri possent, so daß der Sinn ist, manche Propositionen seien zwar an sich zulässig, aber im Sinne der Urheber verwerflich; Bajus aber und seine Anhänger machten das Komma nach intento, so daß die Propositionen im Sinne ihrer Urheber erträglich und nur in ihrer Unbestimmtheit und in jedem andern als dem Baj'schen Sinne verwerflich seien. Der Streit über das comma Pianum zieht sich die ganze Geschichte des Jansenismus hindurch. Um die Person des Bajus zu schonen, war er nicht genannt; die Bulle wurde nicht einmal zu Rom promulgirt, sondern sollte bloß der Facultät privatim mitgetheilt werden. Letzteres geschah durch den von Cardinal Granvella damit beauftragten Generalvicar Morillon. Die Facultät nahm die Bulle ehrerbietig auf, während Bajus sich so empfindlich zeigte, daß Morillon nach mehrfachen Unterhandlungen davon Abstand nahm, ihn zu einer förmlichen Unterwerfung zu drängen. In der That richtete Bajus bald darauf (Januar 1569) ein Schreiben an den Papst, worin er diesem vorstellte, daß viele seiner Landsleute, welche „wegen des ungestümen Drängens der Häretiker" (!) der heiligen Schrift und den Aussprüchen der Väter mehr zugethan seien, als denen der scholastischen Theologen, an der Bulle Aergerniß nehmen könnten in der Meinung, daß solchen zu Liebe, die nur an die Gedanken und Worte der Scholastiker gewöhnt seien, hier die Lehren der heiligen Väter verdammt würden. Da nun in der Bulle überdieß offenbare Verleumdungen enthalten zu sein schienen, so fürchte er, daß dieselbe dem Rufe Seiner Heiligkeit schaden könne, und er lege daher die betreffenden Sätze mit seinen Bemerkungen von Neuem dem Papste (dessen Urtheile er Alles unterwerfe) vor, damit er leichter erkennen und urtheilen könne, ob er die Bulle als legitim und hinreichend überlegt, oder als durch Ungestüm und List eifersüchtiger Nebenbuhler erschlichen angesehen wissen wolle. In der beigefügten größeren Apologie (Opp. II, 80 ff.) suchte Bajus die Sätze theils zu desavouiren, theils den Beweis zu führen, daß er sie nur disputatorisch vorgetragen, oder daß es im Grunde Sätze des hl. Augustinus und anderer Väter seien. Dasselbe that er in kürzerer Form in der Brevis apologia (l. c. 131 sqq.), welche er im Monat März an Cardinal Simonetta schickte. Schon unter dem 3. Mai 1569 antwortete der Papst durch ein Breve (l. c. 140), worin er erklärte, daß er aus besonderer Rücksicht, um allen Klagen ein Ende zu machen, die Sache noch einmal habe prüfen lassen, aber dasselbe Urtheil erneueren und daher dem Bajus selbst, wie allen Vertheidigern der betreffenden Sätze ewiges Stillschweigen auferlegen müsse. Dießmal gelang es Morillon, unter dem Beistande des Pfarrers von St. Gubula, mit genauer Noth, Bajus zu einer mündlichen Abschwörung der Sätze „im Sinne Sr. Heiligkeit" in tiefster Stille zu bewegen. Weil dieß jedoch nicht öffentlich bekannt war und darum das Aergerniß fortdauerte, ward Bajus im folgenden Jahre, 1570, von mehreren seiner wohlwollenden Bischöfen veranlaßt, sich öffentlich und eingehend über seine Stellung zur Bulle auszusprechen. Dieß that er am 2. April und den folgenden Tag. Diese Erklärung (l. c. 141 sqq.) war zwar auch noch sehr gewunden, doch wurde einstweilen nicht mehr von ihm gefordert. Desgleichen wurde in demselben Jahre auf Anordnung der belgischen Bischöfe die Bulle durch Tarillon feierlich an der Universität promulgirt. Die von der Facultät geforderte Unterschrift wurde aus formellen Gründen nicht geleistet; doch beschloß die Facultät im J. 1572: 1. die Sätze der Bulle seien für verworfen und verdächtig zu halten, und es sollten sich alle Lehrer der Theologie derselben enthalten, was jedes Jahr von Neuem zu verkündigen sei; 2. die Bücher und Tractate, in welchen dieselben vorgetragen würden, seien den Candidaten der Theologie zu entziehen, und 3. die Facultät nehme die Erklärung entgegen, welche Bajus kürzlich in einer Vorlesung abgegeben, er sei bereit, dem Urtheile der Facultät sich zu fügen; auch solle über einige der betreffenden Sätze eine Verständigung unter den Doctoren eingeleitet werden. Nichtsdestoweniger spann sich der Streit über die Bulle fort, indem Einige sie entweder für unächt oder doch für erschlichen erklärten, so daß Hoffnung auf Zurücknahme vorhanden sei. Auch Bajus gab durch manche gelegentliche Aeußerungen, sowie durch einen Angriff auf die päpstliche Unfehlbarkeit (Opp. P. I, 481 sqq.) Anlaß, daß man seiner vollen Unterwerfung nicht recht traute. In Folge dessen erließ Papst Gregor XIII. am 23. Januar 1579 die Bulle Provisionis nostrae, worin er die Bulle seines Vorgängers wörtlich, „wie er sie in dessen Register gefunden", aufnahm und diese Copie als authentisch erklärte. Zugleich sandte er den gelehrten Jesuiten Franz Toletus, nachmaligen Cardinal, nach Löwen, um die Bulle zu promulgiren und die vollständige Anerkennung derselben zu bewirken. Durch sein kluges und mildes Auftreten brachte Toletus es dahin, daß Bajus nicht bloß mit der ganzen Facultät mündlich sich unterwarf, sondern auch hernach eine vollkommen genügende Formel unterzeichnete, worin er die Verwerfung der Sätze als verdient anerkannte und zugestand, daß sehr viele derselben in dem verworfenen Sinne in seinen Schriften enthalten seien. Toletus zeigte sich von dem Benehmen des Bajus so befriedigt, daß er sagte: Bajo nil doctius, nil humilius, und der Papst versicherte in einem an Bajus gerichteten Breve denselben seines vollen Wohlwollens. Fünf Jahre später wurde auf Betreiben des päpstlichen Nuntius Bonhomi im Auftrage der Facultät von Lensäus eine Darlegung derjenigen Lehre verfaßt, welche im Sinne der Bulle gegenüber den in ihr verdammten Sätzen

festzuhalten sei (Doctrinae ejus, quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio, abgedruckt l. c. P. II, 161 sqq.). Obgleich wir keine positive Nachricht darüber haben, daß dieses Document vom heiligen Stuhle genehmigt worden, so ist es doch wegen seines inneren Werthes und der äußern Umstände von höchster Wichtigkeit für das Verständniß der durch die Bulle in Schutz genommenen kirchlichen Lehre. Eine weit ausführlichere Darlegung verfaßte später (um 1649) die Facultät von Douai, eine Tochter der Löwener, indem sie jeden Lehrpunkt mit Auszügen aus Estius und Sylvius, ihren ersten classischen Theologen, von denen ersterer ein Schüler des Bajus gewesen, belegte, aber auch auf die bei beiden vorkommenden Anklänge an Bajus aufmerksam machten. Bei der im J. 1587 von der Löwener Facultät und kurz nachher auch von der zu Douai gegen die Gnadenlehre des Jesuiten Lessius erlassenen Censur war zwar Bajus stark betheiligt, und sein Freund und Schüler Jansenius soll das meiste Material dazu geliefert haben. Indeß kann man nicht sagen, daß diese Censur speciell im Interesse seines Systems gefällt wurde, zumal da gerade sein Hauptgegner in der Facultät, Heinrich Gravius, (später Vorsteher der Vaticanischen Bibliothek) mit der Redaction derselben betraut war und auch der obengenannte Lensäus energisch dafür eintrat. Es handelte sich nämlich hier um Punkte, welche auch vom Standpunkte der strengeren, der thomistischen Scholastik angreifbar erscheinen konnten; da aber gerade zu Löwen eine im Wesentlichen gleichlautende Lehre bis vor Kurzem geherrscht hatte, so muß die Veranlassung zu dem schroffen Vorgehen wesentlich in der Eifersucht der älteren gelehrten Corporation gegen die an ihrer Seite aufblühende neue gesucht werden.

Was nun den Inhalt der Sätze des Bajus betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß dieselben zwar im Großen und Ganzen ein geschlossenes System bilden, aber von ihrem Urheber nur bruchstückweise in verschiedenen Monographien vorgetragen wurden. Auch in der Bulle sind daher die Sätze nicht streng systematisch, sondern nach den Schriften, worin sie enthalten waren, zusammengestellt. Es sind nämlich die Sätze 1—20 aus der Schrift De meritis operum, 21—24 aus De prima hominis justitia, 25—30 aus De virtutibus impiorum, 31—38 aus De caritate, 39—41 aus De libero arbitrio, 42—44 aus De justitia, 45 aus De sacrificio, 46—55 aus De peccato originali, 56—58 aus De oratione pro defunctis, 59—60 aus De indulgentiis ausgezogen; die folgenden scheinen aus Vorträgen oder Heften des Bajus oder seiner Anhänger herübergenommen zu sein (bei Denzinger, Enchir. n. LXXXVI). Dem Wortlaute nach haben viele, wenn nicht die meisten Sätze große Aehnlichkeit mit der Lehre des hl. Augustinus und der alten Kirche überhaupt gegenüber den Pelagianern, welche eben von einem ganz bestimmten historischen Gesichtspunkt formulirt war und dadurch allerdings, rein äußerlich betrachtet, mit den Formeln der Scholastik in Widerspruch zu stehen schien. Im Geiste und im Munde des Bajus aber waren die altkirchlichen Formeln von ihrer historischen Basis abgelöst und erhielten so einen ganz andern Sinn. Den Grundirrthum des Bajus hat man in verschiedener Weise zu bestimmen gesucht; im Wesentlichen kommen aber alle einigermaßen berechtigten Ansichten darauf hinaus, daß derselbe, ähnlich wie bei den Reformatoren, in einer falschen Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Natur an sich zu ihrer thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung bestand. Weil die alte Kirche die ursprüngliche, seiner thatsächlichen Bestimmung entsprechende Ausstattung und Beschaffenheit des Menschen justitia naturalis nannte — jedoch nur im Sinne der justitia originalis der Scholastiker —, meinte Bajus, diese Gerechtigkeit enthalte überhaupt die einzig denkbare und unbedingt geforderte Güte und Gerechtigkeit des Menschen, so daß bei ihrem Mangel gar keine Güte und Gerechtigkeit mehr vorhanden sein könne. Er erklärte mithin das in Wahrheit Uebernatürliche für natürlich in dem Sinne, daß die Natur des Menschen die Verleihung desselben von Seiten Gottes und den Besitz desselben von Seiten des Menschen fordere, damit sie nicht unbedingt und durchaus schlecht und böse sei. Nichts lag ihm ferner als die ihm vielfach zugeschriebene Anschauung, daß das Uebernatürliche — wenigstens soweit es die heiligmachende Gnade betrifft — zur Wesenheit des Menschen gehöre oder aus derselben entspringe, und daß es in diesem Sinne natürlich sei. Im Gegentheil lehrte er, die Wesenheit des Menschen schließe gar keine active Kraft für irgend ein sittlich-religiöses Leben in sich ein und könne daher dasselbe nur durch Einfluß des heiligen Geistes empfangen. Wesentlich ist nach ihm nur die Bestimmung zu einem sittlich-religiösen Leben und damit die Nothwendigkeit einer dieser Bestimmung entsprechenden Ausstattung der menschlichen Natur; weil aber dasjenige Leben, zu welchem der Mensch durch die übernatürlich verliehene justitia originalis befähigt wird, nach Bajus das einzig denkbare ist, so mußte eben dieses Leben als wesentliche Bestimmung und die ihm entsprechende Ausstattung der Natur als unbedingt nothwendig betrachtet werden. Nicht die Wesentlichkeit, sondern die auf der Bedürftigkeit der Natur gegenüber ihrer wesentlichen Bestimmung beruhende Unentbehrlichkeit und Unverweigerlichkeit der justitia originalis macht nach ihm deren Natürlichkeit aus; diese definirt er aber als ein debitum naturae und stellt sie dem schlechthin Uebernatürlichen oder der reinen Gnade als einem indebitum gegenüber. In anderer Form kann man sagen, Bajus habe nicht wie die Pelagianer die ureigene Leistungsfähigkeit der Natur, sondern deren Ansprüche an Gott, sowie die Ansprüche Gottes an sie in idealistischer Weise übertrieben. Demgemäß ging Bajus in

Angaben bekannt war. Wirklich staunenerregend ist, daß Bacon im Geiste schon unsere Dampfboote und Dampfwagen schaute. Im 4. K. seiner Schrift De secretis operibus artis et naturae sagt er: „Es können Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, so daß sie wie die größten Fluß- und Seeschiffe dahinsegeln, während ein einziger Mensch sie regiert, mit einer größeren Schnelligkeit, als wenn sie voll schiffbewegender Menschen wären. Auch können Wagen gebaut werden, welche, ohne von einem Thier in Bewegung gesetzt zu sein, mit einem unermeßlichen Ungestüm daherfahren." Es werden jedoch Bacon viele Entdeckungen und Erfindungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft zugeschrieben, die entweder schon früher gemacht worden, oder von denen höchstens behauptet werden kann, daß er sie geahnt habe. Uebrigens erklärt er ausdrücklich und wiederholt, daß die Wissenschaft im Dienste der göttlichen Weisheit stehen und sich als nützliches Mittel zur Regierung der Kirche und zur Bekehrung der Ungläubigen bewähren soll. Bacons Scharfsinn bewährte sich übrigens auch noch auf anderem als naturwissenschaftlichem Gebiet; denn in dem an Clemens IV. gerichteten Begleitschreiben zum Opus majus schlägt er zur Verbesserung des Vulgatatextes, dessen damalige Beschaffenheit er genau erkannte, den nämlichen Weg vor, welcher nachher in der Kirche verfolgt worden ist. Auch rührt von ihm der Name Vulgata für die betreffende Bibelübersetzung her (vgl. Kaulen, Gesch. der Vulg., Mainz 1868, 500). Von Bacons Schriften sind bis jetzt im Druck erschienen: Speculum Alchimiae, 1541, Norimbergi 1581. 1614, Basil. 1561, Ursellis 1602; De mirabili potestate artis et naturae et de nullitate magiae, Paris. 1542, Basil. 1593 (dasselbe unter dem Titel Epistola de secretis operibus art. et nat. Hamburg. 1608. 1618; in vol. V Theatri Chemici, Argent. 1622; Libellus de retardandis senectutis accidentibus et de sensibus conservandis, Oxoniae 1590; Sanioris medicinae de arte Chymiae scripta, Francofurt. 1603. 1620; Specula mathematica et perspectiva, Francofurt. 1614; Sam. Jebb, Rogeri Bacon Opus majus, Londini 1733, Venet. 1750. Es ist dieß das Hauptwerk Bacons. I. Brewer, Rogeri Bacon Opus tertium, Opus minus, Compendium stud. philos., De nullitate magiae, De secret. nat. operibus, Lond. 1859. Ueber die Manuscripte Bacons geben Cave und Sbaralea Aufschluß. Zur Geschichte Bacons vgl.: Wadding-Fonseca, Annal. Minor. IV, 264. V, 51. 134; Wadding, Biblioth. ord. Minor.; Jebb, Praefatio ad Opus majus; Cave, Scriptor. eccles. histor. literar. Pars I; Emil Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits, Paris 1861; Leonhard Schneider, Roger Bacon, Ord. Minor., Augsburg 1873. [Dom. Grammer, O. Min.]

Baden, Bäder I. bei den Israeliten im A. T. Im Verlauf der biblischen Geschichte erscheint das Baden, den klimatischen Verhältnissen entsprechend, als selbstverständliche Notwendigkeit (2 Esdr. 4, 23). Außerdem waren den Israeliten auch durch rituelle Vorschriften geboten, so oft nach dem vom Gesetz aufgestellten Begriff eine Verunreinigung eingetreten war (Lev. 14, 8 f.; 15, 5. 18; 16, 28; 17, 15; 22, 6. Num. 19, 7. 19. Deut. 23, 11. 2 Sam. 11, 2. 4. 4 Kön. 5, 10). Auch die Trauernde, welche immer die eine oder andere Verunreinigung in sich schloß, ward durch ein Bad geendigt (Ruth 3, 3. 2 Sam. 12, 20. Jud. 10, 3). Der Hohepriester war sowohl bei seiner Einweihung, als vor und nach dem Versöhnungsopfer gehalten, zu baden (Lev. 8, 6; 16, 4. 24). Man badete zuerst in Flüssen (Lev. 15, 13. 4 Kön. 5, 10); allein frühzeitig erscheinen Bäder im Hause jedes Bemittelteren (2 Sam. 11, 2. Jos. Antt. 14, 15, 13), auch in Gärten (Cant. 13, 15). Die „Teiche", von denen die heilige Schrift spricht, wie Siloe, Bethesda (2 Esdr. 3, 15. 16. 4 Kön. 20, 20. Is. 22, 11. Joh. 9, 7. bei denen sich auch Säulengänge befanden (Joh. 5, 2), sind während des jüdischen Alterthums die ersten Beispiele von öffentlichen Bädern in den Städten (vgl. Jos. Antt. 17, 7, 5). [Kaulen.]

II. im Christenthum. Zu Anfang der christlichen Zeit waren die öffentlichen Bäder der Heiden Stätten der Unzucht, weil bei denen der Gebrauch zwischen den beiden Geschlechtern ungebundene Freiheit herrschte (Juv. Sat. 6, 422. Clem. Alex. Paedag. 3, 5). Durch das Zusammenleben der Christen mit den Heiden verloren Erstere mitunter die Scheu, welche sie sonst von den Bädern fernhielt (Cypr., De hab. virg. 19), so daß die Lehrer der Kirche deßwegen gegen das Baden selbst ihre Stimme erhoben. Außerdem ward die Enthaltung vom Baden geradezu, wie jede andere leibliche Strengheit, als Mittel zur Vollkommenheit angesehen. Vom hl. Jakobus, dem Bruder des Herrn, wird hervorgehoben, daß er sich nie mit Oel salbte und nie ein Bad nahm (Heges. ap. Euseb. H. E. 2, 23. Hier., De vir. ill. n. 2). Der hl. Hieronymus räth einer Wittwe (Ep. 79 ad Salv.), einem Mönche (Ep. 125 ad Rust.), ja jeder ernsten jungen Jungfrau das Baden ab (Ep. 107 ad Laetam). Gleichwohl ist nie ein Verbot der Bäder ausgegangen. Auch der Apostel Johannes nach des hl. Irenäus Erzählung des bekannten Vorfalls mit Cerinth (Adv. Haer. 3, 3, 4) scheint eher öfter, als zufällig nur einmal, das öffentliche Bad zu Ephesus besucht zu haben. Selbst der als Rigorist bekannte Tertullian berichtet im Allgemeinen von den Christen, daß dieselben mit Heiden zusammenwohnten „nicht ohne den Gebrauch des Forums, nicht ohne den Fleischmarkt, nicht ohne die Bäder", und von sich insbesondere: „ich habe mich an den Saturnalien". Jedoch nur mit Rücksicht auf die Gesundheit, sei es des Leibes, sei es der Seele, ging der Christ in's Bad. Ueber den Tod seiner Mutter außer sich

vor Schmerz, kam der hl. Augustin auf den Einfall, zu baden, weil er gehört hatte, „daß die Griechen das Bad deßhalb βαλανεῖον genannt hätten, weil es die Traurigkeit verscheuche“ (Confess. 9, 12). War sonach das Baden im Allgemeinen nicht verboten, so finden wir es doch frühzeitig in einzelnen Fällen eingeschränkt. Bei öffentlichen Calamitäten (Tert. Apol. 40), während der Bußzeit (Tert., De poenit. 11; Cypr., De laps. 30), die 40tägigen Fasten hindurch (Aug. Ep. 54 ad Jan. n. 5, II, 205; cfr. Tert., De jejun. 1), dann auch die ersten acht Tage nach Empfang der Taufe (Tert., De cor. 3) pflegte man sich des Badens zu enthalten. Diese Einschränkungen hatten offenbar auch den Zweck, die christliche Zucht beim Baden desto leichter durchzuführen und stets in Erinnerung zu halten. Denn es versteht sich von selbst, daß die Kirche gleich Anfangs auf Entfernung aller der furchtbaren Excesse, denen man sich in den Bädern überließ, bei ihren Angehörigen auf's Strengste drang. Die apostolischen Constitutionen (1, 9) verbieten einer gläubigen Frau den Besuch der den beiden Geschlechtern gemeinschaftlichen Badeanstalten. Nach Clemens von Alexandrien (Paed. 3, 9) soll man beim Baden sich nie der Hülfe eines Andern bedienen, vielmehr stets allein sein und wie überall so auch dort in Gesellschaft und Vereinigung mit dem „Logos“ stehen. Vielen Heiden war es nicht entgangen, daß auch bei ihnen ursprünglich die gute Sitte nicht so tief gesunken war, daß namentlich Frauen vor dem letzten Jahrhundert der Republik nie ein öffentliches Bad besuchten und selbst in der Kaiserzeit nur auf Kosten ihres guten Rufes (Quint., Inst. 5, 9) mit Männern gemeinschaftlich baden konnten, daß ferner erwachsene Kinder nie mit ihren Eltern in demselben Bade zusammenkamen (Ambros., De off. minist. 1, 19, n. 79). Dieß Bewußtsein, das sich ohne Zweifel bei manchen Heiden erhalten hatte (Seneca. Ep. 86), mußte die Kirchenvorsteher veranlassen, selbst schon zur Wahrung der Ehre des Christenthums allen Ausschreitungen, deren sich seine Bekenner in den Bädern konnten zu Schulden kommen lassen, möglichst vorzubeugen. Unröstlich war in der That der hl. Cyprian über „einige berüchtigte und verabscheuungswürdige Gespräche“, die aus Anlaß von Bädern über die Jungfrauen in Schwung kamen, weil so „die Ehre der Enthaltsamkeit und die Herrlichkeit der Schamhaftigkeit“ in Gefahr geriethen (De hab. virg. 20). Wie hier, so trat auch in dießbezüglichen Synodalbeschlüssen die Rücksicht, die man auf Heiden zu nehmen hatte, in sehr markirter Weise hervor. So bestimmte c. 30 der Synode von Laodicea: „die höheren und niederen Cleriker und Asceten, überhaupt kein Christ, auch kein Laie darf in einem und demselben Bade mit Weibspersonen sich baden. Denn dieß ist der größte Vorwurf (πρώτη κατάγνωσις) bei den Heiden“ (Hard. I, 786). Diesen Canon wiederholte die trullanische Synode c. 177, ebenso Gratian (Dist. 81, c. 28). In diesem Bestreben ging auch der Staat, nachdem er christlich geworden war, mit der Kirche Hand in Hand; u. A. galt das gemeinschaftliche Baden der Frauen mit Männern in der Justinianischen Gesetzsammlung als hinreichender Grund zur Sendung eines Scheidebriefes (l. 11, § 2, c. V, 17; Nov. 22, 16, § 1). Seit der christlichen Kaiserzeit wurde es Sitte, in der Nähe der Basiliken theils für die Bedürfnisse des Clerus, theils für andere, besonders kirchliche Zwecke, Badeanstalten zu errichten (Eus., Vit. Const. 4, 59; H. E. 10, 4). Dieß Beispiel ahmten auch die Päpste nach, und das Pontificalbuch gedenkt sehr häufig (z. B. ed. Migne I, 1519. II, 453, 1185 etc.) der von ihnen theils wiederhergestellten, theils neu angelegten Bäder. Diese gemeinnützige Thätigkeit der Päpste entspricht der Ansicht über das Baden, welche sich in der Antwort Nikolaus' I. auf eine von den Bulgaren an ihn gestellte Anfrage findet. „Aus Sinnlichkeit,“ heißt es, „ist das Baden nie, aus Nothdurft für den Körper ist es allzeit erlaubt“ (Resp. Nic. ad consult. Bulg. 6).

[Peters in Kraus' R.-E.]

Baden im Aargau, Religionsgespräch daselbst, s. Disputationen.

Baden, Großherzogthum, s. Oberrheinische Kirchenprovinz und Vicari.

Bär ist im Alten Testamente, dem ἄρκτος der Septuaginta zufolge, ohne Zweifel die richtige Uebersetzung des hebräischen דב. Unter diesem Namen ist dann die syrische Species dieser Gattung, Ursus Syriacus, zu verstehen, welche sich durch hellbraunen oder gelben Pelz von den sonst bekannten Arten unterscheidet (Ehrenberg, Symbol. physic., Berol. 1828, mamm. dec. I). Dieses Raubthier ist jetzt nur noch vereinzelt in den Wäldern des Libanon und Antilibanus zu finden, steigt aber im Winter bis zu den Dörfern der Ebene herab, um vorzugsweise Schafe zu rauben (vgl. 1 Sam. 17, 34). Früher jedoch war der Bär häufiger und weiter verbreitet und dehnte dann seine Raubzüge bis über das südliche Palästina aus. Nach 4 Kön. 2, 24 fanden sich Bären in einem Walde zwischen Jericho und Bethel. Der syrische Bär ist, wie alle seine Verwandten, an sich gutmüthigen Naturells, wie dieß auch die Etymologie des hebräischen Namens (Tapper) anzeigt. Ueberaus groß ist die Liebe der Bärin zu ihren Jungen, und ihre Wuth beim Verlust derselben bezeichnet den höchsten und gefährlichsten Rachedurst (2 Sam. 17, 8. Spr. 17, 12. Os. 13, 8). Auch der Hunger macht den Bären zu einem blutdürstigen Feinde und Wegelagerer (Spr. 28, 15. Am. 5, 19. Klagel. 3, 10). Sein ungeduldiges Brummen in einem solchen Falle hat Anlaß zu dem Bilde Is. 59, 11 gegeben. Bei aller Muskelstärke und Ausdauer ist doch der Bär gegen nervöse Einwirkungen schlecht widerstandsfähig, so daß selbst ein Faustschlag auf den Kopf ihn zu tödten vermag (1 Sam. 17, 35; Plin. 8, 54). Bei Dan. 7, 5 wird das medische Reich mit einem Bären verglichen, weil

dessen Gerichtszeit das beste Buch für seine Landsleute abgibt. (Vgl. Bocharti Hieroz. II. 129 sqq.) [Knöpfler.]

Bagnorea, Bisthum im Kirchenstaate, unmittelbar unter dem heiligen Stuhle stehend. Die Stadt Bagnorea hat 3000 Einwohner. Cathedrale St. Donati, je eine Collegiat- und Pfarrkirche, drei Manns- und ein Frauenkloster. Diese Geburtsstadt des hl. Bonaventura ist das alte Novempagi in Etrurien sein, erhielt dann den Namen Rhoda und Civitas, später Balneum Regis, Balnea Regia, Balneoregium. Die Dioecesis Balneoregiensis (Balneoregensis, Balneoriensis), die um das Jahr 600 errichtet wurde, stand stets unmittelbar unter Rom. Im Umfange derselben liegt auch der alte Bischofsitz Polymartium, heute Bomarzo, ein Flecken bei Viterbo, mit 1300 Einwohnern. Der gegenwärtige 65. Bischof von Bagnorea ist Raphael Cesarabi, O. Carm., geb. zu San Remo, Diöcese Ventimiglia am 30. April 1810, präconisirt 20. December 1867. Sein Sprengel, der in 6 Vicar. foran. eingetheilt ist, zählt in 23 Pfarreien 15 000 Diöcesanen; im J. 1810 waren es in 18 Pfarreien erst 11 000. Das Domcapitel besteht aus 7 Canonici. (Vgl. Ughelli I, 514 sqq.; Moroni V, 585 sqq.; Cappelletti V, 585 sqq., und besonders P. Artemi, Memorie stor. della Città di Bagnorea e sue diocesi, 1842.) [Reher.]

Bahrdt, Karl Friedrich, geb. 25. August 1741 zu Bischofswerda, war der Sohn des dortigen Predigers und spätern Professors und Superintendenten in Leipzig, Johann Friedrich Bahrdt. Schon frühzeitig traten an dem zwar talentvollen, aber leichtsinnigen Knaben Erscheinungen eines gemeinen und egoistischen Charakters zu Tage. Leider entwickelten sich im Laufe der Jahre immer mehr die schlimmen Eigenschaften, vorzüglich eine unersättliche Eitelkeit, Habsucht und Genußsucht, zu deren Befriedigung er vor keinem Mittel zurückschrack. Bahrdt empfing seinen ersten Unterricht von Hauslehrern, besuchte hierauf zwei Jahre die Schule zu Pforte, aus welcher er wahrscheinlich unehrenvoll entlassen ward, und studirte dann Philosophie und Theologie zu Leipzig. Unbefriedigt durch die halbrationalistischen Vorlesungen seines Vaters, wurde Bahrdt ein eifriger Schüler des starr orthodox-lutherischen Pedanten Crusius, wandte sich aber zuletzt dessen Gegner Ernesti zu. Nach absolvirten Studien hielt Bahrdt als Repetent seines Vaters Vorlesungen an der Universität, bekleidete dann das Amt eines Katecheten der Petrischule und wurde zuletzt außerordentlicher Professor der Theologie. Er erntete großen Beifall als Prediger und wußte auch durch eine gewandte Darstellung, Witz und keckes Auftreten seine Zuhörer zu fesseln. Indeß mußte er 1768 in Folge seines offenkundigen unsittlichen Lebenswandels seine Stelle aufgeben und erhielt auf Empfehlung des wüsten Klotz eine Professur der biblischen Philologie in Erfurt. Nachdem er sich das Doctordiplom in Erlangen erkauft hatte, hielt Bahrdt auch theologische Vorlesungen. Um Geld zu erlangen, benutzte er die Dürftigkeit Kölns; als brachte ihm jedoch die gehofften Resultate nicht zu. Durch Professor Riedel wurde Bahrdt in einen Zirkel eingeführt, der an Frechheit und Schamlosigkeit seines Gleichen suchte. Hier legte er noch den letzten Rest von Sittlichkeit ab. Als in seinen Vorlesungen machte sich ein freier, ungläubiger Ton immer mehr geltend, so daß die Facultät gegen ihn einschritt. Bahrdt mußte Erfurt verlassen und wurde auf Semlers Empfehlung Prediger und Professor zu Giessen (1771). Hier wurde er ein vollendeter Epicuräer und Ungläubiger. Seine 1772 erschienene Schrift „Die neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" rief großen Widerspruch hervor. Unter diesen Umständen folgte Bahrdt dem Rufe des Herrn von Salis als Director des Philanthropinums zu Marschlins in Graubünden, fand aber hier seine Neigungen nicht befriedigt, nahm die Stelle eines Superintendenten bei Fürsten von Leiningen-Dachsburg in Dürkheim an der Hardt an. Zugleich gründete er auf dem fürstlichen Schlosse zu Heidesheim ein Philanthropinum. Durch ein Reichshofconclusum vor die Alternative versetzt, entweder seine unchristlichen Lehren zu widerrufen, oder das deutsche Reich zu meiden, fand Bahrdt in Preußen ein Asyl und ein Jahrgeld. Er wählte Halle zum Aufenthaltsorte, durfte aber trotz der Protection des Ministers von Zedlitz keine theologischen Vorlesungen halten und las deßhalb über Philosophie und Moral. Dem Scandal seiner für beide Geschlechter angekündigten Sonntagsvorlesungen über Moral wurde noch rechtzeitig ein Ende gemacht. Um Geld zu gewinnen, war Bahrdt damals auch schriftstellerisch sehr thätig. In derselben Absicht etablirte er (1789) in der Nähe von Halle eine Schenkwirthschaft, welche viele liederliche Studenten anzog. Dabei setzte er sein wüstes Treiben fort, lebte im offenen Ehebruch mit seiner Magd und verläugnete jedes Schamgefühl. Inzwischen war Preußen wieder in positivere Bahnen eingelenkt. Im J. 1788 erschien das Wöllnerische Edict zu Gunsten der protestantischen Orthodoxie. Die Unzufriedenheit hierüber benutzte Bahrdt zu einer Geldspeculation. Er arbeitete den Plan der sog. XXII (Verbündeten) der „Deutschen Union" aus, welche „die Aufklärung der Menschheit und die Dethronisirung des Aberglauben und des Fanatismus" zum Zwecke hatte. Von vielen Seiten liefen Beifallsschreiben ein, und eine große Anzahl hervorragender Männer traten dem Vereine der XXII bei. Das Ganze erwies sich zuletzt als eine Mystification Bahrdts. Die Verhöhnung des Religionsedicts durch zwei Libelle zogen ihm ein Jahr Festungsarrest in Magdeburg zu. Nach seiner Befreiung kehrte er nach Halle zurück und starb dort in Folge seiner Ausschweifungen im J. 1792. Bahrdt war ein fruchtbarer Schriftsteller. In seiner Selbstbiographie führt er 126 von ihm

erfaßte Schriften auf. Sie sind ein getreuer Ausdruck der Selbstüberschätzung, des Unglaubens und der Frivolität ihres Verfassers, dessen Leben der Eitelkeit und Habsucht führten. Ein näheres Eingehen auf diese oberflächlichen Geistesproducte ist überflüssig. Die Autobiographie Bahrdts ist ein Gemisch von Lüge, Heuchelei und Frechheit. Wichtig zur Beurtheilung derselben sind die „Briefe angesehener Gelehrten, Staatsmänner u. A. an den berühmten Martyrer Dr. Bahrdt, herausgegeben von Buchhändler Gott", 1795, 5 Thle. (Vgl. Prutz, K. Fr. Bahrdt, in Raumers Hist. Taschenbuch 1850.) [Brück.]

Bahre, s. Tumba.

Bahrgericht, s. Gottesurtheile.

Bail, Ludwig, Doctor der Sorbonne, Pfarrer von Montmartre und zweiter Pönitentiar von Notre-Dame zu Paris, geboren zu Abbeville gegen Anfang des 17. Jahrhunderts, verdient Erwähnung als theologischer Schriftsteller und als treuer Vertreter der orthodoxen Richtung an der Sorbonne gegenüber den Umtrieben der jansenistischen Partei. — Die bedeutendsten Arbeiten dieses Theologen sind: 1. Seine Summa Conciliorum, die zu Paris 1659 in 2 Foliobänden erschien; sie ist aus den größeren Conciliensammlungen zusammengestellt und mit brauchbaren Anmerkungen, sowie mit dogmatischen und geschichtlichen Controversen bereichert. 2. Die Théologie affective, ou Saint Thomas en Méditations, 5 Bände, wohl das beste Werk dieses Auctors. Er hat darin die scholastische Theologie zu Betrachtungen verwerthet, und das Werk ist in der That zur Meditation und für die Predigt recht brauchbar. Es wurde noch in neuester Zeit in Frankreich neu aufgelegt, sowie in's Deutsche übertragen. 3. Die Schrift: De beneficio crucis, Paris. 1653; sie enthält eine treffliche Widerlegung der Irrthümer des Jansenismus. — Außerdem schrieb Bail: De triplici examine ordinandorum, confessariorum et poenitentium, Paris. 1651, und Sapientia foris praedicans, Paris. 1666, ein Werk, in welchem die Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Prediger aller Jahrhunderte nebst einer Charakteristik ihrer Vorzüge gegeben werden. — Ludwig Bail, der im J. 1628 Doctor der Sorbonne wurde, war, wie wir schon bemerkten, den Jansenisten gegenüber ein treuer Verfechter der Orthodoxie. Im Jahre 1648 widersetzte er sich mit dem Syndicus Cornet und andern gut gesinnten Doctoren dem von der jansenistischen Partei angeregten Beschlusse, daß von den Religiosen nicht alle Doctoren, sondern nur zwei aus jedem Orden den Versammlungen der Sorbonne beiwohnen und Stimmrecht haben sollten. Bail gehörte im Jahre 1655 zu der Commission, die beauftragt war, Arnaulds Schrift zu untersuchen, worin zur Vertheidigung des Jansenismus die berüchtigte Distinction der quaestio juris und der quaestio facti vorgebracht und die Unfehlbarkeit der Kirche auf die quaestio juris beschränkt war. Die Jansenisten griffen die Mitglieder der Commission als parteiisch an und machten gegen Bail geltend, daß er für den Molinismus geschrieben habe. Im J. 1665 war Bail für kurze Zeit Director und Beichtvater des Klosters Port royal des champs. Es waren die hartnäckigsten Nonnen daraus entfernt und in andere Klöster zerstreut worden, und man suchte nun die zurückgelassenen zur Unterzeichnung des bekannten Formulars zu bewegen. Bail ward zum Beichtvater ernannt, kam indeß in der Sache nicht viel voran, sei es, daß, wie Rapin (Mém. III, 268) sagt, er zu furchtsam und nicht geeignet war, Einfluß zu gewinnen, sei es, was wahrscheinlicher ist, daß die Ordensfrauen in ihrer List und ihrem Hochmuth zu halsstarrig waren. — Ludwig Bail starb zu Paris im J. 1669. (Vgl. Michaud, Dictionn. universel; Rapin, Mémoires.) [B. Jungmann.]

Baillet, Adrian, ein französischer Gelehrter, wurde am 13. Juni 1649 zu Neuville in der Nähe von Beauvais von unbemittelten Eltern geboren. Seine erste Ausbildung erhielt der talentvolle Knabe von den Franciscanern eines in der Nähe gelegenen Klosters und machte dann seine ferneren Studien im bischöflichen Colleg und im Seminar zu Beauvais. Er bekleidete hierauf im genannten Colleg eine Professur, bis er 1675 Priester wurde. Nachdem er einige Jahre in der Seelsorge beschäftigt gewesen, übernahm er im J. 1680, um sich ganz den Studien zu widmen, die Stelle eines Bibliothekars beim Präsidenten des Parlaments, Lamoignon, und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode am 21. Januar 1706. — Baillet hatte sich von Jugend an durch ununterbrochene Lectüre der älteren wie der neueren Schriftsteller eine außergewöhnliche Belesenheit und literarische Bildung verschafft. In seiner Stellung als Bibliothekar setzte er mit dem angestrengtesten Eifer seine Studien fort, und außer den reichhaltigen Catalogen, die er in 32 Foliobänden zu den Werken der Bibliothek Lamoignons anfertigte, verfaßte er nun eine Reihe gelehrter und kritischer Werke. Bei Beurtheilung dieser Werke ist zu beachten, daß Baillet, wenn er gleich direct an den jansenistischen Streitigkeiten keinen Antheil nahm, doch unter dem Einflusse jener Partei stand. Sein Gewissensführer war Gottfried Hermant, Canonicus von Beauvais, welcher der jansenistischen Richtung angehörte. Dieser Einfluß des Jansenismus scheint sich im Privatleben Baillets durch eine rigoristische Strenge und Abgeschlossenheit bemerkbar zu machen; in seinen Werken rührt daher seine oft verwegene Kritik in kirchlichen Dingen, seine Parteilichkeit für die Schriftsteller von Port-Royal, sowie die Antipathie und zu scharfe Beurtheilung hinsichtlich mancher Auctoren, die der entgegengesetzten Richtung angehörten. — Die Hauptschriften Baillets sind folgende: Jugements des savants sur les principaux ouvrages et auteurs, ein Werk, welches in 9 Bänden 1685 und 1686 erschien. Außer einer guten Abhandlung über die Regeln der Kritik enthält das Werk eine Kritik verschiedener Kategorien von Schriftstellern, vielfach

zwar, wie der Titel zeigt, aus früheren Gelehrten zuſammengeſtellt, indeß von Baillet, wenngleich nicht immer mit Geſchick, verarbeitet. Der Gelehrte Ménage, den Baillet hart mitgenommen hatte, veröffentlichte einen Antibaillet in 2 Bänden; außerdem erſchienen gegen Baillet die Reflexions sur les Jugements des savants, die wahrſcheinlich einen Jeſuiten zum Verfaſſer haben. — Das Werkchen: De la dévotion à la sainte Vierge et du culte qui lui est dû, erregte ſeiner Zeit Aufſehen und gerechtes Mißfallen. Es war durch eine Predigt Bourdaloue's über die unbefleckte Empfängniß Mariä veranlaßt, und unter dem Vorwande, eine übertriebene, unvernünftige Verehrung der Mutter Gottes zu bekämpfen, griff Baillet mehrfach die kirchliche Doctrin und den von der Kirche gut geheißenen Cultus an. Die Schrift wurde 1695 auf den Index geſetzt donec corrigatur; die neue Ausgabe von 1701 ebenfalls. — Das gleiche Geſchick hatte zum Theil das bedeutendſte Werk Baillets: Vie des Saints, 4 Bände. Baillet zeigte in demſelben zwar eine nicht geringe Gelehrſamkeit, erging ſich indeß mehrfach nach dem Vorbilde Launoy's in einer verwegenen und übertriebenen Kritik, ſo daß er mit Recht von den Bollandiſten als Hyperkritikus bezeichnet wird. Es finden ſich in dem Werke auch janſeniſtiſche Anſchauungen, und manche Ausführungen ſind faſt eine Verunglimpfung der Heiligen. Der erſte und zweite Band wurden 1709 und 1714 auf den Index geſetzt. Ferner ſind noch von Baillet zu erwähnen die Lebensbeſchreibungen von Descartes, Richer, Hermant, Stephan von Grammont; L'histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel, roi de France, und die Histoire de Hollande, eine Fortſetzung der Geſchichte des Grotius, von 1609 bis zum Frieden von Nymwegen im J. 1679. (Vgl. Abrégé de la vie de M. Baillet im erſten Bande der Jugements des savants, Ausg. von Amſterdam 1725; Michaud, Dictionn. universel.) [B. Jungmann.]

Baiſo, ſ. Bayſio.

Bajazids II., Padiſchahs der Osmanen, Briefwechſel mit Papſt Alexander VI. Der päpſtliche Cerimonienmeiſter Burchard theilt in ſeinem Tagebuche (abgedr. in Eccardi corpus historicum II) mehrere Briefe Papſt Alexanders VI. und des Osmanenſultans Bajazid II. mit, welche ſich theils auf den bekannten Dſchem, Bajazids nach dem Abendlande geflüchteten Bruder, theils auf „eine gute und gegenſeitige Freundſchaft“ beziehen. Letztere war ſchon unter dem Vorgänger Alexanders VI., Innocenz VIII., an die Stelle der eifrigen Feindſchaft gegen die Türken getreten, welche einen Pius II. und überhaupt die Päpſte ſeit den Kreuzzügen beſeelt hatte. In einem Briefe empfiehlt der Sultan ſogar dem Papſte den Neffen Innocenz' VIII., Nicolaus Cibo, zur Cardinalswürde; in einem andern bittet er Alexander VI., ſeinen Bruder Dſchem, ehe derſelbe von dem franzöſiſchen Könige Karl VIII. aus Rom weggebracht werde, auf irgend eine Weiſe zum Tode zu bringen, damit er nicht als Kronprätendent aufgeſtellt werde. Dafür verſpricht er dem Papſte und den chriſtlichen Staaten beſtändigen Frieden. Wegen der Unwahrſcheinlichkeit des Inhaltes, ſowie wegen des Umſtandes, daß dieſe Briefe durch einen Feind Alexanders, den Bruder des Cardinals von Rosa, in Umlauf geſetzt wurden, iſt die Aechtheit dieſer Correſpondenz von du Boulay in Zweifel gezogen worden. Es iſt auch mehr als ein Grund vorhanden, die aus der Correſpondenz gefolgerte Theilnahme Alexanders VI. an Dſchems Beſeitigung in Abrede zu ſtellen. Burchard erzählt, Dſchem ſei ein Opfer der ungewohnten Lebensart geworden (ex esu seu potu statui suo non convenienti vita est functus). In Bezug auf die Aechtheit jener Briefe muß jedoch erwähnt werden, daß der venetianiſche Geſchichtſchreiber Malipiero ausdrücklich erwähnt, Hr. Ludovico Moro von Mailand habe 1498 den Papſt Alexander VI. bewogen, einen Geſandten an den Padiſchah abzuſchicken, um denſelben zum Angriff auf Venedig zu veranlaſſen, was ſo ziemlich mit dem Inhalte des einen der Burchardiſchen Briefe übereinſtimmen würde. (Vgl. auch J. v. Hammers osmaniſche Geſchichte, Peſt 1840, I, 60; Roscoe, Leben Papſt Leo's X., deutſch von Glaſer und Henke I, 214.) [Höfler.]

Bajus (de Bay), Michael, Vertreter eines irrigen theologiſchen Syſtems, aus welchem der Janſenismus hervorgegangen iſt. Er war geboren 1513 zu Melin in Belgien, machte ſeine Studien zu Löwen und wurde 1535, nach Beendigung des philoſophiſchen Curſus, zum magister artium promovirt. Hierauf in das päpſtliche Alumnat aufgenommen, abſolvirte er in fünf Jahren die Theologie und erwarb ſich durch ſeine Kenntniſſe und ſein würdevolles Betragen ſolches Anſehen, daß ihm bereits 1541 die Leitung des Collegiums Standonk anvertraut wurde. Von 1544 ab lehrte er mit Beifall die Philoſophie. Nachdem er inzwiſchen 1545 Licentiat und 1550 Doctor der Theologie geworden, übernahm er die Leitung des Hadrianiſchen Collegiums, und als im folgenden Jahre nebſt anderen Löwener Theologen auch Leonhard Haſſelt nach Trient zum Concil ging, wurde Bajus deſſen Stellvertreter in der Profeſſur der heiligen Schrift. Da Haſſelt bald ſtarb, ſo hielt Bajus 1552 dieſe Profeſſur definitiv und hatte ſie von da ab bis zu ſeinem Tode (16. September 1589) inne. Durch manche hervorragende oder doch beſtechende Eigenſchaften wußte er ſich, ungeachtet ſeiner Irrungen, dauernd Anſehen und Einfluß zu bewahren; ſo wurde er 1575 zum Decan der Collegiatkirche zu St. Peter, 1578 zum Kanzler der Univerſität und endlich ſelbſt zum königlichen Generalinquiſitor der Niederlande ernannt. — Kaum hatte Bajus zu lehren angefangen, als er auch ſchon durch ſeine Lehrart und ſeine Lehren ſelbſt Anſtoß und Verwirrung erregte, ſo daß die verdienten älteren Theologen der Facultät, Ruard Tapper und Jodocus Ravenſtein (gewöhnlich Tiletanus genannt), als ſie 1552 zum

Trient zurückkehrten, über die in ihrer Abwesenheit vorgegangenen Neuerungen sich entsetzten. Wie Bajus selbst in einem nach der ersten päpstlichen Verurtheilung seiner Lehren an den Cardinal Simonetta geschriebenen Briefe (Baii opp. P. II, 124) angibt, trug er sich von Anfang an mit dem Gedanken, in der Theologie die heilige Schrift und die altkirchliche Tradition mehr zur Geltung zu bringen, als dieß von Seiten der Scholastik geschehen sei und noch geschehe; weil aber letztere in Folge der Vernachlässigung der Glaubensquellen auch den wahren Gehalt derselben vielfach vergessen und entstellt habe, so glaubte er sich berechtigt und berufen, gegenüber der üblichen Theologie das an's Licht zu bringen, was bisher in den Vätern, besonders dem hl. Augustinus, verborgen gewesen (in lucem proferre, quae videbantur in iis abdita contineri). Hätte er bloß ein gründlicheres Studium der Schrift und der Väter erstrebt und auf Grund desselben gegen die eine oder die andere Meinung späterer Theologen sich gewandt, so würde er nur das gethan haben, was zu seiner Zeit sehr viele Theologen mit mehr Geist und Gelehrsamkeit gethan haben. Er ging indeß weiter, indem er im Geiste der Protestanten einseitig die Auctorität der heiligen Schrift gegenüber der lebendigen Kirche und die alte Tradition gegenüber der späteren kirchlichen Doctrin betonte und so auch in die Klagen der Reformatoren über die allgemeine Entstellung der christlichen Lehre durch menschliche Vernünftelei und heidnische Philosophie einstimmte. In der That hat Bajus in seinen späteren Jahren (1577) in der Controverse mit dem schlauen und boshaften Calvinisten Marnix von St. Aldegonde, der ihm seine schwache Seite abgelauert hatte, über das Verhältniß von Schrift und Kirche sich in einer so bedenklichen Weise ausgesprochen, daß sein Gegner ihm das Zeugniß geben konnte, sie beide stimmten prope ad amussim überein (Opp. I, 242). Da Bajus gegen dieses Compliment nichts einwandte, wies ihn der Minorit Franz Horantius in einem längeren Briefe (l. c. 314 ff.) milde, aber ernst zurecht. Dieser formellen Verwandtschaft der Lehrart mit den Reformatoren entsprach eine materielle Verwandtschaft des Lehrgehaltes, indem Bajus die Entstellung der altkirchlichen Lehre durch die Scholastik namentlich auf dem Gebiete der Anthropologie und der Gnadenlehre zu finden glaubte. Wie den Reformatoren, so war auch ihm die scholastische Lehre, womit die allgemeine Lehre der gegenwärtigen Kirche gemeint war, durch und durch pelagianisch, während die von ihm derselben als altkirchlich gegenübergestellte Lehre zum größten Theil nichts weiter ist als die, wohl mit Rücksicht auf die tridentinischen Entscheidungen, vorsichtiger gefaßte und der kirchlichen Lehre vom Verdienst und von den Sacramenten angepaßte Lehre der Reformatoren. Merkwürdig genug thut Bajus der noch ganz frischen Entscheidungen des Tridentinums über die von ihm behandelten Punkte in seinen Schriften nie oder doch fast nie Erwähnung; es würde ja auch sonst zu offenbar gewesen sein, daß er nicht bloß die Scholastik, sondern die Kirche selbst bekämpfte. Anfangs beschränkte sich Bajus auf den mündlichen Vortrag seiner Neuerungen, jedoch mit so wenig Bescheidenheit, daß er in öffentlichen Disputationen dem verdienten Tapper, damals Kanzler, den Vorwurf des Pelagianismus in's Gesicht warf. Die Schonung und Nachsicht, welche ihm seine friedliebenden Collegen zu Theil werden ließen, ging vielleicht zu weit. Jedenfalls war es ganz berechtigt, wenn endlich im J. 1560 von anderer Seite ein energisches Vorgehen gegen die Aergernisse angebahnt wurde. Die Obern der belgischen Franciscaner, in deren Klöstern durch einige Schüler Bajus' der Streit hineingetragen war, formulirten aus den Lehren des Bajus 18 Sätze und sandten dieselben an die Sorbonne zu Paris; diese censurirte 13 derselben als häretisch, 3 als falsch. Bajus desavouirte die Sätze theils als gar nicht von ihm gelehrt, theils als arglistig formulirt. Zwar wurde nunmehr durch den hierzu von Rom aus bevollmächtigten Erzbischof von Mecheln den streitenden Parteien Stillschweigen auferlegt. Aber kurz nachher, zu Anfang des Jahres 1563, vor seiner Abreise zu den letzten Sitzungen des Concils von Trient, gab Bajus verschiedene kleine Schriften: De libero arbitrio, De justitia, De justificatione und De sacrificio heraus, worin er einen Theil seiner Lehren niederlegte. Nach seiner Rückkehr von Trient 1564 veröffentlichte er die weiteren Abhandlungen: De meritis operum; De prima hominis justitia; De virtutibus impiorum; De sacramentis in genere, und zwei Jahre später in Verbindung mit einer zweiten Auflage der erstgenannten die Tractate: De peccato originis; De caritate; De indulgentiis; De oratione pro defunctis, in welchen die Principien und die Consequenzen seiner Lehre immer deutlicher hervortraten. Alle diese Schriften sind, klein an Umfang, concis und geschmackvoll geschrieben und verrathen einen scharfen, tief angelegten Geist. Nunmehr, wo die Neuerungen nicht mehr verhüllt werden konnten, wurden von Ravesteyn, in Verbindung mit den Franciscanern, neue Schritte eingeleitet. Zuerst wandte man sich an verschiedene spanische und italienische Facultäten; diese verwarfen sämmtlich die ihnen vorgelegten Sätze. Ferner wurde im Jahre 1566 ein vollständigerer Auszug aus den Bajanischen Schriften, 76 Sätze enthaltend, dem heiligen Stuhle unterbreitet. Im folgenden Jahre (1567) erschien dann die berühmte Bulle Pius' V. Ex omnibus afflictionibus, worin 76 (nach später allgemein angenommener Zählung 79) Sätze verurtheilt wurden. Die ohne Interpunctionszeichen ausgefertigte Bulle sagt: Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento haereticas erroneas suspectas temerarias scandalosas et in pias aures offensionem immittentes respective . . .

[illegible] der Bulle [illegible] offenbare Verleumdungen enthalten zu sehen [illegible], so fürchte er, daß dieselbe dem Rufe Seiner Heiligkeit schaden könne, und er lege daher die betreffenden Sätze mit seinen Bemerkungen von Neuem dem Papste (dessen Urtheile er Alles unterwerfe) vor, damit er leichter erkennen und urtheilen könne, ob er die Bulle als legitim und hinreichend überlegt, oder als durch Ungestüm und List eifersüchtiger Nebenbuhler erschlichen angesehen wissen wolle. In der beigefügten größeren Apologie (Opp. II, 80 ff.) suchte Bajus die Sätze theils zu desavouiren, theils den Beweis zu führen, daß er sie nur disputatorisch vorgetragen, oder daß es im Grunde Sätze des hl. Augustinus und anderer Väter seien. Dasselbe that er in kürzerer Form in der Brevis apologia (l. c. 131 sqq.), welche er im Monat März an Cardinal Simonetta schickte. Schon unter dem 8. Mai 1569 antwortete der Papst durch ein Breve (l. c. 140), worin er erklärte, daß er aus besonderer Rücksicht, um allen Klagen ein Ende zu machen, die Sache noch einmal habe prüfen lassen, aber dasselbe Urtheil erneueren und daher dem Bajus selbst, wie allen Vertheidigern der betreffenden Sätze ewiges Stillschweigen auferlegen müsse. Dießmal gelang es Morillon, unter dem Beistande des Pfarrers von [illegible]

[illegible] (Opp. P. I, 481 sqq.) [illegible], daß man seiner [illegible] nicht recht traue. In Folge dessen [illegible] Gregor XIII. am 23. Januar 1579 die Bulle Provisionis nostrae, worin er die Bulle seines Vorgängers wörtlich, „wie er sie in dessen Register gefunden", aufnahm und diese Copie als authentisch erklärte. Zugleich sandte er den gelehrten Jesuiten Franz Toletus, nachmaligen Cardinal, nach Löwen, um die Bulle zu promulgiren und die vollständige Anerkennung derselben zu bewirken. Durch sein kluges und mildes Auftreten brachte Toletus es dahin, daß Bajus nicht bloß mit der ganzen Facultät mündlich sich unterwarf, sondern auch hernach eine vollkommen genügende Formel unterzeichnete, worin er die Verwerfung der Sätze als verdient anerkannte und zugestand, daß sehr viele derselben in dem verworfenen Sinne in seinen Schriften enthalten seien. Tolet zeigte sich von dem Benehmen des Bajus so befriedigt, daß er sagte: Bajo nil doctius, nil humilius, und der Papst versicherte in einem an Bajus gerichteten Breve denselben seines vollsten Wohlwollens. Fünf Jahre später wurde auf Betreiben des päpstlichen Nuntius Bonhomi im Auftrage der Facultät von Lensäus eine Darlegung derjenigen Lehre verfaßt, welche im Sinne der Bulle gegenüber den in ihr verdammten Sätzen

festzuhalten sei (Doctrinae ejus, quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio, abgedruckt l. c. P. II, 161 sqq.). Obgleich wir keine positive Nachricht darüber haben, daß dieses Document vom heiligen Stuhle genehmigt worden, so ist es doch wegen seines inneren Werthes und der äußern Umstände von höchster Wichtigkeit für das Verständniß der durch die Bulle in Schutz genommenen kirchlichen Lehre. Eine weit ausführlichere Darlegung verfaßte später (um 1649) die Facultät von Douai, eine Tochter der Löwener, indem sie jeden Lehrpunkt mit Auszügen aus Estius und Sylvius, ihren ersten classischen Theologen, von denen ersterer ein Schüler des Bajus gewesen, belegte, aber auch auf die bei beiden vorkommenden Anklänge an Bajus aufmerksam machten. Bei der im J. 1587 von der Löwener Facultät und kurz nachher auch von der zu Douai gegen die Gnadenlehre des Jesuiten Lessius erlassenen Censur war zwar Bajus stark betheiligt, und sein Freund und Schüler Jansenius soll das meiste Material dazu geliefert haben. Indeß kann man nicht sagen, daß diese Censur speciell im Interesse seines Systems gefällt wurde, zumal da gerade sein Hauptgegner in der Facultät, Heinrich Gravius, (später Vorsteher der Vaticanischen Bibliothek) mit der Redaction derselben betraut war und auch der obengenannte Lensäus energisch dafür eintrat. Es handelte sich nämlich hier um Punkte, welche auch vom Standpunkte der strengeren, der thomistischen Scholastik angreifbar erscheinen konnten; da aber gerade zu Löwen eine im Wesentlichen gleichlautende Lehre bis vor Kurzem geherrscht hatte, so muß die Veranlassung zu dem schroffen Vorgehen wesentlich in der Eifersucht der älteren gelehrten Corporation gegen die an ihrer Seite aufblühende neue gesucht werden.

Was nun den Inhalt der Sätze des Bajus betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß dieselben zwar im Großen und Ganzen ein geschlossenes System bilden, aber von ihrem Urheber nur bruchstückweise in verschiedenen Monographien vorgetragen wurden. Auch in der Bulle sind daher die Sätze nicht streng systematisch, sondern nach den Schriften, worin sie enthalten waren, zusammengestellt. Es sind nämlich die Sätze 1—20 aus der Schrift De meritis operum, 21—24 aus De prima hominis justitia, 25—30 aus De virtutibus impiorum, 31—38 aus De caritate, 39—41 aus De libero arbitrio, 42—44 aus De justitia, 45 aus De sacrificio, 46—55 aus De peccato originali, 56—58 aus De oratione pro defunctis, 59—60 aus De indulgentiis ausgezogen; die folgenden scheinen aus Vorträgen oder Heften des Bajus oder seiner Anhänger herübergenommen zu sein (bei Denzinger, Enchir. n. LXXXVI). Dem Wortlaute nach haben viele, wenn nicht die meisten Sätze große Aehnlichkeit mit der Lehre des hl. Augustinus und der alten Kirche überhaupt gegenüber den Pelagianern, welche eben von einem ganz bestimmten historischen Gesichtspunkt formulirt war und dadurch allerdings, rein äußerlich betrachtet, mit den Formeln der Scholastik in Widerspruch zu stehen schien. Im Geiste und im Munde des Bajus aber waren die altkirchlichen Formeln von ihrer historischen Basis abgelöst und erhielten so einen ganz andern Sinn. Den Grundirrthum des Bajus hat man in verschiedener Weise zu bestimmen gesucht; im Wesentlichen kommen aber alle einigermaßen berechtigten Ansichten darauf hinaus, daß derselbe, ähnlich wie bei den Reformatoren, in einer falschen Bestimmung des Verhältnisses der menschlichen Natur an sich zu ihrer thatsächlichen übernatürlichen Bestimmung bestand. Weil die alte Kirche die ursprüngliche, seiner thatsächlichen Bestimmung entsprechende Ausstattung und Beschaffenheit des Menschen justitia naturalis nannte — jedoch nur im Sinne der justitia originalis der Scholastiker —, meinte Bajus, diese Gerechtigkeit enthalte überhaupt die einzig denkbare und unbedingt geforderte Güte und Gerechtigkeit des Menschen, so daß bei ihrem Mangel gar keine Güte und Gerechtigkeit mehr vorhanden sein könne. Er erklärte mithin das in Wahrheit Uebernatürliche für natürlich in dem Sinne, daß die Natur des Menschen die Verleihung desselben von Seiten Gottes und den Besitz desselben von Seiten des Menschen fordere, damit sie nicht unbedingt und durchaus schlecht und böse sei. Nichts lag ihm ferner als die ihm vielfach zugeschriebene Anschauung, daß das Uebernatürliche — wenigstens soweit es die heiligmachende Gnade betrifft — zur Wesenheit des Menschen gehöre oder aus derselben entspringe, und daß es in diesem Sinne natürlich sei. Im Gegentheil lehrte er, die Wesenheit des Menschen schließe gar keine active Kraft für irgend ein sittlich-religiöses Leben in sich ein und könne daher dasselbe nur durch Einfluß des heiligen Geistes empfangen. Wesentlich ist nach ihm nur die Bestimmung zu einem sittlich-religiösen Leben und damit die Nothwendigkeit einer dieser Bestimmung entsprechenden Ausstattung der menschlichen Natur; weil aber dasjenige Leben, zu welchem der Mensch durch die übernatürlich verliehene justitia originalis befähigt wird, nach Bajus das einzig denkbare ist, so mußte eben dieses Leben als wesentliche Bestimmung und die ihm entsprechende Ausstattung der Natur als unbedingt nothwendig betrachtet werden. Nicht die Wesentlichkeit, sondern die auf der Bedürftigkeit der Natur gegenüber ihrer wesentlichen Bestimmung beruhende Unentbehrlichkeit und Unverweigerlichkeit der justitia originalis macht nach ihm deren Natürlichkeit aus; diese definirt er aber als ein debitum naturae und stellt sie dem schlechthin Uebernatürlichen oder der reinen Gnade als einem indebitum gegenüber. In anderer Form kann man sagen, Bajus habe nicht wie die Pelagianer die ureigene Leistungsfähigkeit der Natur, sondern deren Ansprüche an Gott, sowie die Ansprüche Gottes an sie in idealistischer Weise übertrieben. Demgemäß ging Bajus in

Bezug auf das absolut, d. h. für jede geistige Creatur, auch für die Engel, Uebernatürliche von dem Princip aus: die selbstverständlich für jede vernünftige Creatur in irgendwelcher Form wesentliche Bestimmung zur Seligkeit in Gott und zur ethischen Verbindung mit Gott, resp. zur Sittlichkeit überhaupt, lasse sich nicht anders denken, denn als Bestimmung zu derjenigen höchsten Seligkeit, zu welcher der Mensch thatsächlich in der „vita aeterna", d. h. in der Anschauung Gottes erhoben wird, und zu derjenigen Sittlichkeit, durch welche der Mensch thatsächlich eben dieses ewige Leben verdienen kann und soll. Hieraus folgerte er: 1., daß der Beruf zum Endziele der Anschauung Gottes von Natur, und nicht erst durch eine freie, gnädige Adoption, dem Menschen zukomme, und daß mithin die Verleihung der zur Erreichung dieses Zieles nothwendigen Hülfsmittel und Tugenden nicht als eine gnädige Erhebung der Creatur oder als Gnade im strengen Sinne des Wortes, sondern nur als eine der Natur gebührende Ausstattung derselben angesehen werden müsse, wie denn auch der Begriff der Gnade im strengen Sinne des Wortes nicht auf den ersten Menschen, sondern nur in der Form der dem Unwürdigen erwiesenen Barmherzigkeit auf den gefallenen Menschen Anwendung finde, während vor dem Falle die Heilsmittel nur in demselben Sinne Gnadengeschenke Gottes seien, wie die Natur selbst. Er folgerte 2., daß zum Verdienste des ewigen Lebens die heiligmachende Gnade nicht unter dem Begriffe einer durch Adoption zu verleihenden, der Erhabenheit des den Lohn bildenden Gutes entsprechenden höheren Würde (status deificus) der Person erforderlich sei, sondern daß es nur auf den sittlichen Werth der Werke selbst ankomme. In dieser Voraussetzung folgerte er 3., daß die verdienstlichen Werke im Urstande weder in sich selbst die Frucht eines freien Gnadengeschenkes seien, noch auch ihre Bedeutung für das ewige Leben irgendwie durch eine gnädige Herablassung Gottes, sondern durch natürliches Gesetz erlangten. Um jedoch jedem ethisch guten Werke eine solche verdienstliche Bedeutung zuschreiben zu können, mußte er 4. auch die Folgerung ziehen, daß es außer derjenigen Sittlichkeit, welche für die Erlangung des ewigen Lebens von Werth ist, keine andere geben könne, daß es also insbesondere außer dem theologischen amor caritatis gar keine andere natürliche Liebe zu Gott geben könne; und da ferner irgend welcher Einfluß des amor caritatis zu jedem Verdienste nothwendig ist, bei Bajus aber dieser Einfluß nur in der Form eines imperium caritatis gedacht wurde, so ergab sich auch die weitere Behauptung, daß jeder sittliche Act nur dann sittlich gut sei, wenn er aus dem amor caritatis hervorgehe. Wenn so Bajus die höchste Form der geschöpflichen Seligkeit und Sittlichkeit als die einzig beim Menschen denkbare und darum nothwendig von Gott zu ermöglichende annahm und daher diese Ermöglichung zur unbedingt nothwendigen Integrität der ersten Schöpfung rechnete: dann mußte er nun so weiter annehmen, daß alle Uebel, welche in irgend welcher Weise die allseitige Ordnung und ungetrübte Glückseligkeit der menschlichen Natur beeinträchtigen können, mit der dieser Natur gebührenden Integrität unvereinbar seien, und daß folglich die Freiheit von allen solchen Uebeln dem Menschen im Sinne eines debitum naturae natürlich eigen wesen. So mußten insbesondere die relata, d. i. bloß für die Menschen, nicht für die Engel, übernatürlichen Gaben der Freiheit von den Uebeln des Schmerzes und des Todes als natürlich bezeichnet werden; damit aber war auch behauptet, daß der Eintritt dieser Uebel wesentlich nur Folge und Strafe einer vorausgegangenen Sünde sein könne. — Aus dieser idealistischen Lehre über die ursprüngliche Ordnung der menschlichen Natur, namentlich aus dem ersten Theile derselben, ergibt sich mit nothwendiger Consequenz bei Bajus, wie bei den Reformatoren, eine pessimistische Lehre über die Folgen der Sünde und über diese selbst. In der Voraussetzung nämlich, daß durch die Sünde die Verbindung mit dem heiligen Geiste gelöst, und damit die absolute Unfähigkeit, verdienstlich zu wirken, herbeigeführt wird, ergibt sich aus den obigen Grundsätzen nothwendig, daß die Sünde auch die absolute Unfähigkeit, irgendwie sittlich zu handeln, mit sich führt; da aber Bajus keine sittlich indifferenten Handlungen annahm, so mußte nach ihm alles Handeln des gefallenen Menschen nothwendig als unsittlich oder sittlich böse und sündhaft gelten, indem alle Handlungen statt von dem amor caritatis, nunmehr von der selbstsüchtigen Concupiscenz bestimmt und regiert werden. Wie nun hiermit einerseits das Vorhandensein der sittlichen Freiheit als des Vermögens zum sittlich Guten im gefallenen Menschen schlechtweg geläugnet wurde, so mußte auch andererseits, um die Sündhaftigkeit aller Handlungen des gefallenen Menschen aufrecht zu halten, gelehrt werden, die Freiheit im Sinne der Möglichkeit, die Sünde zu meiden, bedinge nicht den Schuldcharakter der Sünde und damit die formelle Sündhaftigkeit eines Actes; hierzu sei nicht die Freiwilligkeit, sondern nur die Willigkeit des Actes erforderlich. Von hier aus aber war es nur ein Schritt zu der weiteren Behauptung, daß die Concupiscenz nicht nur im Sinne einer den Geist beherrschenden und sein Handeln bestimmenden Neigung, sondern selbst als bloßes Widerstreben der Sinnlichkeit gegen die Vernunft und beziehungsweise auch gegen die bessere Gesinnung des Willens, formell sündhaft sei, weil auch dieses ein Verstoß gegen die natürliche Ordnung und der Ungehorsam des Fleisches gegen den Geist zugleich ein Ungehorsam gegen Gott selbst sei; nur brauche Gott dort, wo der Wille der Concupiscenz widerstrebe, die Regungen der letzteren nicht als Sünde anzurechnen. Wie nun Bajus die innere Sündhaftigkeit der vom Willen bekämpften Concupiscenz selbst darauf zurückführte, daß durch letztere die Erfüllung des Gebotes, Gott aus allen Kräften zu lieben, ge-

indert werde, so machte er überhaupt die reinste, ollkommenste und allseitigste Erfüllung des Ge- otes der Liebe Gottes so strenge als Maßstab lles Handelns geltend, daß er jeden Mangel in er Erfüllung desselben wie eine förmliche Ver- ugnung desselben behandelte und daher auch en inneren und wesentlichen Unterschied der Tod- nd der läßlichen Sünde läugnete. Wenn ferner ach Bajus die Gerechtigkeit, welche durch die rste Sünde verloren und in ihr Gegentheil ver- ehrt worden ist, dem Menschen natürlich und aher naturgesetzlich vererbbar war: dann lag s nahe, zu sagen, auch die Vererbbarkeit der rsten Sünde beruhe auf einem rein natürlichen Gesetze, ähnlich demjenigen, wodurch physische Mängel und Krankheiten der Eltern auf ihre Kinder übergehen, und so habe überhaupt jede Sünde an sich die Kraft, sich durch die Zeugung fortzupflanzen. Und wenn endlich zur förmlichen Sünde überhaupt das Moment der Freiheit nicht wesentlich ist, dann gehört es auch nicht zum Be- griffe der Erbsünde, daß dieselbe durch den freien Willen Adams verursacht worden; statt der Be- ziehung auf die Freiwilligkeit der Urstinde statuirt vielmehr Bajus, wie in den Erwachsenen, so auch n den Kindern ein ihnen immanentes voluntа- rium habituale, eine Art von habitueller böser Gesinnung, inwiefern ihr Wille nur zum Bösen aufgelegt sei, und folgert daraus, daß die ohne Taufe sterbenden Kinder im andern Leben sofort n Sünden aller Art ausbrechen müßten und würden. Wie man sieht, unterscheidet sich Bajus in Bezug auf die Sünde überhaupt und die Erb- sünde insbesondere kaum in dem einen oder ande- ren Punkte von den entsetzlichen Lehren der Re- formatoren über die Verteufelung der mensch- lichen Natur durch die Sünde. — Auch in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders stimmt er mit den Reformatoren darin überein, daß er die Nachlassung der Sünde von der Heiligung ablöst und den Schwerpunkt der Rechtfertigung nicht in die Eingießung der habituellen Gnade verlegt. Aber in der Art und Weise, wie er das Verhältniß von Heiligung und Sündennachlaß bestimmt, verfällt er in ein den Reformatoren entgegengesetztes Extrem. Während bei letzteren die Heiligung dem Sündennachlaß nachfolgt und auch hier nur eine sehr nebensächliche Rolle spielt, namentlich keine Verdienste erzeugt, muß nach Bajus dem Sündennachlaß die Heiligung in der Form der vollkommenen actuellen Liebe Gottes vorausgehen; und da diese Liebe den Willen, das ganze Gesetz Gottes zu erfüllen, einschließt, in der Gesetzeserfüllung aber nach Bajus die innere Ge- rechtigkeit besteht, so kann der Mensch schon vor dem Sündennachlaß das Wesen der Gerechtigkeit besitzen und mithin auch Handlungen setzen, die in sich selbst und wesentlich die Kraft des Verdienstes für den Himmel besitzen, obgleich diese Kraft, so lange die Sünde noch nicht nachgelassen ist, nicht zur Geltung kommen kann. Sodann unterscheidet sich Bajus von den Reformatoren darin, daß er den Nachlaß der Sünden nicht durch den Glau- ben, sondern, außer im Nothfalle, durch die Sa- cramente bewirkt werden läßt. Aber auch hier kommt er wieder mit jenen darin überein, daß er die Nachlassung der Sünde nicht mit der durch das Sacrament bewirkten Wiedergeburt der Seele zum Kinde Gottes verbindet und mithin die Rechtfertigung durch das Sacrament ebenso, wie die Reformatoren die Rechtfertigung durch den Glauben, zu einem bloßen actus forensis macht. Obgleich er ferner die Verdienstlichkeit der guten Werke selbst über Maß betont, geht er hier wieder mit den Reformatoren dadurch, daß er den gu- ten Werken, selbst nach Erlaß des reatus culpae, gar keine innere genugthuende Kraft zur Tilgung des reatus poenae zugestehen will, weil sonst der Mensch sein eigener Erlöser sein würde. Endlich liegt auch darin eine bedenkliche Annäherung an die Reformatoren, daß er den strengen Opfer- begriff bei der heiligen Messe verflüchtigte. We- niger tritt dagegen bei ihm selbst die später von Jansenius entwickelte Lehre von der nöthigenden Gnade hervor, obgleich dieselbe ganz in der Con- sequenz seines Systems liegt. — Zur Geschichte des Bajus und seiner Lehre s. die von dem Jan- senisten Gerberon herausgegebenen Opera M. Baji, Coloniae 1696, welche in ihrem zweiten Theile die wichtigsten Actenstücke enthalten; fer- ner Duchesne, Histoire du Bajanisme, Douai 1731; Montagne in seinem Tract. de gratia [bei Migne, Theol. X]; Linsenmann, Mich. Ba- jus und die Grundlegung des Jansenismus, Tübingen 1867, und meine Dogm. II, § 161. Das Hauptwerk gegen Bajus ist: Ripalda contra Bajanos. [Scheeben.]

Bakács, Thomas, ungarischer Bischof, eines verarmten Edelmannes Sohn, wurde um 1450 zu Erdöd, in der Veröczer Gespanschaft ge- boren und machte seine Studien in Wien, Bo- logna und Ferrara. In letzterer Stadt wurde er mit dem späteren Bischofe von Erlau, den Cardinälen Hippolyt von Este und Gabriel Rangoni (1475—1486) bekannt. Nach Phil. Card. de Montibus (Elogia Cardinalium etc., Romae 1751, 97) begann er seine überaus glän- zende Laufbahn als Secretär bei Hippolyt von Este. Sicher ist, daß er in dieser Eigenschaft dem Bischof Rangoni diente und durch ihn im J. 1474 in die Umgebung des Königs Matthias Corvinus eingeführt wurde (A. Bonfini Historia Pannonica Dec. IV, 3. ed. Col. 1690. 420). Der Umfang seiner Bildung erregte die Auf- merksamkeit des Königs. Derselbe behielt ihn bei sich als Geheimschreiber und verlieh ihm bald die Propstei vom Titel S. S. mit der Obhut des Reichsarchivs. Im J. 1489 wurde sein Adel und Wappen neuerdings bestätigt und er zum Bischof von Raab befördert; 1493 bekleidete er auch die Würde eines Kronhüters. Von Jahr zu Jahr nahm sein Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten und seine diplomatische Thätig- keit zu, trotzdem daß er viele Gegner fand. Auch nach König Matthias' Tode (1490) blieb er der vertraute Rath der Krone. Wladislaw II. über-

trug ihm 1494 das Erlauer Bisthum und nach drei Jahren, am 20. December 1497, den erzbischöflichen Stuhl von Gran. Als Erzbischof und Primas wirkte er am Reichstage 1498 dahin, daß durch ein Landesgesetz die in der Kirche eingerissenen Mißbräuche beseitigt wurden. In diesen und den folgenden Jahren entfaltete er seine große politische Wirksamkeit, die nach Außen hin stets auf ein Bündniß mit der Signoria in Venedig abzielte. Aus den noch ungedruckten Berichten der Oratores des Freistaates geht hervor, daß sich die Republik sehr eifrig um die Gunst des Primas von Ungarn beworben hat und sich immer dankbar dafür erzeigte (A. Reumont, Saggi, Firenze 1880, 364 s.). Nachdem er im September 1500 von Papst Alexander VI. zum Cardinal creirt worden war, wurde ihm bei persönlicher Anwesenheit zu Rom der Titel S. Martini in montibus zugetheilt. Papst Julius II. ernannte ihn überdieß 1507 zum Patriarchen von Constantinopel und verlieh ihm 1510 das Agramer Bisthum als Verwalter. Bakács behielt es acht Jahre hindurch; 1511 traf er persönlich in der Diöcese ein, die er durch Generalvicare regierte. Im Sommer 1510 berief Papst Julius II. Bakács nach Rom, um seinen Rath einzuholen; der Cardinal war aber, wie der Venediger Gesandte P. Pasqualico (von Tyrnau am 15. Oct. 1510) berichtet, durch ein Fußleiden verhindert, dem Rufe zu folgen. Darauf erhielt Bakács von Viterbo (29. Aug. 1510) ein päpstliches Breve, worin der Papst den Cardinal, qui in inclyto isto Regno Hungariae dignitate et auctoritate primus existit, aufforderte, alle Kräfte für eine Expedition gegen die Türken einzusetzen. Der Einladung einiger secedirender Cardinäle (19. Mai 1511), das Conciliabulum von Pisa zu besuchen und dahin zu wirken, daß das Concil von möglichst vielen Prälaten und Gelehrten besucht werde, setzte er das Gelöbniß entgegen, nur das zu thun, was „ad fidei catholicae firmitatem, augmentum, honorem, pacemque et tranquillitatem“ förderlich sei (5. Juli 1511). In diesen Zeiten wurden die Grenzen des Graner Sprengels weit gegen Nordost hinausgeschoben. Zu Milko in der Moldau taucht im Mittelalter öfters ein Bisthum auf, das, durch Schisma zerrüttet und häufig verwaist, nie recht lebensfähig war. Gran hatte von jeher eine gewisse Jurisdiction über dasselbe. Papst Julius II. incorporirte es am 12. Mai 1512 der Graner Erzdiöcese: donec dicta Ecclesia Milkoviensis ac res illius civitatis et dioecesis ad pristinum statum revertantur (A. Theiner, Vet. mon. h. Hung. ill., Rom. 1860, II, 586). Die Bulle „Romanus Pontifex“ wurde am 18. October desselben Jahres im Graner Dome in Beisein der zur Milkoer Diöcese gehörigen Abgeordneten der Decanate Hermannstadt und Kronstadt publicirt. Obwohl alle Privilegien der Graner Erzdiöcese auf die einverleibten Decanate durch den Papst ausgedehnt wurden, protestirten die rückkehrenden Abgeordneten gegen die Einverleibung und thaten auch beim König, obwohl vergeblich, Schritte dagegen (S. J. Benkö, Milkovia. Wien 1781, I, 177 sq. 193 sq.). Papst Julius II. berief nach Rom die Bischöfe 1512 zur allgemeinen Kirchenversammlung. Es fehlte nicht an Versuchen, König Wladislav zu bestimmen, daß kein Prälat aus Ungarn zur fünften Lateransynode gehe. Doch gelang es Cardinal Bakács dem König einleuchtend zu machen, daß die Beschickung des Concils im Interesse der ungarischen Krone liege. Im Frühjahre 1512 machte sich Bakács auf den Weg, reiste nach Venedig, wo da auf einer Galeere der Republik nach Ancona, besuchte Loreto und traf noch vor der Eröffnung des Concils (10. Mai) in der ewigen Stadt ein (Timon, Purpura Pannonica, Cass. 1745, 114). In der hier am 17. Mai abgehaltenen Sitzung celebrirte Cardinal Bakács das Heiliggeistamt (Hard., Conc., Par. 1714, IX, 1505). Während das Concil tagte, starb am 22. Februar 1513 Papst Julius II. Schon am 19. März bestieg Leo X. den päpstlichen Stuhl. In Ungarn glaubte man noch vor dem Hinscheiden des Papstes, Cardinal Bakács könnte sein Nachfolger werden (Nicolai, Isthvanfi Pannoni Hist., Col. 1622, V, 62; G. Frangepan, Erzbischof von Calocsa, Brief an den in Hochzeitsangelegenheiten im ungarischen Hoflager verweilenden polnischen Abgeordneten E. Schydlowiz, bei L. Schedel, Zeitschrift v. u. f. Ung., Pest 1802, I, 297). Diese Annahme war nicht ohne Grund gewesen. Schon 1510 machten fünf Cardinäle den Primas von Ungarn Hoffnung auf die Erlangung der höchsten hierarchischen Würde. Die Republik Venedig unterstützte das Vorhaben, wie aus den Berichten Pasqualico's vom 31. October 1510 und 3. Mai 1511 hervorgeht. Im Uebrigen war Bakács römischer Aufenthalt schon von seinen Zeitgenossen (u. A. von Georg von Sirmien, Hofkaplan König Ludwigs II., in der Streitschrift über den Verfall Ungarns C. XXI, Monumenta Hungariae Historica, Pest 1857, II, 1, 52 s.) sagenhaft ausgeschmückt worden. Leo X. war während der Dauer seines ganzen Pontificats Ungarn gewogen und bereit, für die Rettung des ungarischen Staates Opfer zu bringen (vgl. Card. Bembi, Epist. Leonis X. n. a. c. VI. Col. 1584, 22. 144. 195. 226. 228. 248. 289. 306. 310. 331. 378. 422). Dem Cardinal Bakács war er überaus geneigt. Darum übertrug er ihm auch in der VIII. Sitzung des Concils am 17. December 1513 die Mission, die Christen „ad verae fidei lumen atque Concordiam“ (Harduin IX, 1722) zurückzuführen. Inzwischen ward Ungarn von den Türken immer schwerer bedroht. Leo X. ernannte daher Bakács zum Legatus a latere für Ungarn, Polen, Dänemark, Norwegen, Schweden, Preußen, Rußland und andere Länder mit der Vollmacht, „sanctam expeditionem contra perfidissimos Turcas nomine suo“ anzuordnen und auszuführen. Im strengsten Winter verließ Bakács Rom und kam abermals über Loreto und Ancona durch Istrien,

Kärnthen, Croatien heim; in der Fastenzeit war er bereits in Gran und begab sich zur hohen Osterfeier nach Ofen. Am Sonntage Misericordia, 29. April 1514, übergab er die von Rom mitgebrachte weiße Fahne mit rothem Kreuze in der heiligen Sigmundskirche dem zum Anführer des Kreuzzuges erwählten G. Dósa. Dieses Unternehmen verunglückte indeß nicht nur gänzlich, sondern wurde auch für die persönliche Sicherheit des Cardinals fast verhängnißvoll (cf. P. Jovii, Histor. sui temp. XIII, f. 228 s., ed. Argent. 1556, I). Den Hergang dieses unseligen Kriegszuges hat der am Hofe des Cardinal Bakács lebende Humanist St. Taurinus (Stierövel), Domherr aus Brünn, in einem langen Gedichte, das er „Stauromachia" überschrieb, geschildert (Dasselbe ist wahrscheinlich 1519 in Wien gedruckt, wiederholt von J. C. Engel, ebd. 1809, in den Mon. Ungr. 119 ff.). Bakács unterließ nichts, was dazu beitragen konnte, den Aufruhr, welchen das wider die Türken geprediget, aber gegen die Besitzenden gewandte Kreuz verursachte (St. Kastona, Hist. cr. Hung., Bud. 1792, XVIII, 723 s.), wirksam zu bekämpfen; leider vergaß man in beiden Lagern alle vom Christenthum gezogenen Grenzen der Menschlichkeit (vgl. J. Cuspinianus [Spieshammer] in seinem Tagebuche bei M. Bel. Adp. ad Hist. Hung. 1735, 281). Bakács hatte schon lange durch seine bevorzugte Stellung, seine politische Richtung, seinen entscheidenden Einfluß Eifersucht (L. Tubero, Comm. de temporibus suis, bei Schwandtner, Script. rer. Hung., Vind. 1744, II, l. 4. 14, 181 s.; 5, 3, 187 s.) und durch seine großen Reichthümer den Neid der Großen im Lande erweckt. Gegen Unbilden wurde Cardinal Thomas schon 1506 von Papst Julius II. in Schutz genommen (Theiner l. c. 571). Ohne daß man läugnen könnte, es habe Bakács durch das Sammeln von Geld und Besitz die heftigen Angriffe seiner Feinde veranlaßt, steht unverwerflich fest, daß er von den Glücksgütern einen weisen Gebrauch gemacht hat. So baute er als Bischof von Erlau in der Kathedrale eine Kapelle zu Ehren der seligsten Jungfrau und dotirte das Domcapitel mit liegenden Gütern. In Agram wurde die Festung und die Kirche ausgebaut, wozu er auch die von den Vorfahren im Bisthume Oswald und Lucas hinterlassenen Gelder verwendete (D. Farlati, Illyr. S. Ven. 1775, V, 517 s.). Noch Größeres leistete er als Primas. Im J. 1506 erbaute er am Graner Domberge eine zierliche Renaissancekapelle zur Ehre der Verkündigung Mariä. Vasari (ed. Fir. 1879, IV, 479) erzählt, die Bildnerei dazu sei aus carrarischem Marmor von A. Ferucci da Fiesole verfertigt; im Jahre 1507 war das Werk vollendet und glänzte weit hinaus mit der kupferbedeckten reichvergoldeten Kuppel. Er versah diese heilige Stätte mit kostbaren Utensilien, Paramenten und Stiftungen (Dankó, Comm. de ortu progressuque capellae Bakácsianae, Gran 1875, 11 s.). Das Erzcapitel erhielt das große Gut Szenyér in der Somogyer Gespanschaft. Häufig half er dem Könige, den Geldverlegenheiten bis zu seinem Tode nie verließen. In den Kriegen gegen die Türken leistete er bedeutende Geldzuschüsse. Obschon Cardinal Bakács sehr oft in Staatsgeschäften von seiner Residenz abwesend war, versäumte er dennoch nicht seine bischöflichen Pflichten. Am 23. August 1505 trug ihm Papst Julius II. auf, pro ecclesiastici status tuitione eine Synode zu berufen (Theiner l. c. 571). G. Pray (Spec. Hierarchiae hung., Poson. 1776, I, 178) versetzt diese Synode in das Jahr 1510, ohne einen Grund dafür anzugeben. Aus den noch ungedruckten Acten ist sichergestellt, daß der Weihbischof und Generalvicar Demetrius Nyás 1513 für den „in felici recessu ad curiam romanam" Abwesenden der Diöcesansynode präsidirte. Auch 1520 führte derselbe den Vorsitz, da der Primas „aliis negotiis occupatus" war. Die Synodalbeschlüsse sind durchgehends disciplinarer Natur und dringen auf Reform des Clerus. Da der Dompropst von St. Martin in der Zips sich bischöfliche Rechte anmaßte und zur Synode in Gran nicht erscheinen wollte, erwirkte Cardinal Bakács von Papst Leo X. (1513 d. 6. Maji; Theiner l. c. 594) ein Breve, mit welchem diesem anbefohlen ward: „Ad synodum accedere atque oleum sacrum et chrisma recipere." Derselbe Papst bestätigte auch feierlich die Primatialrechte des Graner Erzbischofs (1513 d. 4. Aug.; Theiner l. c. 597). In Beachtung dieser präsentirten Matthäus, Abbas et conventus S. Martini s. montis Pannoniae, zur Confirmation den neugewählten Filialabt für St. Egyd in der Somogyburg. Bis zum Jahre 1630 hatte Ungarn seine eigene, von der römischen etwas abweichende Liturgie (Dankó, Archäol. Aphorismen in Kirchenschmuck, Stuttgart 1869, XXV, 33 ff.). Cardinal Bakács trug Sorge für schöne und correcte Ausgaben der liturgischen Bücher. Nie ist eine größere Menge von liturgischen Drucken für die Erzdiöcese veranstaltet worden als unter seiner Regierung. Es erschien ein Missale 1498 in Nürnberg und in Venedig; 1501, 1503, 1507 und 1518 bei Luccantonio in Venedig; bei P. Lichtenstein ebd. 1512 (Missale secundum chorum almae ecclesiae Strigoniensis); bei Winterburger in Wien 1514 (Missale Strigoniense cum multis additionibus). Breviere druckte Lichtenstein für Gran dreimal: 1513, 1515 und 1519. Schließlich erschien auf Kosten des Ofener Buchhändlers J. Pap der bei Luccantonio gedruckte Ordinarius Strigoniensis, 1505. Für den Gebrauch des hohen Chores im Graner Dom ließ er in Florenz ein Graduale von ungewöhnlicher Größe anfertigen, das erst 1551 vollendet wurde. Leider geschah die Ausführung durch Hände, welche die Miniaturmalerei handwerksmäßig ausübten. In seinen letzten Jahren lebte Bakács mehr zurückgezogen, aber nicht unthätig. In dieser Zeit herrschte Verwirrung und Unentschlossenheit im Lande. Bakács, der Taufpathe des Kronprinzen

(1506), den er auch (1507) gekrönt hatte, und dessen Vormund er war (1516), sorgte für einen tüchtigen Erzieher und Lehrer des Königs, den 1514 zum Propst von Preßburg beförderten H. Balbi. Die Bemühungen des Cardinals aber wurden durch den Markgrafen Georg von Brandenburg vereitelt, der den König in frühester Jugend verdarb. Wir finden noch Cardinal Thomas am Reichstage 1518, wie er denn Lebzeiten lang bei allen wichtigen öffentlichen Staatshandlungen intervenirt, so auch bei der Vier-Monarchen-Zusammenkunft 1515 in Wien. Cardinal Bakács starb am 11. Juni 1521 und wurde in der Gruft der von ihm errichteten Kapelle beigesetzt (E. Torday, Imago Heroum etc., Tyrn. 1729, 19). Sein Aeußeres beschreibt Bonfin (l. c. 4, 7, 464): vehementior, fulvos praeferebat aspectus, asperiuscolo, in agendis tamen negotiis expertissimo ingenio. Das Pester Nationalmuseum besitzt eine undatirte Medaille mit seinem Bildnisse, das ein volles Gesicht mit starken Backenknochen und dicken Lippen zeigt, den Blick düster, beinahe drohend, die Haltung wuchtig und würdevoll. Der Humanist L. Restio (Seiler), der bei der Fürstenversammlung 1515 im Namen der Wiener Hochschule den Primas von Ungarn, Cardinal Bakács, begrüßte, sagt von ihm: „Cum iustitia nulli sis, neque habearis secundus, sicuti neque prudentia, neque religione, quibus adeo omnibus antecellis, ut omnia Hungariae negotia vel in pace, vel in armis ex tuis sapientissimis consiliis pendere videantur; et divina mysteria peragens peragis autem ea et saepe et summa interioris hominis voluptate, quoddam numen crederis.“ [J. Dankó.]

Baker, David Augustin, Convertit und ascetischer Schriftsteller, wurde am 9. December 1575 zu Abergavenny in England geboren und theils in Oxford, theils in London gebildet. Er widmete sich dem Rechtsstudium. Aus einer Todesgefahr wunderbar gerettet, wandte er sich vom Weltleben zu Gott, zum Gebete und zu geistlichen Lesungen. Durch diese Mittel gelangte er bald zur Anerkennung der Wahrheit der katholischen Kirche. Der Eifer, womit er sofort auch Andere zu bekehren suchte, verschaffte ihm die Gnade des Ordensberufes. Zu Padua in Italien machte er im J. 1605 als Benedictiner sein Noviziat, legte später in England die Profeß als Mitglied der Casinensischen Congregation ab, ward aber nachher von Sigbert Buckley, dem letzten Conventualen der Westminster-Abtei, der alten englischen Benedictinercongregation einverleibt. Erst im J. 1619 vereinigten sich nämlich mit der alten englischen Congregation auch die neu entstandenen italienisch-englischen und spanisch-englischen Congregationen. Baker war inzwischen zu Rheims zum Priester geweiht worden, wirkte und schrieb viel, bis er 1624 nach Cambray als Spiritual des daselbst gegründeten Klosters englischer Benedictinerinnen gesandt wurde. Hier war er als Geistes- und Gebetslehrer recht eigentlich in seinem Elemente. Mehrere Schwestern gelangten unter seiner Leitung zu hoher Heiligkeit; unter diesen war Gertrud More, eine Urenkelin des großen Kanzlers Thomas Morus, deren Leben Baker beschrieb. Von Cambray kam er 1633 nach Douay als geistlicher Leiter des Klosters und des Studiencollegiums. Hier war er Rathgeber nach allen Seiten hin, verbreitete überall, auch unter den Studenten, die Liebe zur Gebetsübung und betete selbst fast unablässig, sogar während des größten Theils der Nacht. Im J. 1638 schickten ihn die Obern als Missionar nach England und weihten ihn dadurch dem sichern Martertode. In England gab es für ihn nur mehr Leiden. Häscher umlauerten ihn allenthalben; er aber blieb ruhig und in steter Vereinigung mit Gott im Gebete. Die Mühsale der Missionsarbeiten und die ausgesetzten Verfolgungen zogen ihm eine tödtliche Krankheit zu, der er am 9. August 1641 erlag. Baker war ein benedictinischer Geistesmann ersten Ranges. In den Wegen des innerlichen Lebens hatte er sich in heroischer Weise und unter vielen Mißgeschicken und Wechselfällen geübt und sich dadurch die unvergleichliche Erfahrung erworben, die er in seinem Secretum Mysticum (Dunkelheit des Wissens und Nichtwissens) niederlegte. Sein Missionseifer war klug und rücksichtig, denn er überließ mehr der Gnade, als der menschlichen Bemühung. Nie drang er darauf auf Controversgespräche, sondern legte das Hauptgewicht auf das gute Beispiel und besonders auf das Gebet. Dadurch bekehrte er ganze Schaaren. In Cambray allein verfaßte er gegen 40 ascetische Schriften, darunter das geistliche Alphabet, Licht für die Betrachtung, Anker des Geistes, Uebersetzungen des Tauler u. A. Auf Befehl der Obern sammelte er sechs Foliobände kirchen-historischer Documente. Auch schrieb er über die englische Mission, den Apostolat der Benedictiner in England, eine Erklärung der Benedictinerregel und Aehnliches. Das Generalcapitel des Jahres 1653 ließ aus allen ascetischen Schriften Bakers einen Auszug machen und unter dem Titel: „Sancta Sophia“ (or directions for the Prayer of contemplation) zu Douay 1657 im Druck erscheinen. Dessenungeachtet scheint Baker und seine Werke dem Verfasser der Historia rei litterar. Ord. Bened. (Ziegelbauer), unbekannt geblieben zu sein. P. Paul Hugo Cressy, Benedictiner in Douay, schrieb Bakers Leben; eine andere Geschichte desselben gab P. Norbert Sweeney O. S. B., heraus (in's Deutsche übersetzt von Troxler, Einsiedeln 1873). Außer Cressy werden von Sweeney als Quellen angegeben 1. Wood's Athenae Oxonienses; 2. Thomas White, Ueber den Todestag berühmter Benedictiner; Allanson, O. S. B., Sammlungen von Handschriften. [Mittermüller, O. S. B.]

Bala (בִּלְהָה), 1. die Magd Rachels und dem Gattin Jacobs, Mutter Dan's und Nephthali's (Gen. 29, 29; 30, 3 ff.; 46, 25). — 2. ein Städtchen im Stamm Simeon (Jos. 19, 3. 1 Par. 4, 29). — 3. (בֶּלַע) ein Familienhaupt aus dem

Stamme Ruben zur Zeit der Deportation nach Assyrien (1 Par. 5, 8; 7, 13). — 4. ein Städtchen in der Pentapolis, das sonst Segor hieß (Gen. 14, 2. 8). [Kaulen.]

Balaam (בִּלְעָם), ein Sohn Beors, war jener zweideutige Prophet in der aramäischen Stadt Pethor am Euphrat, welchen der Moabiterkönig Balac durch eine Gesandtschaft einladen ließ, Israel zu verfluchen, als dasselbe nach Besiegung des Amorrhiterkönigs Sehon sein Reich bedrohte. Im Alterthume schrieb man nämlich den Segnungen und Verwünschungen der mit der Gottheit vertrauten Männer eine geheimnißvolle Zauberkraft zu. Nachdem Balaam die göttliche Weisung darüber eingeholt, daß er nicht mitziehen solle, schlug er die Forderung ab; als jedoch eine zweite noch ansehnlichere Gesandtschaft die Bitte wiederholte, gestattete ihm Gott auf seine abermalige Anfrage hin, die Reise nach Moab zu unternehmen, aber unter der Bedingung, nur das zu thun, was er ihm sagen werde. Der Charakter dieses Propheten ist verschieden beurtheilt worden. Philo, Augustin, Ambrosius, Gregor von Nyssa, Cyrillus von Alex., Theodoretus u. Andere halten Balaam für einen falschen, dem Götzendienste ergebenen Propheten, für einen Wahrsager und Zauberer (ariolus, Jos. 13, 22), der wider seinen Willen und getrieben vom Geiste Gottes dem Volke Israel Glück und Heil verkündet hat. Sie berufen sich darauf, daß er Götzenaltäre errichtet und Götzenopfer geschlachtet habe (Num. 22, 41; 23, 1. 28 f.), daß er überall die Absicht verrathe, Israel wirklich zu verfluchen (Num. 23, 13 f. 28 f.), mithin als Widersacher Jehova's und seines Volkes erscheine, daß er geholfen habe, letzteres zum Dienste des Beelphegor zu verführen (Num. 31, 16), ja sogar mit den Madianiten gegen sie gekämpft habe (Num. 31, 8). Nach einer andern bereits von Tertullian und Hieronymus vertretenen Ansicht soll Balaam ein frommer Mann und Prophet des wahren Gottes gewesen und später, aus Habsucht verleitet, von der Verehrung Jehova's abgefallen sein. Diese Meinung wird darauf gestützt, daß Balaam Jehova's Willen zu erfahren gesucht und auch befolgt habe (Num. 22, 8—21), daß er versichert habe, nichts Anderes reden zu können, als was Jehova gebiete (Num. 22, 38; 23, 12. 26; 24, 13), daß er wirklich Israel nicht verflucht, sondern gesegnet habe (Num. 23, 8—10. 18—24; 24, 5—9. 17—19), daß Jehova sein Wort in Balaams Mund gelegt habe (Num. 23, 5), daß Gottes Geist über ihn gekommen sei (Num. 24, 2), daß seine Weissagungen, namentlich Num. 24, 17 als göttlich inspirirt erscheinen, und daß ihm sogar der Name Prophet beigelegt werde (2 Petr. 2, 16). Beide Ansichten lassen sich füglich also mit einander vereinigen: Balaam war ein heidnischer Wahrsager, welcher seine Weissagekunst als Gewerbe für Geld und aus Ehrgeiz trieb, welcher aber, nachdem er von den Großthaten des Gottes Jehova für Israel, namentlich von den Wundern in Aegypten, vom Durchzuge Israels durch das rothe Meer, von der wunderbaren Führung und Erhaltung dieses Volkes in der Wüste und von dessen glorreichen Siegen über die Feinde nähere Kunde erhalten und damit die Unsicherheit seiner Kunst verglichen hatte, sich bemühte, zur Kenntniß und Verehrung des Gottes Israels und seiner Offenbarung zu gelangen, sowie ihm sich zu weihen, um von dessen Macht und Beistand einen größeren Vortheil für sich zu erzielen. Daß Jehova's Großthaten in der Heidenwelt nicht unbekannt blieben, erhellt aus dem Lobgesange Moses' (Ex. 15, 14 f.), sowie aus der Bekehrung Jethro's (Ex. 18, 1 f.) und Rahabs (Jos. 2, 9 f.). Die Folge davon war, daß Balaam dem Gotte Jehova den Vorzug vor allen andern vorgeblichen Göttern gab und in seinem Namen als Prophet auftrat, wenn er sich auch nicht gerade unbedingt für seine ausschließliche Anerkennung und Verehrung entscheiden konnte. Auf diesem innern Wege wurde die Einladung des Moabiterkönigs in der Hand des Herrn das Mittel, seine endliche Entscheidung zur Reife zu bringen. Weltliche Rücksichten, namentlich Liebe zum irdischen Gewinn, siegten über die bessere Einsicht. Die großen Geschenke, mit welchen Balac ihn lockte, und die großen Ehren, die er ihm in Aussicht stellte, verleiteten ihn, ein zweites Mal bei Jehova anzufragen, während doch der erste verneinende Bescheid des unveränderlichen Gottes ihn hätte bestimmen sollen, unter keiner Bedingung dem Rufe Balacs Folge zu leisten. Die Fügung, welche ihn zum Heile hätte geleiten sollen, mißbrauchte er zu seinem Verderben; selbst die auffallende warnende Dazwischenkunft Gottes vermochte den nach seiner eigenen Meinung zur Verfluchung Israels fortziehenden Seher auf seinem verkehrten Wege nicht aufzuhalten. Nachdem er dann zu seiner Beschämung hatte erkennen müssen, daß er dem für die göttliche Offenbarung offeneren Sinne seiner Eselin das Leben verdanke, ließ der Herr ihn ziehen, indem er das frühere Gebot wiederholte; denn des Propheten Unternehmen sollte nur dazu dienen, die Großmacht Jehova's und die Unwandelbarkeit seines Erwählungsrathschlusses über Israel in das glänzendste Licht zu setzen. Das Reden der Eselin hat den Erklärern der Neuzeit viele Schwierigkeiten bereitet. Unter Abweisung der rationalistischen Auslegung von einem Traume, einer Vision, einer Allegorie, einem zweiten Gesichte, einem Selbstgespräch u. dgl. halten wir in Uebereinstimmung mit der älteren kirchlichen Erklärung an einem wirklichen äußeren Vorgange und einem wirklichen wunderbaren Reden der Eselin fest; denn die heilige Schrift (Num. 22, 28. 30) sagt ausdrücklich, Gott habe den Mund der Eselin geöffnet und diese zu Balaam gesprochen; und der hl. Petrus (2 Petr. 2, 16) schreibt: „das sprachlose Lastthier redete mit Menschenstimme und wehrte der Thorheit des Propheten"; dabei haben wir jedoch keineswegs anzunehmen, daß Gott die Thierseele zu einer vernünftigen Seele umgestaltet habe, sondern daß er nach den Worten

des hl. Augustin (Quaest. in Heptateuch. l. 4. qu. 50) Balaam das, was er ihm zu sagen hatte, aus dem Munde des Thieres auf verständliche Weise vernehmen ließ, weil, wie Gregorius von Nyssa (lib. de vita Mos.) sich ausdrückt, dieser Seher, welcher sonst das Geschrei der Thiere und das Girren der Vögel zu beobachten pflegte, am besten durch das unvernünftige Thier belehrt werden konnte. Anklänge dieses wunderbaren Redens der Eselin Balaams finden wir in dem, was bei den Griechen von Xanthus, dem Schlachtroß des Achilles (Il. 19, 404 ff.), und von dem Widder des Phrixus, sowie im Alterthume sonst von den in Menschenworten redenden Thieren erzählt wird. Dieser Vorgang sollte Balaams von Geld und Ehrsucht umnebelten Geist ernüchtern; allein der Eindruck war kein tiefer, zur gründlichen Erkenntniß seines Innern führender, sonst hätte er nach einer solchen Warnung seine Reise aufgeben müssen. Von Balac ehrenvoll empfangen, erklärte Balaam seinen Entschluß, dem Gebote nachzukommen. Auf drei verschiedenen Anhöhen, auf welche ihn Balac nacheinander führte, um das Lager Israels zu überschauen, sprach er gegen seinen Wunsch als Werkzeug Gottes (Deut. 23, 4. 5. Jos. 24, 9. 10. Mich. 6, 5) seinen Segen über das Volk Israel aus, und voll von prophetischer Begeisterung, verkündete er im vierten Spruche die künftigen glänzenden Thaten des gottgeliebten Volkes, sowie den aus Jacob hervorgehenden Stern und König, dem die Moabiter und Edomiter unterliegen würden. Diese letzte herrliche Weissagung von dem Sterne aus Jacob und dem Scepter aus Israel, das Moab zerschmettern und Edom in Besitz nehmen werde, hat ihre nächste Erfüllung in den Siegen Davids über diese Feinde Israels gefunden, allein ihre volle und eigentliche Erfüllung ist erst durch den zweiten David, Christum, der alle Feinde des Heils zerschmettert und ein ewiges Reich gegründet hat, in's Werk gesetzt worden (vgl. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des A. T., Münster 1855, IV, 177—287). Die messianische Weissagung aus dem Munde Balaams war für die Heidenwelt und für Israel von großer Bedeutung. Michäas (6, 5) rechnet sie zu den ausgezeichneten Gnadenerweisungen Gottes, welche Israel zu Theil wurden. War dieselbe auch zunächst nur für Moab und die benachbarten Heidenvölker bestimmt und niederschmetternd, so war sie zugleich auch für Israel berechnet und mußte diesem für alle Zukunft zum Troste gereichen, das Gottvertrauen und den Eifer zum theokratischen Kampfe stählen, damit sie mit unverbrüchlicher Treue ihrem Berufe nach leben und das Reich Gottes aufbauen. Daß Balaams inhaltschweres Wort in der Heidenwelt ein ganz besonderes Ansehen erlangte und allgemein bekannt wurde, bestätigen die drei Weisen aus dem Morgenlande, welche den von ihnen geschauten Stern als Erfüllung jener Weissagung ansahen (Matth. 2, 1—11). Nach dieser für Moab entmuthigenden, für Israel aber segensreichen Verkündigung schied Balaam von Balac und zog seines Weges. Aus Num. 31, 8. 16 und Jos. 13, 22 erfahren wir, daß Balaam zu den Madianiten sich begab und diesen den Rath ertheilte, die Israeliten zur Unzucht und zum Dienste des Beelphegor und dadurch zur Untreue gegen Jehova zu verleiten (vgl. Num. 25, 1); da seine Ehr- und Geldgier nicht befriedigt worden war, scheint dieß ein Racheplan gegen Israel gewesen zu sein. Bei diesem letzten Unternehmen fand er auch seinen Judaslohn; denn als die Israeliten an diesen Völkern Rache übten, wurde er mit fünf madianitischen Fürsten getödtet. Im N. T. (2 Petr. 2, 15. Jud. V. 11. Offenb. 2, 14) wird Balaam der Thorheit, Gottlosigkeit und Gewinnsucht beschuldigt und zum Typus der falschen Propheten und Lehrer gemacht. Eine große Aehnlichkeit mit ihm hat Simon Magus im N. T. (Apg. 8, 13 f.) — Die außerbiblischen Nachrichten über Balaam, z. B. daß er einer der Räthe Pharao's gewesen sei, später eine Reise nach Aethiopien gemacht und gegen den König Cicanus eine Empörung angestiftet habe, in Folge dessen aber aus dem Lande getrieben worden sei, oder daß er mit Laban oder mit Elihu im Buche Job identisch, oder der Vater des Jannes und Mambres gewesen sei, u. dgl., sowie auch die apocryphische διδαχὴ Βαλαάμ (J. A. Fabricii Codex pseudepig. I, 807—813), verdienen als völlig grundlos hier höchstens noch eine Erwähnung. [Zschokke.]

Balac (בָּלָק) hieß jener König von Moab, welcher den Propheten Balaam aus Mesopotamien kommen ließ, um die Israeliten, von denen er bekriegt zu werden fürchtete, zu verfluchen (Num. 22, 24), nachher aber auf Balaams Rath dieselben zur Unzucht mit den Töchtern Moabs und zum Dienst des Beelphegor zu verführen wußte und dadurch bewirkte, daß Gottes Zorn und eine schwere Plage, der Tod von 24 000 Menschen, über sie kam (Num. 25, 1—9; vgl. d. Art. Balaam). [Welte.]

Baladan, s. Merodach.

Baläus (Balai), syrischer Kirchendichter. Das Zeitalter dieses Hymnographen wird durch seine persönlichen Beziehungen zu Acacius und das Zeugniß von Gregorius Barhebräus, welcher ihn zwischen Ephräm und dem ephesinischen Concile ansetzt (J. S. Assemani, Bibl. orient. I, 166), bestimmt; seine Heimat durch seine Bekanntschaft mit Kenneschrin und Aleppo, dessen Bischof er „unseren Vater" nennt. Eine Handschrift des sechsten Jahrhunderts bezeichnet ihn als Chorepiscopus. Seine Hymnen sind bei den Jacobiten und Maroniten, nicht bei den Nestorianern, in Gebrauch. Dieser Umstand, sowie seine Verehrung für Acacius, welcher vor seinem Tode den Nestorianismus verwarf, stellt seine Orthodoxie sicher, da er die monophysitische Häresie schwerlich mehr erlebt haben kann.

Baläus' Gedichte gab syrisch heraus J. Overbeck (S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta, Oxf. 1865, 251—336), in deutscher Uebersetzung mit Einleitungen und

Anmerkungen G. Bickell (Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Balâus, Isaak von Antiochien und Jacob von Sarug, Kempten 1872, 67—108). Dazu gehört: 1. eine Paraphrase der Geschichte Josephs und seiner Brüder, von Bickell nicht übersetzt; 2. ein Hymnus auf die Einweihung der zu Kenneschrin (Chalkis) neuerbauten Kirche, worin besonders die eucharistische Gegenwart des Erlösers gefeiert wird; 3. fünf Loblieder auf den Bischof Akak, d. h. den im J. 432 im Alter von 110 (oder wie Balâus gewiß richtiger angibt, 100) Jahren verstorbenen Bischof Acacius von Aleppo (Berôa; vgl. Bickell 83—84); 4. Gedicht über die letzte Unterredung zwischen Moyses und Aaron; 5. ein sich auf die Erzählung der clementinischen Recognitionen beziehendes Gedicht, welches bei Overbeck fehlt (im Original mitgetheilt von Bickell in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Ges. 1873, 599—600, übersetzt in dessen Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871, 46); 6. liturgische Hymnen, bei welchen aber vielfach zweifelhaft bleibt, ob sie Balâus zum wirklichen Verfasser haben oder ihm nur wegen des sog. balâischen, d. h. fünfsilbigen Metrums zugeschrieben werden (vgl. das Nähere bei Bickell, Ausgewählte Gedichte 103—106). Balâus ist als Dichter klar und ansprechend, wenn auch weniger tief. Dem Dogmenhistoriker bietet er wichtige Zeugnisse für die Transsubstantiation, die Anbetung des heiligen Altarssacramentes, das eucharistische Opfer und dessen Nutzen für die verstorbenen Gläubigen, die Anrufung der Heiligen und andere vielbestrittene Lehren der katholischen Kirche. [Bickell.]

Balbi, s. Johannes a Janua.

Balbina, eine heilige Jungfrau zu Rom, wurde sammt ihrem Vater, dem Tribun Quirinus, und seinem ganzen Hause von Papst Alexander I. (gest. zwischen 114 und 119) zum Christenthume bekehrt, nachdem der Papst die Heilige von einem Halsgewächse dadurch befreit hatte, daß sie die Kette, welche er im Kerker trug, auf sein Geheiß um ihren Hals legte. Nachher fand sie die Kette, die einst der hl. Petrus in Rom getragen hatte, auf. Ihr Vater Quirinus starb als Martyrer; sie selbst scheint natürlichen Todes gestorben zu sein, blieb aber ihr Leben hindurch Jungfrau. Der Todestag der hl. Balbina, die in Rom schon in ältester Zeit verehrt wurde, und deren Kirche auf dem Aventin Cardinalstitel ist, wird am 31. März gefeiert (vgl. Boll. Mart. III, 900 sq. u. d. Art. Petri Kettenfeier). Eine zu Siegburg bei Bonn als Martyrin verehrte hl. Balbina, deren Haupt in Witten an der Ruhr sich befindet, gehört wahrscheinlich zu den Gefährtinnen der hl. Ursula. [Schrödl.]

Balbus, Hieronymus, Humanist, Dichter und Politiker, zuletzt Bischof von Gurk in Kärnthen, geboren zu Venedig etwa um die Mitte des 15. Jahrhunderts, war ein Schüler des Stifters der Platonischen Akademie, des Pomponius Laetus (s. d. Art.). Er las zuerst an der Pariser Universität, gerieth aber hier durch sein stolzes und zanksüchtiges Benehmen in heftigen Streit mit verschiedenen Gelehrten, namentlich mit dem Italiener Faustus Andrelini und dem Franzosen Robert Saguin. Der Angriff wurde diesen Männern durch die leichtfertigen Sitten des Balbus sehr erleichtert. 1491 mußte Balbus Paris verlassen. Kaiser Maximilian berief ihn jedoch bereits 1493 an die Wiener Universität. Balbus las hier über Poetik, römische Classiker und über Jurisprudenz. 1495 und 1496 war Balbus in Paris und England, 1497 nahm er seine akademische Lehrthätigkeit in Wien wieder auf. Balbus trat hier namentlich mit Conrad Celtes in freundschaftlichen Verkehr und wurde Mitglied der gelehrten Donaugesellschaft. Neue Zwistigkeiten mit seinen Collegen bewirkten, daß Balbus schon im folgenden Jahre Wien verließ. Seine österreichischen Freunde verschafften ihm jetzt eine Professur in Prag. Obwohl seine Vorlesungen hier großen Beifall fanden, so gerieth er doch bald wieder in ärgerliche Streitigkeiten; auch gab er durch seinen anstößigen Lebenswandel wie durch schlüpfrige Dichtungen Anstoß. Wo Balbus von 1500 bis 1515 war, ist nicht zu ermitteln. In letzterem Jahre taucht er wieder am Hofe des ungarischen Königs Wladislaus auf, gehört dem geistlichen Stande an, ist königlicher Geheimschreiber, Propst von Waizen und dann von Preßburg und zugleich Prinzenerzieher. Von seinen schlechten Eigenschaften hört man nichts mehr, so daß die Vermuthung nahe liegt, er habe sich in den Jahren 1500—1515 von der Welt zurückgezogen und sich bekehrt. Sein Schüler König Ludwig verwendete ihn in den folgenden Jahren zu wichtigen Gesandtschaften und geheimen Missionen. 1521 erschien Balbus auf dem berühmten Wormser Reichstage als Gesandter eben dieses Königs, sprach sich in einer schwungvollen Rede gegen die Neuerungen Luthers aus und forderte zugleich die deutschen Reichsfürsten zur nachdrücklichen Abwehr der drohenden Türkengefahr auf. Kurze Zeit nachher trat er in die Dienste des habsburgischen Hauses. Zur Belohnung für seine Treue ernannte ihn Erzherzog Ferdinand zum Bischofe von Gurk (1522). Der neue Bischof ward dann alsbald von Ferdinand zur Begrüßung des eben gewählten Papstes Hadrian VI. nach Rom gesandt. Er sollte zugleich bewirken, daß der Papst einen Aufruf zum Kreuzzuge gegen die Türken erlasse. Zu diesem Zwecke hielt Balbus vor dem Papste eine so glänzende Rede, daß dieselbe lange als eine Art von Wunder angestaunt wurde. Daß Balbus dem Papste später Vorwürfe wegen seines Zauberns machte, ist eine böswillige Erfindung (vgl. Höfler, Adrian VI., Wien 1880, 372). Zur Zeit Clemens' VII. führte ihn eine neue Mission nach Rom. Damals hielt er wiederum vor dem Papst eine Rede gegen die Türken. Clemens VII. scheint an Balbus Gefallen gefunden zu haben, denn in einem seiner Briefe erwähnt derselbe, wie er einige Jahre lang im päpstlichen Palaste ge-

wohnt und als Vertrauter und Hausprälat fast täglich mit dem Papste verkehrt habe. Dennoch gelang es ihm nicht, den Papst zu einer antivenetianischen Politik zu bewegen. Daß Balbus bei der häufigen Abwesenheit von seinem Bisthume wenig die geistlichen Pflichten eines Bischofs erfüllen konnte, liegt auf der Hand. Jedoch fehlte der gute Wille ihm nicht; dieß zeigt die sehr bemerkenswerthe Thatsache, daß er 1524 den Diöcesan-Clerus versammelte, zeitgemäße Anordnungen in Bezug auf die Kirchendisciplin machen ließ und verordnete, es sollten solche Diöcesansynoden alljährlich abgehalten werden, und zwar in seiner Abwesenheit von dem Archidiaconus und bischöflichen Kanzler (vgl. Statuta in synodo celebrata Gurcae 1524 in der unten näher citirten Gesammtausgabe der Werke Balbus' II, 482—500). Im J. 1529 erhielt Balbus in dem Spanier Antonius Hoyos aus Salamanca einen Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge. Trotz seines hohen Alters begleitete er dann Karl V. zur Kaiserkrönung nach Bologna und schrieb dort die staatsrechtliche Schrift De coronatione (Bononiae 1530), welche wegen ihrer Ausführungen über die Stellung der höchsten weltlichen zur geistlichen Gewalt auf den Index kam. Nach dieser Zeit verschwindet Balbus aus der Geschichte. Auch die neuere Forschung hat das Dunkel, welches über seinen letzten Lebensjahren liegt, nicht zu erhellen vermocht; sein Todesjahr ist wahrscheinlich 1535 (vgl. Aschbach, Gesch. der Wiener Univ. II, Wien 1877, 161 ff.). Balbus hat sehr viel geschrieben; von seinen sämmtlichen Werken hat Joseph von Retzer nach den seltenen Drucken und nach vielen Handschriften herausgegeben: Hieronymi Balbi Veneti Gurcensis olim Episcopi opera poetica, oratoria ac politico-moralia, Vindob. 1791—92, 2 Bände. Seine Gedichte sind theilweise recht schlüpfrig, und mit Unrecht hat Retzer sie in Schutz genommen. Den Gedichten voran gehen in der Retzerschen Ausgabe die leider großentheils undatirten Briefe Balbus', dann folgen Dialogi, unter welchen der polemische Dialog gegen Julius II. wohl nicht von Balbus herrührt. Von den übrigen Schriften des Balbus sind folgende zu erwähnen: Ad Clementem VII Pont. Max. de fortitudine liber; Ad Clementem VII de rebus Turcicis liber, ad Card. Pomp. Columnam de pace inter christianos principes ineunda; Ad Clementem VII de virtutibus liber I et III (Buch II ist noch nicht wieder aufgefunden); De fortuna et providentia libri II. Die Schrift De coronatione, welche von allen seinen Schriften die größte Verbreitung erhielt, wurde bereits oben erwähnt. (Vgl. außer den bereits citirten neueren Werken von Aschbach und Höfler: J. von Retzer, Nachrichten von dem Leben und den Schriften des ehemaligen Bischofs von Gurk, Hieronymus Balbi, Wien 1790 (zu sehr apologetisch); Tiraboschi VI, 2, 402 sq.; Denis, Wiens Buchdruckergesch 3 u. 7; Kink, Gesch. der Univ. Wien I, Wien 1854. [Pastor.]

Baldachin, als liturgisches Geräthe. 1. Das Wort Baldachin leitet man von Baldac, wie seit den Kreuzzügen üblichen Namen für Bagdad, ab. Aus dieser Stadt bezog Europa die Stoffe, welche zur Ueberdachung oder Ueberspannung (umbella, umbraculum) der Altäre gebraucht wurden. Diese Ueberdachung oder der Baldachin wurde (nach Jud. 13, 10) auch Conopeum genannt, weil sich die alten Morgenländer vor der Mücke conops durch eine Umhüllung des Bettes, conopoeum genannt, schützten. Um nach Entfernung des alten Ciboriendaches den Altar vor Staub und Verunreinigung zu bewahren, spannte man über ihm ein Tuch aus, das ebenso aus weißem Linnenzeug als aus kostbaren seidenen und golddurchwirkten Stoffen bestehen wie ein Zeltdach sich über ihm wölbte. Mehrere Synoden des 13. Jahrhunderts die Baldachine über den Altären vorschreiben (Synode von Köln 1280, von Münster 1279, Lüttich 1287 erkennt man daraus, zu welcher Zeit sie vorzüglich im Gebrauche waren. Lange erhielten sie sich, einzelne Ausnahmen abgerechnet, nicht, denn sie den im 14. Jahrhundert aufkommenden Klapp- und Flügelaltären vertrugen sich Baldachine nicht, obwohl noch Decrete der Congregation der Riten aus dem 17. und 18. Jahrhundert sie für die Altäre vorschreiben, auf welchen die Eucharistie aufbewahrt wird.

2. Hingegen wurden sie als schützende und schmückende Bedeckung des hochwürdigsten Gutes bei Processionen verwendet. Der Name „Himmel", den diese Baldachine führen, vererbte sich auf sie von den Ciborien und Baldachinen der Altäre, die gleichfalls so genannt wurden. Lüft bemerkt: „Sie begegnen uns namentlich seit dem 13. Jahrhundert." Laib und Schwarz schreiben in den Studien über die Geschichte des christlichen Altares (S. 58): „Ein solcher ‚Himmel' wird in den Mailänder Annalen zum Jahre 1389 erwähnt." Solche Traghimmel in kleinerer Gestalt (statt vier Tragstangen bloß eine) werden auch gebraucht, wenn einem Kranken die Eucharistie zu Hause ertheilt wird. Das römische Ritual verordnet jedoch diesen Baldachin nicht im Allgemeinen, sondern bemerkt nur, man bediene sich eines solchen, wo man ihn haben könne. Bei theophorischen Processionen ist hingegen die Vorschrift strenger, so daß Gaßner (Pastoraltheologie I, 988) glaubt, ohne Traghimmel dürfe die Procession nicht stattfinden. Reliquien unter einem Baldachin zu tragen, ist verboten.

3. Der fünfzehnte, von Mabillon edirte Ordo Romanus, nach diesem großen Gelehrten unter Gregor XI. abgefaßt, erwähnt ein ausgespanntes Tuch (Baldachin), unter welchem der Papst geht (Museum ital. II, 476). Der auf der Evangelienseite des Altares stehende Thron des Bischofs (Faldistorium) ist ebenfalls mit einem Baldachin geziert, und die Congregation der Riten hat bei Uebung mit der Bemerkung gebilligt, daß er nicht zu kostbar und nicht aus Gold sein dürfe. Der Bischof kann darum bei Ausübung von Pon-

calhandlungen einen Baldachin über seinem Sitz erlangen, und Regularen haben diesem Verlangen zu entsprechen, wenn er in ihren Kirchen amtliche Funktionen vornimmt. Prälaten, welche unter dem Bischofe stehen, erhalten bloß durch ein specielles Privilegium Anspruch auf einen Baldachin. Laien hingegen, wenn sie auch adelige Patronatsherren sind, ist ein solcher nicht zu gewähren. Bloß souveräne Fürsten bilden eine Ausnahme; ihr von einem Baldachin bedeckter Thron soll jedoch außerhalb des Presbyteriums und nicht auf der nämlichen Seite, wie die bischöfliche Kathedra, stehen. Die Belege für diese Sätze finden sich bei **Ferraris, Bibliotheca canonica** s. v. Baldachinus. [Propst.]

Balde, Jacob, S. J., einer der reichbegabtesten Dichter des 17. Jahrhunderts, geb. zu Ensisheim im Elsaß am 4. Januar 1604, gest. zu Neuburg a. d. D. am 9. August 1668. Er war der Sohn eines Beamten der vorderösterreichischen Regierung, die damals zu Enfisheim ihren Sitz hatte. Um jene Zeit stand auch Marcus Roy, der nachmalige hl. Fidelis von Sigmaringen, bei der genannten Regierung als Hofadvokat in Diensten. Der Knabe erhielt von seinen Eltern eine gediegene religiöse Erziehung, wurde aber frühzeitig von ihnen zu Verwandten nach Belfort geschickt, damit er sich dort mit dem Dialekte des Bourgignon vertraut mache. Da die Schulen in Belfort mangelhaft waren, so kehrte Balde nach wenigen Jahren wieder nach Ensisheim zurück, wo mittlerweile die Jesuiten ein Gymnasium errichtet hatten. Hier legte er den Grund zu seinen reichen philologischen und historischen Kenntnissen, die uns in seinen Oden so überraschend entgegentreten. Auch faßte er hier schon mit der Zuneigung zu seinen Lehrern eine für ihn entscheidende Vorliebe für die Gesellschaft Jesu. Nach Vollendung der humanistischen Studien besuchte der Jüngling die von Bischof Johann von Manderscheidt begründete Hochschule zu Molsheim bei Straßburg, konnte indeß hier wegen des bald ausbrechenden Krieges nur kurze Zeit bleiben. Mit einem seiner Professoren, Adam Contzen, wandte er sich jetzt dem Bayerlande zu und ließ sich am 5. April 1622 an der Universität Ingolstadt immatriculiren. Obwohl er die Rechtswissenschaft studirte und von lebensfroher Gemüthsanlage war, entschied er sich doch plötzlich für das Ordensleben, als er einst bei einem nächtlichen Abenteuer den Chorgesang aus einem Kloster vernahm. Am 1. Juli 1624 trat er in das Probationshaus der Gesellschaft Jesu zu Landsberg am Lech, lehrte in der Folge als Scholastiker Grammatik, Poesie und Rhetorik an den Gymnasien zu München und Innsbruck und wurde im J. 1630 nach Ingolstadt zurückgesandt, damit er dort dem Studium der Theologie sich widme. In diese Zeit fiel die Belagerung Ingolstadts durch Gustav Adolf und der Tod des Kriegshelden Tilly (30. April 1632), welche Ereignisse für Balde die Veranlassung zu dem Gedichte Tillii parentalia wurden. Am 24. September 1633 empfing er durch den Weihbischof Georg Resch von Eichstätt das Presbyterat. Als nach der grauenvollen Pestzeit 1634—1635 die geschlossenen Schulen sich wieder öffneten, übertrug man ihm die Professur der Rhetorik an der Hochschule zu Ingolstadt. In dieser Stellung gewann er bald einen so ausgebreiteten Ruf, daß selbst Polen nach Ingolstobt eilten, um seine Vorträge zu hören. Nach zweijähriger Thätigkeit ging er auf den Wunsch Herzog Alberts VI., seines gefeierten Mäcens, nach München, wirkte dort ebenfalls als Lehrer der Rhetorik und unterwies zugleich des genannten Herzogs Söhne, Albert Sigismund (in der Folge Bischof von Freising und Regensburg) und Heinrich (später Erzbischof und Kurfürst von Köln), in den schönen Wissenschaften. Nach dem Tode des berühmten Drexelius (1638) berief Kurfürst Max I. Balde zu seinem Hofprediger. Sein Wirken in dieser Stellung bezeichnet ein Biograph mit den Worten: Orator potens ad potentes dixit. Uebrigens ist von seinen Kanzelreden nichts auf uns gekommen. Wegen schwächlicher Gesundheit mußte er das Predigtamt nach ein paar Jahren wieder aufgeben; der Kurfürst aber wollte ihn in seiner Nähe behalten und übertrug ihm die Fortsetzung der von Andreas Brunner begonnenen bayerischen Geschichte. Als Probe bearbeitete er die Vollstreckung der Reichsacht an Donauwörth (Expeditio Donawerdana); ob der scharfen Censur jedoch, die an diesem Versuche geübt wurde, entsagte der Dichter fortan der Historiographie und gab sich ganz der Dichtkunst hin. Nachdem er bereits im J. 1638 sein Poema de vanitate mundi, ein deutschlateinisches humoristisches Gedicht von eigenthümlicher Form und Stimmung, veröffentlicht hatte, wandte er sich, zunächst durch Sarbiewski angeregt, der lyrischen Poesie zu. Die erste Ausgabe seiner Lyrica erschien zu München 1643. Horaz als Vorbild nachahmend, aber keineswegs ihn sklavisch copirend, ergoß er sein phantasiereiches begeistertes Gemüth in formvollendeten Oden, die oft vergessen lassen, daß ein Dichter der Renaissance und nicht der classischen Zeit sie niedergeschrieben. Die großen Wahrheiten der Religion, die ewigen Grundsätze der Sittenlehre, die Heldengestalten seiner Zeit, namentlich die Führer der Liga, die einstige Größe und Herrlichkeit Deutschlands — das sind die Ideale, denen er sein Lied weihte. Auch bei dem Abschluß des endlichen Friedens nach dem langen Vernichtungskriege (1648) hat sich Balde durch seine Gesänge, besonders die an den Botschafter de Mesmes d'Avaux gerichteten Mommiana, verdient gemacht. Wie ein anderer David besänftigte er nach der Versicherung seiner Zeitgenossen den finsteren Geist der Zwietracht, der die Gesandten Europa's gefangen hielt, durch die Macht seines Harfenspiels. Schon sein Drama georgicum, in der altitalischen (osciſchen) Mundart geschrieben, hatte den Zweck, den Ulmer Waffenstillstand vom Jahre 1647 poetisch zu rechtfertigen. Am liebsten und glücklichsten jedoch besang Balde die seligste

Jungfrau, sowie die ihr gewidmeten Kunstwerke, Denkmäler und Wallfahrtsorte. Selbst Protestanten, wie Herder und A. W. Schlegel, fühlten sich ergriffen von der Anmuth seiner Mariengesänge und verglichen sie mit den Madonnen der großen italienischen Maler. Auch in deutscher Sprache begrüßte der Dichter die Gottesmutter mit einem Liede, „Ehrenpreiß" betitelt; es ist, obgleich seiner lateinischen Dichtung nicht ganz ebenbürtig, doch für die damalige Zeit gewiß anerkennenswerth. Auf gleicher Stufe steht der „Lobgesang zu Ehren der ailff tausendt Jungfrawen", Ingolstadt 1664, während die deutschen Reime des Gedichtes De vanitate mundi und des „Agathyrsus Teutsch", München 1647 (eines Chorliedes für die Mitglieder des von Balde gestifteten Mäßigkeitsvereines), oft zu sehr an's Triviale streifen. — Aus Gesundheitsrücksichten vertauschte Balde seinen bisherigen Wohnort München mit dem günstiger gelegenen Landshut; hier kräftigte er sich in dem Grade, daß er wieder die Kanzel betreten konnte. Auch seine poetische Thätigkeit setzte er fort; nur versuchte er sich jetzt in einer neuen Dichtungsart, der Satire. Seine erste und beste Leistung auf diesem Gebiete: Medicinae gloria, Mon. 1651, ist gegen die Pfuscher in der Heilkunde gerichtet. Nachdem er vorübergehend in Amberg verweilt hatte, wurde er im J. 1654 nach Neuburg an der Donau berufen. Anfangs Hofprediger des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm, späterhin dessen Gewissensrath und Monitor domesticus der pfalzgräflichen Residenz, übte er an diesem Hofe mehrfach segensreichen Einfluß aus. In seinen Mußestunden beschäftigte ihn ein großes episches Gedicht: Urania victrix, dessen Hauptgedanke einer Parabel Jacopone's entnommen war; es erschien 1663 zu München. Balde widmete das Werk dem Papste Alexander VII.; als Sangeslohn erhielt er vom Oberhaupte der Kirche eine goldene Denkmünze zugesandt, die er an dem Marienaltare der Hofkirche zu Neuburg als Votivgeschenk aufhing. Er starb an einem Zehrfieber am 9. August 1668. Die erste Gesammtausgabe seiner Werke erschien in 4 Bänden zu Köln 1660, die zweite ungleich vollständigere in 8 Bänden zu München 1729. — Jacob Balde, bei seinen Lebzeiten einer der berühmtesten Dichter, von gelehrten Franzosen und Niederländern gepriesen, selbst von deutschen Protestanten hochgeschätzt, fiel bald nach seinem Tode der Vergessenheit anheim, und erst Herder war es, der in seiner Terpsichore das Andenken des Jesuitendichters würdig erneute. Johann Konrad Orelli in Zürich gab Baldei carmina selecta heraus; Albert Knapp in Stuttgart widmete ihm in der Christoterpe 1848 ein schön gezeichnetes Lebensbild. Eine Nachdichtung ausgewählter Gesänge Balde's in deutschen Reimstrophen lieferten J. Schrott und M. Schleich unter dem Titel: Renaissance, München 1870. (Vgl. des Unterzeichneten Biographie: Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke, München 1868.)

[Georg Westermayer.]

Baldelli, Nicolaus, S. J., ein noch h[eute] quori als auctor gravis et probabilista [an]führter Moraltheolog, geb. 1589 zu [Ca]während 20 Jahren Lehrer der Philosophie [u]Theologie zu Rom, gest. in seiner Vaterstadt [18]schrieb Disputationes ex morali theologia, [in] welchen fünf Bücher zu Lyon 1637, weitere [bis] 1644 erschienen, während der dritte Band Manuscript blieb. (Vgl. Mazzuchelli II, 1, 102; Backer II, 50.)

[Streber.]

Balderich (Baldericus oder Baudrins Aurelianensis, Burgulensis, Dolensis), O. S. B. Geschichtschreiber des zwölften Jahrhunderts, geboren um 1047 zu Meung an der Loire, unweit Orleans, zuerst Mönch, dann Abt zu Bourgueil und 1108 Bischof oder, wie er selbst in seinen Schriften behauptet, Erzbischof von Dol in der Bretagne, war ein wohl unterrichteter Mann und verfaßte in Prosa und Versen Schriften, unter denen die unter dem Titel einer Geschichte von Jerusalem auf uns gekommene Geschichte des ersten Kreuzzuges die vorzüglichste ist. Sie beginnt mit dem Concil von Clermont (1095), das Balderich selbst als Abt beiwohnte, und geht bis zum großen, am 12. August 1099 von den Christen über die Türken errungenen Sieg. Selbst nicht unmittelbarer Zeuge, arbeitete Balderich nach einer anonymen Vorlage und bis dann das Ganze von einem Augenzeugen, dem Abte Petrus von Maillepais, revidiren, so daß hier für die einschlägigen Ereignisse eine sehr zuverlässige Quelle vorliegt (s. Thurot in der Revue historique, 1876, I, 372 ss.). Minder wichtig sind die andern von ihm hinterlassenen Schriften. Darunter befindet sich ein Bericht über die Translation des Hauptes des hl. Valentin von Rom nach Gemmeticum, einem Kloster in der Diöcese Rouen; ferner eine biographische Skizze des hl. Hugo, Bischofs von Rouen; ebenso eine unter mehreren Titeln bekannte Monographie über das Kloster Fécamp in Rouen; endlich ein Leben der seligen Robert von Arbrissel, verfaßt auf die Drängen Petronilla's, erster Abtissin von Fontevraud. Dann folgen Gedichte, die über verschiedene Gegenstände handeln. Balderich starb am 7. Januar 1131 (vgl. Migne, PP. lat. CLXV, 1051 sq.). Die vom hl. Ivo von Chartres veranlaßte Vermuthung (Ep. 68 ad Hug. Lugd. Ep.; bei Migne, PP. lat. CLXII, 84; vgl. ib. 449), als habe Balderich durch Simonie das Bisthum erlangt, findet sonst keine Bestätigung.

[Peters.]

Balderich II., Bischof von Lüttich, war es 1008 der Nachfolger des berühmten Bischofs Notker (nicht zu verwechseln mit Notker der Stammler), dem er in Allem ähnlich zu werden suchte. Er gab als Bischof der Domschule zu Lüttich eine neue Organisation und machte sie zu einer Pflanzschule von Bischöfen für ganz Deutschland; ebenso leistete er in Errichtung und Ausstattung von Kirchen und Klöstern das Unglaubliche und hielt auch seine reichen Anverwandten zu gleicher Wohlthätigkeit an. So brachte er seiner Kirche

ganze ihm gehörige Grafschaft Loos zu. Er rb im J. 1018, und Kaiser Heinrich der Hei- ge gab ihm den hl. Wolbodo zum Nachfolger . sein von einem Lütticher Mönch verfaßtes Le- n, das zugleich für die lothringischen Zustände s 11. Jahrhunderts nicht unwichtig ist, in Mon. erm. SS. VI, 724; vgl. Annales Leodienses i Mon. Germ. l. c. 18; Gesta episcop. Leod. ri Martène, Vet. scriptt. Coll. IV, 867; Chro- icon s. Laurent., Mon. Germ. SS. VIII, 62 sq.). [Peters.]

Balderich, der Mönch von Lüttich, Historiker es 12. Jahrhunderts. Zu Florines, in der Lüt- icher Diöcese, geboren, durch Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichnet, kam Balderich an den Hof des Papstes Eugen III. und besuchte mit iesem Paris; hier lernte Erzbischof Albero ihn kennen und gewann ihn außerordentlich lieb. Der- elbe nahm ihn mit sich nach Trier und berief ihn im J. 1147 zur Vorstandschaft über die Schulen. Balderich blieb der Vertrauensmann des Erz- bischofs und begleitete ihn oft auf seinen Reisen. Er schrieb das Leben des Erzbischofs Albero, das zuerst Hontheim und neuestens Waitz in Mon. Germ. SS. VIII, 243 sq. (abgedruckt bei Migne, PP. lat. CLIV, 1307 sq.) herausgegeben hat. Als Lehrer von dem berühmten Abte Wibald von Stablo sehr gerühmt (vgl. dessen Brief an Bal- derich bei Migne l. c. 1299), wird Balderich auch als Schriftsteller von Waitz anerkannt und als ein classisch gebildeter Mann geschildert. Er wird noch im J. 1156 als Vorsteher der Kirche zum hl. Simeon genannt, aber nach dem Jahre 1157 nirgends mehr erwähnt. Er ist also nach 1157 gestorben. [Peters.]

Balderich, Cantor, Chronist, zu Cambrai geboren und erzogen, von dem im J. 1051 ge- storbenen Gerhard I. mit einem Beneficium ver- sehen, unter Gerhards I. Nachfolgern Liebert und Gerhard II. Secretär, wurde im J. 1083 unter dem Bischofe Hubertus Cantor an der Kirche zu Terouane, welche Stelle er noch im J. 1094 besaß. Er ist der Verfasser der Chronik von Cambrai und Arras, die in drei Büchern die Geschichte dieser Bisthümer von Chlodwig bis 1070 erzählt. Er sandte die Schrift an den Erz- bischof Rainald von Rheims zur Beurtheilung; derselbe ließ sie im J. 1095 durch Sigebert untersuchen, worauf ein sehr günstiges Urtheil erfolgte. Die von Bethmann (Monum. Germ. SS. VII, 393) besorgte Ausgabe der Chronik ist auch bei Migne (PP. lat. CXLIX, 9) abgedruckt. Derselbe Balderich verfaßte auch die Geschichte der Kirchen von Terouane und Amiens; doch diese ist noch als Manuscript in der Bibliothek von Mans begraben, wohin sie seit Verlegung des Bisthums Terouane nach Mans gebracht wurde. Ferner beschrieb Balderich in drei Bü- chern das Leben des hl. Gaugericus (Géry, auch Gaucher genannt), welcher 39 Jahre bis zu sei- nem Tode im J. 619 Bischof zu Cambrai und Arras gewesen war (bei den Bollandisten zum 11. August); ebenso das Leben des hl. Liebert, der im J. 1076 als Bischof von Cambrai starb (Migne l. c. 177 sq.). Vgl. Ceillier XIII, 481; Busse § 968. [Peters.]

Balderich, genannt Rubeus, Bischof von Noyon und Tournai. Dieser Balderich wurde häufig mit seinem Namensvetter, dem Cantor von Terouane, verwechselt, so daß ihm auch der literarische Nachlaß des Letzteren zugeschrieben wurde. Indeß erhellt ihre Verschiedenheit schon aus ihren Geburtsorten. Während der Cantor, wie er selbst in der Chronik von Cambrai angibt, in Cambrai geboren wurde und längere Zeit in dieser Stadt thätig war, ehe er mit Erlaubniß seines Bischofs nach Terouane übersiedelte, wurde der Andere, wie aus einem Briefe des Clerus von Noyon an Bischof Lambert von Arras (unter den Briefen des Lambertus von Arras der 42.; bei Migne, PP. lat. CLXII, 663) hervorgeht, zu Noyon geboren, dort ausgebildet, ordinirt, als Domherr und Archidiacon angestellt und nach des Bischofs Radbod II. Tode im J. 1098 von Clerus und Volk einstimmig zum Bischof ge- wählt. Von ihm sind nur vier Briefe an Lam- bertus von Arras (unter des Letzteren Briefen die nn. 72. 74. 95. 117; bei Migne l. c.) auf uns gekommen; in deren letztem nennt er sich Bischof von Noyon und Tournai, während er sich in den drei ersten bloß Bischof von Noyon titulirt. Er war nämlich, obgleich ursprünglich zum Bischof des vereinigten Bisthums von Noyon und Tournai gewählt, von letzterer Stadt nicht anerkannt worden, weil deren Einwohner einen eigenen bei ihnen wohnenden Bischof haben woll- ten. In Rom setzte aber Balderich bei Urban II. die Fortdauer der Vereinigung beider Bisthümer durch und nannte sich seither Bischof von Noyon und Tournai. Er wurde im J. 1099 von Ma- nasses II. von Rheims geweiht und starb im J. 1112. (Vgl. Busse § 968.) [Peters.]

Balduin, Kaiser von Constantinopel, s. Grie- chisches Kaiserthum.

Balduin, Könige von Jerusalem, s. Jeru- salem.

Balduin, Franz (Baudouin), berühmter Rechtsgelehrter, geb. zu Arras 1. Januar 1520, gest. 24. October 1574 zu Paris, lehrte die Jurisprudenz nacheinander zu Bourges, Straß- burg, Heidelberg, Douai, Paris und Angers und verfaßte eine große Menge rechtswissenschaft- licher Schriften. Später setzte sich Cassander im Auftrage Kaiser Ferdinands I. mit ihm in Ver- bindung, damit er den Uebertritt Antons III. von Navarra zur katholischen Religion bewirke; in Folge davon übernahm er eine Hofmeisterstelle bei dem natürlichen Sohne des letztern, Karl von Bourbon. Im J. 1564 wurde er von Wilhelm von Oranien nach den Niederlanden beschieden, um zur Einleitung von Religionsvergleichen mit- zuwirken. Seit 1560 hatte er sich nämlich mit Ernst dem Studium religiöser und confessioneller Fragen zugewandt und 1561 die irenische Schrift Cassanders: De officio pii et publicae tran- quillitatis vere amantis viri in hoc Religionis

dissidio, Basileae 1561, veröffentlicht. Hierdurch wurde er bald in eine literarische Fehde mit Calvin verwickelt, aus welcher er nach drei Streitschriften siegreich hervorging. Aus der nun folgenden Periode seines Lebens sind folgende Schriften von ihm bemerkenswerth: 1. Minucii Felicis Octavius, in quo agitur veterum christianorum caussa, restitutus a Fr. Balduino, Heidelb. 1560; hier ist die betreffende Schrift zuerst Arnobius abgesprochen und Minucius Felix endgültig vindicirt. 2. Discours sur le fait de la Réforme, Paris 1564, später von einem Apostaten interpolirt und gefälscht. 3. S. Optati libri sex de schismate Donatistarum cum Balduini praefatione, Paris. 1563; die Vorrede beweist die Gleichförmigkeit des calvinistischen und des donatistischen Schisma's. 4. Historia Carthaginiensis Collationis olim habitae inter Catholicos et Donatistas, ex rerum ecclesiasticarum commentariis Fr. Balduini, Paris. 1566, wieder abgedruckt bei Migne, PP. lat. XI, 1439 sqq. Balduin besaß ursprünglich keine tiefere religiöse Bildung und war als gewandter Hofmann den Calvinisten gegenüber anfangs toleranter und entgegenkommender, als gut war. So konnte die Angabe entstehen, daß er 1544 calvinisch, 1545 wieder katholisch, 1547 zum zweiten Male calvinisch geworden sei und im Ganzen sieben Mal seinen Glauben gewechselt habe. Ein Beweis hierfür kann nicht erbracht werden; jedenfalls starb er als guter Katholik in den Armen des Jesuiten Maldonat. (Vgl. Nicéron, Mém. XXVIII; Räß, Convert. II, 176.) [Kaulen.]

Balduin von Devonshire (Devonius), wenn seine Heimat, oder von Canterbury (Cantuarensis), wenn seine Stellung als Erzbischof von Canterbury in Betracht kommt, theologischer Schriftsteller des 12. Jahrhunderts. Von seinem Leben wissen wir, daß er ursprünglich Magister, dann Archidiacon geworden. Später trat er in den Orden der Cistercienser, wurde 1181 Bischof von Worcester (Wigorniensis) und 1184 Erzbischof von Canterbury. Im J. 1190 schloß er sich dem Kreuzzuge Richards I. an und fand bei der Eroberung von Ptolemais seinen Tod. Von seinen Schriften sind bemerkenswerth zwei dogmatische Abhandlungen: De SS. Sacramento Eucharistiae und De Sacramento Altaris Epist. ad Bartholomaeum, episc. Oxoniensem. Sie wurden mit andern theologischen Tractaten und Reden edirt von Tissier, Bibl. Cisterc. V, Paris 1662, 1 sq. und Migne, PP. lat. CCIV, 401 sq. Ein Verzeichniß der ungedruckten Schriften bei Visch, Bibl. Cisterc., Colon. 1650, 30 sq. [Bach.]

Balduin, Erzbischof von Trier 1308—1354 (Baldewin, althochdeutsch = der Fröhliche, Unbekümmerte), aus dem Geschlechte der Grafen von Luxemburg. Er war geboren 1285 und verlor im frühesten Kindesalter seinen Vater, den ritterlichen Grafen Heinrich III., in der Schlacht bei Worringen (5. Juni 1288). Seine Erziehung leitete die hochgebildete und fromme Mutter Beatrix von Avesnes, Herrin zu Beaumont im Hennegau, unterstützt von ihrem Bruder Balduin von Avesnes und ihrem ältesten Sohne Heinrich IV., dem nachmaligen Kaiser Heinrich VII. Im Alter von 13 Jahren begann schon die Reise, um die höheren Studien zu betreiben unter der Obhut zweier ihm beigegebenen Gelehrten zu beginnen. Nach fünfjähriger ernster Geistesarbeit mußte er 1304 wegen des zwischen Frankreich und Flandern ausgebrochenen Krieges die Hochschule auf zwei Jahre verlassen. In diese Zeit fällt wohl sein Eintritt als Canonicus in das Metropolitan-Domcapitel zu Trier. Kurz nach dem Tode des Erzbischofs Gerhard II. von Mainz (1305) bemühte sich der dem Luxemburger Hause befreundete Peter Aichspalt, Bischof zu Basel, bei Papst Clemens V. zu Poitiers zu Gunsten des vielversprechenden jungen Domherrn. Dieser mußte aber statt des Empfohlenen selbst den Stuhl des hl. Bonifatius einnehmen. Nach Paris zurückgekehrt, lag Balduin noch zwei Jahre lang den theologischen und canonistischen Studien zur Vorbereitung auf den geistlichen Stand ob. Noch war er in dieser begriffen, als ihn die Botschaft traf, daß Erzbischof Diether von Trier am 23. November 1307 gestorben, und daß er als sein Nachfolger beim Papste postulirt sei. Seine Wähler hatten, wie es scheint, alle Bedenken vergessen, welche das Erzstift in älterer und jüngerer Zeit von den Luxemburger Grafen erdulden mußte: die Vorzüge des jungen Mannes, seine glänzende Begabung, seine Gelehrsamkeit, sein edler Charakter und die Macht seines Hauses gaben den Ausschlag. Papst Clemens genehmigte die Wahl, dispensirte den erst 22 Jahre zählenden Mann über das fehlende Alter und ertheilte ihm selbst am 11. März die bischöfliche Weihe. Auf dem Zuge nach Trier erfuhr Balduin, daß König Albrecht am 1. Mai durch die Hand seines Neffen, des Herzogs Johann, ermordet worden sei, und so stellte sich ihm schon an der Grenze seines Bisthums die dreifache Aufgabe, welche er als Bischof, als Landesherr und als Kurfürst zu lösen hatte, recht lebhaft vor Augen. Am Pfingstfeste (2. Juni 1308) nahm er Besitz von seiner Kathedrale und gab vor allen Festlichkeiten und Huldigungen Gott die Ehre, indem er feierlich das heilige Meßopfer darbrachte. An alle Beamten und Richter hatte er bereits die Weisung ergehen lassen, im ganzen Lande, wenn sie seine Huld gewinnen und seine Ungnade meiden wollten, die Gerechtigkeit streng zu handhaben und den Frieden unverbrüchlich zu erhalten. Damit war seine Regierung inaugurirt. Seine erste Sorge war darauf gerichtet, sämmtliche Schulden seines Vorgängers zu tilgen und die verpfändeten Burgen, Güter und Einkünfte des Stiftes einzulösen, ohne jedoch den durch Diether ausgesogenen Clerus neue Steuern aufzuerlegen. Nachdem so das Ansehen des erzbischöflichen Stuhles und die Wehrhaftigkeit des Landes hergestellt, wies er noch die demokratischen

Elemente, welche in die obrigkeitlichen Aemter einer Residenzstadt eingedrungen waren, in ihre Schranken zurück, trat jedoch der angemessenen Entwickelung der Zunftverbände dabei nicht zu nahe. So erkannte man bald allgemein, was der Verfasser der Limburger Chronik von unserem Kirchenfürsten sagt: „Er ware klein von Perschon, aber groß von Wercken, und hoch von Verstandt.“ Bei der Wahl eines Oberhauptes für das verwaiste Reich drohte von zwei Seiten Gefahr. König Philipp von Frankreich trachtete darnach, die Kaiserkrone seinem Bruder Karl von Valois zuzuwenden und dadurch den Plan einer französischen Weltherrschaft seiner Ausführung näher zu bringen; der von ihm terrorisirte Papst sollte zunächst die geistlichen Kurfürsten dafür gewinnen. Von der anderen Seite waren die weltlichen Wahlfürsten mehr auf das Interesse ihrer Häuser als auf die Macht und Einheit des Reiches bedacht; denn schon damals bewährte sich das Wort des Dichters: „Den dunkt nit, daz er etwas hab, wer nit dem römschen rich bricht ab“ (Seb. Brant, Narrensch. 99, 113). Die Weisheit des Erzbischofs Peter von Mainz, mit welchem Balduin Hand in Hand ging, wußte die gegenseitige Eifersucht der weltlichen Wahlfürsten so geschickt zu benutzen, daß er in der Vorberathung auf dem Königsstuhl zu Rense Ende October 1308 allmälig alle Stimmen auf Balduins ritterlichen Bruder, den Grafen Heinrich von Luxemburg, lenkte. Am 27. November erfolgte in Frankfurt die einhellige Wahl, und am 6. Januar 1309 in Aachen die Krönung des Erkorenen, dessen Frömmigkeit, Sittenreinheit, Edelmuth und Tapferkeit zu der Hoffnung berechtigte, daß er die alte Herrlichkeit des Reiches wieder aufrichten werde. Balduin begleitete ihn auf seinen Zügen durch das Reich, empfing am 16. Januar zu Köln die Belehnung mit den Regalien, am folgenden Tage die Bestätigung der erblichen Burggrafschaft Kochem für die Trierer Kirche und am 6. Februar zur Vergütung seiner für den König gemachten Auslagen die Bewilligung eines Rheinzolls. Auch an dem verhängnißvollen, mehr ideal gedachten als klug berechneten Römerzug Heinrichs (September 1310) nahm Balduin Theil. Balduin, welcher für die Dauer seiner Abwesenheit den Bischof von Salvien, Wolfram von Fleckenstein, zu seinem Vicarius in Spiritualibus et Pontificalibus in der Erzdiöcese bestellt hatte, führte dem Bruder große Summen und einige Mannschaft zu, unterstützte ihn mit seinem Rathe und verstand es besonders, die streitenden Parteien in Italien zu versöhnen, die friedlichen zu gewinnen. Nicht selten mußte er aber auch zum Schwerte greifen, wie bei dem Aufstand Guido's in Mailand (Februar 1311), bei der Belagerung von Brescia (Mai bis September) und zu Rom (Mai 1312). Nach seiner Krönung verlieh ihm der dankbare Kaiser die Reichsstädte Boppard und Wesel. Bei den Kämpfen in Toscana (Herbst 1312) führte Balduin mehrere glückliche Expeditionen selbständig aus: so die Einnahme der festen Burg S. Mariä novellä. Am 19. März 1313 trennte er sich von dem Bruder, um neue Truppen und Hülfsmittel für ihn in Deutschland zu sammeln. Dieser erlag aber schon am 24. August den übermäßigen Anstrengungen und Sorgen, von den Fürsten und Völkern tief beklagt, von dem Fürsten der Dichter in unsterblichem Liede besungen. Mittlerweile hatte Balduin das Wohl des Erzstiftes nie aus dem Auge verloren. Einer seiner ersten und folgereichsten Regierungsacte war die Anlage des sog. Balduineums, d. i. einer Sammlung aller die Rechte, Privilegien und Besitzungen der Trierer Kirche betreffenden Urkunden von den ältesten Zeiten an, welchen er dann die seiner eigenen Regierung und in einer der drei Ausgaben einen für die Culturgeschichte hochwichtigen Cyclus von Bildern aus seinem und Kaiser Heinrichs Leben beifügte. Dieses Grund- und Lagerbuch des Erzstiftes wurde von seinen Nachfolgern bis zu 60 Foliobänden (Temporalia und Perpetualia) fortgesetzt und bildete bis zum Erlöschen des Kurstaates die Grundlage aller Rechtsordnung. Zur Förderung des Handels und des Ackerbaues und zur Sicherung des Landes gegen äußere Feinde, wie gegen den Raubadel im Stifte selbst baute er Burgen, stellte die in Verfall gerathenen Festen wieder her und warb Lehensmänner und Burgleute in großer Zahl. „Wenn früher die von allen Seiten angefochtenen Stiftsunterthanen es kaum wagen durften, in der Saat- oder Erntezeit sich auf ihren Aeckern blicken zu lassen, so fanden sie jetzt unter dem Schutze der Burgen Frieden und Ruhe.“ In seinen Schlössern und auf seinen Höfen sammelte er in fruchtbaren Jahren solche Vorräthe an Getreide, Wein und Futter an, daß er zur Zeit der Noth allen Dürftigen davon darreichen konnte; er verlangte dafür nur die Rückerstattung der Naturalien bei einer guten Ernte. Nach seiner Rückkehr aus Italien züchtigte er die Rebellen, welche seine Abwesenheit dazu benutzt hatten, den öffentlichen Frieden zu stören. Die geistlichen Angelegenheiten seines Kirchensprengels lagen ihm vor allen am Herzen; denn der Bischof trat bei ihm nie hinter dem Landesherrn und Reichsfürsten zurück. Wenn der gleichzeitige Dichter Heinrich Frauenlob nicht übertrieben hat, so war dazumal große Unsitte in allen Ständen eingerissen. „Diu welt, diu nimt an triuwen abe unt treit ein falsch gemüete. Meineider der ist worden vil. Nit unde haz, den tragent ouch die pfaffen; vüllen unde laffen, des pflegent sie zu aller zit.“ Balduin begnügte sich nicht damit, Allen durch das Beispiel größter Sittenreinheit, strengster Gerechtigkeit und gewinnender Milde vorzuleuchten; er wollte dauernd und gründlich reformiren und berief deshalb zum 28. April 1310 ein Provinzial-Concil, auf welchem er (zugleich für die Suffragan-Bisthümer Metz, Toul und Verdun) die heilsamsten Decrete erließ. An die Spitze stellt er die Gerechtigkeit, deren Wahrung und Pflege zunächst den Bischöfen obliege.

Die schärfsten Strafen werden auf die Beraubung der Kirchen, auf Gewaltthätigkeiten, auf Wucher und Unterdrückung der Armen und Wehrlosen gesetzt. Die Richter, Advokaten, Notare und Zeugen erhalten ernste Weisungen und Verwarnungen. Den vielfach undisciplinirten Ordenspersonen wird die Pflicht der Armut in Kleidung und Nahrung, der Abgeschiedenheit und der sittlichen Reinheit eingeschärft. Die theilweise verweltlichte Geistlichkeit wird dringend ermahnt, Residenz zu halten, standesmäßige Kleider zu tragen, ehrbar zu leben und ihres Amtes mit Eifer zu warten. Sehr eingehend sind die Bestimmungen gegen die verschiedenen Arten von Aberglauben, sowie die Anordnungen über die Feier des Gottesdienstes und die Spendung der heiligen Sacramente. Aus allem diesem leuchtet der Scharfblick, die juristische Durchbildung und der erleuchtete Seeleneifer des großen Kirchenfürsten hervor. Von den Tempelherren ist mit keinem Worte Rede, obwohl der von König Philipp abhängige Papst Clemens die Abhaltung von Synoden von den rheinischen Bischöfen gerade um ihretwillen verlangt hatte. Dieses Schweigen bezeugt in beredter Weise die Unschuld wenigstens der diesseitigen Ordensmänner. Auch haben die Trierer Erzbischöfe bei der Aufhebung dieses Ordens (1312) sich nicht mit dem Vermögen desselben bereichert. In Trier fielen alle Güter der Templer, dem Concil von Vienne gemäß, den Johannitern zu. Nach dem Tode des Kaisers Heinrich wünschte Balduin im Verein mit Erzbischof Peter von Mainz seinem Neffen Johann, welcher 1309 durch Heirat König von Böhmen geworden war, die Krone zuzuwenden. Auf dem Kurfürstentage zu Rense im Mai und Juni drangen sie aber schon wegen des jugendlichen Alters Johanns mit diesem Plane nicht durch; sie mochten sich aber auch nicht für Herzog Friedrich von Oesterreich erklären, weil ihnen wohl die Gewaltthätigkeiten seines Vaters Albrecht gegen ihre Länder im Zollkriege (1302) noch in guter Erinnerung waren, und weil sie in der Stärkung Oesterreichs eine Gefahr für Böhmen erblickten. Sie erkoren daher den Herzog Ludwig von Bayern, welcher gleich Friedrich ein Enkel Rudolphs von Habsburg war und bereits Proben seiner Tapferkeit und Kriegskunst abgelegt hatte. Schließlich fielen ihnen noch die Stimmen von Böhmen, Brandenburg und Sachsen zu, während die übrigen zu Friedrich hielten, und so kam es denn am 19. und 20. October 1314 vor den Thoren Frankfurts zu einer Doppelwahl: die Mehrheit erkor den Herzog Ludwig, die Minderheit Friedrich, und, da es noch kein Gesetz noch ein Gewohnheitsrecht zu Gunsten einer Majoritätswahl gab, so entbrannte der unheilvolle achtjährige Kampf, welcher das Reich verwüstete. Balduin hielt zu Ludwig, zog 1316 mit einer Schaar von 1000 Helmen ihm gen Nürnberg zu Hülfe und entschied, nachdem er Böhmen sicher gestellt hatte, mit König Johann die Schlacht bei Eßlingen (19. Sept.). Am 13. Juni 1317 schloß er mit Ludwig und dessen Anhängern zu Bacharach ein Schutz- und Trutzbündniß und errichtete mit ihnen und vielen anderen Herren und Städten zum Schutze des Handels einen Landfrieden für die ganze Rheinstrecke von Speier bis Köln. In Verbindung mit den Kölnern erzwang er am 13. Juni 1318 von dem zu Friedrich haltenden Erzbischof Heinrich von Köln die Uebergabe von Brühl. Während ihm die Eroberung von Wiesbaden gegen die Grafen von Nassau mißlang, nöthigte er im Mai 1320 die österreichisch gesinnten Grafen von Sponheim nach der Einnahme von Sprendlingen durch die Belagerung von Kreuznach zur Neutralität. Der Kampf Johanns und Friedrichs bei Straßburg, woran Balduin im Juni dieses Jahres theilnahm, brachte keine Entscheidung. Erst die Schlacht bei Mühldorf am Inn (28. September 1322), in welcher König Johann mit böhmischen und trierischen Truppen für Ludwig stritt, endigte mit der Gefangennehmung Friedrichs und schloß den achtjährigen Bruderkrieg. Mittlerweile hatte Balduin im Juli 1321 den wortbrüchigen Simon von Sponheim gezüchtigt, Castellaun aber auf Bitten der Gemahlin desselben verschont und die Herren von Westerburg durch Erbauung der Feste Balduinstein an der Lahn unschädlich gemacht.

Im Lager bei Straßburg erhielt Balduin die überraschende Nachricht, daß er an Stelle seines Freundes Peter Aichspalt, Erzbischofs von Mainz, welcher am 5. Juni 1320 gestorben war, vom Domcapitel einmüthig zu dessen Nachfolger erwählt worden sei. Die Administration dieses Kirchensprengels hatte er bereits auf Beschluß des Capitels übernommen. Jetzt gab er aber seinen Wählern keine Zusage, sondern wies sie an den Papst nach Avignon. Johann XXII. entschied sich für Matthias von Bucheck, einen Anhänger des Gegenkönigs Friedrich. Balduin fügte sich nicht nur der päpstlichen Anordnung, sondern besaß auch Edelmuth genug, den neuen Erzbischof selbst in seine Metropole einzuführen, und es gelang ihm endlich, auch das widerstrebende Domcapitel zu beruhigen. Damit war aber zugleich der mächtige Reichsfürst zwar nicht für die Partei Ludwigs gewonnen, wohl aber zur Beobachtung einer neutralen Stellung im Reiche vermocht. In seinem Erzstift erwies Balduin nunmehr einem sehr bedeutenden Theile der Bevölkerung die unschätzbare Wohlthat, daß er sie aus dem Zustande der Hörigkeit erlöste und ihr die bürgerliche Freiheit gewährte. Es geschah dieß dadurch, daß er mit Ermächtigung der Kaiser viele Orte, z. B. Wittlich, Mayen, Kaiserseck und Baldenstein, mit Mauern umgab und ihnen das Städterecht verlieh, womit die Leibeigenschaft von selbst erloschen war. Aus derselben Zeit wird zuerst die von ihm bewirkte Incorporation einer Pfarrkirche in ein Kloster berichtet. Sonst hatte Balduin seit dem Provinzialconcil sich immer sehr entschieden gegen diese, in der Regel für die Seelsorge höchst nachtheilige

gen Einverleibungen ausgesprochen. Später doch nahm er solche in seltenen Fällen vor; denn wo sie nur in der Uebertragung des Patronats von weltlichen Herren auf geistliche Corporationen bestanden, wurde den Pfarrgemeinden damit eine Wohlthat erwiesen. Auf die Besetzung der Pfarrstellen durch würdige und tüchtige Priester war er stets sehr bedacht; daher seine wiederholten scharfen Decrete über die Präsentation und Investitur der Curatgeistlichen. Auch die Wissenschaft fand in dem selbst hochgebildeten Erzbischof stets einen eifrigen Gönner. Dieß zeigen schon die Namen der an seinen Hof gezogenen Gelehrten: Luitpold von Babenberg, Peter von Lautern und Ordolf Scholer.

Inzwischen waren die politischen Zustände des Reiches immer verwickelter und trostloser geworden. Der Gegenkaiser war 1322 gefangen, König Ludwig zerfiel aber mehr und mehr mit Papst Johann XXII. Dieser sprach am 23. März 1324 über Ludwig den Kirchenbann aus und erklärte ihn am 11. Juli alles Rechtes auf das Reich verlustig. Balduin erblickte hierin gleich den übrigen Kurfürsten einen Angriff auf das Wahlrecht und verstand sich nicht dazu, die fraglichen Decrete zu publiciren. Dem vom Papste unterstützten Plane, dem König Karl von Frankreich die deutsche Krone zuzuwenden, widerstand er aus allen Kräften. Dagegen nahm er auch an dem Römerzuge Ludwigs (1327) und an seiner usurpirten Kaiserkrönung (17. Januar 1328) keinerlei Antheil und billigte noch weniger dessen schismatische Stellung. Als es schien, daß auch Ludwig letztere ernstlich aufgeben wollte, begann Balduin am 26. Mai 1330 zwischen ihm und dem Papste zu vermitteln; allein die Könige von Frankreich und Neapel vereitelten die schon eingeleitete Versöhnung sowohl mit Papst Johann XXII., als mit dessen Nachfolger Benedict XII. Balduin trug daher kein Bedenken, sich am 16. Juli 1338 an dem Renser Kurverein zur Abwehr jedes Eingriffes in die Wahlfreiheit der Kurfürsten und jedes Angriffes auf die Selbständigkeit des erwählten Herrschers zu betheiligen, unterzeichnete jedoch nicht das maßlose Schreiben an den Papst, worin diesem allein alle Schuld an dem Zerwürfnisse aufgebürdet wurde. Seine fortgesetzten Sühnversuche wurden durch die unerhörten Uebergriffe Ludwigs in die kirchlichen Gerechtsame (Auflösung der Ehe der Margaretha Maultasch „aus kaiserlicher Machtfülle") völlig vereitelt, und Balduin sah sich jetzt gezwungen, in die Reihe der Gegner Ludwigs zu treten. Papst Clemens VI. erneuerte am 13. April 1346 die Excommunication gegen den „häretischen und schismatischen" Kaiser (die Echtheit der fraglichen Bulle wird aber von Damberger XIV, 834 mit guten Gründen angefochten) und forderte die Kurfürsten zur Wahl eines neuen Königs auf. Am 11. Juli 1346 wurde denn auch Ludwig zu Rense für abgesetzt erklärt und auf Betreiben Balduins Karl IV., Kaiser Heinrichs VII. Enkel, zum römischen König erwählt. Ludwig starb am 11. October 1347, der von der bayerischen Partei aufgestellte Gegenkönig Günther von Schwarzburg am 14. Juni 1349, und so kam das Reich einigermaßen zur Ruhe, obwohl durch die langen Kämpfe sehr geschwächt und sichtlich im Niedergang begriffen. Balduin stand seinem Großneffen stets als weiser Berather zur Seite, vollzog seine Krönung in Aachen am 26. Juli 1349 und erlangte von ihm zu Weihnachten 1353 in Mainz die Bestätigung aller bisher für die Trierer Kirche erworbenen Rechte, Güter und Privilegien. Damit war der Kurstaat in der Gestalt vollendet, welche er über 400 Jahre lang bewahren sollte, und mit Recht wird Balduin als der eigentliche Schöpfer und Organisator desselben gefeiert.

In den eben besprochenen Zeitraum fallen viele Ereignisse, welche sich im engeren Kreise des Erzstiftes und seiner nächsten Umgebung abspielten. Balduin hatte mit Erzbischof Matthias von Mainz im Sommer 1327 ein Bündniß zur gegenseitigen Hülfeleistung geschlossen. In Folge dessen eroberten ihre vereinigten Streitkräfte im Kampfe gegen den Landgrafen von Hessen die Stadt Gießen für Mainz und dann das renitente Boppard für Trier. Ein Jahr darnach traf unsern Erzbischof das seltsame Mißgeschick, in die Gefangenschaft eines Weibes zu gerathen. Loretta, Gräfin von Starkenburg, sperrte treulos während eines Waffenstillstandes die Mosel mit einer Kette und bemächtigte sich so des arglos den Fluß hinabfahrenden Kirchenfürsten. Er vergalt ihr am 17. März 1329 durch seine Fürsprache beim Papste um ihre Lossprechung vom Kirchenbann. Der Tod des Erzbischofs Matthias von Mainz (9. September 1328) erschwerte die Stellung Balduins zum Oberhaupte der Kirche neuerdings. Das Mainzer Metropolitan-Capitel postulirte ihn abermals einstimmig, und er übernahm sofort die ihm aufgetragene Administration des Erzstiftes. Der von Frankreich beherrschte Papst ernannte aber den französisch gesinnten Propst Heinrich von Virneburg, gegen welchen das Domcapitel protestirte. Bei dieser zweifelhaften Rechtslage und im Bewußtsein, „daß er nicht aus Ehrgeiz, sondern in reiner Absicht für die verwaisten Kirchen Sorge trage" — denn auch die Bisthümer Speyer und Worms waren ihm 1329 und 1332 zur Pflege übergeben —, behielt er die Verwaltung der Mainzer Kirche acht Jahre lang, ordnete das zerrüttete Vermögen des Kurstaates, bezwang die rebellischen Mainzer durch Anlage der Befestigung von Eltville und übergab erst 1337 auf die dringende Forderung des Papstes das Erzstift in die Hände Heinrichs, mit dessen Regierung der heilige Vater selbst bald alle Ursache hatte, sehr unzufrieden zu sein. Weiterhin mußte Balduin öfters gegen die Raubritterschaft in seinem Stift das Schwert ziehen. Die Mächtigsten derselben, die von Eltz, Waldeck, Schöneck und Erenberg, bezwang er 1331 und 1336 durch Umzingelung und durch Anlegung von Trutz-

burgen (Baldeneltz und Russemberg). Den Wildgrafen Johann von Daun bezwang er in langjährigem Streite (1337—1342). Dagegen erwarb er auf friedlichem Wege die Hälfte der Burg, Herrschaft und Stadt Limburg (30. Mai 1344). Im Kampfe gegen Heinrich von Westerburg konnte er zwar die Niederlage der unbesonnen vorrückenden Coblenzer bei Grensau (20. April 1347) nicht verhindern, züchtigte aber dafür die mit dem Westerburger verbündeten Vilmarer (August 1348) und entschädigte seine Coblenzer für ihre Verluste reichlich. Seine größte Waffenthat war die Eroberung und Zerstörung der festen Burg Moncler (22. December 1351), von welcher aus viele Gewaltthätigkeiten im Erzstift verübt worden waren. Zur dauernden Befestigung des Friedens in weiteren Kreisen errichtete er endlich in jener Zeit die sog. Landfriedensbündnisse mit benachbarten Dynasten und Städten, welche regelmäßige Zusammenkünfte (Landgerichte) in Coblenz hielten, um gemeinschaftliche Operationen gegen die Friedensbrecher zu verabreden. Ein bleibendes Denkmal seiner landesväterlichen Fürsorge stiftete sich Balduin durch den Bau der Moselbrücke bei Coblenz, zu welchem Unternehmen er allen Beitragenden und Mitwirkenden am 1. Mai 1343 einen Ablaß ertheilte. Er war auch der erste, welcher in das verworrene Münzwesen der damaligen Zeit Ordnung und Einheit brachte, indem er mit benachbarten Staaten eine Münzeinigung schloß. Als Beweis des großen Ansehens, welches Balduin auch in der Ferne besaß, soll hier noch erwähnt werden, daß selbst König Eduard III. von England auf dem Hoftage von Coblenz (5. Sept. 1338) einen Vertrag mit Balduin zur Unterstützung seines Unternehmens gegen Frankreich schloß und ihm zur Sicherung der schuldigen Subsidien seine Krone verpfändete. Im J. 1347—1348 drang das sog. „große Sterben, oder der schwarze Tod" in das Gebiet des Erzstiftes ein, eine Pestseuche, welche nach den Gesta Trev. in der Stadt Trier 13 000 Menschen hinraffte. Die Bußgesinnung der Gläubigen hatte den Unfug der sog. Geißelbrüder im Gefolge; gegen diese schritt Balduin ebenso energisch ein, wie gegen die grausame Verfolgung der Juden, denen der Volkswahn zur Last legte, daß sie durch Brunnen- und Speisevergiftung die Seuche herbeigeführt hätten. Schon zehn Jahre früher hatte der thatkräftige Mann in Oberwesel und Boppard ein Exempel dafür statuirt, daß er keine eigenmächtige Rache an den Juden dulde, wenngleich diese durch Christenhaß und Wucher gerechte Strafe verdient hatten.

Zum Schlusse ist noch die Thätigkeit darzustellen, welche der unermüdliche Erzbischof in den letzten 20 Jahren seines Lebens in den geistlichen Angelegenheiten seines Erzstiftes entwickelte. In diese Zeit fällt der von ihm geförderte Bau oder die Vollendung und Einweihung der herrlichsten Gotteshäuser innerhalb der Diöcese Trier: der St. Werners-Kapelle zu Bacharach (1322), der Stiftskirche zu Münstermayfeld (1323), der Liebfrauenkirche zu Oberwesel (1331), der Nikolauskirche zu Kreuznach, die er (1332) zur Pfarrkirche an Stelle der alten St. Kiliankirche erhob, der Gangolphskirche in Trier (1335), des Kirchleins auf dem Niederwörth (1337) und der Karthäuserkirche St. Alban bei Trier (1338). Die in der Provinzialconcil gegebenen reformatorischen Decrete erneuerte und vervollständigte er auf den Diöcesansynoden vom 23. Mai 1337 und vom 8. April 1338 durch Verordnungen, welche besonders gegen die Kleiderpracht und den Kopfputz des Clerus (gescheiteltes Haar auf der Mitte des Kopfes u. s. w.) und gegen die Pfründenhäufung gerichtet sind. Er bestimmt die öffentlich zu begehenden Festtage, worunter auch das Frohnleichnamsfest, für dessen würdige Begehung der Bürger Rinzinberg 1341 eine Stiftung zu St. Laurentius machte. Jetzt gab auch das Domcapitel sich heilsame Statuten (31. August 1338) über die Feier des Gottesdienstes, über den Empfang der höheren Weihen und über den Wandel der Domgeistlichkeit. Am 8. April desselben Jahres war ein ernster Schritt geschehen zur Reform des Ordensclerus, zunächst der zahlreichen Benedictiner, bei welchen die Zucht sehr erschlafft war. Balduin hatte von ihnen in einem Schreiben an alle Aebte, Prioren und Ordensmitglieder unter Androhung strenger Kirchenstrafen die Rückkehr zur alten Klosterdisciplin gefordert. Noch wirksamer war die Einführung des noch in voller Blüte stehenden Karthäuser-Ordens. Schon die beiden Vorgänger Balduins hatten vergeblich eine Reform der Benedictiner auf dem Beatusberg bei Coblenz durch den Abt Walram von St. Maria ad Mart. versucht. Als auch die Stiftsherren, welchen Balduin 1315 das Kloster übergab, an der Armut und Abgeschiedenheit desselben keinen Gefallen fanden, siedelte er 1331 dort den Karthäuser-Orden an, welcher seine Sittenreinheit und Bußstrenge bis in unser Jahrhundert hinein unwandelbar bewahrte. Das Kloster besaß bis zu seiner gewaltsamen Aufhebung das kostbare Brevier Balduins als Andenken an den großen Wohlthäter und Mitbruder. Ebenso baute Balduin vor den Thoren Triers die Karthause von St. Alban, in welcher er durch Beschluß des Generalcapitels das Monachat besaß. Hierher zog sich der Kirchenfürst aus den weltlichen Händeln oft und gern in seine Zelle zurück, um das strenge Leben und die frommen Uebungen der Brüder zu theilen und dann, geistig erneut und gestärkt, die bischöflichen Visitationen in der weiten Diöcese abzuhalten. Bei zunehmendem Alter ließ er sich bei letztern auf Grund päpstlichen Privilegiums vom 20. April 1344 von Weihbischöfen (Nicolaus von Arle und Gervasius von Grunenberg) vertreten. In demselben Jahre erwirkte er (nach Trith. Chron. Hirs.) gleich dem Erzbischof Walram von Köln vom apostolischen Stuhle für seine ganze Provinz die Dispens über das Verbot des Genusses von Lacticinien an allen Fasttagen außer der vierzigtägigen

Fastenzeit. Sich selbst ließ er erst in seinen letzten Lebensjahren von der Beobachtung des Fastengebotes dispensiren. Eine der schönsten Früchte seiner pastorellen Thätigkeit ist sein 1344 herausgegebener Ordinarius Horarum et Missarum, in welchem er den Ritus der Trierer Kirche im Chorgebet und in der Feier der heiligen Messe genau feststellt und regelt. Dadurch hat er ein Jahrhunderte dauerndes Werk geschaffen. Gegen Ende seines thatenreichen Lebens weilte der herrliche Mann länger und öfter in der Einsamkeit seiner Karthause. Schon glaubten die Raubritter von Daun und Uelmen ihr unedles Handwerk wieder aufnehmen zu können; da trat der alte Held nochmals aus seiner Zelle hervor, überfiel und zerstörte ihre Burgen und sicherte den Frieden des Landes. So erscheint er zum Schlusse noch einmal in seiner ganzen Größe: in seiner kindlichen Frömmigkeit und erstaunlichen Bußstrenge, mit seinem für die Bedürfnisse der eigenen Unterthanen wie des weiten Reiches stets offenen Auge, mit seinem starken Arme zur Wahrung des Friedens und zur Handhabung der Gerechtigkeit. Er starb, 68 Jahre alt, am 21. Januar 1354. Sein Grabmonument im Nicolaus-Chor des Trierer Doms hat wie sein Andenken die Stürme der Jahrhunderte überdauert. (Literatur: Gesta Trevirorum, ed. Wyttenbach; Broweri et Masenii Antiq. et Annal. Trev.; Hontheim, Hist. dipl. Trev. und Prodromus; Günther, Codex dipl.; Blattau, Statuta synod. Trev.; Görz, Regesten der Erzbischöfe von Trier; Rheinischer Antiquarius 1. Abth., 4. Bd.; Dominicus, Baldewin von Lützelburg und Romfahrt Kaiser Heinrichs VII. im Bildercyclus des Codex Bald. Trev., Berlin 1881.) [de Lorenzi.]

Balearen, spanische Inselgruppe im Mittelmeer, welche politisch die Intendanz Palma mit 290 000 Einwohner auf 4818 □Kilometer und kirchlich die zwei zur Kirchenprovinz Valence gehörigen Bisthümer Majorca und Minorca bilden. Die Insulae Baleares gehörten ursprünglich zu Phönicien, und ihre Einwohner waren als Schleuderer berühmt, woher die Inseln ihren Namen erhielten. Nachdem dieselben von den Römern erobert worden, wurden sie zu Hispania Tarracon. gerechnet. Seit dem Jahre 426 hatten sie die Vandalen, und von 798 bis 1259 die Mauren in Besitz. Neuestens werden auch die südwestlich davon gelegenen Pityusen, Insulae Pityusae, zu den Balearen gerechnet. Nach Victor Vitensis waren auf diesen Inseln schon im vierten Jahrhundert Bischöfe; erst im fünften Jahrhundert aber werden Namen von solchen genannt. Zur Zeit der Vandalenherrschaft standen diese Kirchen unter dem Bischof von Cagliari. Zur Zeit Gregors d. Gr. gehörten die Balearen kirchlich zu Spanien, und die angebliche Provinz-Eintheilung von König Wamba (a. 675) führt die Insulae Baleares an letzter Stelle als Suffraganat von Barcinona auf. Im J. 1058 schenkte der maurische Fürst Hali diese Inseln dem Bischof von Barcelona auf dessen Bitten zur geistlichen Jurisdiction. Umsonst prätendirte auch die Kirche von Gerona ein Anrecht auf die Balearen, und Barcelona behielt sein altes Recht, bis auch gegen seinen Willen hier wieder zwei Bisthümer errichtet wurden, die im J. 1470 zur Kirchenprovinz Valence geschlagen wurden. — 1. Dioecesis Majoricensis et Ibusensis. Der Sitz dieses Bisthums ist in Palma, der Hauptstadt auf Majorca mit 54 000 Einwohnern, Cathedrale SS. Trinitatis, 5 Pfarrkirchen, 12 ehemaligen Mönchsklöstern, darunter einer reichen Benedictinerabtei, 9 Nonnenklöstern, 7 Hospitälern, Universität (1676 gegründet), und anderen höheren und niederen Schulen. Durch Bulle Papst Pius' IX. Ad vicariam vom 5. September 1851 wurde mit Majorca das Bisthum Iviza unirt. Die Hauptstadt der gleichnamigen pityusischen Insel, Iviza (Ibusum, Ebusum), auf der Südostküste gelegen, die unter den Carthagern und Römern bedeutend war, heute aber nur mehr über 5000 Einwohner hat, war schon im fünften und sechsten Jahrhundert Bischofssitz. Bischof Opilius war 484 bei einem Colloquium zu Carthago, und an Vincentius richtete Licinianus von Carthago um 591 ein Schreiben. Nach der Eroberung aus den Händen der Mauren wurde dieser Sitz mit Tarragona unirt, um das Jahr 1782 aber wieder neu errichtet. Auf demselben saßen nur sechs Bischöfe bis zu der neuesten Aufhebung (vgl. D. Martin de Callar, Memorias historicas y geograficas de Ibiza y Formentera, Ferrara 1798; P. Gams, Series Epp. 40). Auch von Majorca erscheint um 484 ein Bischof Elias. Nach der am 15. Juli 1237 stattgefundenen Wiedererrichtung dieses Sitzes ward als erster Bischof ernannt Raymund de Torelles am 12. October 1238; er begann die neue Cathedrale zu bauen, hielt 1250 eine Synode und starb 11. Juni 1266. Aegidius Sanchez Muñoz Doncel, zuerst Canonicus zu Barcelona und von König Alfons von Aragonien als Gegenpapst unter dem Namen Clemens VIII. aufgestellt (s. d. Art. Muñoz), wurde nach Entsagung seiner Ansprüche auf den päpstlichen Stuhl am 26. August 1429 Bischof von Majorca und starb als solcher 28. December 1446. Der gegenwärtige 51. Bischof ist Matthäus Jaume y Garau, geb. auf Minorca 11. August 1811, als Bischof von Minorca präconisirt 21. December 1857, hierher transferirt 17. September 1875. Sein Sprengel zählt in etwa 80 Pfarreien 170 000 Diöcesanen. Das Domcapitel hat heute 1 Decan, 4 Dignitäten, 4 Canonici „de officio", 16 Canonici „de gracia" und 12 Beneficiaten. (Vgl. Moroni XLII, 28—32; D. Jaime Villanueva, Viage á Mallorca, Madrid 1851 [im Band 21 und 22 der Viage literario á las Iglesias de España]; D. Ant. Furió, Episcopologio de la s. Iglesia de Mallorca, Palma 1852.)

2. Dioecesis Minoricensis. Die Residenz des Bischofs ist in Mahon (Mago), der

Hauptstadt der Insel Minorca, mit 10000 Einwohnern, außer der Cathedrale noch drei Kirchen, drei Klöstern, mehreren Wohlthätigkeitsanstalten. Von dem Carthager Mago erbaut und nach ihm benannt, ward Mago bald Sitz eines Bischofs. Severus (um 417) erließ eine Encyclica an alle katholischen Bischöfe, welche Baronius (ad a. 418) zum erstenmal herausgab (Encyclica epistola de Judaeorum in Baleari insula conversione et de miraculis ibidem ad S. Stephani reliquias factis; vgl. auch Cave, Script. eccl. I, 218). Macarius war um 484 bei dem Colloquium in Carthago. Von da an finden wir keine Bischöfe mehr, und Minorca bildete bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts einen Bestandtheil des Bisthums Majorca. Nachdem nämlich Minorca, das von 1708 bis 1782 in den Händen der Engländer war, wieder an Spanien gekommen, repristinirte Papst Pius VI. dieses Bisthum durch Bulle Ineffabilis Dei vom 23. Juni 1795. Als erster Bischof wurde Anton Villa y Campo am 18. December 1797 präconisirt. Der berühmteste ist Johann Anton Diaz Merino, O. P., präconisirt 30. September 1831, consecrirt 1. Januar und inthronisirt 25. März 1832. Schon ehe er Bischof geworden, war er einer der thätigsten Mitarbeiter an dem berühmten politisch-religiösen Zeitblatt „Restaurador", veranstaltete 1822—1823 die Herausgabe der „Coleccion eclesiastica", eines für die Kirchengeschichte Spaniens sehr wichtigen Werkes, welches die von den Bischöfen Spaniens während der Revolution von 1820—1823 zur Vertheidigung der kirchlichen Ordnung ausgegangenen Erlasse umfaßte, und gab die Biblioteca de la Religion heraus, eine Sammlung von Uebersetzungen der Schriften des de Maistre, Lamennais u. s. w. (vgl. Gams, Gesch. der Kirche im 19. Jahrh. III, 142 f.). Während des Bürgerkrieges wurde er 1837 von seinem Sitze vertrieben und 1842 nach Frankreich deportirt. Er starb zu Marseille 16. April 1844 (vgl. die Leichenrede von José Marques y Gener). Der gegenwärtige Bischof ist Emmanuel Mercader y Arroyo, geb. zu Barcelona 11. November 1823, präconisirt 11. September 1875. Sein Sprengel zählt etwa 50000 Diöcesanen. Das Domcapitel besteht aus 1 Decan, 4 Dignitäten, 4 Canonici „de officio", 12 Canonici „de gratia" und 10 Beneficiaten. (Vgl. A. Roigius Magonensis, De sacris apud minorem Balearem antistitibus, Severo potissimum etc., Palmae 1787; A. Ramis, Noticias relativas á la isla de Menorca, Mahon 1826—1829; Moroni XLV, 195—197. Ueber die Balearen überhaupt vgl. noch: Dameto, La histor. general del Reino Balearico, 2 tom. fol. 1632, 1650; J. M. Bover, Diccionario hist. geogr. estadist. de las islas Baleares, 1843, und desselben Noticias de las islas Baleares, Palma 1864.) [Neher.]

Ballerini, Peter und Hieronymus, Weltpriester aus Verona, ein in der Literaturgeschichte des letzten Jahrhunderts hochbedeutendes Brüderpaar. Die Hauptwerke [illegible] sind aus gemeinschaftlicher Geistesarbeit hervorgegangen. Allein an eine moderne Theilung der Arbeit darf hierbei nicht gedacht werden, vielmehr wurden alle aufstoßenden schwierigen Fragen von Beiden selbständig untersucht und erörtert, wobei Peter mehr den formalen, theologischen Gesichtspunkt vertrat, Hieronymus aber ihre [illegible] historisch-kritisches Gewissen zur Seite war. Beide waren Söhne eines Chirurgiepraktikers Giambattista; Peter geboren 7. September 16[illegible] Hieronymus 29. Januar 1702; sie vollendeten ihre Studien in der Jesuitenschule ihrer Vaterstadt, wurden Weltpriester und bekleideten [illegible] bleibend ein Amt. — Der jüngere Hieronymus verfügte über ein ausgezeichnetes Gedächtniß, welches ihn vorzüglich zu historischen Studien befähigte. Mit seinem Bruder besorgte er auf Anrathen des Marchese Scipione Maffei (gest. 1755) eine Ausgabe der Werke des Cardinals Noris (gest. 1704) in vier Bänden (17[illegible]—1732), deßgleichen eine ebensolche der Werke des Giammatteo Giberti, Bischofs von Verona (gest. 1543) in einem Band (1732). Im J. 173[illegible] erschien von beiden Brüdern eine kritische Ausgabe der Reden des hl. Zeno von Verona (c. 36[illegible]—380); 1765 wurden von denselben die Werke Rathers, des unstäten Bischofs (von Verona 93[illegible]—966, von Lüttich 953—955, gest. 974) herausgegeben. Um die Geschichte seiner Vaterstadt erwarb sich Hieronymus Verdienste durch seine Betheiligung an dem numismatischen Museum Muselli (1756). Er starb 23. April 1781. — Der ältere Peter war entschieden der begabtere und productivere. Durch des Vaters Tod veranlaßt, sich dem Unterrichte junger Leute zu widmen, stand er einige Jahre einer schönwissenschaftlichen Akademie vor und gab als Erstlingsschrift eine Blumenlese aus Augustin über die Methode zu studiren heraus (1724). Der Widerspruch, welchen einige Maximen des Büchleins seitens der absoluten Probabilisten erfuhren, war nur dazu angethan, ihn als eine mehr strenge Natur in den Principien des Probabiliorismus zu befestigen; seine 1732—1736 und 1756 hierüber erschienenen Streitschriften können hier übergangen werden. Zu diesem mehr theoretischen Streite kam bald die praktische Controverse über die Erlaubtheit des Zinsnehmens. Die Anwendung einer 1734 im Dom von einem Dominicaner gehaltenen Predigt seitens der Laxisten veranlaßte Peter, entschieden gegen das Zinsnehmen aufzutreten. In diesem Sinne besorgte er die Ausgabe der Summa des hl. Antonin von Florenz (gest. 1459) in vier Bänden 1740 f. und übersandte diese an Papst Benedict XIV.; ferner gab er die Summa des Raimund von Pennafort (gest. 1275) 1744 heraus und schickte eine ausführliche Abhandlung gegen jeglichen Wucher einem Cardinal in Rom, welcher dieselbe 174[illegible] zu Bologna in zwei Bänden drucken ließ. Der Streit, in welchem gegen Peter schon aus patriotischem Interesse auch Maffei eine Lanze brach

1744), nahm solche Ausdehnung an, daß ein Befehl der venetianischen Republik dessen Fortführung verbot; Peter hatte übrigens die Genugthuung, daß die Entscheidung des Papstes in einem Sinne ausfiel (1745 „Vix pervenit"). Im Jahre 1743 hatte Peter Forschungen über Dogmatik und Moral aufgenommen; aber schon 1748 wurde er nach Venedig berufen, um in der Streitsache des aquilejanischen Patriarchats die Acten zu studiren und als Beirath des Gesandten der Republik nach Rom zu gehen. 18 Monate lang war Peter in Rom und erhielt von Benedict XIV. den Auftrag, entgegen der Quesnell'schen Ausgabe (1675) und der zu langsam vorschreitenden Arbeit des P. Cacciari (3 voll. 1753—1755) eine kritische Ausgabe der Werke Leo d. Gr. zu besorgen. Peter trat mit beiden Füßen in das frische literarische Leben Roms; er hatte freien Zutritt zu den verschiedenen Bibliotheken und Archiven und durfte die Schätze der Vaticana selbst in seiner Wohnung bergen. 1750 erstattete Peter in Venedig Bericht, schlug eine Professur zu Padua, sowie die Würde eines Consultors aus und kehrte zum Bruder zurück. Die Frucht der Mühen beider Brüder ist die heute noch classische Ausgabe der Werke Leo's, deren erster Band 1753, zweiter 1756, dritter 1757 zu Venedig erschien (bei Migne, PP. lat. LIV—LVI). Der Papst erkannte den Eifer der Herausgeber nicht nur durch mehrere sehr schmeichelhafte Schreiben an, sondern erhob, ihrer Anregung folgend, Leo zum Doctor ecclesiae (1754). Der dritte Band enthält eine epochemachende, auf gediegenen Quellenstudien ruhende Geschichte der Quellen des Kirchenrechtes (De antiquis collectionibus et collectoribus canonum Partes IV), von welcher Arbeit, sowie vom ganzen Werke der Löwenantheil auf Peter fällt (vgl. Maassen, Geschichte der Quellen des can. R. I. LXII—LXIV). Daneben fand Peter noch Zeit, in einem Jurisdictionsstreite des Capitels mit dem Bischofe von Verona letzterem mehrere Streitschriften zu liefern (1753—1754); er verfaßte, als sein Gönner Joh. Bragadino das Bisthum Verona mit dem Patriarchate von Venedig vertauschte (1733—1758—1775), auf dessen Wunsch eine Institutio ordinandorum; er verläugnete sogar den Italiener nicht in einer 1756 gegen Oesterreich erschienenen politischen Streitschrift (Risposta alla deduzione austriaca sopra i confini del lago di Garda). — Die durch Hontheims Buch (1763) von neuem in Fluß gebrachte romfeindliche Bewegung der Geister veranlaßte Peter, für die Rechte des Papstthums in zwei Schriften einzutreten, welche weit über die Art gewöhnlicher Tagespolemik hinausragen und bleibenden Werth beanspruchen. Es sind die Werke: De potestate ecclesiastica SS. Pontificum et Conciliorum generalium una cum vindiciis auctoritatis pontificiae contra opus Justini Febronii; accedit appendix de infallibilitate eorundem pontificum in definitionibus fidei 1765 (ed. Westhoff 1847, der Anhang deutsch übersetzt, mit Vorwort von Binterim 1843) und De vi ac ratione primatus Romanorum Pontificum et de ipsorum infallibilitate in definiendis controversiis fidei 1766 (ed. Westhoff 1845). Peter schloß sein reiches Leben 28. März 1769. Sein handschriftlicher Nachlaß in 36 Bänden wird bei den Philippinern in seiner Heimatstadt gehütet. Er war ein Mann von staunenswerther Arbeitskraft, eine kritische Natur; mehr zur Strenge geneigt, wich er keinem Streite aus, scheute keine Consequenz; aufrichtig der Kirche ergeben, stellte er sein reiches Wissen und Können in ihren Dienst und vergaß dabei nicht der eigenen Frömmigkeit. (Vgl. Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia II, 1, 178—185; Luigi Federici, Elogi istorici de' più illustri Ecclesiastici Veronesi III, 69—120, Verona 1819.) [R. v. Scherer.]

Balmes, Abraham von, rabbinischer Schriftsteller, war um 1460 zu Lecci im Neapolitanischen geboren und starb als Professor der Philosophie und Medicin zu Padua kurz vor 1523. Er ist besonders bekannt durch eine gelehrte hebräische Grammatik, welche unter dem Titel מקנה אברהם (Abrahams Habe) 1523 zu Venedig in rabbinischer und lateinischer Sprache erschien und 1564 zu Antwerpen, 1594 zu Hanau neu aufgelegt wurde (vgl. Rossi, Dizion. stor. degli aut. Ebrei I, 60). [Kaulen.]

Balmes, Don Jayme (Jacob), spanischer Philosoph und Publicist, geb. den 28. Aug. 1810 zu Vich in Catalonien, Sohn eines Kürschners, durch Unterstützung des Bischofes seiner Vaterstadt in den Elementen der Grammatik unterrichtet, dann in das Seminar aufgenommen und in demselben gebildet, trat nach glänzender Vollendung der Vorstudien in die Universität Cervara über und betrieb hier von 1826—1833 allgemein philosophische und theologische Studien. Bald darauf zum Priester ordinirt, erhielt er 1835 das Ehrendoctordiplom und begab sich dann in seine Heimat, um sich wieder den Studien zu widmen. Im J. 1837 nahm er, weil seine Kenntnisse anderweitig keine Würdigung fanden, zu Vich die Stelle eines Lehrers der Mathematik an. Als solcher schrieb er im J. 1839 eine Preisschrift über den Cölibat, welche zuerst in der Zeitschrift El Madrileño catolico erschien. Im J. 1840 trat er als politischer Schriftsteller auf. In der Schrift Observaciones sociales, politicas y economicas sobre los bienes del clero wendete er sich mit glänzender Beredsamkeit gegen die Plünderung der Kirchengüter. Hierauf nach Barcelona übergesiedelt, ließ er mehrere Schriften schnell aufeinander erscheinen: so die Consideraciones politicas sobre la situacion de España 1840; die vielgelesene La religion demostrada al alcanze de los niños, Barcel. 1841 u. ö. Schon 1841 begab er sich in die Hauptstadt Madrid, um Studien zu seinem bedeutendsten religions-philosophischen Werke zu machen. Nach dem Vorbilde der Schrift Guizot's über die Civilisation Euro-

pa's verfaßte er unter dem Titel El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilisacion europea, Barcel. 1842—1844, 4 voll. (Der Protestantismus, verglichen mit dem Katholicismus in seinen Beziehungen zur europäischen Civilisation), ein Werk, das sofort in mehrere Sprachen übersetzt wurde (deutsch von F. Hahn, 2. Ausg., Regensburg 1862, 2 Bde.) und dem Namen des Verfassers einen europäischen Ruf verschaffte. Im J. 1842 befand sich Balmes auf Reisen in Frankreich und England; nach seiner Rückkehr nahm er seinen bleibenden Wohnsitz in Madrid. Schon in Barcelona hatte Balmes mit Roca y Cornet und Ferrer y Subirana zur Herausgabe der Zeitschrift La Civilizacion sich verbunden; diese redigirte er später allein unter dem Titel La Sociedad. Nach dem Sturze Espartero's begründete er in Madrid (seit 1842) die neue Zeitschrift El pensamiento de la nacion. Er legte darin eine Reihe geistreicher und scharfsinniger Betrachtungen über sociale, wissenschaftliche und religiöse Fragen nieder. Besonders warm befürwortete er die Vermählung Isabella's mit Don Karlos' Sohne, dem Grafen von Montemolin, ein Project, dessen Ausführung Spanien vor sehr vielem Unglück bewahrt haben würde. Gleichwohl fand Balmes noch Zeit für specielle wissenschaftliche Thätigkeit. Am verbreitetsten, wenigstens in Deutschland, ist wohl seine Schrift Cartas á un escepticо (Briefe an einen Zweifler, deutsch von Lorinser, Regensburg 1855. 1856). Die vorzüglichsten philosophischen Schriften sind: Filosofia fundamental, Barcel. 1846 (deutsch von Lorinser, Regensburg 1855), dann Curso de filosofia elemental, Madrid 1847 (deutsch von Lorinser, 1852 bis 1861, 4 Abth.). Eine Sammlung der politischen Schriften hat Balmes in Madrid 1847 herausgegeben. Eine deutsche Uebersetzung seiner „Vermischten Schriften", drei Bände, Regensburg 1855 bis 1856, hat Borsicht besorgt. Balmes erlag den 9. Juli 1848 in seiner Vaterstadt einer Brustkrankheit. Ohne Zweifel ist Balmes einer der bedeutendsten und edelsten Menschen, einer der geistreichsten Schriftsteller der neueren Zeit nicht bloß in Spanien, sondern in Europa auf politischem, socialem und philosophischem Gebiet gewesen. Eine kurzgefaßte Biographie von ihm enthält die deutsche Ausgabe der „Briefe an einen Zweifler", Regensburg 1864. Französisch hat A. de Blanche Raffin, J. Balmes, sa vie et ses ouvrages, Paris 1849 erscheinen lassen (deutsch von F. X. Karker, Regensburg 1852). [Bach.]

Balsam, 1. der natürliche. Darunter versteht man im Allgemeinen einen harzigen Pflanzensaft von dicklicher Consistenz und starkem Geruche, der aus mehreren Bäumen und Sträuchern theils von selbst, theils nach gemachten Einschnitten ausfließt. Ursprünglich bezeichnete man mit dem Namen Balsam bloß das harzig-ölige Excret des Balsambaumes, den Mekkabalsam, gebrauchte die nämliche Bezeichnung aber bald von zahlreichen anderen Säften mit aromatischem Geruche. Wir heben hervor den Mekkabalsam, der von dem arabischen Balsamstrauch (auch Balsambaum von Mekka oder Gilead genannt) Balsamodendron (Amyris gileadense gewonnen wird. Dieser, in Arabien einheimisch und in Aegypten, Syrien u. s. w. cultivirt, liefert den höchst angenehm riechenden früher berühmten Balsam von Mekka oder Gilead, der nur in geringer Menge gewonnen wird und sehr theuer ist. Die beste, von selbst ausfließende Sorte wird von den Türken so hoch geschätzt, daß sie nur etwa als Geschenk des Sultans an Regentenhöfe nach Europa kommt. Die schlechtere, durch Aufritzen des Stammes, durch Auskochen der Blätter und Zweige gewonnene Sorte ist dickflüssig, war schon im Alterthum berühmt und wurde früher auch als Heilmittel (Opobalsamum.) gebraucht. Ferner sei genannt der weichhaarige Balsambaum (Myroxylon oder Myrospermum pubescens), ein in Neugranada einheimischer und cultivirter Baum, welcher den sog. Perubalsam (Balsamum peruvianum s. indicum) liefert; dieser wird je nach der verschiedenen Art der Gewinnung als weißer und als schwarzer unterschieden (Huber, Quintessenz der Handels- und Contorwissenschaft. 4. Aufl., 157; Leunis, Synopsis der Pflanzenkunde § 306. 7 und § 277 A 3).

2. zur Firmung. Es fragt sich sofort, welches von den verschiedenen, unter dem Namen Balsam in den Handel kommenden Producten bei Darstellung des heiligen Chrisma für die Firmung zur Verwendung kommen dürfe. Darüber gibt Aufschluß zunächst eine Constitution von Pius V. vom 2. August 1571 (Bullar. Rom. VII, 934, ed. Taur.). Es sei, heißt es hier, dem Papste vorgetragen worden, daß in der neuen Welt die Bischöfe den zur Bereitung des Chrismas nöthigen Balsam nicht finden könnten; dagegen werde gefunden „quidam liquor seu succus, mira odoris fragrantia et ad lavanda vulnera admodum conducens, qui communiter habetur pro vero balsamo, praestat enim effectus, quos balsamum ab Alexandria allatum praestitisse perhibetur". Demnach war seither für das Chrisma der sog. Mekkabalsam benützt worden. Der Papst gestattet aber den betreffenden Bischöfen, „ut de cetero perpetuis futuris temporibus in confectione sancti chrismatis dicto liquore seu succo in locum balsami uti libere et licite possint", und das also zubereitete Chrisma habe zu gelten, „ac si in illo balsamus intervenisset". Weiter äußert sich hierüber Benedict XIV. in einem an die Orientalen gerichteten Schreiben, worin er sagt: „Für die Gegenden, in welchen der ächte Balsam sich nicht vorfindet, haben die römischen Päpste keinen Anstand genommen, zu bestimmen, „ut ad conficiendum Chrisma liceret uti certo quodam fragranti succo seu liquore, qui communiter pro vero balsamo accipitur". Als Beleg hierfür wird obige Con-

ution Pius' V. und eine solche von Sixtus V. geführt, welche letztere in Anbetracht des Umndes, daß die in Palästina und namentlich im ale Jericho einst häufigen Balsamstauden von n Türken ausgehauen und ausgerottet worden ren, den Bischöfen Portugals gestattet, „in nficiendo sacro chrismate adhibere Balsaum ex Brasilia aliisque novi Orbis Indiamve regionibus allatum" (cf. Magnum ullar. Roman. Luxemburgi XIX, 205, § 52).

Was schließlich die symbolische Bedeutung des alsams betrifft, so sinnbildet derselbe die Wirkmkeit des heiligen Geistes, durch die der Mensch nerseits vor dem Tode und der Verwesung der Sünde bewahrt, andererseits in den Stand gesetzt wird, den Wohlgeruch eines heiligen Lebens nd gottgefälliger Werke zu verbreiten. (Vgl. 2 Cor. 2, 15, sowie Cant. 1, 11 und dazu Loch nd Reischl; vgl. auch den Weiheritus im Pontif. Rom.: „Ut sanctificatione unctionis infusa, corruptione primae nativitatis absorpta, sanctum uniuscujusque templum acceptabilis vitae innocenti odore redolescat.") [Möhler.]

Balsamon, Theodor, angesehener kirchenrechtlicher Schriftsteller der Griechen aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, war geboren zu Constantinopel, bekleidete an der Kirche seiner Vaterstadt verschiedene Würden (Diacon, Nomophylax, unter dem Patriarchen Theodosius 1178 bis 1183 Chartophylax) und wurde zuletzt (1193) zum Patriarchen von Antiochia ernannt, obwohl sich dieses Patriarchat schon längere Zeit (seit 1100) in den Händen der Lateiner befand. Aus letzterem Grunde blieb Balsamon bis zu seinem Tode (wahrscheinlich zu Anfang des 13. Jahrhunderts) in Constantinopel. Sein berühmtestes Werk sind die Scholien zu einer sei es unter Kaiser Justin II. (565—578), sei es unter Heraklius (610—641) entstandenen und im J. 883 (von Photius?) überarbeiteten Rechtssammlung. Dieselbe besteht aus zwei Theilen, nämlich aus dem (später sogen.) Nomocanon, einer in 14 Titeln zerfallenden systematischen Sammlung von Citaten aus kirchlichen Rechtsquellen, welchen je die entsprechenden weltlichen Gesetze im Auszuge beigefügt sind, — und aus dem sogen. Syntagma (welcher Name in alter Zeit auch dem ersten Theile, in neuerer Zeit mitunter der ganzen Sammlung beigelegt wurde), einer Sammlung von Canones in ihrem vollständigen Texte und in chronologischer Ordnung. Balsamon begann seinen Commentar schon als Diacon im Auftrage des Kaisers Manuel Comnenus (1143—1180) und des Patriarchen von St. Michael Anchialus (1169—1177), und dedicirte denselben dem Patriarchen Georgius Xiphilinus (1193—1198). In den Scholien zum Nomocanon ist Balsamon vorzüglich bemüht, die leges zu bezeichnen, welche in die von Kaiser Basilius gegen 870 angeordnete neue Compilation des griechisch-römischen Rechtes (Basiliken) aufgenommen und daher noch rechtskräftig seien. Auch bespricht er das Verhältniß der canones zu den leges und beobachtet hierbei den Grundsatz, daß erstere den letzteren vorgehen. Dem Commentar über den zweiten Theil der Sammlung legte Balsamon die sehr abweichende Ordnung des Mönches Johannes Zonaras (gegen 1120) zu Grunde, wie er auch dessen Commentar vielfach benutzte. Beide Canonisten haben eine der lateinischen Kirche sehr feindliche Richtung (vgl. Vering, K.-R., 2. Aufl., 43), gelangten aber in der griechischen Kirche zu bleibendem Ansehen. Noch in jüngster Zeit (1852 ff.) wurde mit Approbation der heiligen Synode des Königreichs Griechenland von G. A. Rhallis und M. Potlis eine sechsbändige Sammlung der griechischen Kirchenrechtsquellen zu Athen herausgegeben, deren vier erste Bände den Commentar des Balsamon enthalten. (Ueber diese Ausgabe vgl. Biener, s. u.; über die ältern Ausgaben vgl. die u. a. Autoren.) Außer diesem Commentar schrieb Balsamon mehrere kleinere Abhandlungen, welche in der erwähnten Ausgabe Band 4 gedruckt sind. Daß Balsamon nicht Urheber der früher unter seinem Namen bekannten und gedruckten (bei Justell. II, 1217—1376) Collectio constitutionum ecclesiasticarum ist, wird gegenwärtig allgemein anerkannt (vgl. Walter, K.-R., 14. Aufl., 163 f.). Ueber andere Balsamon fälschlich zugeschriebene Werke vgl. Mortreuil (s. u.) III, 490. (Vgl. überhaupt C. E. Zachariae, Hist. Jur. Graec. Rom., Heidelb. 1839, 83; Mortreuil, Hist. du Droit Byzantin III, 432 ss. 488 ss.; Biener, Das canonische Recht d. griech. K., Zeitschr. f. Rechtswissensch. d. Ausl. XXVIII, 1855, 163 ff.; K. E. Zachariä von Lingenthal, Gesch. d. griech.-röm. Rechts, 2. Aufl., Berlin 1877, 24; Vering, K.-R., 2. Aufl., 42. 46 ff.) [Kreutzwald.]

Baltassar, in der heiligen Schrift 1. (בַּלְטְשַׁאצַּר) der babylonische Name, welchen Daniel am Hofe Nabuchodonosors erhielt (Dan. 1, 7; 2, 26 u. ö.). Derselbe bedeutet (= Balatsu-uçur) „sein Leben schirme" (Schrader, Keilinschr. und A. T. 278). — 2. (בַּלְשַׁאצַּר) Name des letzten babylonischen Königs, der während eines schwelgerischen Mahles von hereindringenden Feinden erschlagen wurde. Der Name bedeutet (= Bil-sar-uçur) „Bel, den König schirme" (a. a. O. 280). Die Nennung desselben bei Daniel hat lange als eine von Herodot und den sonst überlieferten Nachrichten abweichende Darstellung gegolten und deßwegen zu mancherlei Combinationen Anlaß gegeben. Jetzt ist aus keilinschriftlichen Urkunden bekannt, daß Baltassar oder Belschazzar der älteste Sohn Naboneds war und von diesem als Mitregent angenommen wurde. Als solcher konnte er ebenso gut König heißen, wie Nabuchodonosor Jer. 46, 2, und in diesem Sinne ist Dan. 8, 1 von dem dritten Jahre „des Königthums Baltassars" die Rede. Dagegen konnte er Daniel auch bei der höchsten Ehrenerhebung doch nur zum Dritten im Reiche machen. Da Naboned eine Enkelin Nabuchodonosors zur Gemahlin hatte, so konnte Baltassar von dieser wohl

mit leicht erklärlicher Absichtlichkeit als Sohn Nabuchodonosors bezeichnet werden (Dan. 5, 13). Bei Cyrus' Heranzug begab sich Naboned zum Heere und ließ Baltassar als Befehlshaber und Vertheidiger in der Hauptstadt zurück; dort fand er auf die Dan. 5, 30 angegebene Weise seinen Tod. (Vgl. Jos. c. Ap. 1, 19; Rawlinson, Journ. of the Roy. Asiat. Soc. XII, 1880, 70; Pinches, Transact. of the Soc. for. Bibl. Archaeol. VII, 1, 1880, 139.) [Kaulen.]

Balthasar (Βαλτάσαρ), heißt in der heiligen Schrift (Bar. 1, 11. 12) ein Sohn des babylonischen Königs Nabuchodonosor, welcher vermuthlich vor seinem Vater gestorben ist. Diese richtige Erklärung gibt schon Menochius z. d. St.; sonst wurde häufig angenommen, Nabuchodonosors Sohn Evilmerodach oder auch sämmtliche babylonische Erbprinzen hätten jenen Namen geführt (Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, Berlin 1857, 91 ff.). Jedenfalls darf Balthasar mit dem Dan. 5, 1 genannten Baltassar (s. d. Art.) nicht identificirt werden. [Kaulen.]

Balthasar, traditioneller Name für einen der Magier, welche an der Krippe des Herrn erschienen und als die heiligen drei Könige verehrt werden. Die kölnische Kirche feiert als seinen Todestag den 11. Januar. (Vgl. Boll. AA. SS. Jan. I.) [Kaulen.]

Balthasar (Graul) von Dernbach, Fürstabt von Fulda (1570—1606), war der Sohn Peters, des letzten katholischen Ritters in Hessen, und wurde nebst neun Geschwistern von seiner lutherischen Mutter in der neuen Religion erzogen. Doch kam er bereits als Knabe in das Kloster Fulda, woselbst sein Oheim von mütterlicher Seite, Wilhelm Claur, Capitular und später Abt war. Als Jüngling empfahl er sich „durch Klugheit, Frömmigkeit, Keuschheit, Nüchternheit, Seeleneifer und andere hervorragende Eigenschaften". Im J. 1568 wurde er, 20 Jahre alt, Capitular des Stifts, im folgenden Decan, und 25. Januar 1570 ward er einstimmig zum Fürstabt erwählt. Obschon an Jahren jung, war er doch nach dem Urtheil berufener Zeitgenossen (Jahresbriefe des Jesuitencollegs) „ein Mann, welcher Auctorität und Herablassung zu paaren und mit der Würde des Prälaten fürstliches Auftreten so zu vereinigen verstand, daß er dazu geboren schien, ehrfurchtsvolle Scheu einzuflößen und zugleich Aller Wohlwollen zu gewinnen". Bei der Huldigung erbaten sich die Bürger Verbriefung ihrer hergebrachten Rechte und Ausübung der Augsburgischen Confession; die Ritterschaft verlangte die Errichtung einer Schule in dem verlassenen Barfüßerkloster. Den Bürgern bewilligte der Abt den üblichen Freiheitsbrief. Bezüglich der Ausübung der neuen Religion jedoch ließ er sie einzeln befragen, was sie unter der Augsburgischen Confession verständen, und da sie es nicht zu sagen wußten, lieferte er ihnen den Beweis, daß sie niemals rechtlich und auch nicht thatsächlich im Besitz der Uebung der neuen Lehre gewesen seien; doch werde er für Verkündigung des reinen Wortes Gottes sorgen. Den Rittern sagte er die Gründung einer Schule zu. Er hielt seine Versprechen, [illegible] am 23. November 1571 die Jesuiten [illegible] Hochstift berief. Balthasar hatte vorher einen Jesuiten gesehen, noch weniger einen [illegible] gehört. Allein Papst Gregor XIII. hatte [illegible] den Erfurter Weihbischof Elgard zu [illegible] ermuntern lassen, und seine Räthe, der [illegible] der Rechte Landau und der Geistliche Ad. [illegible] gold, die bei den Jesuiten in Trier studirt, [illegible] seine Aufmerksamkeit auf die Tüchtigkeit der Ordensleute für die Erziehung der Jugend [illegible] die Verkündigung des Wortes Gottes [illegible] Auch das Capitel hatte die erforderliche [illegible] stimmung gegeben und ein Drittheil der Kosten zu decken versprochen. Durch den Einfluß der Ritterschaft ließen sich aber die Pröpste bewegen, dem Abte zunächst die versprochene Unterstützung zu verweigern, und als Balthasar sich bereit erklärte, selbst seinen Tisch mit den Jesuiten zu theilen, widerriefen sie auch die mündlich gegebene Zustimmung zu deren Berufung. Da der Abt eines Tages wieder mit dem Capitel über diesen Gegenstand verhandelte und die Mehrheit, der Decan Windhausen und die Pröpste Schade zu Rau, ihm das Recht einräumten, ein Colleg der Gesellschaft Jesu zu errichten und zu dotiren, wenn sie auch aus gewissen Gründen nicht mit der Ritterschaft brechen wollten: ließ Balthasar dieses Zugeständniß zu Papier bringen, vor Notar und Zeugen beglaubigen und durch die Unterschrift der Capitulare bekräftigen. Dies geschah am 5. Januar 1573. Gegen weitere Angriffe wurde das Colleg durch ein kaiserliches Mandat de non offendendo vom 13. November desselben Jahres geschützt. — Außer der Religion beschäftigte indessen den Fürstabt auch die Sorge für die Reinheit der Sitten, die Reform des Convents, die Einlösung verpfändeter Güter, die Bekämpfung der Ritterschaft in ihrem Bestreben, sich reichsunmittelbar zu machen, die Beseitigung der Wucherzinsen der Juden. Hierdurch wurde die Stimmung des Adels, des Capitels und der städtischen Magistrate immer gereizter. Wider alles Völkerrecht verkehrten die Gesandten der Landgrafen von Hessen, des Kurfürsten von Sachsen und des Markgrafen von Brandenburg unter den Augen Balthasars mit den Unzufriedenen, und so reifte eine Verschwörung heran, deren Ziel die Beseitigung des Abtes war. Man richtete das Auge auf den jungen Julius Echter, den Bischof von Würzburg, und dieser um Franken sonst hochverdiente Prälat wies das Anerbieten nicht zurück. Zuerst plante man eine Union der beiden Stifte Würzburg und Fulda. Die Fuldaischen Pröpste sollten Mitglieder des Würzburgischen Capitels und die beiden Prälaten sich wechselseitig Coadjutoren mit dem Rechte der Nachfolge werden. Später wurde die Abdankung des Abtes beschlossen. Ohne von dem letzteren Vorhaben Kunde zu haben, begab sich Balthasar am 1. Mai 1576

h Hammelburg, wo er ebenfalls der Neue-
ng entgegentreten wollte. Am 20. Juni folg-
. Capitel und Ritterschaft zu 100 Pferden im
nverständnisse mit den meisten Städten des
tifts. Sie trafen gleichzeitig mit dem Bischof,
r von dem nahen Aschach kam, in Hammelburg
t. So kam es zur „Hammelburger Handlung",
e die folgenden Vorgänge in den Acten genannt
:rden. Die Stadtthore wurden geschlossen und
wacht, das Schloß des Abtes besetzt. Der ein-
ge Rathgeber des letzteren, P. Peter Lopperz
J., wurde auf's Rathhaus in Haft gebracht.
dan läutete Sturm; Ritter und Bürger blieben
ag und Nacht bewaffnet auf dem Markte und in
:n Straßen. Dem Abte wurden in leidenschaft-
cher Weise die Beschwerden vorgetragen, die
itel versagt und gezückte Waffen vorgehalten.
nter diesen Umständen kam es zur Anfertigung
es Vertrags der Abdankung zu Gunsten des
Bischofs Julius. Bei der Vorlage derselben
ahm Balthasar eine Aenderung vor und wollte
uf das frühere Project der Union zurückkommen.
leuer Sturm erhob sich. So unterzeichnete denn
er Fürstabt am 24. Juni, einem Sonntage,
eine Abdankung, und der Fürstbischof nahm das
Stift an. Von Hammelburg ward Balthasar
nter scharfer Bewachung nach Fulda gebracht;
ort ließ sich Julius am 27. in der Stiftskirche
nstalliren und nahm dann die Huldigung der
Stadt u. s. w. entgegen. Indeß war es Baltha-
ar gelungen, noch von Hammelburg aus durch
inen reitenden Boten dem Kaiser Nachricht zu
geben. In Erwartung baldiger Hülfe weigerte
r sich daher standhaft, das Actenstück, das dem
Papste Kunde geben sollte, zu unterschreiben, und
ergriff den ersten freien Augenblick, bei Gelegen-
heit der Hochzeit seiner Schwester in Neuhof, zur
Flucht, am 8. Juli. Bereits unter dem 28. Juni
hatte Kaiser Maximilian in scharfem Decrete die
sofortige Restitution des Abtes angeordnet und
zwei Commissare gesandt. Allein Julius ent-
gegnete, er sei in ganz legaler Weise zum Besitze
des Stiftes gekommen, er verlange richterlichen
Spruch und werde sich dem Kaiser stellen. Der
Kaiser, der wohl einsah, daß Julius sich nicht so
leicht fügen werde, legte nun die Angelegenheit
dem gerade in Regensburg versammelten Reichs-
tage unter dem Ausdrucke des Unwillens und
mit der Frage vor, ob es besser sei, das Stift
Fulda vorerst unter kaiserlichen Sequester zu
stellen, bis die Sache durch richterliche Sentenz
entschieden werde. Der Senat der Kurfürsten
und der Fürstenrath stimmten in dem einen
Punkte überein, es sei ein so unerhörter Vorfall
strengstens zu bestrafen, gingen aber darin aus-
einander, daß die Kurfürsten einhellig der An-
sicht waren, es müsse der Kaiser als lebendiges
Recht sofort vorgehen, den Abt einsetzen und die
Schuldigen bestrafen; die Fürsten aber, von den
Neuerern beeinflußt, meinten, es sei das Stift zu
sequestriren, dem Abte ein competentes Einkom-
men zuzusichern, der Vorgang gerichtlich zu unter-
suchen, und schließlich das Urtheil zu fällen.
Im Sinne der Letzteren erließ der Kaiser am
5. October 1576 das sogenannte Regensburger
Decret, dessen Ausführung jedoch sein am 12.
d. M. erfolgter Tod verzögerte. Der noch vor
seinem Hinscheiden ernannte Administrator, der
Deutschordensmeister Heinrich von Bubenhausen,
übernahm erst im Frühling des folgenden Jah-
res die Verwaltung des Stifts. Ihm folgte spä-
ter in der Administration der Erzherzog Maxi-
milian. Kaiser Rudolph berief die Parteien nach
Wien. Das am 4. December 1577 emanirte
sogen. Wiener Decret beließ die Sequestration,
bis in summarischem Prozesse mit drei Schriften
von sechs zu sechs Wochen die Angelegenheit er-
örtert sei, und sicherte dem Abt 10 000 Gulden
jährlich und das Residenzschloß in Neuhof zu.
Doch vor dem summarischen Prozeß versuchten
Kaiser und Papst wiederholt eine freundschaftliche
Beilegung zwischen Julius und Balthasar und
boten dazu die angesehensten Persönlichkeiten in
Kirche und Reich auf, allein vergeblich. Endlich
sollte im J. 1584 der Prozeß beginnen. Bal-
thasar war in Verlegenheit, da der Papst ge-
schrieben hatte: iudicium id nostrum ac huius
sanctae sedis esse oportet. Unter Hinweis auf
seine Noth suchte er die Genehmigung nach, sich
an den weltlichen Richter zu wenden, und über-
reichte in 111 Sätzen seine Klageschrift am
17. Mai. Julius unterbreitete zwei Libelle. Im
ersten von 64 Punkten suchte er darzuthun, er
habe auf allseitiges Verlangen das freiwillig
abgetretene Stift angenommen; im zweiten zählte
er mit 40 Nummern die Verleumdungen auf,
die er über sich habe ergehen lassen müssen. Auch
Capitel und Ritterschaft spannen in zwei Schrif-
ten, in 434 Artikeln ihre Beschwerden und in
40 Nummern die Injurien aus, die meist in
dem Büchlein des trefflichen Dr. Mauritius
Winkelmann: „Informatio iuris scripti et
aequitatis in causa Fuldensi", enthalten sein
sollten. Hierauf wurden noch einige außergericht-
liche und gerichtliche Schreiben gewechselt, und
dann die Acten an die kaiserliche Kanzlei ge-
sandt. Im J. 1587 wurde die Commission zur
Abhörung der Zeugen zusammengesetzt und die
Zahl der Zeugen benannt, von Julius 44, von
Balthasar 47. Darauf wurden Directorien zur
Abhörung derselben entworfen und generelle und
specielle Fragestücke, positive und elisive Artikel
vorgelegt, nach welchen die Citation und das
Verhör der Zeugen in den Jahren 1590—1592
vor sich ging. Im J. 1596 gelangten die Acten
an den Kaiser zum Spruche, und am 7. August
1602 erfolgte zu Prag die Endsentenz. Der Abt
wurde in alle seine Würden wieder eingesetzt, der
Bischof zur Restitution aller Einkünfte aus dem
Stifte Fulda, zum Ersatz des Schadens und zur
Zahlung der Kosten verurtheilt, Capitel, Ritter-
schaft und Städte mußten wegen Treubruches
eine Strafe von 120 000 Gulden binnen Jahres-
frist erlegen. Alle Injurien wurden cassirt. Der
Prozeß würde wohl endlos gewesen sein, wenn
nicht die Päpste Gregor XIII., Sixtus V., Ur-

ban VII., Innocenz IX. und Clemens VIII. ununterbrochen zur Beschleunigung gedrängt hätten. Kein Nuntius kam nach oder über Deutschland, ohne daß er den Auftrag gehabt hätte, für den Abt von Fulda einzutreten. Alle namhaften Kirchen- und Reichsfürsten, Kaiser und Kaiserin wurden in Briefen ermahnt, auf die Entscheidung einzuwirken. Auf solche Fürsprache hin hatte Balthasar Ende des Jahres 1578 zwar nicht Neuhof, das an der Heerstraße lag, wohl aber Schloß Bieberstein, „jedoch auf eigene Wagniß", zur Wohnung erhalten. Daselbst lebte er 24 Jahre lang seinen Andachtsübungen und Studien. Täglich las er die heilige Messe, bei der ihm seine Barone und Räthe dienten. Bei Tisch wurde abwechselnd vorgelesen, und er selbst wollte nicht ausgenommen sein. Auf die Frage, wie er es tragen könne, daß er, der Allen wohl und Niemandem übel gewollt habe, um Würde und Fürstenthum gekommen sei, antwortete er, er gedenke der Zeit, in der er weder Abt noch Fürst gewesen sei. Auf dem Bieberstein hatte er auch die Freude, daß seine Mutter zur Kirche zurückkehrte, wie dieß mehrere Geschwister schon zuvor gethan hatten. Nachdem der Prozeß, für ganz Europa eine cause célèbre, entschieden war, empfing Balthasar von allen Seiten in und außer Deutschland, selbst vom Papste, Glückwünsche und kehrte in feierlichem Aufzuge in seine Stadt zurück. Mit ungeschwächtem Eifer setzte er die Restauration fort. Fast überall genügte die Abhaltung der Missionen. An 20000 Seelen hatte er der Kirche gewonnen, und Papst Clemens VIII. spendete diesem Seeleneifer im Consistorium der Cardinäle großes Lob. Er selbst aber verzeichnete sich, um sich in der Demuth zu erhalten, die Namen aller derjenigen, die Theil an diesem Werke hatten (Brower, Antiquit. Fuld. 4, 372 sq.). Mitten in seiner Thätigkeit raffte ihn ein plötzlicher Tod hinweg. Während er, eine Unpäßlichkeit nicht achtend, dem Hochamte assistirte und gerade Bruns Betrachtung vom Todeskampfe Christi in Händen hielt, traf ihn ein Schlagfluß. Er starb noch an demselben Tage, den 15. März 1606, 58 Jahre alt, und wurde im Chore der Stiftskirche begraben. Abt Balthasar ist der Retter des katholischen Glaubens im Hochstift Fulda. Sein Werk vollendete sein mittelbarer Nachfolger Johann Bernhard Schenk zu Schweinsberg aus der Hermannsteiner Linie (1623—1632), ein Balthasar gleicher Geistesmann, der wie jener aus einer protestantischen hessischen Familie stammte, ähnliches Unglück duldete und gleichfalls eine außergewöhnliche Todesart hatte. Er fiel als Zuschauer in der Schlacht bei Lützen, ein Schützling und Freund Tilly's, der ihm sein Stift wieder erwerben sollte. (Vgl. des Unterzeichneten Abhandlung: „Fürstabt Balthasar von Fulda und die Stiftsrebellion von 1576", Hist.-pol. Bl. LVI, und das dort verzeichnete reiche Quellenmaterial; und „Fürstabt Joh. Bernh. Schenk zu Schweinsberg", Fulda 1878.) [Komp.]

Baltzer, Joh. Bapt., Professor in Breslau, geb. 1803 zu Andernach, studirte in Bonn unter Hermes Theologie, erhielt nach empfangener Priesterweihe (1829) die Stelle eines Repetenten im theologischen Convict zu Bonn, ging 1830 in München zum Doctor der Theologie promovirt und erhielt bald nachher einen Ruf als Professor der Theologie nach Breslau. Für damals traten an Baltzer, dem Talent, wissenschaftliches Streben und persönliches Wohlwollen nicht abgesprochen werden können, eine gewisse Schroffheit im Auftreten, rechthaberisches Wesen und besonders ein nicht geringer Wissensdünkel zu Tage: Eigenschaften, welche ihn nicht nur in Conflict mit der kirchlichen Auctorität brachten und endlich seinen beklagenswerthen Abfall herbeiführten. Anfangs legte Baltzer die Lehrsätze des Hermes (gest. 1830) seinen Vorlesungen zu Grunde; als aber am 26. September 1835 das päpstliche Breve über den Hermesianismus (s. d. Art.) eingetroffen war, las er nach eigenen Worten, ohne damit die Doctrinen seines Lehrers aufzugeben, bis er sich endlich von ihrer Unrichtigkeit (Semiarianismus, Semipelagianismus) überzeugte (Beiträge zur Vermittelung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus, Breslau 1839). Hierauf schloß er sich an Günther (s. d. Art.) an. Die protestantischen Polemiker, Consistorialrath Falk, Professor Suckow und Senior Krause, sowie Rauch und Genossen fanden an Baltzer einen scharfsinnigen und überlegenen Gegner, welcher mit Muth und Gewandtheit die verleumdete und geschmähte Kirche vertheidigte, wofür er den Dank der Katholiken Schlesiens reichlich erntete. Am 22. Mai 1846 erfolgte die Aufnahme Baltzers, welcher 1843 zum Consistorialrath und 1844 zum Prosynodal-Examinator ernannt worden war, in's Domcapitel, und 1857 wurde ihm das Scholastikat von Fürstbischof Förster übertragen. Einige kleinere Zwistigkeiten abgerechnet, waren seine Beziehungen zu seinen Vorgesetzten und Collegen freundlich. Auch als akademischer Lehrer genoß Baltzer eines großen Ansehens, obwohl vielfach Klagen über die Vernachlässigung der positiven Theologie und den Mangel an Sicherheit und Präcision in seinen Vorlesungen laut wurden. Als dann Clemens in Bonn den Widerspruch der Günther'schen Speculationen mit den Lehren der Kirche nachwies (1853), übernahm Baltzer, welcher damals auch mit Lorinser in Streite lag, die Vertheidigung seines Meisters (Neue theol. Briefe, Breslau 1853). Um es für Günther günstiges Urtheil zu erzielen, begab sich Baltzer im Herbste 1853 nach Rom, erreichte aber seinen Zweck nicht und kehrte verstimmt und erbittert nach Breslau zurück. Am 8. Januar, resp. 17. Februar 1857 wurden die Werke Günthers auf den Index gesetzt. Ihr Verfasser unterwarf sich sogleich und aufrichtig diesem Urtheil. Auch Baltzer versprach Unterwerfung, erneuerte aber durch seine Lehre vom anthropologischen Dualismus den Streit wieder,

ɔ schließlich mußte Rom um Entscheidung an-ɔangen werden. Das Urtheil des heiligen uhles über Baltzers Promemoria (30. April 60) fiel ungünstig aus, und Fürstbischof För-r, welcher ihm (17. April 1860) bereits die ɔssio canonica entzogen hatte, richtete jetzt die ɔfforderung an ihn, von seiner Professur zurück-ɔreten, wozu er sich schon früher bereit erklärt tte. Baltzer leistete jedoch weder der Auffor-ɔrung des Fürstbischofes, noch dem Wunsche des iligen Vaters (19. August 1862) Folge. Auch ɔ Verhandlungen des Fürstbischofes mit dem ultusminister v. Mühler blieben erfolglos. Der ntrag des Letzteren, Baltzer „wegen verwei-ɔrter Erfüllung seiner Amtspflichten seines ienstes zu entlassen", wurde vom Disciplinar-ɔrichtshof abgewiesen; ebenso die Appellation ɔr Staatsbehörde an das Gesammtministerium 1864). Betrübend ist der Umstand, daß die ɔeologische Facultät trotz dieser Vorgänge Baltzer ım Decan für 1862/63 wählte. Ueberhaupt ɑt dieselbe durch ihr ganzes Benehmen, nament-ich durch ihr Auftreten gegen den Präfecten des ischöflichen Convicts, Lic. Soffner, und andere Gegner Baltzers, zur Befestigung des Letzteren n seiner Hartnäckigkeit Vieles beigetragen. Auch ie philosophische Facultät bekundete ihre Sym-ɔathien für Baltzer durch Verleihung des philo-ophischen Ehrendiploms (1861). Unter seinen Gegnern that sich Prof. Dr. Bittner durch ein ehr schroffes Auftreten hervor und richtete (12. März 1860) ein für den Fürstbischof so be-leidigendes Schreiben an das Domcapitel, daß ihm die Missio canonica entzogen wurde. — Mit dem Domcapitel wurde Baltzer gleichfalls in Streit verwickelt. Veranlassung hierzu war die Auslieferung geheimer Consistorial- und Domcapitelsacten an einen juristischen Rath-geber. Die Insolenz, mit welcher Baltzer die Forderungen des Domcapitels zurückwies, ver-anlaßten dasselbe, beim Fürstbischofe Klage zu führen. Baltzer unterwarf sich dem milden Ur-theile seines Oberhirten nicht, weßhalb er, mit Verwerfung seiner Appellation nach Rom, am 15. Juli 1862 suspendirt und eines Drittels seiner Einkünfte als Domherr verlustig erklärt ward. Baltzer appellirte gegen diese Sentenz nach Rom und wandte sich zugleich auch an die Staatsregierung, um durch deren Hülfe sein volles Einkommen zu erlangen. Diese wies ihn jedoch ab, und das Urtheil des Fürstbischofs blieb in Kraft. — Das vaticanische Concil führte Baltzer von Neuem auf den Kampfplatz. Ohne-hin der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes abhold und durch die erwähnten Vorgänge in seinem Inneren erbittert, schloß er sich den Geg-nern des Vaticanums an, unterzeichnete die von Prof. Reinkens in Circulation gesetzte Adresse an Döllinger, betheiligte sich nach der Definirung des Dogmas (18. Juli 1870) an der Versamm-lung in Nürnberg (26. August 1870) und unter-schrieb deren Erklärung gegen die Oekumeni-cität des Concils. Am 17. October 1870 ver-langte der Fürstbischof von Baltzer Unterwerfung unter die Beschlüsse des Vaticanums mit der Androhung der Suspension ab officio et bene-ficio; auf seine Weigerung erfolgte letztere am 18. November. Baltzer wurde nun von seiner Leidenschaft immer mehr fortgerissen, beförderte die „altkatholischen" Bewegungen in Schlesien und wandte sich an den Fürsten Bismarck, um seinen Domherrngehalt wieder zu erlangen. Das Cultusministerium befolgte den Wink des Reichs-kanzlers und verlangte jetzt vom Fürstbischof (28. Juli 1871) die Auszahlung des Gehaltes an Baltzer, mit der Drohung, im Weigerungs-falle denselben direct aus der Staatskasse ver-abfolgen zu lassen. Gegen diese Entscheidung protestirte der Fürstbischof (8. August 1871). Weiteren Verwickelungen beugte der Tod Baltzers vor. Er starb am 1. October 1871 in Bonn als „Altkatholik". — (Franz, J. B. Baltzer, ein Beitrag zur neuesten Geschichte der Diöcese Bres-lau, 1873. Der Verfasser widerlegt besonders die im Interesse des „Culturkampfes" geschriebene, tendenziöse und gehässige Schrift: J. B. Baltzer, ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Verh. zw. Staat und Kirche in Preußen, von Emil Friedberg, Leipzig 1873; E. Melzer, Baltzers Leben, Wirken u. wiss. Bedeutung, Bonn 1877.) — Außer den bereits angeführten Schriften Baltzers seien noch seine Biblische Schöpfungs-geschichte, Leipzig 1867 und 1872, und sein Buch Ueber die Anfänge der Organismen (gegen Vogt), Paderb. 1870, 4. Aufl. 1873, erwähnt. [Brück.]

Balue, Johannes de la, französischer Minister unter Ludwig XI. und Cardinal, um das Jahr 1421 als Sohn eines Handwerkers geboren. Nachdem er seine Studien mit Erfolg vollendet hatte, gewann er durch sein einschmei-chelndes Wesen die Freundschaft des Johann Juvenalis Orsini, Bischofs von Poitiers, so daß dieser ihm ein Canonicat verlieh und ihn zum Vollstrecker seiner letztwilligen Verfügungen er-nannte. Daß dabei Balue, wie behauptet wird, das Vertrauen seines Wohlthäters mißbraucht und eine Summe Geldes, die der Bischof für die Armen bestimmt hatte, für sich zurückbehalten habe, ist nicht erwiesen. Bald nach Orsini's Tod erscheint Balue in der Umgebung des Bi-schofs von Angers, Johann v. Beauveau, der ihn 1461 zum Canoniker seiner Kathedrale und zu seinem Generalvicar ernannte. Etwas später reiste Beauveau im Auftrag Karls VII. nach Rom, und Balue begleitete ihn. Nach Frank-reich zurückgekehrt, ließ er sich durch den Grafen Johann v. Melun, einen Günstling Ludwigs XI., dem König vorstellen, und dieser ernannte ihn sofort, entweder weil er sich darin gefiel, Leute von niederer Herkunft zu hohen Würden zu er-heben, oder weil er Balue's Charakter dem sei-nigen ähnlich fand, zu seinem Secretär und zum Intendanten der Finanzen, dann zu seinem Beicht-vater, Almosenier und Schatzmeister; daneben übertrug er ihm die Abteien von Fécamp, Buc, Saint-Ouen, Saint-Jean d'Angeli und Saint-

Thierry. Im J. 1465 wurde Balue Bischof von Evreux; als solcher war er dem Gesandten des Papstes Paul II., dem Cardinal d'Arras, sehr behülflich, um die Bestätigung der Lettres patentes, in denen Ludwig XI. die pragmatische Sanction abrogirt hatte, beim Parlament durchzusetzen. Balue hatte die Bestätigung der königlichen Schreiben bereits im chatelet zu Paris erlangt; alle weiteren Versuche scheiterten jedoch an der Hartnäckigkeit des Parlaments. Im J. 1467 wurde Balue Bischof von Angers, nachdem er bewirkt, daß sein Vorgänger und Wohlthäter, Beauveau, den er verschiedener Staatsverbrechen angeklagt hatte, abgesetzt worden war. Bald darauf ließ Ludwig XI. durch seinen Gesandten Adam Fumée Papst Paul II. bitten, er möge Balue zum Cardinal ernennen. Ungern ging Paul II. auf diesen Wunsch des französischen Königs ein; denn es war ihm Manches berichtet worden, was nicht zu Gunsten Balue's war. Da jedoch der Gesandte feierlich erklärte, was man dem Papste über Balue berichtet, seien nur Verleumdungen, die seine Feinde ausstreuten, gab Paul II. nach und ernannte Balue (18. Dec. 1467) zum Cardinal mit dem Titel der hl. Susanna. Das Benehmen des neuen Cardinals entsprach nicht seiner hohen Würde. Er hielt Truppenrevuen ab, intriguirte gegen seinen Wohlthäter, den Grafen Johann v. Melun, und suchte die Vereinigung Ludwigs XI. mit seinem Bruder Karl v. Berry, dem ehemaligen Haupt der Ligue du bien publique, zu hintertreiben, weil er fürchtete, seinen Einfluß am Hofe zu verlieren, wenn Karl mit seinem königlichen Bruder sich aussöhnen würde. In einem Schreiben rieth er deßhalb Karl von Berry, nicht auf die Vorschläge des Königs einzugehen, da dieser beabsichtige, ihn von seinem treuesten Freunde, dem Herzog von Burgund, zu trennen, um Beide desto leichter in seine Gewalt zu bekommen. Zugleich benachrichtigte er Letzteren von der bevorstehenden Aussöhnung des Königs mit seinem Bruder, die unfehlbar zu des Herzogs größtem Schaden gereichen müsse, da der König Alles aufbiete, um sich an ihm zu rächen. Allein der Bote, der die Briefe überbringen sollte, wurde aufgefangen, und die Briefe übersandte man dem König. Dieser ließ den Cardinal zugleich mit dem Bischof von Verdun, Wilhelm v. Haïaucourt, der in die Pläne Balue's eingeweiht war, festnehmen. Bevor man jedoch zur näheren Untersuchung schritt, sandte Ludwig XI. zwei Parlaments-Advokaten nach Rom, um den Papst zu bitten, er möge, da ein Cardinal nach den bestehenden Gesetzen nur von Seinesgleichen abgeurtheilt werden konnte, Commissare nach Frankreich schicken. Paul II. war bereit, den Willen des Königs zu erfüllen, unter der Bedingung jedoch, daß Balue und Haïaucourt entweder nach Avignon, oder in eine von drei durch den Papst näher zu bezeichnenden Städten, deren temporelle und spirituelle Jurisdiction nur dem Bischof zustehe, verbracht und abgeurtheilt würden; ebenso sollte den Angeklagten die volle Freiheit der Vertheidigung gewährt, [illegible] Prozeßacten nebst der endgültigen Entsch[eidung] versiegelt nach Rom zur Prüfung geschickt [werden]. Da der König auf diese Vorschläge des Pap[stes] die dem Recht vollständig entsprachen, nicht [ein]gehen wollte, sistirte man den Prozeß und [hielt] die Gefangenen in strengem Gewahrsam. [Er] nach Andern 13 oder 14 Jahre büßte [er] abwechselnd in Moabaron, Onzain und Lo[ches]. unrichtig scheint die Erzählung, der Cardinal [sei] während dieser Zeit in einen engen Käfig [ein]gesperrt gewesen. Unterdessen bemühten sich [die] Päpste und beinahe alle Fürsten Europ[as] Balue's Befreiung aus seiner Haft zu erwirk[en]. Keinem jedoch gelang es, bis der Cardinal [Giu]la Rovere (nachher Papst Julius II.) [sich] 1480 vom Papst nach Frankreich geschickt [wurde], war, um den Frieden zwischen Maximilian, [Erz]herzog von Oesterreich, und Ludwig XI. zu [ver]mitteln. Diesem ward Balue's Freilassung [zu]gestanden, und Letzterer reiste sofort nach [Rom]. Hier ward er, weil er seine Schuld gebüßt, [auf] freundlichste empfangen und von Sixtus IV. [am] 1483 zum Bischof von Albano ernannt. [Nach] Ludwigs XI. Tod kam Balue als legatus [a la]tere nach Frankreich, blieb jedoch nur [kurze] Zeit daselbst und kehrte nach Rom zurück, als [er] vernommen, daß Sixtus IV. gestorben [war] (1484). Er wurde zum Protector der Jes[uiten] ernannt, und man übertrug ihm die Ob[er]aufsicht über den Prinzen Dschem (Zizim), [den] Bruder des Sultans Bajazet, mit einem Jahres[ge]halt von 12 000 Scudi. Am 5. October 149[1] starb er in Ripatransone (oder in Ancona); [sein] Leichnam wurde nach Rom gebracht und in [der] Kirche der hl. Praxedis beigesetzt. Aus dem Ep[i]taphium, das ihm Cardinal Antoniotto Pal[la]vicini schrieb, erhellt, daß Balue als Bischof [von] Albano starb, nicht aber, wie z. B. Fleury be[rich]tet, als Bischof von Palestrina (für das er [sich] 1491 optirt haben soll) und Legat der Mark An[co]na. Balue war ein heimtückischer, ehrgeiziger, stolzer und ränkesüchtiger Charakter, der nicht sehr gewissenhaft war in der Wahl seiner Mittel, wenn es galt, seinen Stolz und seinen Ehrgeiz zu befriedigen. Daß er aber dennoch zu den höchsten kirchlichen Würden gelangte, zeigt nur deutlich, wie nachtheilig es manchmal für den heiligen Stuhl war, die unbegründeten Wünsche der Fürsten zu befriedigen. (Fleury, Histoire ecclésiastique, Bruxelles 1726, XXIII, 262 ss. XXIV, 6. 7 u. 123 ss.) [Schlosser.]

Baluze (Baluzius), Stephan, aus seiner Geburtsstadt Tulle Tutelensis benannt, gehört zu den ausgezeichneten Männern, welche das Zeitalter König Ludwigs XIV. durch Kunst und Wissenschaft verherrlichten. Es ist nicht die Kraft und Fülle des schöpferischen Genius der großen Dichter, Philosophen und Kanzelredner jener Zeit, welche Baluze auszeichnete; vielmehr erregen an ihm die massenhafte und doch tiefe Gelehrsamkeit, der unermüdliche, vor keiner Arbeit zurückschreckende Fleiß und die ausnehmende Gabe,

lte Handschriften zu entdecken und zu benutzen, Staunen und Bewunderung und haben der Wissenschaft viele bis dahin ungekannte Fundgruben eröffnet. Er war geboren am 24. December 1630 und legte, wie damals gewöhnlich, den Grund seiner Bildung in dem Jesuitencollegium seiner Vaterstadt. Am 2. Januar 1646 ging er nach Toulouse, um in dem Collegium des St. Martialis, wo er acht Jahre hindurch eine Freistelle hatte, seine humanistischen und philosophischen Studien zu vollenden. Dem Willen seines Vaters gemäß, der in Tulle als Rechtsgelehrter in hohem Ansehen stand, studirte er dann in Toulouse Jurisprudenz; quia pater ita volebat; sed parum proficiebam, sagt er selbst. Seine Neigung zog ihn vor Allem zu dem Studium der Kirchengeschichte und des canonischen Rechtes, und die Bibliothek des Erzbischofs von Toulouse, Karl von Montchal, bot ihm Gelegenheit, seine Neigung zu befriedigen; die Liebenswürdigkeit seines Charakters aber, sowie die Strebsamkeit seines Geistes gewannen ihm das Wohlwollen und die Achtung der bedeutendsten Professoren in Toulouse. Im J. 1652 schrieb er sein erstes Werk: Anti-Frizonius, in welchem er die Irrthümer in der von Petrus Frizon verfaßten Geschichte der französischen Cardinäle (Gallia purpurata) nachwies. Der Sitte jener Zeit gemäß, nach welcher junge Gelehrte sich unter den Schutz eines Mäcenas begaben, um durch dessen Ansehen und Vermögen die sonst unmöglich zu erlangenden Hülfsmittel zu gewinnen, war auch Baluze darauf bedacht, einen gelehrten Bischof für sich zu gewinnen. Nachdem er kurze Zeit (1654—1656) zur Wiederherstellung seiner geschwächten Gesundheit sich in seiner Vaterstadt aufgehalten hatte, wurde er von dem bekannten Petrus de Marca, der damals Erzbischof von Toulouse war und nach dem Cardinal von Retz Erzbischof von Paris wurde, in den freundlichsten Ausdrücken eingeladen, bei ihm zu wohnen und Theil zu nehmen an seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Bis zu dem Tode de Marca's († 1662) blieb er bei demselben und förderte dessen vielseitige Arbeiten, insbesondere das berühmte Werk: De concordia sacerdotii et imperii, welches er wiederholt (Paris 1663, 1669 und 1704) herausgab und vermehrte. Auch besorgte er nach dem handschriftlichen Nachlasse desselben die Ausgabe der Marca Hispanica, h. e. geographica et historica descriptio Cataloniae etc., Par. 1688, und schrieb, als ein Denkmal seiner Pietät, das Leben de Marca's (Paris 1663). Nach dem Tode seines Gönners suchten mehrere Bischöfe und Erzbischöfe ihn für ihr Haus und ihre Arbeiten zu gewinnen; er nahm aber im J. 1667 die ihm von dem berühmten Minister Colbert angetragene Stelle als Bibliothekar von dessen werthvoller, aus Europa, Asien und Afrika zusammengebrachter Bibliothek an, welche, durch ihn geordnet und mit vielen Handschriften vermehrt, nachmals durch Vermächtniß an König Ludwig XIV. kam. Nach einigen Nachrichten (Dictionn. des Auteurs Ecclés. und Éloge de Baluze par l'Abbé de Vitrac 50) soll er schon im J. 1670 von Ludwig XIV. zum Professor des canonischen Rechts auf den eigens für ihn errichteten Lehrstuhl am königlichen Collegio ernannt worden sein und außerdem eine jährliche Pension bezogen haben; er selbst sagt aber in seiner Selbstbiographie nichts davon, sondern erzählt, wie er nach Colbert's Tode (1683) in ländlicher Zurückgezogenheit in einem dem Schottencolleg vor Paris gehörigen Hause wohnte, vielfach kränkelte und im J. 1707 Director des königlichen Collegiums wurde. Er hatte nur die Tonsur empfangen, war aber dennoch nach einander Rector mehrerer Pfarreien, Canonicus in Tulle und andern Stiftern, zuletzt auch Domherr an der Metropolitankirche in Rheims. Durch seine Histoire généalogique de la maison d'Auvergne, 2 voll., Paris 1709, welche er auf das Ansuchen des Cardinal Emmanuel Theodosius von Bouillon geschrieben hatte, zog er sich die Ungnade des Hofes und Verbannung von Paris zu. Er ging nach Rouen, dann nach Blois, von da nach Tours, endlich nach Orleans, aller Orten seine reiche Sammlung von Handschriften mehrend und die Wissenschaften mit seinen schätzbaren Producten bereichernd. Im J. 1713 wurde er zwar nach Paris zurückgerufen, erhielt indessen seine Stelle nicht wieder. Er starb am 28. Juli 1718 in dem Alter von 88 Jahren und wurde in der Kirche St. Sulpice begraben. In seinem Testamente hatte er verordnet, daß seine Bibliothek einzeln versteigert werden solle, damit Vielen Gelegenheit geboten würde, seltene Schätze zu erwerben; sie wurde indessen doch von dem Könige angekauft, um der königlichen Bibliothek einverleibt zu werden. Sie bestand aus 10 799 gedruckten Büchern und mehr als 1500 Handschriften. Das Verzeichniß seiner Werke, welche sich auf 45 belaufen, findet sich mit seiner, von dem Buchhändler Martin vollendeten Selbstbiographie am vollständigsten in der Ausgabe der Capitularia Reg. Franc. von Chiniac I, 66—74. Sie zerfallen nach ihrem Inhalte in vier Klassen. Das Hauptwerk der ersten Klasse, nämlich der Bücher geschichtlichen Inhalts, sind die Vitae Paparum Avenionensium h. e. Historia Pont. Rom., qui in Gallia sederunt ab a. 1305 usque ad a. 1394, Paris. 1693, 2 voll. (Wegen der darin vertretenen gallikanischen Anschauungen wurde das Buch auf den Index gesetzt.) Ferner schrieb er außer den Lebensbeschreibungen mehrerer Heiligen die Historia Tutelensis, 2 voll., Paris. 1717. Für das canonische Recht, dem die zweite Klasse seiner Schriften dient, erwarb er sich ein unsterbliches Verdienst durch die Capitularia regum Francor., 2 voll., Paris. 1677; Nova ed. cur. Petro de Chiniac, Paris. 1780 (beste Ausgabe); ferner durch die Concilia Galliae Narbon., Paris. 1669 und die Nova Collectio Concilior., Paris. 1683, welche unvollendet geblieben ist, weil er fürchtete, eine ihm durch Colbert's Vermittlung auf das Bisthum Auxerre angewiesene Pension von 1000 Livres zu verlieren. Die

dritte Klasse seiner Werke bilden die höchst schätzbaren, nach den Handschriften bearbeiteten und mit reichhaltigem Apparate versehenen Ausgaben vieler kirchlicher Schriftsteller, unter welchen folgende die vorzüglichsten sind: Salviani Massiliensis et Vincentii Lirinensis opera, Par. 1663, 1669, 1684; B. Servati Lupi Presb. et Abb. Ferrar. opera, Paris. 1664 et 1710; S. Agobardi etc. opera, Paris. 1666, 2 voll.; Reginonis Abb. Prum. libri II, Paris. 1671; Antonii Augustini archiep. Tarracon. Dialogorum lib. II, Paris. 1672; Lucii Caecilii Firm. Lactantii liber de mortibus persecutorum, zum ersten Male gedruckt Paris. 1679, Ultraj. 1692; Epistolarum Innocentii III. R. P. libri XI, Par. 1682, 2 voll. (die im Vatican befindlichen Briefe konnte er nicht erhalten); Marii Mercatoris opera, Paris. 1684; S. Caecilii Cypriani Ep. et M. opera, nach seinem Tode von einem Mauriner vollendet und herausgegeben Paris 1726. Zu der vierten Klasse seiner Schriften rechnen wir die vielen zuerst von ihm aus alten Handschriften an's Licht gezogenen Documente, welche er unter dem Titel Miscellaneorum libri VII, Paris. 1677—1715, in sieben Bänden herausgab, und von welchen Mansi eine neue Ausgabe in vier Bänden, Lucca 1761, veranstaltete; ferner die Bibliotheca Baluziana, welche der gelehrte Buchhändler Gabriel Martin, Paris 1719, in zwei Bänden herausgab. Außerdem hat er eine Menge verschiedener Werke mit den ältesten Handschriften verglichen, erläutert und mit Randbemerkungen versehen. Auch hat er in Verbindung mit Edm. Martène die neue Ausgabe des Spicilegium von Lucas d'Achery, Paris 1724, drei Bände, besorgt. (Vgl. L'Europe savante du mois d'Aoust 1718, art. VI; Dupin, Biblioth. des auteurs ecclés. XIX, p. I éd. Amst. und Journal des Savants 1663 sq.) [Seiters.]

Bamberg, ehemaliges Fürstbisthum, jetzt Erzbisthum. I. Von der Gründung bis zur Reformation. Das Gebiet, welches um Main und Regnitz im Norden des jetzigen Königreichs Bayern einst das exemte Hoch- und Reichsstift Bamberg in einem Flächenraum von 65 Quadratmeilen umfaßte, war in vorchristlicher Zeit von slavischen Völkerstämmen bewohnt. Ueberreste slavischen Göttercultes haben sich in den Alterthümern erhalten, welche auf dem Platze der Kathedrale von Bamberg und unter den Krypten derselben in den Jahren 1771 und 1834 aufgefunden worden. Die ersten Bekehrungsversuche dieser Völkerstämme fallen in die Zeit Karls d. Großen. Urkunden der karolingischen Periode (Mon. Boica XXVIII, 1. 41. 95) erwähnen 14 Kirchen, am Main und an der Regnitz erbaut; unter diesen auch eine Kapelle auf der einstigen Opferstätte der Göttin Zlota Baba, dem jetzigen Domberge, von welchem Opferhügel Bamberg seinen Namen erhalten haben soll. Während des neunten Jahrhunderts erscheint Bamberg als Burgveste der Grafen von Babenberg, nach deren Aussterben Burg und Gemarkung Herzog Heinrich II. von Bayern übergingen; diesem erbte es dessen Sohn Heinrich IV. von Bayern, als Kaiser nachmals Heinrich II. der Heilige, genannt (Ludewig, Scriptt. rer. episcopatus Bamberg. et germanic. I, Francof. et Lips. 1718, 430). Bald nach seiner Vermählung mit Kunigunde, der Tochter des Grafen Siegfried von Ardenne und Luxemburg, vereinigte Heinrich das väterliche Erbe der frommen Gemahlin und verwendete von da an einen großen Theil seiner Sorge wie seiner Reichthümer auf Erhebung und Ausschmückung dieses hochgeliebten Besitzthums. Zwei Jahre nach seiner Vermählung zum römischen König feierte Heinrich mit Kunigunden das Fest Mariä Geburt in Bamberg (1004) und faßte hier den Entschluß, an diesem Orte ein Bisthum zu gründen und eine des erhabenen Stifters würdige Kathedrale zu erbauen. Bis zum J. 1007 dauerten die Dombau wie die Unterhandlungen mit den Bischöfen von Eichstätt und Würzburg zur Begrenzung der neuen Diöcese. Papst Johann XVII. bestätigte im Juni 1007 die Stiftung (Jaffé Reg. R. Pontif. n. 3024). Das Bisthum erstreckte sich von der Pegnitz im Süden bis an die Grenze Thüringens im Norden und östlich von der Regnitz bis an den Nordgau; westlich von derselben zog sich die Grenze noch längs eines schmalen Landstriches hin (Oesterreicher, Topogr. der fränk. Gesch., Bamberg 1832, I, 19 ff. mit Karte; Hirsch, Jahrb. des deutschen Reiches unter Heinrich II., Berlin 1864, II, 76 ff.). Als erster Bischof ward der Kanzler Eberhard inful. dem eine Hofhaltung mit vier fürstlichen Ministerialen zur Erhöhung des Glanzes der neuen Stiftung beigegeben ward. In kirchlicher Beziehung wurde das Bisthum unter die Oberhoheit des päpstlichen Stuhles unmittelbar gestellt. Durch Bulle vom 1. Mai 1020 übertrug Bonifaz VIII. das Hochstift als ein Eigenthum des hl. Petrus dem Bischof Eberhard und seinen Nachfolgern gegen Entrichtung eines jährlichen Zinses, bestehend in der Stellung eines mit gesattelten weißen Zelters. Eine schwache Spur des Metropolitanverbandes erhielt sich in der Befugniß des Mainzer Erzbischofs, den Bamberger Bischof zur Provinzialsynode einzuberufen. Heinrich II. blieb bis an sein Ende dem heiligen Werke dieser Stiftung mit ungeschwächter Liebe zugethan; Freibriefe, neue Schenkungen an Gütern und Gefällen, kostbare Gaben von Ornamenten, Evangeliarien ꝛc., letztere noch bis heute die Bewunderung der Kunstfreunde, zeugen von dem frommen Eifer des heiligen Kaisers und seiner jungfräulichen Gemahlin, Bambergs Ruhm und Einfluß unter allen Kirchen des Reiches hervorleuchten zu lassen. Aus dem Munde des Stifters wollte man vernommen haben, er wünsche der Bamberger Kirche die Liebe zum Studium, wie in Lüttich, und die klösterliche Zucht, wie in Hildesheim (Mon. Germ. SS. VI, 686). Er berief deßhalb zum Unterrichte der Cleriker Dom-

us aus Lüttich, der bis 1021 in Bamberg wirkte; iesem folgten Anno (bis 1056), Williram, Meinhard, der spätere Bischof von Würzburg. Der Ruhm der schola Babinbergensium dauerte bis in's 13. Jahrhundert (Wattenbach, Gesch. Quellen II, 139). Kaiser Heinrich hatte den Dom zu einer Ruhestätte erwählt (vgl. J. Gretseri, S. ., Sanctt. Bamberg., Ingolst 1611; Vit. S. Henrici Imp. bei Boll., Jul. III, 711 sq. und Mon. Germ. SS. IV, 792 sq.) und ward auch ort am 17. October 1024 feierlich zu Grabe getragen; am 10. März 1040 folgte ihm auch Kunigunde die Heilige in die Gruft.

Die Wahl der ersten acht Bischöfe ging von den Kaisern als den Patronen der Bamberger Kirche aus; nach dem Austrag des Investiturstreites bis zur Säcularisation genoß das Hochstift freie, nur selten durch Gewalt oder List gestörte canonische Wahl. Die Reihenfolge der Bischöfe (Ussermann, Episcopatus Bamb. chronologice et diplom. illustr., S. Blas. 1802; Jäck, Gesch. Bambergs, 3 Thle., Bamberg 1809 und 1810; Oesterreicher, Zu Bambergs Fürstbischöfen, Bamberg 1834; Höfler, Quellensf. zur fränk. Gesch. III, Wien 1852; Schematismus Bambergs 1876 und 1880) ist folgende: 1. Auf den durch Geist und Charakter ausgezeichneten Eberhard (1007—1041) folgte 2. Suidger von Morsleben, Stifter der berühmten Abtei Theres am Main. Er bestieg am 25. December 1046 als Clemens II. den päpstlichen Stuhl. Unter 3. Hartwig von Bogen (1047—1053), dem königlichen Kanzler, empfingen die Bamberger Bischöfe das Pallium (Hirsch II, 93). 4. Adalbero, ein Verwandter Kaiser Heinrichs III., regierte 1053—1057. Sein Nachfolger 5. Günther (1057—1065), ein eifriger Förderer der Bamberger Schule, begleitete mit dem Scholasticus Ezzo, dem Dichter des Liedes vom „rehten anegenge", im J. 1064 den Kreuzzug und starb auf der Rückkehr in Ungarn. Sein Leichnam wurde, in einen kostbaren Teppich gehüllt, nach Bamberg gebracht und im Georgenchore des Domes bestattet. 6. Hermann I. (1065—1075) und 7. Rupert (1075—1102) verfielen als Anhänger Heinrichs IV. den päpstlichen Censuren. Hermann, der die Stiftung der Abtei Banz durch die Gräfin Alberada (1071) sehr beförderte und aus eigenem Vermögen das Augustinerstift St. Jacob in Bamberg gründete, ward wegen der Simonie, durch welche er das Bisthum an sich gebracht hatte, abgesetzt und starb 1084 in bußfertiger Gesinnung im Kloster Schwarzach; Rupert aber, der wegen seiner auf dem Wormser Reichstag 1076 abgegebenen Erklärung mit dem Banne belegt worden war, unterwarf sich dem Papste und wurde 1077 in seine Würde wiederum eingesetzt. 8. Otto I. der Heilige (s. d. Art.), Vertrauter des unglücklichen Kaisers, wußte unter ihm, wie unter Heinrich V. und Lothar II., bei den schwierigsten Verhältnissen die Treue gegen Kirche und Reich zu vereinigen. Zu seiner Zeit entstand 1108 das Benedictinerkloster Herrenaurach, 1126 Ebrach und 1132 das durch seine wissenschaftlichen Sammlungen und seine Bibliothek berühmte Cistercienserkloster Langheim. Gefeiert als Bekehrer der Wenden und Pommern, starb er am 30. Juni 1139. Seine Nachfolger 9. Egilbert (1139—1146), erwählter, aber verdrängter Patriarch von Aquileja; 10. Eberhard II. von Bayern (1146—1172), einmüthig von Volk und Clerus gewählt; 11. Hermann II. von Aurach (1172—1177); 12. Otto II. von Andechs (1177—1196); 13. Thiemo (1196—1201); 14. Konrad von Schlesien (1202—1203); 15. Eckbert von Andechs-Meran (1203—1237); endlich 16. Siegfried von Oettingen (1237—1238) und 17. Poppo von Istrien (1238—1242) mehrten in der Zeit der Staufer die Besitzungen und Gerechtsame des Hochstiftes, das sich zu einem Territorial-Fürstenthume umgestaltete.

Von Anfang an waren die Schutzvögte in den bambergischen Besitzungen nur vom Bischofe bestellt worden; König Heinrich III. hatte 1068 dem Hochstifte nicht nur das Comitat im Rednitz- und Saalgaue wie im Volk- und Grabfelde als ausschließliches Eigenthum anerkannt, sondern demselben auch alle übrigen noch königlichen Rechte in jenen Bezirken abgetreten. Friedrich I. gab ferner 1160 zwei Schutzbriefe, wonach die jetzigen und künftigen bischöflichen Schlösser unter keiner Bedingung je zu Lehen gegeben oder sonstwie der Privatnutzung der Bischöfe entzogen werden dürften, und bestätigte dem Hochstifte in allen seinen Besitzungen sämmtliche Grafschaftsrechte. In Folge dessen stellten die Bischöfe für das hohe Gericht einen eigenen Landrichter (judex provincialis) auf. Anfänglich übten die Grafen von Abensberg-Frensdorf, später die von Andechs-Meran die Vogtei; nachdem aber der letzte Herzog Otto von Meran 1248 gestorben war, verleibte der 18. Bischof Heinrich I. von Schmiedefelden (1242—1257) das „Comitat oder Landgericht der Diöcese" den bischöflichen Mensalgütern ein. Die Fürstbischöfe Bambergs nahmen nun auf der geistlichen Fürstenbank im Vorrange vor den übrigen Bischöfen des Reiches ihren Platz unmittelbar hinter den Erzbischöfen ein (Hirsch a. a. O. II, 95). Die äußere Machtstellung gab aber auch Anlaß zur Verweltlichung (vgl. Höfler im 15. J.-Ber. des histor. Vereins zu Bamberg S. VIII ff.). Bereits unter dem folgenden Bischofe, 19. Graf Berthold von Leiningen (1258—1285), lösten die Canoniker am Dome, die „Georgen-Brüder" genannt, die vita communis auf und wurden „Domherrn". Als solche bildeten sie eine engherzig in sich abgeschlossene Körperschaft, welche den Chordienst hauptsächlich den zahlreichen Chorvicaren überließ, während ihre Mitglieder selbst ihr Augenmerk auf Erhaltung und Mehrung ihrer Einkünfte und nutzbaren Rechte (Jäck, Gesch. Bambergs II, 64 ff.) richteten. Wie anderwärts, gelang es auch hier zum Schaden für das Bisthum (Höfler, Quellen III, S. LXXV ff.) dem Feudal-Adel, das ganze Domstift mit

allem, was demselben sich einverleiben ließ, zu seiner ausschließlichen Domäne zu machen. Bald benutzte das seit 1399 ausschließlich adelige Capitel (Höfler S. LXXXVII ff.), bestehend aus Propst, Decan und 18 Capitularen, das Wahlrecht, um die Bischöfe durch heimliche Capitulationen, die zuletzt einen ganzen Foliobaud ausmachten, einzuschränken und die besten Aemter als Sinecuren ihnen abzupressen. Die Päpste erhoben öfter entschiedenen Widerspruch gegen solche Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte (Jäck, Geschichte II. 5 ff.; Documente im Bamb. Kreis-Archiv); aber das Uebel war unheilbar, da die Bischöfe eidlich verpflichtet wurden, bis an ihren Tod darüber zu schweigen und päpstliche Hülfe weder zu suchen noch anzunehmen (s. z. B. die Capitulation Reithards im Kreis-Archiv).

Unter dem 20. Bischofe Arnold Graf von Solms (1286—1296) machten die Bürger Bambergs den Versuch, sich der Oberherrschaft des Bischofs zu entziehen, besetzten die Thore und führten Befestigungen auf. Ein Schiedsgericht aber erkannte das Recht des Bischofs auf alleinige Ausübung der richterlichen und militärischen Gewalt in der Stadt an und sprach ihm auch die Erträgnisse des Umgeldes u. s. w. zu. Auf 21. Leopold I. von Grundlach (1296—1303) folgte der vom Papste ernannte Bischof 22. Wuelfing von Stubenberg (1304—1318), ein Dominicaner, unter welchem die Predigerbrüder in der Diöcese Verbreitung fanden. Den Franciscanern übergab er in Bamberg den Hof der aufgehobenen Tempelherren; in Neunkirchen wurde 1314 ein regulirtes Chorherrenstift errichtet. Nur kurz war die Regierungszeit der folgenden Bischöfe: 23. Johanns von Güttingen (1321—1324), der von Brixen nach Bamberg transferirt wurde; 24. Heinrich II. von Sternberg, O. Pr. (1324 bis 1328); 25. Werntho's, Schenk von Reicheneck (1328—1335); 26. Leopold II. von Egloffstein (1335—1343), des Stifters eines Clarissenklosters in Bamberg und Erbauers der Clarakirche in Nürnberg; 27. Friedrich I., Grafen von Hohenlohe (1343—1352). Ueber ihn vgl. Höfler, Friedrichs von Hohenlohe Rechtsbuch, Bamberg 1852. Es folgte 28. Leopold III. von Bebenburg (1353—1363; s. d. Art.). 29. Friedrich II. von Truhendingen (1363—1366) widersetzte sich den Versuchen Kaiser Karls IV., Bamberg zu einem Suffraganbisthum Prags umzugestalten. Auf den leichtfertigen 30. Ludwig, Markgrafen von Meißen (1366—1373), folgte 31. Lambert von Brun (1373—1398), vorher Abt zu Gengenbach. Derselbe forderte wegen der großen auf dem Bisthum haftenden Schuldenlast mit kaiserlicher Bewilligung eine Getränkesteuer (weßwegen noch nach Jahrhunderten der sog. Bierpfenning Lambertiner genannt wurde). Als aber auch die hochstiftlichen Unterthanen dazu verpflichtet wurden, entstand ein durch die Bürger geförderter Aufruhr, in welchem 1379 der Bischof aus der Stadt flüchten mußte. Als er im folgenden Jahre mit Waffengewalt wieder einzog, [illegible] die Bürger aller hochstiftlichen Rechte verlustig erklärt und zu einer Strafe von [illegible] Gulden verurtheilt. Von nun aber trat der Bischof, unterstützt von Papst Bonifaz IX. Seite der Bürger gegen die vom Domcapitel geforderte Freiheit von Umlagen für [illegible] Immunitätsleute. In Folge dessen verlor das Capitel schon in der Wahlcapitulation des nächsten Bischofes 32. Albert, Grafen von [illegible] heim (1398—1421), Anerkennung der Freiheit für Capitel und Clerus, und erst durch Verwendung des Königs Ruprecht ward eine gleichmäßigere Vertheilung der Lasten erreicht. 33. [illegible] drich III. von Aufseß (1421—1431), der ein Beispiel der Entsagung und weiser Sparsamkeit gab, suchte durch strenge Reformdecrete Habsucht und Sittenlosigkeit des Clerus zu bekämpfen. Ein Verheerungszug der Hussiten füllte 1430 die Bewohner Bambergs bei der wehrlosen Zustande der Stadt mit solchem Schrecken, daß die meisten in der Flucht ihr Heil hatten. Der Pöbel benutzte die Gelegenheit zu Plünderung und zu den größten Gewaltthätigkeiten. Die Feinde zogen nach einer Brandschatzung von 12 000 Gulden ab. Der Bischof resignirte und erhielt als Nachfolger 34. Anton von Rotenhan (1431—1459); dieser lag mit der Bürgerschaft in blutigem Kampfe, bis ein Vergleich im Jahre 1440 erfolgte. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wirkten tüchtige Bischöfe, 35. Georg von Schaumberg (1459—1475), Wiederhersteller der verfallenen kirchlichen Ordnung (Jäck, Zur Gesch. des Klosters Michelsberg, München 1826, 10 ff.); 36. Philipp von Henneberg (1475—1487); 37. Heinrich III., Groß von Trockau (1487—1501), „wahrhaft frommer, milder und gütiger Oberhirte" (Andreas, Fasciculus Abbatum S. Michaelis, Pergamenthandschrift in der Bibl. Bamberg). Er erließ eine Verordnung über die Predigt des göttlichen Wortes (14. Jahresbericht des histor. Ver. zu Bamberg 1851). Es folgten 38. Veit von Pommersfelden (1501—1503); 39. Georg II., Marschall von Ebnet (1503—1505).

II. Von der Reformation bis zur Säcularisation. Unter dem 40. Bischof Georg III., Schenk von Limburg (1505—1522), der schon mit 13 Jahren eine Dompräbende in Bamberg und bald darauf auch zwei andere Pfründen erhalten hatte, fand die lutherische Bewegung wohl in den reichsunmittelbaren Territorien, aber nicht in den zur Diöcese gehörten, als im eigentlichen Hochstifte vielfache Ausbreitung. Bischof Georg, der von großer Abneigung gegen Rom erfüllt war, erstattete dem Verfasser der vielgepriesenen Bamberger Halsgerichtsordnung, Johann von Schwarzenberg, der gegen Ende des verflossenen Jahrhunderts in die Dienste der Fürstbischöfe getreten war, einen verderblichen Einfluß. (Ueber Johann v. Schwarzenberg s. E. Hermann, Johann Frhr. von Schwarzenberg, Leipzig 1881.) Die Schriften der Reformatoren

urden offen gedruckt und verkauft (Jäck, Pan-
eon der Literaten und Künstler Bambergs,
rlangen 1812, 254 f.), die Publication der
ipstlichen Bannbulle gegen Luther verboten, das
ormser Edict nicht vollzogen, und überall luthe-
sche Predigten gestattet (Heller, Reform.-Gesch.
n Bamberg, Bamberg 1825, 36). Papst
adrian wandte sich deßhalb in einem eigenen
reve (30. November 1522) an die Stadt
amberg, sie möge von Luthers Lehre abstehen
nd die giftigen Bücher weder drucken noch ver-
ufen lassen. Als Hauptförderer der Neuerung
scheinen Johann Schwanhäuser, Custos bei
t. Gangolf, der Carmelit Eucharius, ein Hofcaplan
lrich Burchhard und der Domherr Jacob von
luchs, Mitarbeiter an den Epistt. obscur. viro-
um. Hervorgerufen durch die religiöse Auf-
egung, kam die sociale Revolution unter Bischof
1. Weigand von Redwitz (1522—1556) zum
lusbruche. Schon im Herbste 1524 verweiger-
en die Gemeinden Forchheim und Herzogen-
urach den Zehent und verlangten freies Wald-
nd Wasser-Recht. Mit bewaffneter Hand wurde
ie alte Ordnung hergestellt. Um weiterer Ge-
ahr zuvorzukommen, wollte Weigand im Früh-
ahre 1525 seine Ritter zu einer Berathung nach
Bamberg berufen. Da verbreitete sich das Ge-
ücht, der Bischof wolle bei diesem Anlasse die
Bürger während der Predigt bei St. Gangolf
überfallen. Nun sperrte man die Thore, rief die
Bauern in die Stadt und wollte Unterhand-
ungen mit dem Bischofe anknüpfen. Dieser ver-
weigerte dieselben, da er gegen Recht und kaiser-
ichen Landfrieden nicht handeln wolle, und flüch-
ete sich auf die Altenburg. Die Menge aber
plünderte die Residenz, die Domherrenhöfe und
das Kloster Michelsberg. Auf die Kunde dieser
Vorgänge wurden rings im Lande die Güter des
Adels und der Geistlichkeit verwüstet, bis Georg
Truchseß als Anführer des schwäbischen Bundes-
heeres die Ruhe herstellte. Eine Anzahl Bürger
wurde hingerichtet, und der Stadt eine Buße von
300 000 Gulden auferlegt, die durch eine Herd-
stattsteuer und, als diese nicht genügte, durch ein
Rauchgeld und eine Vermögenssteuer gedeckt
werden mußte. Der religiöse Abfall machte in-
zwischen schnelle Fortschritte. Bald war Nürn-
berg (s. d. Art.) mit seinem Territorium und die
Markgrafschaft Brandenburg mit Kulmbach,
dann Bayreuth und Hof verloren, im Ganzen
mehr als 100 Pfarreien (B. Pfeufer, Beitr. zu
Bambergs Gesch., Bamberg 1791, 397—399).
Von diesen Gebieten aus, wie vom angrenzenden
sächsischen, drohte dem Rest der Diöcese, der kaum
noch 100 Pfarreien betrug, um so mehr Gefahr,
als fast alle Adelsfamilien, welche durch Bam-
berger Lehen und Pfründen üppig geworden wa-
ren, den Abfall eifrig förderten (Jäck, Lehrbuch
der Gesch. Bambergs, ebd. 1820, 196).

Nach einer verläßlichen Uebersicht vom Jahre
1510 (Schuberth, Hist. Versuch über Staats- u.
Gerichtsverfassung des Hochstiftes Bamberg, Er-
langen 1790, 233 ff.) war die Diöcese in vier
Archidiaconate getheilt: 1. Bamberg mit dem
Dom- und 3 Collegiatstiften, 4 Manns- und
3 Frauenklöstern, 4 Stadt- und 26 Landpfar-
reien; 2. Kronach mit 80 Pfarreien, Klöstern
der Franciscaner und Augustiner in Kulmbach
und Hof und einem Collegiatstift in Forchheim;
3. Hollfeld mit 44 Pfarreien und dem Stift
Neunkirchen am Brand; 4. Yckelsheim (Eggols-
heim) mit 30 Pfarreien und 2 Prädicaturen.
Nürnberg hatte 2 Propsteien, 2 Prädicaturen,
81 Beneficien, 6 Manns- und 2 Frauenklöster.
Zum fürstbischöflichen Gebiete gehörten ferner
die Abteien Langheim, Banz, Michelfeld, Weiß-
enohe. Von all diesen Stiften und Klöstern
nebst einigen andern, Schlüsselau, Himmelskron,
Himmelsthron, Mariazell, überstand die kleinere
Hälfte kläglich genug die Stürme der Kirchen-
trennung. Nur die Franciscaner, die Clarissen
und die Dominicanerinnen zu Nürnberg gaben
ein leuchtendes Beispiel der Glaubenstreue (Rop-
pelt, Hist.-topogr. Beschr. des Hochst. Bamberg,
Nürnberg 1805, I, 75 ff.; Höfler im 15. Jahres-
bericht des hist. V. zu Bamberg, 1 ff.).

Neues Unglück brachte über das Hochstift der
sog. Markgrafenkrieg (1552—1554), in welchem
der räuberische Markgraf Albrecht von Branden-
burg Forchheim wegnahm und Bamberg plün-
derte. Bischof Weigand nahm 1554 Georg,
Fuchs von Rügheim, als Coadjutor an; dieser
regierte dann als 42. Bischof von 1556—1561
mit Umsicht. Es folgten 43. Veit II. von Würz-
burg (1561—1577); 44. Johann Georg Zobel
von Giebelstadt (1577—1580); 45. Martin von
Eyb (1580—1583); 46. Ernst von Mengers-
dorf (1583—1591), der Gründer des Priester-
seminares (s. Cl. L. Schmitt, Das Ernestinische
Clericalseminar, Bamb. Programm 1849) und
eines Gymnasiums; 47. Neithart von Thüngen
(1591—1598); dieser erweiterte das Seminar,
drang mit großer Energie auf wissenschaftliche
und sittliche Ausbildung des Clerus, entsetzte
viele lutherisch gewordene Pfarrer ihrer Stellen
und brachte die katholische Religion zur größeren
Ausbreitung. Auf 48. Johann Philipp von
Gebsattel (1599—1609), der nur die Subdia-
conatsweihe empfing und den in mehrfacher
Hinsicht Verdacht erregenden J. Schoner zum
Generalvicar machte, kam 49. Johann Gottfried
von Aschhausen (1609—1622) zur Regierung
(seit 1617 auch Bischof von Würzburg). Er
fand in der Gesellschaft Jesu ein kräftiges Mittel
wider die neuerdings überhandnehmenden Irr-
lehren, übertrug den Jesuiten die Domkanzel und
die Leitung des Priesterseminars und erbaute
ihnen ein Gymnasium, die sog. Aula (Annuarum
Coll. S. J. Bamb. I, 1611 sq., Bibl. reg. Bamb.
Mscr. fol.). Unter 50. Johann Georg Fuchs
von Dornheim (1623—1633) kamen die Greuel
des dreißigjährigen Krieges über das Hochstift.
Horn eroberte 1632 die Stadt; sie ward wieder
von Tilly eingenommen, mußte aber bald dem
neuen Herzog von Franken, Bernhard von Wei-
mar, huldigen, während Bischof Johann als

Flüchtling in Kärnthen starb. Auch dessen Nachfolger, 51. Franz von Hatzfeld (1633—1642), zugleich Bischof von Würzburg, mußte in der Fremde weilen. Erst 52. Melchior Otto Voit von Salzburg (1642—1653) konnte nach dem Friedensschlusse in Verbindung mit den Domherren Hier. von Würzburg, Schenk von Stauffenberg, M. von Seckendorf u. A. das Verwüstete wieder herstellen. Er gründete 1648 die Universität Bamberg, die schon 1655 über 400 Studenten zählte (Martinet, Quellenmäßige Gesch. der Stiftung der alma academia Ottoniana, Bamberger Progr. 1847). 53. Philipp Valentin Voit von Rieneck (1653—1672) erbaute und dotirte das Bamberger Seel- und Waisenhaus. 54. Peter Philipp von Dernbach (1672—1683), der von 1675 an zugleich Bischof von Würzburg war, machte sich durch Wiedererbauung der (seit 1808 protestantischen) St.-Stephanskirche verdient. 55. Markward Sebastian Schenk von Stauffenberg (1683—1693) ist als Förderer des Baues der Jesuitenkirche und des Franciscanerklosters zu Forchheim bekannt; noch weit mehr aber wendete er auf die Erbauung des prächtigen Lustschlosses Seehof. Auf ihn folgten zwei Grafen von Schönborn, 56. Lothar Franz (1693—1729), von 1695 an zugleich Kurfürst von Mainz; dann dessen Neffe 57. Friedrich Karl (1729—1746), zu gleicher Zeit Fürstbischof von Würzburg, genannt der deutsche Fleury. Beide waren, bevor sie Bischöfe wurden, dreifach bepfründete Domherren. Kein Wunder, wenn sie als doppelte Fürsten der Bauluft im großen Maßstabe huldigten. Jener baute in französischem Geschmacke die Jägersburg bei Forchheim, die fürstbischöfliche, jetzt königliche Residenz in Bamberg, die Schlösser Gaibach und Weißenstein (Pommersfelden) und legte in letzterem eine kostbare Gemäldesammlung an. Dieser erweiterte die Universität, indem er ihr 1735 eine juristische und eine medicinische Facultät beifügte, und beförderte die großartigen Bauten des Capitelhauses, Bürgerhospitals, Priesterseminars, Rathhauses und der unteren Brücke. Auch Kirchen und Klöster wie die Armen fanden reiche Unterstützung. Unter beiden Schönborn wirkten die ausgezeichneten Weihbischöfe: Johann Werner Schnatz (1705—1733) und Franz Joseph von Hahn (1734—1746), über welche Näheres bei Jäck, Gesch. Bambergs II, 59—62; Schneidawind, Stat. Beschr. des Hochstifts Bamberg, eb. 1797, 266—271, zu finden ist. 58. Johann Philipp Anton von Frankenstein (1746—1753) schlichtete den Streit, welcher zwischen den Bischöfen und dem Capitel sich seit Jahrhunderten wegen der Wahlcapitulationen fortgeschleppt hatte, durch einen Grundvertrag vom 11. März 1748 und kaiserliches Rescript vom 5. November 1749; freilich wurden die Vorrechte des Adels dabei noch gemehrt (Jäck, Lehrbuch der Gesch. Bambergs 158). Sein Nachfolger 59. Franz Konrad, Graf von Stadion (1753—1757), schenkte dem Seel- und dem Waisenhaus je 16 000 Gulden, stattete arme Landkirchen aus, stiftete Missionspredigten, gab einen Katechismus heraus und errichtete das Emeritenhaus im ehemaligen Kloster Schlüsselau. Nach ihm erhielt der Bischof von Würzburg, 60. Adam Friedrich, Graf von Seinsheim, auch das Bisthum Bamberg (1757—1779). Neue Heimsuchungen erlitt die Stadt im siebenjährigen Krieg, indem die Preußen 1757—1762 sie wiederholt plünderten, mehr als eine Million Thaler Contribution erpreßten und alles Hof- und Kirchensilber im Anschlag von fast 300 000 Gulden confiscirten (40. Jahresbericht des historischen Vereins, 239). Bei der großen Noth der Unterthanen öffnete Bischof Adam die herrschaftlichen Getreidekästen und verschrieb aus fernen Ländern große Lieferungen, gründete auch eine Brandassecuranzkasse. Unter ihm ward das Universitätsgebäude erweitert und das Hallstädter Armenhaus gebaut.

Wie in Mainz, Würzburg und an andern Orten begann nun auch in Bamberg die Zeit der „Aufklärer" (Hergenröther, Kirch.-Gesch. II. 716 ff.). Während der Kurfürst von Mainz, Franz Karl Joseph von Erthal, der liberalen romfeindlichen Strömung sich völlig hingab, zeigte sich dieß von seinem bedächtigeren Bruder 61. Franz Ludwig, von 1779—1795 Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, wenigstens theilweise. Belege hierfür liefern seine Lobredner Berg, Limmer, Meiners, Sötl, H. Reuchlin (pseud. Bernhard, Franz L. von Erthal, † 1852), auch der katholische Pfarrer Sprunk (Franz L. v. E., Würzburg 1826). Wie der Würzburger Professor F. Berg, so zeigte auch der Bamberger Canonist Johann Schott (s. über Beide Reuchlin a. a. O. 140 f. 185 ff. 227 ff.) recht deutlich, wie weit die „Aufklärung" zu Franz Ludwigs, „des Weisen", Zeit in Würzburg und Bamberg ging. Indeß war Erthal unstreitig ein persönlich frommer, menschenfreundlicher und für das Wohl seiner Unterthanen väterlich besorgter Fürst und zugleich ein Bischof, der durch Predigten, Visitationen und Sorge für die Heranbildung würdiger Priester seinem Beruf weit besser als viele Andere erfüllte (Erstandbild zu Bamberg von König Ludwig I. im Jahre 1865 errichtet). Nach ihm folgte nur noch ein Fürstbischof, 62. der hochbetagte Christoph Franz von Buseck (1795—1802). Derselbe trat mit schwerem Herzen die Regierung übernommen und sah sich schon im folgenden Jahre genöthigt, vor den andringenden Franzosen die Flucht zu ergreifen. Den Unterthanen wurden außer unerschwinglichen Naturalrequisitionen auch vier Millionen Livres abgepreßt. Kaum war der Bischof nach Abschluß des Friedens zurückgekehrt und hatte das Elend des Landes durch heilsame Verordnungen in etwas gemildert, als das wiederholte Vordringen Moreau's ihn zum zweiten Male zur Flucht zwang. Als er zurückkehrte, schlug Wilhelm von Hompesch an den Thron Bambergs die bayerischen Wappen an und erklärte am 28. November 1802 das Hochstift

Bamberg mit 207 000 Unterthanen zum Eigenthume der Kurfürsten Bayerns.

III. Reorganisation. Nachdem Graf von Thürheim Namens des Kurfürsten Max am 23. April 1803 die Huldigung entgegengenommen und die bayerische Verwaltung organisirt hatte, wurden der fürstbischöfliche Hofstaat, sämmtliche Propsteien und Klöster aufgelöst. In Bamberg selbst verfielen das Dom- und die drei Collegiatstifte, die Abtei Michelsberg, die beiden Nonnenklöster zum heiligen Grab und zur heiligen Clara der Säcularisation. (Das Verzeichniß aller im Bereiche der Diöcese aufgehobenen Klöster bei Schneidawind, Statist. Beschreibung des Hochstiftes, Bamberg 1794, II, 144 f. 280 ff., und Jäck, Denkschrift der Jubelfeier der Buchdruckerkunst in Bamberg, Erlangen 1840, 109 ff.) Ihre Bibliotheken wurden mit der schon bestehenden öffentlichen Bibliothek in Bamberg vereinigt; die Universität ward in ein Lyceum umgewandelt. Fürstbischof Christoph verwaltete das Bisthum bis zu seinem Tode am 28. September 1805, worauf sein schon 1800 aufgestellter Coadjutor Georg Karl von Fechenbach, letzter Fürstbischof von Würzburg, als 63. Bischof (1805 bis 1808) fungirte. Nach dessen Tod blieb das Bisthum ein Decennium hindurch verwaist. Im J. 1811 vergrößerte die bayerische Regierung eigenmächtig die Diöcese durch fünf Würzburgische Decanate mit 45 270 Seelen in 43 Pfarreien (neben 127 Bambergischen mit 154 899 Seelen; vgl. Schematismus 1811). Die Geschäfte leitete ein „Generalvicariat", an dessen Spitze pensionirte Domherren (J. G. von Hutten bis 1812, A. F. von Groß-Trockau bis 1821) standen. Der Abschluß des bayerischen Concordates erhob 1817 Bamberg zu einem Erzbisthume und unterstellte ihm die bayerischen Diöcesen Würzburg, Eichstätt und Speier als Suffragane. Ueber seine in der Circumscriptionsbulle bestimmten Grenzen, innerhalb welcher auch die Gebiete von Nürnberg, Kulmbach-Bayreuth und Theile von Ansbach liegen, s. Eisenmann, Geogr. Beschreib. des Erzbisth. Bamberg, ebd. 1833. Als 64. Bischof und 1. Erzbischof wurde der frühere Fürstbischof von Eichstätt, Joseph Graf von Stubenberg (1818—1824) ernannt; derselbe konnte erst am 13. September 1821 Besitz ergreifen und administrirte bis zu seinem 1824 in Eichstätt erfolgten Tode zugleich letzteres Bisthum. Geordnetere Verhältnisse wurden angebahnt durch die Erzbischöfe 65. Joseph Maria, Freiherr von Frauenberg (1824—1842), vorher Bischof von Augsburg; 66. Bonifaz Kaspar von Urban (1842—1858); 67. Michael von Deinlein (1858—1875), vorher Bischof von Augsburg. Dieser errichtete ein Knabenseminar, gründete einen Emeritenfond, begünstigte die Ausbreitung frommer Vereine und Bruderschaften und beförderte die Abhaltung von Volksmissionen. Unter ihm fand 1864 eine Versammlung der bayerischen Bischöfe in Bamberg statt. Der gegenwärtige Erzbischof ist 68. Friedrich von Schreiber, präconisirt am 5. Juli 1875. Das Domcapitel zählt zwei Dignitare und zehn Canoniker. Die Seelenzahl hat sich seit der Säcularisation fast verdoppelt und übersteigt 302 000 Katholiken, welchen über 599 000 Protestanten und mehr als 13 000 Juden gegenüberstehen. Die Diöcese ist in die Stadt und in 20 Ruralcapitel mit 223 Pfarreien und Curatien eingetheilt und hat 362 Säcular- und 17 Regularpriester. An Ordenshäusern bestehen: Franciscanerklöster in Bamberg (1852), Gößweinstein und Marienweiher (1828), Hospiz in Vierzehnheiligen (1828); Minoriten in Schwarzenberg (1867); Englische Fräulein in Bamberg (1717) und 15 Filialen; Arme Schulschwestern in Forchheim und 8 anderen Filialen; Franciscanerinnen in Altenkundstatt (1850); Barmherzige Schwestern in Bamberg und Lichtenfels; Franciscaner-Tertiarierinnen aus Pirmasenz in Iphofen, Pottenstein und Forchheim; Schwestern vom allerheiligsten Heiland in Bamberg und Scheßlitz.

Unter den Bauwerken der Diöcese ragt an Schönheit und künstlerischer Bedeutung der Bamberger Dom hervor, so daß er als Repräsentant der oberfränkischen Bauten der romanischen Periode allgemein gelten kann. Gründung und Ausbau fällt in die ersten Regierungsjahre Kaiser Heinrichs des Heiligen. Die feierliche Einweihung vollzog am 6. Mai 1012 der Patriarch Johannes von Aquileja. Am Osterfonntage 1081 zerstörte aber ein Brand die Kirche bis auf die Steinmauern. Bischof Rupert und sein Nachfolger Otto der Heilige stellten sie in früherer Pracht wieder her, und die Bischöfe Thiemo und Otto II. gaben ihr im 13. Jahrhundert eine durchgängige Erneuerung im Geiste des Uebergangsstiles. — Fast jeder der einander folgenden Fürstbischöfe war darauf bedacht, der Kathedrale eine neue Zierde durch Denkmale, Gemälde und Restaurationen, und damit sich selbst ein bleibendes Gedächtniß zu sichern. Schlimmes drohte der Versuch des Bamberger Domcapitels im J. 1780, den alten Dom im Innern nach dem modernen französischen Roccocostil umzubauen; jedoch wegen der unermeßlichen Kosten unterblieb die Ausführung. Gleichwohl hatte das ehrwürdige Gebäude durch frembartige Zusätze und Renovationen Manches gelitten, so daß der große Förderer und Freund altdeutscher Kunst, König Ludwig von Bayern, eine vollständige Wiederherstellung des Domes zu ursprünglicher Reinheit anordnete und vom Jahre 1828—1837 durch die Meister K. Rupprecht, Heideloff und von Gärtner vollendete. Der höchste Schmuck der Kathedrale besteht außer den Altären in einer Anzahl von Grabdenkmälern, an deren Schöpfung sich fast alle denkwürdigen Künstlernamen des Mittelalters bis zur neuesten Zeit betheiligt und verewigt haben. (Vgl. Beschreibung der bischöflichen Grabdenkmäler im Dom zu Bamberg, Nürnberg 1827; Jäck, Bamberg, wie es war ꝛc., Bamberg 1818; G. Heller, Bericht über den Kunstwerth zu Bamberg, ebd. 1843;

Schematism. 1876.) — Die um den Dom gruppirten und über die Stadt hochaufragenden Bauten der ehemaligen Stifte St. Stephan, Gangolph und Jacob, sowie der Abtei St. Michael, bilden mit dem Dome ein regelmäßiges, über die Stadt ausgespanntes Kreuz und gewähren noch heute den Anblick, als müßte Bamberg einst der vollkommenste Ausdruck eines geistlichen Staates gewesen sein. (Vgl. außer der angegebenen Literatur A. Goldmayer, Histor. Beschreibung vom ersten Ursprung und anfänglicher Erbauung der weitberühmten Residenz-Stadt Bamberg, Nürnberg 1644; Murr, Merkwürdigkeiten der fürstlichen Residenz Bamberg, ebd. 1799; Schellenberger, Gesch. der Pfarrei U. L. F. zu Bamberg, Bamberg 1787; N. Haas, Gesch. der Pfarrei St. Martin in Bamberg, ebd. 1845; Jäck, Vollständige Beschr. der öffentlichen Bibliothek zu Bamberg, 4 Thle., Nürnberg 1831 bis 1835; H. Weber, Gesch. der gelehrten Schulen im Hochstifte Bamberg 1007—1803, Bamberg 1880. 1881; J. H. Jäck, Bamberger Jahrbücher 744—1834, Bamberg 1834.)

IV. Synoden wurden zwischen dem 11. und 16. Jahrhundert in bedeutender Anzahl abgehalten. Die Nachrichten hierüber bei J. Schott (Concilia, synodi et com. sacra, Bamb. 1770) und L. Schmitt (14. Jahresb. des hist. Ver. zu Bamberg, 1851). Die sogenannten Concilien, welche in den Jahren 1012, 1020, 1052, 1135, 1147, 1151, 1183, 1200 zu Bamberg stattfanden (Schmitt 15—19), waren bloße Zusammenkünfte geistlicher Reichsfürsten vor dem Kaiser, oder Vereinigungen von Bischöfen zu kirchlichen Festlichkeiten. Von eigentlichen Diöcesansynoden werden zwischen 1058 und 1534 zwölf gezählt. Bei der ersten und zweiten (1058 und 1087), an welchen auch Laien theilnahmen (Namensverz. bei Schmitt 21 ff.; vgl. Jaffé, Mon. Bamberg. in Bibl. rer. German. V, Berol. 1869, 497 sq.), handelte es sich um Maßregeln gegen die slavische Bevölkerung, welche sich der Zehentpflicht, den kirchlichen Ehegesetzen und dem Christenthum überhaupt nicht unterwerfen wollte. Die dritte (1126) wurde vom hl. Otto berufen, damit die Stiftung des kleinen Klosters St. Fides („St. Getreu", westlich von St. Michael) gehörig bezeugt würde. Von der vierten bis sechsten (1196, 1333 und 1387) ist nichts bekannt. Von der siebenten, gehalten am Dienstag der siebenten Woche nach Ostern 1431 durch Bischof Anton von Rotenhan, sind Synodalstatuten vorhanden, welche Schmitt (a. a. O. 48 ff.) aus einem Manuscript der königlichen Bibliothek zu Bamberg veröffentlichte. Erst im J. 1448 berief derselbe Bischof die achte Synode, obwohl das Basler Concil, dem er beigewohnt, die jährliche Abhaltung angeordnet hatte. Dießmal handelte es sich um die Beilegung eines Zerwürfnisses, welches durch den wiklefitisch angehauchten Dompredigers Heinrich Steinbach veranlaßt worden war. Der Widerruf, den er willig leistete, beendigte den Streit. In der neunten (1451) entschied der päpstliche Legat Nicolaus von Cusa als Vorsitzender, der als „proprius sacerdos" für die Osterbeichte mit Jurisdiction begabte Priester zu gelten hat. Die bei der zehnten Synode (1491) vom Bischof Heinrich III. verkündeten ausführlichen Synodalstatuten wurden sofort in den Druck gegeben (auch bei Schmitt 91 ff.). Die nämlichen Statuten bestätigte Bischof Georg III. bei der elften Synode (1506), vermehrte sie aber mit einem Zusatz bezüglich der Juden und einer Declaration wegen der liturgischen Kleidung. Die Beobachtung derselben schärfte er 1507 durch ein besonderes Mandat ein. Im J. 1509 wurden die Statuten bei Pfeyl in Bamberg gedruckt. Bei der zwölften Synode (1534) von Bischof Weigand mit geringen Abänderungen abermals verkündigt, erschienen dieselben auf's Neue im Druck. Mit der bezeichneten hatten die Bamberger Diöcesansynoden, wie anderwärts, ein Ende, obgleich das Concil von Trient, dessen Decrete in dieser Diöcese im J. 1566 verkündet wurden, ihre jährliche Abhaltung angeordnet hatte. Statt der Decanats- und Pfarr-Synoden wurden dieselben theilweise ersetzt (Schmitt 33 ff. 198 ff.), ebenso durch Mandate der Fürstbischöfe, Bisitationen ihrer Weihbischöfe und Commissare. In rechter Weise gehalten, würden die Diöcesansynoden ohne Zweifel auch in diesem Sprengel heilsamer gewirkt haben, als das permanente Sittengericht des fürstbischöflichen Senates und dessen schriftlicher Verkehr mit Priestern und Laien. Der Kern jener Statuten ist den liturgischen Büchern einverleibt, welche in der Diöcese im Gebrauch sind (Schmitt 45 ff.). [Patric. Wittmann.]

Banajas (בְּנָיָה oder בְּנָיָהוּ, LXX Βαναίας), 1. ein Sohn Jojada's, Hauptmann der Leibwache Davids, berühmt durch glorreiche Waffenthaten (2 Sam. 8, 18; 20, 23; 23, 20—22. 1 Par. 11, 22—24; 18, 17; 27, 5. 6). Bei Adonias Empörung trat er für Salomon ein (3 Kön. 1, 8 ff.) und vollzog später dessen Todesurtheile an Adonias, Joab und Semei (3 Kön. 2, 25 ff.). An Stelle Joabs ward er Oberbefehlshaber des ganzen Heeres (V. 35; 4, 4). — 2. bis 6. verschiedene Beamte im Heere und am Hofe David's (2 Kön. 23, 30. 1 Par. 4, 36; 11, 31; 15, 18—24; 16, 5. 6; 27, 14. 2 Par. 20, 14). — 7. ein Tempelaufseher unter Ezechias (2 Par. 31, 13). — 8. einer der Israeliten zur Zeit Esdras', welche mit ausländischen Frauen verheiratet waren (1 Esdr. 10, 30. 43). — 9. der Vater des Pheltias, eines bei Sedecias einflußreichen Fürsten (Ez. 11, 1. 13). [Kaulen.]

Bancel, Ludwig, O. P., berühmter Theologist, wurde geboren um das Jahr 1629 in Valence in der Dauphinée. In noch jugendlichem Alter trat er in den Predigerorden und gab gleich im Beginne seiner Studien solche Beweise seiner Fähigkeit, daß er, kaum 24 Jahre alt, zu einer theologischen Professur in Avignon berufen wurde. Als dann der Erzbischof von Avignon, Dominicus de Marinis, eine eigene Lehrkanzel zur Erklärung des hl. Thomas an jener Universität

ſtiftete (1654), ward Bancel zum erſten Lehrer auf derſelben ernannt und behielt ſie auch bis zu ſeinem Tode 22. December 1685 inne. Er beſaß ein ſo glückliches Gedächtniß, daß er bei ſeinen Vorleſungen nie etwas Schriftliches brauchte. Es gibt von ihm: Brevis universae theologiae tam moralis quam scholasticae cursus in gratiam studentium editus juxta inconcussa tutissimaque doctoris ang. d. Thomae dogmata, Avenione 1684—1692, 7 voll. in 12. Im letzten Bändchen beſonders (de sacramentis) hat ſich der Herausgeber Joſeph Patin Manches zu unterdrücken erlaubt, z. B. die Anſicht, daß die Kinder, die nicht getauft werden können, durch den Glauben der Eltern und deren Begierde nach der Taufe gerettet werden können. Ferner überarbeitete und verbeſſerte er die von ſeinem Ordensbruder Franciscus Gheti alphabetiſch angelegte Theol. moralis d. Thomae doct. ang. O. Pr. ex omnibus ipsius operibus deprompta, Aven. 1677, 2 voll., die bereits zu wiederholten Malen erſchienen war (zuerſt Placent. 1628. 1629, 2 voll.). Sie wurde in dieſer Geſtalt öfters wieder abgedruckt, wie zu Venedig 1723. 1757. 1780 u. ſ. w. [Hurter, S. J.]

Bandarra, Gonçalo Annes, genannt der portugieſiſche Noſtradamus, geb. zu Villa de Trancoſo, geſt. zu Liſſabon 1556, war Schuhflicker und konnte nicht einmal ſchreiben, prophezeite aber in poetiſcher Form von der künftigen Herrlichkeit Portugals und einem großen portugieſiſchen König. Seine Trovas Redondilhas wurden auf den Straßen geſungen; aber als falſcher Prophet angeklagt, mußte er den 23. October 1541 bei einem Auto da fe Abbitte thun, worauf er wiederum Schuhflicker in ſeiner Vaterſtadt wurde. Seine Verſe und Prophezeiungen wurden, obwohl 1581 verboten, mehrmals gedruckt und lebten bis auf die neuere Zeit im Munde des Volkes. Schon um 1640 wird eine mit Gutheißung der Inquiſition zu Liſſabon gedruckte Ausgabe erwähnt; eine andere iſt die Pariſer von 1603 (Paraphrasi e concordancia de algunas prophecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso), der eine von Nantes 1644 folgte. Der berühmte Jeſuit Vieira hatte ſich ganz für die Wahrheit dieſer Prophezeiungen erhitzt, las ſie eifrig und verfaßte darüber verſchiedene Werke: Historia de Futuro, Livro Anteprimeiro, Prolegomeno a toda a Historia do Futuro (nach dem Tode Vieira's 1718 u. 1755 in Liſſabon erſchienen), Clavis Prophetarum sive de regno Christi in terris consummato (unvollendet und nur im Manuſcript vorhanden) und Nas esperanças do Quinto Imperio Portuguez fundadas na 1ª et 2ª vida do Snr. Rey D. Joam IV. accomodadas pelo P. Antonio Vieira a Gonçalo Annes Bandarra (im MS.; vgl. de Backer III, 1396). Der von Bandarra vorausgeſagte große Monarch ſchien Vieira Johann IV. zu ſein; das große portugieſiſche Reich ſollte nur die Vollendung des Reiches Chriſti, des von Daniel vorausgeſagten fünften Weltreiches, ſein; während Rom deſſen kirchlicher Mittelpunkt bliebe, ſollte Liſſabon der politiſche werden; das Reich ſollte alle Völker der Erde umfaſſen und Chriſtus unterwerfen. Vieira hielt auch nach dem Tode Johanns IV. an dieſer Idee vom fünften Reiche feſt, welche er mit glühender Beredſamkeit ausmalte und mit einem großen Aufwand bibliſcher Beleſenheit zu ſtützen ſuchte. Indeß wurde auch er (1664) vor der Inquiſition wegen dieſer Werke angeklagt, in's Gefängniß geworfen und, nachdem man von Alexander VII. die Cenſurirung einiger Sätze von ihm und Bandarra erlangt hatte, den 23. December 1667 verurtheilt; dieſem Spruche unterwarf er ſich. Die Vorausſagungen Bandarra's und Vieira's ſind oft mit den Träumereien der ſog. Sebaſtianiten in Verbindung gebracht worden, haben aber nichts damit gemein. Die erſtern verdanken ihren Urſprung dem ungeheuren Aufſchwung Portugals, die zweiten aber gerade deſſen großem Unglück. Bandarra lebte zur Zeit der höchſten Blüte Portugals, als es ſeine Herrſchaft über die Küſten zweier Welttheile, von den Azoren bis nach China hin, ausgedehnt hatte, und zugleich ſeine Glaubensboten (Franz Xaver mit Genoſſen) unerhörte Erfolge errangen; dieſe Zeit der Blüte ſchien in den Tagen Vieira's wiederzukehren, da Portugal ſich von der Herrſchaft der Spanier befreit, die Holländer aus Braſilien vertrieben, dort die großartigſte Miſſionsthätigkeit entfaltet und wiederum ein zweites Reich mit coloſſaler Ausdehnung gegründet hatte. Umgekehrt trat die Secte der Sebaſtianiten zur Zeit des größten nationalen Unglückes hervor, als Portugal, vom Gipfel einer Weltmacht herabgeſtürzt, ſeine politiſche Selbſtändigkeit verloren hatte. In dieſen Tagen wollten manche Portugieſen gar nicht an den Tod Sebaſtians glauben, und es bildete ſich über dieſen König eine träumeriſche Legende, derſelbe lebe und herrſche auf einer fernen Inſel und werde endlich nach Portugal zurückkommen, um dasſelbe wiederum zu beglücken. Dieſe Meinung benutzten einige Abenteurer, um zu der Zeit, da Philipp II. Portugal beherrſchte, ſich als den verlorenen Sebaſtian darzuſtellen und das Volk zur Empörung aufzureizen. (Vgl. Breve Resumen de la vida del venerable Padre Antonio de Vieyra, vor der ſpaniſchen Ausgabe von deſſen Werken, Barcelona 1734; Machado, Memorias para a historia de Portugal IV, Lisboa 1751; D'Antas, Les faux Don Sébastien, Paris 1865.) [Schneemann, S. J.]

Bandinellus, Roland, Gloſſator, ſ. Alexander III.

Bandinus, Magiſter, ſ. Petrus Lombardus.

Bangor (Ban-Gor i. e. magnus circulus), eine allgemeine Bezeichnung für Kloſter, Congregation. Zwei berühmte Klöſter trugen einſt dieſen Namen, Bangor bei Cheſter in England und Bangor in Irland in der Provinz Ulſter. Von dem engliſchen Kloſter Bangor, dem berühmteſten unter den britiſchen Klöſtern, erzählt Beda (Hist. A. 2, 2), in dieſem Kloſter ſei zur

Zeit Augustins, des Bekehrers der Angelsachsen, eine so große Zahl von Mönchen gewesen „ut cum in septem portiones esset cum praepositis sibi rectoribus monasterium divisum, nulla harum portio minus quam trecentos homines haberet, qui omnes de labore manuum suarum vivere solebant“; dasselbe wird von allen späteren englischen Chronisten bestätigt, und Wilhelm von Malmesbury führt als Beweis für die einstige Größe dieses Klosters die zu seiner Zeit noch vorhandenen unermeßlichen Ruinen desselben an (W. Malm. de gest. R. A. c. 3). Die Stiftung dieses Klosters muß schon vor der ersten Ankunft des heiligen Germanus von Auxerre in Britannien um 429 gesetzt werden, wenn es seine Richtigkeit haben soll, daß Pelagius, der Urheber des Pelagianismus, ein Mönch von Bangor gewesen sei. Wahrscheinlich hat sich die reformatorische Thätigkeit des hl. Germanus auch auf das Kloster Bangor erstreckt, mit dem von nun an die berühmtesten Namen der britischen Kirche: Iltud, David von Menevia, Dubricius von Caerleon, Gildas Sapiens (s. d. Artt.) in Verbindung gebracht werden. An den Conferenzen des hl. Augustin mit den britischen Bischöfen nahmen, von diesen eingeladen, mehrere „viri doctissimi“ des Klosters Bangor, worunter sich der Abt desselben, Dinoth, befand (s. d. Art. Dinoth), Theil und scheinen britischer Seits den Ausschlag gegen Augustin gegeben zu haben. Prophetisch kündigte Augustin den stolzen und lieblosen Prälaten und Mönchen Gottes Strafgerichte an, und Beda (l. c.) sah eine Erfüllung dieser Weissagung darin, daß der noch heidnische König Ethelfrid von Nordhumbrien in der Schlacht bei Chester im J. 613 nicht weniger als 1200 Geistliche, meistens Mönche von Bangor, welche auf einem Hügel um den Sieg der britischen Waffen flehten, niederhauen und das Kloster zerstören ließ. Auf den Ruinen des alten Klosters erhob sich nachher wieder ein anderes, das in keinem Vergleich zur Größe des vorigen stand (s. d. Art. Nennius). Am Ende des elften Jahrhunderts wurde Bangor zu einem Bisthum erhoben (s. Godwin, De episc. Angl., Cantabr. 1743). — Das irische Kloster Bangor wurde von dem hl. Comogell, dem Lehrer des hl. Columban (s. d. Art.), um 550 gestiftet und erhob sich unter seiner Leitung zu einer berühmten Pflanzstätte der Frömmigkeit und Wissenschaften; die Zöglinge dieses Klosters, Columban und Luan, verpflanzten den Geist desselben in viele von ihnen gestiftete Klöster. Der berühmte heilige Erzbischof Malachias von Armagh (s. d. Art.) stellte das von Seeräubern zerstörte Bangor wieder her. (Vgl. Vit. s. Comgalli bei Boll. 10 Maji und Vit. s. Columbani bei Mabill. Act. SS. saec. II. ad ann. 615.) [Schrödl.]

Bann bei den Israeliten. 1. In der heiligen Schrift bedeutet Bann (חֵרֶם) eine unwiderrufliche Auslieferung an Gott zu dessen Zwecken unter Ausschluß jedes menschlichen Anrechtes. Die Bannung konnte sowohl Personen (Deut. 7, 26. 3 Kön. 20, 42. Is. 34, 5), als Sache (Deut. 13, 17. Jos. 6, 17) treffen. Der Bann war vom Opfer dadurch unterschieden, daß der Gebannte (ebenfalls חֵרֶם genannt) direct dem Herrn überwiesen wurde, das Geopferte aber stellvertretenden Charakter hatte; von der Weihung unterschied er sich dadurch, daß das Geweihte (הֶקְדֵּשׁ) wieder ausgelöst werden konnte (Lev. 27, 1 ff.), das Gebannte aber unwiderruflich Gott gehörte (Lev. 27, 21); vom Fluch war er insofern verschieden, als dieser sich im Willensact und im gesprochenen Wunsch vollzog. Der Bann aber die thatsächliche Ausführung forderte vom Gelübde endlich insofern, als dieses eine zukünftige, der Bann eine gegenwärtige Leistung zum Object hatte. Der Bann konnte demnach selbst Gegenstand eines Gelübdes sein (Num. 21, 2). Zum Bannen berechtigt war jeder, der über das zu Bannende verfügen konnte, so daß der Bann namentlich im Kriege als Recht des Eroberers angewandt wurde (Jos. 11, 21. 1 Sam. 15, 9). Die Zwecke Gottes, welche bei der Bannung intendirt wurden, waren die Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Wirkung des Bannes war daher für Personen die Tödtung (Lev. 27, 29), für Sachen die Vernichtung, meist durch Feuer (Deut. 13, 16); doch fielen die von Privaten gebannten Besitzstücke dem Heiligthum oder dem Hohenpriester als Eigenthum zu (Lev. 27, 28. Num. 18, 14. Ez. 44, 29). Wegen dieses Sachverhaltes ist der Begriff des Bannes in der Vulgata fast unkenntlich geworden, indem die Bezeichnung חֶחֱרִים nie im eigentlichen Sinne sondern durch interficere Jos. 8, 26; 10, 28. 40. desolare Is. 11, 15, delere Num. 21, 2. Jer. 11, 21, consecrare Lev. 27, 21. 28 u. dgl. wiedergegeben wird. Nur das griechische anathema ist zweimal (Zach. 14, 11 nach richtigerer Erklärung, Mal. 4, 6) für Bann, etwas öfter für der Gebannte beibehalten (Deut. 7, 26; 13, 17. Jos. 6, 17; 7, 1 ff. 1 Par. 2, 7). In letzterem Sinne ist das Wort, nicht der Begriff, aus dem Alten in die Anschauung des Neuen Testamentes übergegangen (Röm. 9, 3. 1 Cor. 12, 3; 16, 22. Gal. 1, 8. 9; s. d. Art. Anathema). Indessen berührt sich die Anwendung desselben hier schon mit dem Begriff desselben

2. im talmudischen Judenthum. Schon zur Zeit Jesu bestand der Bann als die Ausschließung einer Person von der Theilnahme am religiösen (und bürgerlichen) Leben der jüdischen Gemeinde. Das erste Beispiel von einem solchen Zuchtmittel ist 1 Esdr. 10, 8; als zu Recht bestehend erscheint es dann Joh. 9, 22. 34; 12, 42. 16, 2. Frühzeitig wurde dasselbe verschiedenartig ausgebildet, indem theils Abstufungen bei Entziehung der persönlichen Rechte eingehalten, theils ein Ritus und ein Formular bei Verhängung des Bannes festgestellt wurden. Von beiden Einrichtungen wird Luc. 6, 22 verstanden werden müssen. In der Mischna wird eine doppelte Excommunication unterschieden. Eine mildere Art derselben wird נִדּוּי genannt und besteht darin, daß

der Gebannte (מְנֻדֶּה) sich dreißig Tage lang aus dem öffentlichen Leben zurückziehen mußte; er war dann ein Büßer, trug Trauer, durfte sich den übrigen Mitgliedern der Gemeinde nur auf vier Ellen Entfernung nähern, und so lange der Tempel bestand, durfte er nur durch eine dazu bestimmte Thür in denselben eintreten. Als Ursachen dieser Art von Excommunication werden gewöhnlich 24 Vergehen angeführt, welche fast nur die bürgerliche Ordnung berühren; das letzte ist das des המנדה מי שאינו חייב נדוי, die Excommunication eines Unschuldigen (s. dieselben aufgezählt in Buxtorfii Lex. talm. et rabb. s. v. נזיד p. 1303). Die schwerere Art des Bannes bestand in einer gänzlichen Ausschließung (חֵרֶם), welche den Gebannten (מוּחֲרָם) als Verstoßenen erklärte. Die Verhängung derselben erfolgte mit Flüchen und Verwünschungen (ein Formular dazu s. l. c. s. v. חרם p. 828) und wurde auf unbestimmte Zeit ausgedehnt. Ueber die Möglichkeit und die Weise der Reconciliation ist nichts Näheres bekannt. Bloß irrthümlich ist auch noch eine dritte Art von Bann unter dem Worte שַׁמְתָּא verstanden worden; der Ausdruck ist allgemeiner Natur und bezeichnet die eine oder die andere oben angeführte Art. Der Nidduj konnte von einem einzigen auctoritativen Mitglied der Gemeinde (רַב) ausgesprochen, der Cherem aber nur durch wenigstens zehn Personen verhängt werden. Starb Jemand im Bann, so ward er nicht betrauert, und es ward ein Stein auf sein Grab gelegt zum Zeichen, daß er die Steinigung verdient habe. (Vgl. Witsii miscellan. sacr., Herbornae 1735, II, 47; Bindrim, De gradd. excomm. ap. Hebr. in Ugolinii Thes. antiquitatum hebr. XXVI, Venetiis 1763, 321; Buxtorfii Lex. talm. et rabb., Basileae 1646, 827. 1303. 2466; Haneberg, Die relig. Alterthümer der Bibel, München 1869; Weber, System der altsynagog. paläst. Theologie, Leipzig 1880, 138.) [Kaulen.]

Bann (ἀφορισμός, excommunicatio) nach canonischem Rechte. I. Begriff und Arten des Bannes. Wenn jede menschliche Gesellschaft zur Sicherung ihrer Existenz das Recht beanspruchen muß, Mitglieder nach freiem Ermessen aufzunehmen, die Bedingungen des Verbleibens und des Genusses der Gesellschaftsgüter festzusetzen und diejenigen ihrer Genossen, welche sich als unwürdig oder gefährlich erweisen, aus dem gemeinsamen Verbande wieder auszuschließen, so ist der Bestand religiöser Genossenschaften, da sie auf moralischen Grundlagen sich aufbauen, höhere sittliche Zwecke verfolgen und zur Verwirklichung derselben nur geistige Mittel zur Verfügung haben, ohne jenes natürliche Recht der Ausschließung schlechthin undenkbar. Daher finden wir die Ausübung desselben schon in den heidnischen Religionen (Caesar, De bello gallic. 6, 13; Tacit., Germ. c. 6; Dionys. Halic., Antiquitt. 2, 10), und bei den Juden war die Verstoßung aus dem religiösen Verbande des Volkes eine von Alters her bestehende und von den spätern Rabbinen genau ausgebildete Strafform (s. d. vor. Art.). Derselben Institution begegnen wir auch in der christlichen Kirche, und zwar gleich in ihren ersten Anfängen. Wie der Herr den Aposteln die Berechtigung und Vollmacht zu taufen und damit die Würdigen in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen ausdrücklich ertheilte, so hat er ihnen auch die Befugniß, die Unwürdigen auszuschließen, speciell eingeräumt (Matth. 18, 17), und Paulus hat wiederholt von ihr Gebrauch gemacht (1 Cor. 5, 5. 1 Tim. 1, 20). Das sit tibi sicut ethnicus et publicanus, das auferre de medio und tradere satanae wurde stets von dem auf göttlicher Verleihung beruhenden Rechte des Bannes verstanden (Cyprian. Ep. 55 ad Cornel.; Augustin. Ep. 250 ad Auxilium; Hier. Ep. 14 ad Heliodor.; Chrysostom. Homil. 4 in Ep. ad Hebr.), und indem die kirchlichen Vorsteher dasselbe thatsächlich in Anwendung brachten (Euseb., H. E. 5, 16. 28; Epiph., Haeres. 42), sahen sie in der Excommunication keine bloß äußerliche Verstoßung, sondern einen Act, der die Seele berührt und auf Erden vollzogen, im Himmel bestätigt wird (Hier., Comment. in Matth. 2, 18); der von der Strafe Betroffene ist vom lebendigen Leibe Christi losgetrennt und aller der Gnaden beraubt, welche der Herr in die Kirche niedergelegt hat (August., Tract. in Joann. 27; auch bei Gratian c. 33, C. XI, q. 3); der Bann hat als gladius spiritualis (Hier. Ep. 14 ad Heliodor.) den geistigen Tod im Gefolge (August. Quaest. 39 in Deuteron.) und ist darum die τιμωρία πασῶν τιμωριῶν χαλεπωτέρα (Chrysost., De Babyla, Opp. I, 661, ed. Francof.) oder, wie Augustinus sich ausdrückt, eine damnatio, qua poena in Ecclesia nulla major est (De corrept. et gratia 15). Indessen hat die Kirche die Gewalt, aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen, zur Erbauung, nicht zur Zerstörung empfangen (2 Cor. 13, 10); sie überliefert den Sünder „dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde“ (1 Cor. 5, 5). Der Zweck des Bannes ist auf die Besserung des Schuldigen gerichtet (1 Tim. 1, 20. 2 Thess. 3, 14); die Strafe wird verhängt „non ad eradicandum, sed ad corrigendum“ (August., C. epist. Parmen. 3, 2), „disciplina est excommunicatio et non eradicatio“ (c. 37, C. XXIV, q. 3). Daneben sind noch zwei andere Motive wirksam: die Ehre der kirchlichen Genossenschaft den Andersgläubigen gegenüber zu wahren (Cypr. Ep. 61 ad Eucrat.) und die eigenen Mitglieder durch Ausstoßung der Verbrecher gegen Verführung und Ansteckung zu schützen (1 Cor. 5, 6; Aug., De corr. et gratia c. 15; Hier. Ep. ad Galat. c. 5, bei Gratian c. 16, C. XXIV, q. 3; Innocent. I. Ep. 29 ad Carthag. concil. c. 7, Schoenemann, Pontif. Roman. Epist. p. 639). Die Ausschließung aus der Kirche wurde mit den Ausdrücken ἀφορισμός, παντελὴς ἀφορισμός, ἀνάθεμα (s. d. Art.), excommunicatio, anathema und als höchste Stufe ana-

[illegible]

[illegible] Excommunicatio minor [illegible] gesondert (Bingham l. c. § 7), bildete sich, nachdem die letztere außer Gebrauch gekommen war, zu einem selbständigen Disciplinarmittel aus (c. 2 X. de except. 2, 25; c. 10 X. de cleric. excomm. 5, 27; c. 59 X. de sent. excomm. 5, 39) und hat sich als solches bis in die neuern Zeiten erhalten (Conc. Aug. a. 1548. c. 19, Hard. X, 2042 sqq.; Conc. Tarracon. a. 1655, c. 8; Synod. Mont. Libani a. 1736. P. 2. c. 6, Coll. Lacens. I, 746. II, 140).

Waren Excommunication und Anathem sich entgegengesetzt und als successiv eintretende Strafen angebracht (z. B. Conc. Turon. a. 567, c. 24; Meldens. a. 845, c. 56, Hard. III, 366. IV, 1493; Johann VIII. in c. 12, C. III, q. 4), so bedeutete jene den kleinen, dieses den großen Bann; nachdem aber Gregor IX. in c. 59 X. h. t. 5, 39 erklärt hatte, das Wort „Excommunicatio" sei immer vom großen Bann zu verstehen, änderte sich der Sprachgebrauch dahin, daß „Excommunication" die durch einfache richterliche Sentenz verhängte, „Anathem" dagegen eine unter bestimmten (schon früher gebräuchlichen [Regino, De synodal. causis, 2, 413; D'Achery, Spicileg. X, 635; c. 106, C. XI, q. 3]) Ceremonien und Feierlichkeiten ausgesprochene Verstoßung aus der kirchlichen Genossenschaft bezeichnete und von jetzt an eine dreifache Excommunication unterschieden wurde: minor, major und anathema (s. d. Art. Anathema).

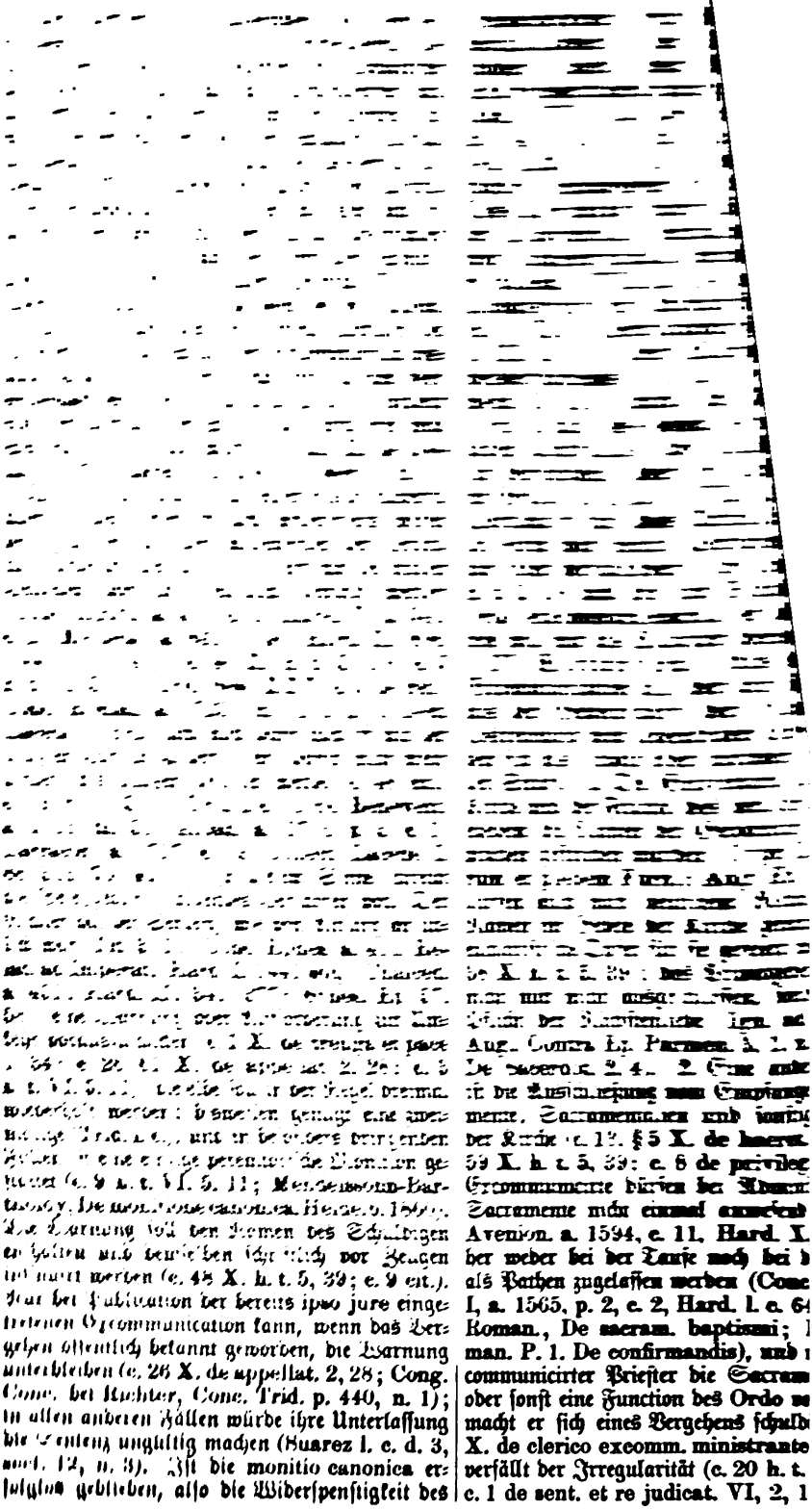
Von großer Wichtigkeit ist die Eintheilung in Excommunicatio ferendae und latae sententiae: erstere liegt vor, wenn die Strafe (nach vorausgegangener Ermahnung und unter Beobachtung des ordnungsmäßigen Gerichtsverfahrens) durch eine specielle Sentenz verhängt wird; die letztere ist schon vom Gesetz bestimmten Verbrechen angedroht und tritt ohne irgendwelche Dazwischenkunft des Richters in dem Augenblicke von selbst ein, in welchem die mit ihr bedrohte

[illegible] II, 735. III, 534 [illegible] über 300 Fälle der excommunicatio latae sententiae (Ferraris, Prompta bibliotheca, Excommunicatio, art. 2—4; [illegible] juris prud. sacrae 5. [illegible] (Petrus Damiani, Epist. l. 1, ep. 12 [illegible] Navarrus, Manuale c. 27, n. 49 [illegible] Benedict. XIV, De synod. dioecesana [illegible] Reduction derselben ist durch die Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October [illegible] (s. d. Art.) bewerkstelligt worden.

II. Das Recht, den Bann zu verhängen, hat der Papst für die ganze Kirche, der Bischof für seine Diöcese (c. 17, C. XXIV, q. [illegible] c. 1, C. XVI, q. 2; c. 16 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31), und zwar erlangt er dasselbe [illegible] vor der Consecration durch die Bestätigung (c. [illegible] X. de elect. 1, 6); bloßen Titular- oder [illegible] bischöfen dagegen kommt diese Befugniß nicht zu, weil sie keine Untergebenen haben (Suarez, De Censuris, Disput. 2, Sect. 2, n. 6). Die Metropoliten können (unter gewissen Beschränkungen c. 2 de offic. jud. delegat. VI, 1, 14; Trid. Sess. XIII, c. 8. XXIV, c. 5 de ref.) ihre Suffragane mit der Excommunication belegen (c. 5? X. h. t. 5, 39) und bei bestimmten Amtsvergehen die Generalvicare und Officiale derselben (c. 1 de offic. vicar. VI, 1, 13; Glossa ad h. l. verb. rationabili), aber die Diöcesanen der ersteren stehen in diesem Punkte nicht mehr unter der Metropolitangewalt (c. 5. 7 de sent. excomm. VI, 5, 11). Die Cardinäle haben das Excommunicationsrecht über die Cleriker ihrer Titelkirchen (c. 11 X. de M. et O. 1, 33), die Legaten und Nuntien über ihre Provinzen; jetzt wird die Ausübung innerhalb der vom Tridentinum (Sess. XXIV, c. 5. 20 de ref.) gezogenen Grenzen kaum mehr möglich sein. Der Generalvicar bedarf zur Verhängung des Bannes der ausdrücklichen Ermächtigung seines Mandanten (c. 2 de offic. vicar. VI, 1, 13); bei Erledigung

bischöflichen Stuhles ging früher dieses Recht das Capitel über (arg. c. unic. de M. et O. VI. 17), und seit dem Tridentinum (Sess. XXIV, 16 de ref.) übt es der Capitularvicar. Die chidiacone haben ihre dießfallsige Befugniß 1 X. de eo, qui furtive 5, 30) verloren 5 X. de offic. archidiac. 1, 23; Trid. Sess. XIV, c. 20. XXV, c. 3 de ref.), und den farrern war dieselbe trotz des c. 3 X. de offic. d. ordinar. 1, 31 niemals eingeräumt (Gonlez Tellez, Comment. ad c. 3 cit. n. 2; Beedict. XIV, De synod. dioeces. 5, 4, n. 2; inschius, System des kathol. Kirchenrechts II, 95 f.). Ueber die Exemten hat der Bischof als äpstlicher Delegat (Trid. Sess. VI, c. 3. XIV, . 4 de ref.) und über die Regularen der Orens- oder Klosterobere (c. 10 X. de M. et O. , 33; c. 8 X. de statu monach. 3, 35) das Recht der Excommunication. — Da die Verängung des Bannes ein Act der Jurisdiction st, so kann ihn Derjenige, dem die letztere wieder ntzogen wurde, nicht mehr aussprechen, z. B. ein Excommunicirter oder Suspendirter. Der excommunicirende Richter muß sich innerhalb seines Jurisdictionsbezirkes befinden; eine Ausnahme ist jedoch für den Bischof zugelassen, der mit Gewalt aus seiner Diöcese vertrieben wurde (c. unic. de foro compet. in Clement. 2, 2). Die Sentenz setzt den vollen Besitz der Willensfreiheit voraus; daher wäre die von einem Wahnsinnigen ausgesprochene Excommunication ungültig, Furcht und Zwang aber haben keine vernichtende Wirkung (Suarez l. c. Disp. 2, Sect. 5). Die Strafe darf nicht aus persönlichen Gründen und in eigener Angelegenheit ausgesprochen werden (Gregor. M. Epist. l. 2, ep. 34. 49); wohl aber kann ein Prälat sich dieser Waffe bedienen zur Vertheidigung der Rechte seines Amtes oder seines Beneficiums (c. 6 h. t. VI, 5, 11). — Der vom competenten Obern verhängte Bann hatte von jeher für die Gesammtkirche verbindende Kraft, und der von ihm Betroffene mußte überall als Excommunicirter betrachtet und behandelt werden (Can. Apost. c. 13. 33; Conc. Eliber. c. 53; Nicaen. c. 5; Antioch. a. 341, c. 6; Sardic. c. 13); seine unberechtigte Wiederaufnahme galt als Störung der kirchlichen Einheit (Conc. Antioch. c. 2) und als Theilnahme an seinem Verbrechen (Conc. Carthag. II, a. 390, c. 7, Hard. I, 952). Diese Grundsätze blieben durch das ganze Mittelalter in Geltung (Conc. Ravenn. a. 877, c. 20, C. XI, q. 3; Ivo Carnot. Ep. 76) und bilden noch heute einen lebendigen Bestandtheil der Kirchendisciplin (c. 1 X. de treuga et pace 1, 34; c. 8 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31). Um aber die Anerkennung und Beobachtung einer Excommunication den anderen Kirchen zu ermöglichen, bestand schon sehr frühe die Einrichtung, daß Bischöfe und Synoden ihre dießbezüglichen Sentenzen und die Namen der Verurtheilten in encyclischem Schreiben den übrigen Bischöfen mit der Aufforderung bekannt machten, die Excommunication auch ihrerseits aufrecht zu erhalten (Cyprian. Ep. 55 ad Cornel.; Aug. Ep. 236 ad Deuter.; Socrates, H. E. 1, 6. 9; Synesius Ep. 58; Conc. Toletan. I, a. 400, c. 11; Conc. Trojan. a. 1093, c. 2, Hard. I, 991. VI, 2, 1706), ein Verfahren, welches noch heute gemeinrechtlich vorgeschrieben ist (c. 1 X. de treug. 1, 34; Pontif. Roman. P. III, Ordo excommunicandi), jedoch neben der schnellen und weitreichenden Thätigkeit der Presse nicht mehr so dringend nothwendig sein dürfte.

III. Die Strafe des Bannes kann nur verhängt werden gegen zurechnungsfähige (c. 12 X. de poenit. et remiss. 5, 38) Mitglieder der Kirche; die Ungetauften sind ihrer Jurisdiction nicht unterworfen (Trid. Sess. XIV, c. 2 de sac. poenit.; c. 14 X. de judaeis. 5, 6) und haben auf kirchliche Rechte und Gnaden noch keinen Anspruch erworben, können also mit dem Verluste derselben auch nicht bestraft werden. Nur lebende Glieder der Kirche unterliegen der Excommunication, und wenn in früheren Zeiten auch Verstorbene mit derselben belegt wurden (Cyprian. Ep. 66 ad clerum Furnit.; Aug. Ep. 185 ad Bonifac. comit.; Socrates, H. E. 7, 45; c. 5 X. de haeret. 5, 7), so war die Absicht lediglich darauf gerichtet, die Lebenden von dem Vergehen, welches der Todte begangen, abzuschrecken und das böse Beispiel, das er gegeben, unschädlich zu machen. Wie die Rechte und Wohlthaten, welche die Taufe verleiht, rein persönliche sind, so kann ihre Entziehung je nur die Person des wirklich Schuldigen treffen, weßhalb ganze Familien und Communitäten um eines Vergehens willen, das ein einzelnes Mitglied begangen, mit dem Bann zu belegen stets verboten war (Aug. Ep. 250 ad Auxil.; c. 5 X. h. t. VI, 5, 11). — Vor dem Forum der Kirche, der Wächterin des Sittengesetzes, gilt kein Ansehen der Person; weder Geschlecht noch Stand, weder Reichthum noch äußere Stellung schützt den Uebertreter vor der gesetzlichen Strafe; daher können Männer und Frauen (Conc. Gangr. c. 13. 14. 17, Hard. I, 535; c. 12, C. III, q. 4; c. 6. 33 X. h. t. 5, 39), Arme und Reiche (Bingham, Origg. 16, 3, 3), Privatpersonen und öffentliche Beamte (Conc. Eliber. c. 2. 3. 55. 56; Conc. Arelat. a. 314, c. 7, Hard. l. c. 249. 256. 264; Ambros. Ep. 40 ad Theodos.; Synesius Ep. 58; c. 6 h. t. VI, 5, 11), selbst Könige und Kaiser (Chrysost., De Babyla Opp. I, 656 sqq.; Homilia 83 in Matth.; Theodoret. H. E. 5, 17 sq.; Die Grundsätze des Mittelalters in c. 13 X. de judic. 2, 1; über die Excommunication Napoleons I. vgl. Pacca, Denkwürdigk. I, 73 ff.) dem Banne verfallen. Gemeinrechtlich steht der Souverän unter der Jurisdiction des Bischofs, in dessen Diöcese er residirt (c. 4. 6 X. de M. et O. 1, 33), folglich kann der Diöcesanbischof ihn excommuniciren; als aber die Päpste seit dem 13. Jahrhundert einzelnen Königen das Privilegium ertheilten, daß Bann und Interdict nie durch den Bischof über sie ausge-



[illegible]

[illegible] Aug. Contra Ep. Parmen. [illegible] De sacerdot. 2, 4. 2. Eine [illegible] ist die Ausschließung vom Empfange [illegible] mente, Sacramentalien und sonst [illegible] der Kirche (c. 13. § 5 X. de haeret. [illegible] 59 X. h. t. 5, 39; c. 8 de privileg. [illegible] Excommunicirte dürfen bei Admin[illegible] Sacramente nicht einmal anwesend [illegible] Avenion. a. 1594, c. 11, Hard. X. [illegible] her weder bei der Taufe noch bei [illegible] als Pathen zugelassen werden (Conc. [illegible] I, a. 1565, p. 2, c. 2, Hard. l. c. 6[illegible] Roman., De sacram. baptismi; [illegible] man. P. 1. De confirmandis), und [illegible] communicirter Priester die Sacram[illegible] oder sonst eine Function des Ordo [illegible] macht er sich eines Vergehens schuld[illegible] X. de clerico excomm. ministrante [illegible] verfällt der Irregularität (c. 20 h. t. [illegible] c. 1 de sent. et re judicat. VI, 2, 1[illegible]

Excommunication gehört 3. die
om öffentlichen Gottesdienste und
der Theilnahme am heiligen Meß-
ıpost. 8, 9; Gregor. M. Dialog.
Remens. a. 1148, c. 7; Pictav.
, Hard. VI, 2, 1304. VII, 941;
.st. XXV, c. 8 de privileg. VI,
. t. in Clement. 5, 10). Dagegen
.municirten das Anhören der Pre-
:liegenden Gründen gestattet (c. 43
:9). 4. Die Verweigerung des kirch-
ibnisses. Der Leichnam eines Ge-
:f nicht in geweihter Erde bestattet
: mit dem Begräbnisse verbundenen
en sollen unterbleiben, und der üb-
'dienst hinwegfallen (Synesius Ep. 58;
ı c. 1, C. XXIV, q. 2; cfr. c. 37,
3); hat eine solche Beerdigung aus
rthum oder Zwang stattgefunden, so
chnam auszugraben und an einen an-
)t geweihten Ort zu bringen (c. 12 X.
t. 3, 28); auf dem durch jene Beerdi-
Uuirten Friedhofe dürfen bis zu dessen
.iation keine Begräbnisse mehr vorgenom-
rden (c. 7 X. de consecrat. eccles. 3,
nic. h. t. VI, 3, 21). Diejenigen, welche
ıcher Absicht durch Gewalt oder Drohung
gliche Beerdigung eines Gebannten veran-
. fallen selbst in die Excommunication (c. 1
ult. in Clement. 3, 7), und war der Todte
torischer Häretiker, so bleibt die Strafe be-
, bis der Urheber der That den Leichnam
lich ausgegraben und anderwärts bestattet
an der Stelle aber, welche das Grab bildete,
für alle Zukunft Niemand mehr beerdigt
en (c. 2 de haeret. VI, 5, 2). 5. Da ex-
municirten Clerikern alle kirchlichen Functio-
untersagt sind (tit. X. de clerico excomm.
distrante 5, 27) und das Beneficium wegen
Officiums verliehen wird (c. 15 de rescript.
1, 3), so sind sie zur Erlangung von Pfrün-
ı unfähig (c. 7 X. h. t. 5, 27). Eine Colla-
n an einen Excommunicirten würde jeder
chtlichen Gültigkeit ermangeln (c. 26 X. de
script. 1, 3; c. 1 h. t. VI, 1, 3), und der Ver-
:iher seines Collationsrechtes verlustig gehen
c. 7 cit.); befindet sich aber der Excommuni-
irte bereits im Besitze eines Beneficiums, so
bleibt sein Recht unberührt, und bloß die Ein-
künfte dürfen für die Dauer der Strafe nicht be-
zogen werden (c. 53 X. de appellat. 2, 28).
6. Der Bann hat den Verlust der Jurisdictions-
rechte im Gefolge, daher sind die von einem
Excommunicirten vorgenommenen Acte der Ge-
richtsbarkeit null und nichtig (c. 4, C. XXIV,
q. 1; c. 24 X. de sent. et re judicat. 2, 27;
c. 1 de offic. vicar. VI, 1, 13; c. 10 de offic.
jud. delegat. VI, 1, 14), in gleicher Weise alle
Wahlhandlungen (c. 16 X. de elect. 1, 6; c.
unic. Ne sede vacant. VI, 3, 8), ausgenommen
die Papstwahl (c. 2, § 4 de elect. in Clement.
1, 3).

7. Eine andere, sehr bedeutende Wirkung der Excommunication betrifft den äußeren Verkehr des gewöhnlichen Lebens. Anknüpfend an die Mahnungen der Schrift (Röm. 16, 17. 1 Cor. 5, 11. 2 Thess. 3, 14. 2 Joh. 10. 11), hat schon die älteste Kirche jeden Umgang mit Excommunicirten strengstens untersagt (Basilius Ep. 47 ad Athanas.; Synesius Ep. 58; Conc. Antioch. a. 341, c. 2; Toletan. I, a. 400, c. 15, Hard. I, 593. 991; Can. apost. c. 11), damit einerseits der Gebannte, von Allen verlassen und gemieden, um so schneller zur Einsicht und Umkehr geführt werde (Aug., Contra Ep. Parmen. 3, 2, n. 13), andererseits aber die Gläubigen gegen Verführung geschützt (Cypr., De unitate 17, ed. Hartel 225) und von den gleichen oder ähnlichen Vergehen abgeschreckt würden (Conc. Turon. a. 461, c. 8, Hard. II, 795). Das Verbot war ein unbedingtes, ohne Unterschied alle Lebensverhältnisse umfassendes, jeden Entschuldigungsgrund ausschließendes (c. 17. 18. 24. 26, C. XI, q. 3); seine Uebertretung wurde als Theilnahme am Verbrechen des Excommunicirten aufgefaßt (2 Joh. 11; Synesius l. c.; Conc. Carthag. II, a. 390, c. 7, Hard. I, 952) und daher mit der gleichen Strafe geahndet (c. 6. 18. 19. 26, C. XI, q. 3). Aber die Durchführung dieser strengen Disciplin erwies sich im Laufe der Zeit als unmöglich. Der Bann traf auch diejenigen, welche vermöge ihrer natürlichen oder rechtlichen Stellung auf den täglichen Verkehr angewiesen waren und ihn trotz der größten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit nicht völlig vermeiden konnten; wer wiederum mit diesen in irgend einer Weise verkehrte, verfiel dem gleichen Schicksal, so daß der Bannfluch, welcher ursprünglich einem Einzelnen gegolten hatte, in kurzer Frist über ganze Orte und Gegenden sich ausbreitete. Unwissenheit, Furcht oder Gewalt galten nicht als Entschuldigung, sondern das einfache Factum des Verkehrs gab die Entscheidung. Erwägen wir noch die große Menge von Excommunicationen, die verhängt wurden, oder ipso jure eintraten, so ist leicht begreiflich, daß diese Praxis Verwirrung in's Familien- wie in's öffentliche Leben brachte, daß viele Unschuldige dem Banne verfielen, daß gerade die Besten von Gewissenszweifeln geängstigt wurden, ob sie nicht durch irgend einen unglücklichen Zufall mit einem Excommunicirten verkehrt und das Anathem der Kirche auf sich geladen haben. In Erwägung dieser Verhältnisse hat Gregor VII. (c. 103, C. XI, q. 3) und die nachfolgende Gesetzgebung (c. 30. 31. 43. 54 X. h. t. 5, 39) eine wesentliche Milderung eintreten lassen und den Verkehr straflos gestattet dem Gatten, den Kindern und Untergebenen des Excommunicirten, sowie denjenigen, die zum Zwecke seiner Besserung mit ihm sprechen (c. 54 X. cit.). Ebenso solle Unwissenheit und Noth gegen die Strafe schützen. Die weitere Einräumung Gregors, daß für die Fälle, in welchen der Verkehr verboten bliebe, die Excommunication sich auf diejenigen beschränke, welche mit dem Gebannten unmittelbar verkehren, diejenigen aber

unberührt lasse, welche wiederum mit den Letzteren in irgend einer Weise Umgang pflegen, schloß eine weittragende Erleichterung in sich, die bald nach dem großen Papst noch dadurch bedeutend erweitert wurde, daß der verbotene Verkehr, ausgenommen die beiden in c. 18. 29 X. h. t. 5, 39 genannten Vergehen, nur mehr die Excommunicatio minor nach sich zog (c. 2 X. de except. 2, 25; c. 3 h. t. VI, 5, 11) — von jetzt an der einzige Fall, in welchem der kleinere Bann noch zur Anwendung kam (Pontif. Roman. l. c.; Synodus Montis Libani a. 1736, p. 2, c. 6, n. 3, Collect. Lacens. II, 140). Aber derselbe war immerhin noch eine schwere Strafe, denn er bedeutete die Ausschließung von den Sacramenten. Bei der in jener Zeit sehr großen Zahl der ipso facto eintretenden Excommunicationen fand sich unter den Gläubigen eine Menge von Gebannten, die es nur für sich waren, ohne nach außen als solche bekannt zu sein, aber gleichwohl von allen, welche von ihrem Zustande irgendwie Kunde erlangt hatten, gemieden werden mußten (c. 14 X. h. t. 5, 39). Hierin lag wieder eine reiche Quelle von Zweifeln und Gewissensbeängstigungen; denn von niemandem konnte man mit Sicherheit wissen, ob er im Banne sich befinde oder nicht, ob also der Verkehr mit ihm erlaubt oder verboten sei, ob mithin, wenn er stattgefunden, die kleinere Excommunication eingetreten sei oder nicht, und ob demgemäß der Empfang der Sacramente ein würdiger oder sacrilegischer sein werde. Dieser allgemeinen Unsicherheit setzte Martin V. auf dem Concil von Konstanz durch die berühmte, auch in's deutsche Concordat c. 7 übergegangene Constitution Ad vitanda (Antoninus, Summa theolog. P. 3, tit. 25, c. 3; Summa histor. P. 3, tit. 22, c. 6, § 4; Van der Hardt, Conc. Constant. I, 1055; Hartzheim V, 127. 142 sqq.; Hard. VIII, 892; vgl. Hübler, Die Constanzer Reformation, Leipzig 1867, 186 ff. 333 ff.) das langersehnte (Glossa ad c. 2 h. t. in Clement. 5, 10) Ziel, indem er — zwar nicht zu Gunsten der Excommunicirten, wohl aber zur Gewissensberuhigung der Gläubigen — einräumte, daß mit Ausnahme der notorii clericorum percussores künftighin nur mehr diejenigen zu meiden seien, welche der Richter speciell excommunicirt und mit Anführung des Namens bekannt gemacht habe. Allen Andern gegenüber war der Verkehr freigegeben; diese wurden daher Excommunicati tolerati, und jene vitandi genannt (Devoti, Instit. can. l. 4, tit. 18, § 10), und da auch mit den letztern der Umgang in den von Gregor VII. und dem Decretalrechte genannten, von der Glosse zu c. 15 X. h. t. 5, 39 mit dem bekannten Memorialverse: Utile, lex, humile, res ignorata, necesse bezeichneten Fällen als erlaubt angesehen wurde, so trat die Excommunicatio minor verhältnißmäßig nur mehr selten ein. Schließlich hat die Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 (s. d. Art.) zwar nicht das Verbot, wohl aber die Strafe des Verkehrs ganz aufgehoben. Vitandi sind jetzt nur noch die nom[illegible] mentlich Excommunicirten in der Bulle [illegible] diejenigen, welche einen solchen durch [illegible] gang in dem Verbrechen, das die Strafe [illegible] rief, mit Rath und That unterstützen oder [illegible] wie begünstigen, sowie Cleriker, die [illegible] wissentlich und freiwillig in kirchlichen [illegible] Umgang pflegen und ihn zu gottesdienstlichen [illegible] richtungen zulassen, der dem Papste reservirten Excommunicatio major verfallen (cfr. Anzini ad Const. cit. „Excommunicationes latae sententiae Romano Pontifici reservatae" n. 17). — Aus dem Verbote, mit Excommunicirten zu verkehren, ergab sich als natürliche Consequenz (c. 1 de except. VI, 2, 12) die weitere Bestimmung, daß dieselben vom Richteramte auszuschließen seien und weder als Kläger noch als Beklagte noch als Advocaten und Procuratoren auftreten dürfen (c. 2. 12 X. de except. 2, 25; c. 1 h. t. VI, 2, 12; c. 38 X. de test. 2, 20; c. 7 X. de probat. 2, 19; c. 8 h. t. VI, 5, 11). Aber der Beklagter hat der Gebannte zu erscheinen und Rede zu stehen, „ne videatur de sua malitia commodum reportare" (c. 7 X. de judic. 2, 1), in welchem Falle ihm das natürliche Recht der Selbstvertheidigung wie jedem Andern ungeschmälert verbleibt (c. 5. 10. 11. 14 X. de except. 2, 25).

Die Excommunication ist die schwerste kirchliche Strafe; wenn nun der von ihr Betroffene sich an sie nicht kehrte und, Trotz bietend, in seiner Widersetzlichkeit beharrte, so hatte die Kirche alle ihre Mittel erschöpft, bessernd auf ihn einzuwirken (c. 10 X. de judic. 2, 1). In derlei Fällen rief sie die Hülfe des weltlichen Armes an, welche sie bei der engen Verschwisterung der beiden Gewalten auch bereitwillig gewährt wurde. Die Mittel, auf welchen die Regenten die Unterwerfung herbeizuführen suchten, waren verschieden. Childebert verbannte die Verächter der Excommunication vom königlichen Hoflager und ließ ihr Vermögen einziehen (Decretio Childeberti a. 596, c. 2 Mon. Germ. LL. I, 9); König Lothar I. stellte ihnen persönliche Haft in Aussicht (Const. Lothar. a. 825, c. 1; Ibid. 248), und Peter von Aragonien (1210) brachte Geldbußen in Anwendung (Hurter, Innocenz III. Bd. III. 50). Wie dieser Fürst am Schlusse seines diesbezüglichen Gesetzes beifügte, daß Excommunicirte, die binnen Jahresfrist die Absolution nicht einholen, für ehr-, recht- und erblos zu erklären seien, so bedrohten von jetzt an eigene kaiserliche Constitutionen (bei Friedberg, De finium etc. 160 sq.) das hartnäckige Verharren in der Excommunication mit der Reichsacht, welche jedoch nicht ipso jure eintrat, sondern auf Requisition der Kirche vom Kaiser oder dessen Behörden specielle ausgesprochen wurde. Ihre nächste Wirkung bestand in der Ausschließung vom Richteramte und von der Zeugenschaft, sowie in der Zurückweisung von der Rechtsverfolgung, und insofern brachte sie die hierher gehörigen Kirchengesetze auch vor staatlichem Forum zur Gel-

treckung. Aber in Folge der Entfremdung, die allmälig zwischen Staat und Kirche eintrat, und veranlaßt durch die Opposition, welche namentlich die Städte und der Adel der weiten Ausdehnung des Bannes entgegensetzten (Friedberg . c. 155 sqq.), zogen die Fürsten die Hülfe, welche sie bisher zur Vollstreckung desselben geleistet hatten, wieder zurück, die Excommunication hörte auf, bürgerliche Wirkungen zu haben, und nahm wieder den Charakter einer reinen Kirchenstrafe an. (Vgl. über die heutigen Verhältnisse: Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts, 7. Aufl., 579, 6.)

V. Absolution. Als poena medicinalis hat die Excommunication den Zweck, die Besserung und Unterwerfung zu bewirken; mit dem Eintritte der letztern ist also das Ziel der Strafe erreicht, aber sie hört nicht von selbst und ohne Weiteres auf, sondern wie der Bann vom Richter verhängt wurde, so muß er auch wieder durch richterliche Entscheidung aufgehoben werden (c. 15. 30. 39 X. h. t. 5, 39). Dieser Act heißt Absolution. Die Ertheilung derselben setzt voraus, daß die Sinnesänderung wirklich eingetreten sei und sich durch Reue und Buße (wenn nöthig, durch das eidliche Versprechen, fernerhin den Geboten der Kirche zu gehorchen [c. 10—12. 51 X. h. t.]), durch Genugthuung und Schadenersatz (c. 8 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31; Trid. Sess. XXV, c. 12 de ref.), sowie durch die ausdrückliche Bitte um Wiederaufnahme (c. 40 X. h. t. 5, 39; c. 6 X. de eo, qui duxit in matrim. 4, 7) manifestirt habe. Liegen diese äußeren Beweise der innerlich vollzogenen Unterwerfung vor, so hat der Gebannte ein Recht auf Lossprechung (c. 11 X. de constit. 1, 2).

Die Excommunicatio ferendae sententiae kann nur derjenige Richter aufheben, der sie verhängt hat (c. 51, Dist. I. de poenit.; c. 8. 11 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31), auch wenn der Gebannte inzwischen sein Domicil geändert (c. 19 X. de foro compet. 2, 2) oder an die höhere Instanz appellirt haben sollte (c. 40 X. h. t. 5, 39; c. 7 h. t. VI, 5, 11). Dem Excommunicator steht gleich sein speciell bevollmächtigter Delegat (c. 26 X. de offic. jud. delegat. 1, 29), sein Nachfolger (c. 40, C. XI, q. 3), also bei erledigtem bischöflichen Stuhle das Capitel, resp. der Capitularvicar (c. unic. de M. et O. VI, 1, 17; Trid. Sess. XXIV, c. 16 de ref.), und sein hierarchischer Obere, der Papst, kann von allen Excommunicationen absolviren, die Ordensgenerale von denen ihrer untergebenen Prälaten, der Erzbischof aber von den Sentenzen seiner Suffragane nur dann, wenn an ihn von einem offenbar ungerechten Urtheil appellirt wurde (c. 7, § 3 h. t. VI, 5, 11; cfr. c. 40 X. h. t. 5, 39). In articulo mortis ist jeder Priester von der Excommunication loszusprechen berechtigt (Trid. Sess. XIV, c. 7 de poenit.), vorausgesetzt, daß der Kranke gelobt, im Falle der Genesung dem competenten Obern sich zu stellen, um dessen Anordnungen entgegenzunehmen und auch pro foro externo absolvirt zu werden (Rituale Roman., De sac. poenit.); läßt er das gegebene Versprechen unerfüllt, so tritt der Bann wieder ein (c. 22 h. t. VI, 5, 11).

Nach dem Satze, daß von der Excommunication nur derjenige absolviren könne, der sie verhängt hat, sollte von der Excommunicatio latae sententiae nur der Urheber des betreffenden Gesetzes lossprechen können. Da aber bei strenger Durchführung dieses Grundsatzes die Erlangung der Absolution in vielen Fällen beträchtlich erschwert oder geradezu unmöglich gemacht würde, so absolvirt nach c. 29 X. h. t. 5, 39 der Bischof (des Domicils [c. 21 X. h. t.; c. 2 de const. VI, 1, 2]), und pro foro interno der eigene Pfarrer und jeder andere für Verwaltung der Seelsorge approbirte Priester (Trid. Sess. XXIII, c. 15 de ref.); ist die Strafe offenkundig geworden, und soll die im Beichtstuhle ertheilte Lossprechung auch in foro externo Geltung erlangen, so muß die Mitwirkung des Bischofs hinzutreten (Congreg. Conc. bei Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Excommunicatio art. 8, n. 4). Indessen liegt es jederzeit in der Befugniß des Gesetzgebers, gleich bei Androhung des Bannes das Recht der Lossprechung sich vorzubehalten, und seit dem elften Jahrhundert finden sich zahlreiche Fälle, in welchen Päpste und Bischöfe für schwere Verbrechen derlei Vorbehalte gemacht haben. (Ueber das Geschichtliche der Reservationen: Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, p. I, l. 2, c. 13. 14.) Die gegenwärtig geltenden päpstlichen Reservationen sind in der Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 zusammengestellt. In den reservirten Fällen kann neben dem Gesetzgeber nur derjenige absolviren, der von ihm die ausdrückliche Vollmacht erlangt hat. Eine vom Papst hierfür ertheilte Ermächtigung schließt die bischöflichen Reservationen nicht in sich (Arg. c. 1 de const. VI, 1, 2; Cong. Conc. bei Richter, Conc. Trid. p. 85, n. 4); auf die in der Bulla Coenae enthaltenen päpstlichen Reservationen erstreckt sie sich nur dann, wenn diese ausdrücklich genannt sind, und auch wenn letzteres geschehen, erfordert die mit der Häresie verbundene Excommunication eine specielle Vollmacht (Suarez l. c. d. 7, sect. 5, n. 11 sq.). In articulo mortis sind alle Reservationen aufgehoben. Folglich kann jeder Priester die Absolution ertheilen mit der Aufforderung an den Pönitenten, sich im Falle der Genesung dem zuständigen Obern zu sistiren (Trid. Sess. XIV, c. 7 de poenit.; Rituale Rom. l. c.; Giraldi, Expositio jur. pontificii II, 842 sq.). Das Tridentinum hat Sess. XXIV, c. 6 de ref. den Bischöfen die Einräumung gemacht, ihre Untergebenen in allen päpstlichen Reservatfällen, wenn das Vergehen geheim geblieben ist, zu absolviren (ausgenommen die in der Bulla Coenae enthaltenen [Cong. Conc. bei Richter l. c. 338, n. 1]). Aber die Constitution Apostolicae Sedis hat diese Concession auf diejenigen Fälle beschränkt, welche dem Papste da-

selbst einfach vorbehalten sind, und für die ihm „speciali modo“ reservirten eine ausdrückliche päpstliche Vollmacht gefordert. Dieselbe Constitution hat alle Privilegien, welche das Recht gewährten, in päpstlichen Reservatfällen zu absolviren, widerrufen. Dagegen ist die den Bischöfen gemeinrechtlich zustehende Befugniß, in casibus reservatis, gleichviel ob sie geheim oder offenkundig seien, pro foro interno alle diejenigen Personen vom Banne loszusprechen, welche durch persönliche Verhältnisse gehindert sind, die Reise nach Rom zu unternehmen und sich beim Papste zu sistiren (c. 2. 6. 11. 13. 26. 32. 33. 37. 58 X. h. t. 5, 39), in Kraft geblieben. — Wie in früheren Zeiten Verstorbene mit dem Banne belegt wurden, so hat die Gesetzgebung, freilich nach längerem Schwanken (Leo M. Ep. 108 ad Theodor.; Ep. 167 ad Rustic. n. 8; Conc. Roman. II, a. 495, Hard. II, 947), gestattet, den Todten auch die Wohlthat der Absolution zuzuwenden, damit sie des kirchlichen Begräbnisses und der mit demselben verbundenen Gnaden theilhaftig werden können (c. 28. 38 X. h. t. 5, 39). Aber die Lossprechung setzt als erwiesen voraus, daß der Abgeschiedene sterbend deutliche Zeichen der Reue gegeben hat, und in dieser Richtung sind alle verpflichtet, Zeugniß abzulegen, welche beim Tode anwesend waren (c. 8, C. XXVI, q. 6), namentlich seine Verwandten und Erben, die auch den von ihm etwa angerichteten Schaden zu ersetzen und überhaupt statt seiner Genugthuung zu leisten haben (c. 28 X. cit.; c. ultim. X. de sepult. 3, 28). Uebrigens ist einem Todten die Absolution zu ertheilen nicht, wie in articulo mortis, jeder einfache Priester competent, sondern, da kein eigentlicher Nothfall vorliegt, nur derjenige kirchliche Obere, welcher den Lebenden loszusprechen befugt gewesen wäre (c. 28 cit.). — Die Aufhebung des Bannes soll immer einfach und ohne Vorbehalt erfolgen; aber in bestimmten Fällen kann es nöthig oder zweckdienlich sein, sie an Bedingungen zu knüpfen, so daß ihre Wirkungen erst mit Erfüllung derselben eintreten (Schmalzgrueber, Jus eccles. l. 5, tit. 39, n. 103); bisweilen wird sie „ad cautelam“ ertheilt, d. h. eine Person vorsichtshalber von allen etwa unbekannten Excommunicationen losgesprochen (c. 40 X. h. t. 5, 39; c. 7. 10 h. t. VI, 5, 11), und die „absolutio ad reincidentiam“ besteht darin, daß die Lossprechung nur für eine bestimmte Zeit und mit dem Vorbehalt ertheilt wird, daß die Strafe nachher wieder in ihrem vollen Umfange eintreten solle (c. 22 h. t. VI, 5, 11). — Wie für die Verhängung des Bannes, so ist auch für die Aufhebung desselben keine bestimmte Form vorgeschrieben, sondern die Auswahl der Worte dem Ermessen des Richters anheimgegeben. Doch hat sich schon frühzeitig wenigstens für die Absolution vom feierlichen Anathem ein feststehender Ritus ausgebildet (Regino, De synodalibus causis l. 2, c. 418; c. 108, C. XI, q. 3; Conc. Claromont. a. 1268, P. 2, c. 7; Nemaus. a. 1284, De sent. excomm., Hard. VII, 611. 934), und die im Pontif. Roman. P. 3, Ordo excommunicandi et absolvendi enthaltene Liturgie hat allgemeine verbindende Kraft. Ueber die Absolution durch einen bevollmächtigten Priester, über die Lossprechung in foro interno und die der Todten gibt das Rituale Rom., De sac. poenit., die nähere Weisungen. — Abwesende können schriftlich absolvirt werden (Gregor. M. in c. 8, C. II, q. 3), und eine solche Lossprechung äußert ihre Wirkungen, wie alle Gnadenrescripte, von dem Momente an, in welchem sie ertheilt wurde; über stillschweigenden Absolutionen mittels bloßer Zeichen oder Handlungen, ohne daß die Bedeutung derselben durch Worte näher erklärt wurde, hat die Gesetzgebung ausdrücklich jede Wirkung abgesprochen (c. 41 X. h. t. 5, 39; c. ult. h. t. in Clement. 5, 10). (Literatur: Avila, De censuris; Suarez, De censuris; Felicianus, Enchiridion de censuris; Alterius, De censuris ecclesiast.; Eveillon, Traité des excommunications et monitoires; Van Espen, Tractatus de censuris ecclesiasticis; meine Schrift: Der Kirchenbann, Tübingen 1857; Schilling, Der Kirchenbann nach canon. Recht, Leipzig 1859; Feßler, Der Kirchenbann und seine Folgen [Vermischte Schriften, Freiburg 1869, 185 ff.]; Militor, Ueber die Folgen der Excommunicatio major [Moy, Archiv IX, 1 ff.].) [v. Kober.]

Bañez, Dominicus (nicht zu verwechseln mit Michael Bañez von Segovia, der im J. 1595 zu Madrid eine Abhandlung über die unbefleckte Empfängniß [Inmunidad de nuestra Señora en el primo instante de su ser] veröffentlichte), einer der hervorragendsten Commentatoren des hl. Thomas aus dem Predigerorden und Vertreter des sogenannten Thomismus, wurde geboren 28. Februar 1528 zu Mondragon in der spanischen Provinz Biscaya (nach Anderen zu Valladolid; vgl. Gener, Scholastica vindicie., Genuae 1766, 193) und bezog nach einer gründlichen humanistischen Vorbildung im Alter von fünfzehn Jahren die Universität Salamanca. Nach Vollendung des philosophischen Cursus nahm Bañez im J. 1544 das Kleid des hl. Dominicus in dem berühmten Convente des hl. Stephan zu Salamanca. Gerade um diese Zeit, als Bañez den theologischen Studien oblag, war durch die Initiative des großen Theologen Franz von Vittoria und seines Schülers Melchior Cano eine sehr bedeutungsvolle Wendung in der Behandlung der Theologie an der Universität zu Salamanca eingetreten und verbreitete sich von hier aus allmälig an die anderen Hochschulen und Akademien Spaniens. Diese neue Methode unterschied sich von der älteren darin, daß sie dem geschichtlichen, patristischen und kritischen Elemente größere Rechnung trug und die herkömmliche strenge Schulform mit einer freieren und eleganteren Darstellung vertauschte (Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 129. 176). Unter seinen Lehrern in der Theologie hebt Bañez selbst rühmend hervor: Melchior Cano, Dietrich

Chaves und die beiden Soto (Petrus und Domi-
icus; ſ. d. Artt.); unter ſeinen Mitſchülern:
Bartholomäus Medina, nachmals gleich ihm Leh-
er an der Univerſität und einer der bedeutend-
ten Theologen ſeiner Zeit (ſ. d. Art.). Nach
Vollendung der theologiſchen Curſe lehrte er auf
Geheiß ſeiner Obern die jüngeren Ordensgenoſſen
Philoſophie, ward ſodann zum Studienpräfecten
ernannt und übernahm häufig in Stellvertretung
erkrankter oder abweſender Profeſſoren theolo-
giſche Vorleſungen an der Akademie. Zugleich
erklärte er im Convente des hl. Stephan über
Linf Jahre ſeinen Ordensgenoſſen täglich die
theologiſche Summe des engliſchen Lehrers mit
olchem Beifalle und Erfolge, daß nacheinander
ie vorzüglichſten Lehranſtalten Spaniens — zu
Avila, Alcala und Valladolid — ſeinem Unter-
richte und ſeiner Leitung anvertraut wurden.
Nach vieljähriger Abweſenheit kehrte Bañez im
J. 1572 nach Salamanca zurück, um zuerſt den
Prog. Lehrſtuhl des Durandus und ſpäter (1581),
nach öffentlichem, ruhmvollſt beſtandenem Wett-
kampfe mit vorzüglichen Bewerbern, die erſte
theologiſche Lehrkanzel an der Univerſität zu be-
ſteigen, auf der vor ihm Gelehrte erſten Ranges,
wie Franz von Vittoria, der Wiederherſteller
der Schule des hl. Thomas in Spanien, Mel-
chior Cano, die beiden Soto und Medina geglänzt
hatten (vgl. über ſie Bañez, Schol. Comm. in 1,
Prooem. u. in 2, 2, q. 1, a. 7). Bañez reihte
ſich ihnen ebenbürtig an. Er war 24 Jahre lang
eine Leuchte dieſer berühmten Hochſchule, der
Rivalin der Sorbonne, und wirkte an ihr mit
dem Anſehen und Einfluſſe eines Schulhauptes;
denn, wie uns Quetif (a. a. O.) verſichert, „ſeine
Auctorität war ſo groß, daß Alle ſeiner Anſicht
ſich anſchloſſen". Obwohl aber Bañez den größ-
ten Theil (mehr denn 50 Jahre) ſeines Lebens
der Schule und der ſcholaſtiſchen Theologie ge-
widmet, ſo war er doch auch der myſtiſchen wohl
kundig und auf den verborgenen Wegen des
geiſtlichen Lebens ein ſicherer Führer. Während
ſeines Priorates zu Avila hatte die große Zierde
Spaniens und der Kirche, die hl. Thereſia, ihn zu
ihrem Beichtvater gewählt, und einer ihrer herr-
lichen Briefe berichtet uns, welch mächtigen Ein-
fluß der gelehrte und ſittenſtrenge Mann auch in
dieſer Eigenſchaft zu üben verſtand (ſ. Schriften
der hl. Thereſia von Jeſu, überſetzt von M. Jocham,
Regensburg 1870, V, 1, 277). Bañez blieb
während ſeines ganzen Lebens der aufrichtigſte
Verehrer und Vertheidiger dieſer Heiligen und
erwarb ſich im Verkehre mit ihr eine große Kennt-
niß der höheren Seelenzuſtände. Auf ſeinen
Befehl ſchrieb die erleuchtete Frau das ſchöne
Büchlein: „Camino de perfeccion", „Weg der
Vollkommenheit" (Nicol. Antonius, Biblioth.
Hisp. II, 238). Mehrere ihrer Briefe ſind an
Bañez gerichtet. Der gelehrte Theologe ſtarb zu
Medina del Campo am 21. October 1604, in
demſelben Jahre, in welchem ein anderes glän-
zendes Geſtirn der ſpaniſchen Theologie, P. Ga-
briel Vasquez, erloſch.

Bañez' ganze Lehrthätigkeit bezog ſich nach dem Studienplane ſeines Ordens und der Sitte jener Zeit auf die Erklärung der theologiſchen Summe des hl. Thomas. Seine Schriften ſind nur die erweiterten Vorträge, die er an der Akademie gehalten. Alsbald nach Beſteigung ſeiner Lehrkanzel erſchienen von ihm: Scholastica Commentaria in 1 part. Ang. Doctoris D. Thomae (der erſte Band bis zu q. 64, Salamanca 1584; Venedig 1585 und 1602; Douai 1614); nach vier Jahren folgte der zweite Band (von q. 65 bis zum Schluſſe, Salamanca 1588; Venedig 1591; Douai 1614). Inzwiſchen aber hatte er veröffentlicht: Commentaria in 2. 2 (bis zu q. 46, „De fide, spe et caritate", Salamanca 1584 und Venedig 1586); der zweite Band (mit der Fortſetzung von q. 47 bis q. 78, „Decisiones de jure et justitia) folgte erſt ein Jahrzehnt ſpäter (Salamanca 1594 und wiederum 1604; zu Venedig 1595, zu Köln und Douai 1615). Ein in der Vorrede vom Verfaſſer verheißener dritter Band über die Tugenden der Religion, Starkmuth und Mäßigung iſt nicht erſchienen. Der ſpaniſche Literarhiſtoriker Nic. Antonio erwähnt auch noch einen Commentar von Bañez in 3. S. th., den er als Manuſcript in dem Cataloge einer römiſchen Bibliothek verzeichnet gefunden habe. Die unvollendeten Commentare des Bañez werden zu einem Geſammtwerke über die Summa des hl. Thomas ergänzt durch die Schriften ſeines ausgezeichneten Mitſchülers und unmittelbaren Vorgängers auf dem Lehrſtuhle zu Salamanca, Bartholomäus Medina (geſt. 1581), der gerade die bei Bañez fehlenden Theile erklärte. Ueber die zu ſeiner Zeit vielumſtrittene Frage der Vermehrung der Liebe durch die guten Werke veröffentlichte Bañez eine eigene theologiſche Abhandlung: Relectio de merito et augmento charitatis, Salmant. 1590. Gemeinſchaftlich mit ſeinen Ordensgenoſſen Petrus de Herrera und Didacus Alvarez redigirte er die in der Controverſe über Gnade und Freiheit dem Inquiſitionstribunal übergebene Schrift: Apologia FFr. Praed. adversus Lud. Molinae librum, cui titulum inscripsit: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc., Matriti 1595; ebenſo beſorgte er die Ueberſetzung und Redaction der Schrift: Libellus supplex Clementi VIII. oblatus pro impetranda immunitate a lege silentii utrique litigantium parti imposita, Salmant. 1597 (mit der officiellen Antwort des Cardinal Bellarmin bei Eleutherius [Livinus Meyer], Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis I, 805 sqq.). Auch philoſophiſche Commentare hat Bañez veröffentlicht: In Aristotelis libros de generatione et corruptione, Salm. 1585, Venet. 1596, Colon. 1614; ferner: Institutiones minoris Dialecticae h. e. Summulae und In Aristotelis Dialecticam, Colon. 1618. (Vgl. ſeine Selbſtbiographie in der Vorrede zum erſten Bande des Commentars in 1. S. th., ſowie in 2. 2, q. 1, a. 7; ſodann Echard, Script. O. Pr. II, 352 sq.;

sprochen werden solle (Boehmer, Jus eccles. Protest. l. 5, tit. 39, n. 68; Friedberg, De finium etc. 158 sq.), dehnten die Canonisten diese Vergünstigung auf alle Landesherren aus und erklärten die Verhängung des Bannes für ein Reservatrecht des heiligen Stuhles (Avila, De Censuris C. II, c. 4, dub. 4; Aeterius, De Censuris 371). Wenn die Päpste des Mittelalters excommunicirte Fürsten absetzten und die Unterthanen vom Eid der Treue lossprachen (z. B. Gregor VII. auf der römischen Synode vom Jahre 1080 gegenüber Heinrich IV., bei Hard. VI, 1591; c. 2 de sent. et re judicat. VI, 2, 14), so war dieß keine directe Wirkung des Bannes (vgl. die Stelle der Excommunicationsbulle Pius' VII. gegen Napoleon: „Dum vero ecclesiae" etc., bei Pacca a. a. O. 130), sondern eine Verschärfung der Strafe, die durch eine neue Sentenz hinzugefügt wurde (c. ult. X. de poenis. 5, 37; Suarez l. c. disp. 15, sect. 6, n. 3).

Da die Excommunication einerseits die schwerste aller Kirchenstrafen ist und andererseits wegen geringfügiger Ursachen angewendet der Verachtung anheimfallen müßte, so darf nur bei groben Vergehen von ihr Gebrauch gemacht werden (Conc. Agath. a. 506, c. 3; Aurel. V, a. 549, c. 2; Meldens. a. 845, c. 56, Hard. II, 898. 1444. IV, 1493; c. 48 X. h. t. 5, 39; c. 5 h. t. VI, 5, 11; Trid. Sess. XXV, c. 3 de ref.; Conc. Roman. a. 1725, tit. 31, c. 1, Collect. Lacens. I, 392), und auch dann noch ist mit der größten Vorsicht zu verfahren, damit nicht mehr Unheil als Nutzen gestiftet werde (c. 48 cit.; c. 1 h. t. VI, 5, 11; Trid. l. c.; Conc. Benevent. a. 1693, tit. 53; Alban. a. 1703, p. 3, c. 1; Tarracon. a. 1717, c. 19, Collect. Lacens. I, 88. 313. 766 sqq.). In diesem Sinne schreibt die Gesetzgebung folgendes Verfahren vor. Der Richter hat der Sentenz, wie von Anfang an üblich war (Tit. 3, 10; Conc. Ephes. a. 431, Relat. ad Imperat., Hard. I, 1441 sqq.; Chalced. a. 451, Hard. II, 340. 377; Synes. Ep. 57. 58), eine Warnung oder Aufforderung zur Umkehr vorauszuschicken (c. 1 X. de treuga et pace 1, 34; c. 26. 61 X. de appellat. 2, 28; c. 3 h. t. VI, 5, 11); dieselbe soll in der Regel dreimal wiederholt werden; bisweilen genügt eine zweimalige (Trid. l. c.), und in besonders dringenden Fällen ist eine einzige peremtorische Monition gestattet (c. 9 h. t. VI, 5, 11; Mendelssohn-Bartholdy, De monitione canonica, Heidelb. 1860). Die Warnung soll den Namen des Schuldigen enthalten und demselben schriftlich vor Zeugen insinuirt werden (c. 48 X. h. t. 5, 39; c. 9 cit.). Nur bei Publication der bereits ipso jure eingetretenen Excommunication kann, wenn das Vergehen öffentlich bekannt geworden, die Warnung unterbleiben (c. 26 X. de appellat. 2, 28; Cong. Conc. bei Richter, Conc. Trid. p. 440, n. 1); in allen anderen Fällen würde ihre Unterlassung die Sentenz ungültig machen (Suarez l. c. d. 3, sect. 12, n. 3). Ist die monitio canonica erfolglos geblieben, also die Widerspenstigkeit des Gewarnten festgestellt, so hat ihn der Richter vorzuladen, den Thatbestand genau zu untersuchen und dem Angeklagten alle Mittel der Selbstvertheidigung zu gewähren (Conc. Carthag. IV, a. 398, c. 30, Hard. I, 961; Aug. Ep. 43, c. 3, n. 11; Sermo 351, n. 10; Ep. vell. 123, c. 11); erst wenn die Schuld vollständig erwiesen ist, kann das Urtheil erfolgen. Dasselbe muß schriftlich abgefaßt sein, die Gründe der Maßregel enthalten (c. 1 h. t. VI, 5, 11) vom Richterstuhle herab verlesen (c. 5 de sent. et re judicat. VI, 2, 14) und auf Verlangen binnen Monatsfrist in Abschrift mitgetheilt werden (c. 1 cit.). Die Versäumniß der Citation (c. 2 C. III, q. 9), der Mangel des gerichtlichen Beweisverfahrens (c. 2 de verb. signif. in Clement. 5, 11) und die Unterlassung des Verlesens (c. ult. de sent. et re judicat. VI, 2, 14) haben gleichfalls die Nullität der Sentenz zur für denjenigen, der sie gefällt, schwere Strafe im Gefolge (c. 1 h. t. VI, 5, 11). Ein bestimmter Wortlaut ist für das Urtheil nicht vorgeschrieben; die Form war nach Personen und Verhältnissen von jeher verschieden (die einfachste in c. 59 I h. t. 5, 39) und die im Pontific. Roman. P. I. Ordo excommunicandi et absolvendi enthaltene will nur als Muster dienen.

IV. Wirkungen. Aus dem Begriff der Excommunication als der gänzlichen Verstoßung aus der Gemeinschaft der Gläubigen, als der Lostrennung vom lebendigen Leibe Christi, ergeben sich als Inhalt oder nothwendige Wirkung der Strafe: 1. Die Entziehung der Gebete der Kirche und der Früchte des heiligen Opfers. Ehedem die Namen der Gebannten aus den Diptychen gestrichen wurden (Cypr. Ep. 66 ad clerum et plebem Furn.; Aug. Ep. 78, n. 4), so dürfen auch nach heutigem Rechte weder ihre Namen im Gebete der Kirche genannt, noch die eucharistische Opfer für sie gefeiert werden (c. 38 X. h. t. 5, 39); das Privatgebet dagegen ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern ist eine Pflicht der Nächstenliebe (Ign. ad Smyrn. 4; Aug., Contra Ep. Parmen. 3, 1, n. 4; Chrys. De Sacerdot. 2, 4). 2. Eine andere Wirkung ist die Ausschließung vom Empfange der Sacramente, Sacramentalien und sonstigen Gnaden der Kirche (c. 13, § 5 X. de haeret. 5, 7; c. 59 X. h. t. 5, 39; c. 8 de privileg. VI, 5). Excommunicirte dürfen bei Administration der Sacramente nicht einmal anwesend sein (Conc. Avenion. a. 1594, c. 11, Hard. X, 1943); weder bei der Taufe noch bei der Firmung als Pathen zugelassen werden (Conc. Mediol. I, a. 1565, p. 2, c. 2, Hard. l. c. 647; Rituale Roman., De sacram. baptismi; Pontif. Roman. P. 1. De confirmandis), und wenn excommunicirter Priester die Sacramente oder sonst eine Function des Ordo vornimmt, macht er sich eines Vergehens schuldig (c. 1 X. de clerico excomm. ministrante 5, 27) oder verfällt der Irregularität (c. 20 h. t. VI, 5, 11; c. 1 de sent. et re judicat. VI, 2, 14).

Wirkungen der Excommunication gehört 3. die Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienste und namentlich von der Theilnahme am heiligen Meßopfer (Const. apost. 8, 9; Gregor. M. Dialog. 2, 23; Conc. Remens. a. 1148, c. 7; Pictav. a. 1284, c. 1, Hard. VI, 2, 1304. VII, 941; c. 1, § 1. Dist. XXV, c. 8 de privileg. VI, 5, 7; c. 2 h. t. in Clement. 5, 10). Dagegen ist den Excommunicirten das Anhören der Predigt aus naheliegenden Gründen gestattet (c. 43 X. h. t. 5, 39). 4. Die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Der Leichnam eines Gebannten darf nicht in geweihter Erde bestattet werden; die mit dem Begräbnisse verbundenen Feierlichkeiten sollen unterbleiben, und der übliche Gottesdienst hinwegfallen (Synesius Ep. 58; Leo M. in c. 1, C. XXIV, q. 2; cfr. c. 37, C. XI, q. 3); hat eine solche Beerdigung aus Zufall, Irrthum oder Zwang stattgefunden, so ist der Leichnam auszugraben und an einen andern, nicht geweihten Ort zu bringen (c. 12 X. de sepult. 3, 28); auf dem durch jene Beerdigung polluirten Friedhofe dürfen bis zu dessen Reconciliation keine Begräbnisse mehr vorgenommen werden (c. 7 X. de consecrat. eccles. 3, 40; c. unic. h. t. VI, 3, 21). Diejenigen, welche in böslicher Absicht durch Gewalt oder Drohung die kirchliche Beerdigung eines Gebannten veranlaßten, fallen selbst in die Excommunication (c. 1 de sepult. in Clement. 3, 7), und war der Todte ein notorischer Häretiker, so bleibt die Strafe bestehen, bis der Urheber der That den Leichnam öffentlich ausgegraben und anderwärts bestattet hat; an der Stelle aber, welche das Grab bildete, darf für alle Zukunft Niemand mehr beerdigt werden (c. 2 de haeret. VI, 5, 2). 5. Da excommunicirten Clerikern alle kirchlichen Functionen untersagt sind (tit. X. de clerico excomm. ministrante 5, 27) und das Beneficium wegen des Officiums verliehen wird (c. 15 de rescript. VI, 1, 3), so sind sie zur Erlangung von Pfründen unfähig (c. 7 X. h. t. 5, 27). Eine Collation an einen Excommunicirten würde jeder rechtlichen Gültigkeit ermangeln (c. 26 X. de rescript. 1, 3; c. 1 h. t. VI, 1, 3), und der Verleiher seines Collationsrechtes verlustig gehen (c. 7 cit.); befindet sich aber der Excommunicirte bereits im Besitze eines Beneficiums, so bleibt sein Recht unberührt, und bloß die Einkünfte dürfen für die Dauer der Strafe nicht bezogen werden (c. 53 X. de appellat. 2, 28). 6. Der Bann hat den Verlust der Jurisdictionsrechte im Gefolge, daher sind die von einem Excommunicirten vorgenommenen Acte der Gerichtsbarkeit null und nichtig (c. 4, C. XXIV, q. 1; c. 24 X. de sent. et re judicat. 2, 27; c. 1 de offic. vicar. VI, 1, 13; c. 10 de offic. jud. delegat. VI, 1, 14), in gleicher Weise alle Wahlhandlungen (c. 16 X. de elect. 1, 6; c. unic. Ne sede vacant. VI, 3, 8), ausgenommen die Papstwahl (c. 2, § 4 de elect. in Clement. 1, 3).

7. Eine andere, sehr bedeutende Wirkung der Excommunication betrifft den äußeren Verkehr des gewöhnlichen Lebens. Anknüpfend an die Mahnungen der Schrift (Röm. 16, 17. 1 Cor. 5, 11. 2 Thess. 3, 14. 2 Joh. 10. 11), hat schon die älteste Kirche jeden Umgang mit Excommunicirten strengstens untersagt (Basilius Ep. 47 ad Athanas.; Synesius Ep. 58; Conc. Antioch. a. 341, c. 2; Toletan. I, a. 400, c. 15, Hard. I, 593. 991; Can. apost. c. 11), damit einerseits der Gebannte, von Allen verlassen und gemieden, um so schneller zur Einsicht und Umkehr geführt werde (Aug., Contra Ep. Parmen. 3, 2, n. 13), andererseits aber die Gläubigen gegen Verführung geschützt (Cypr., De unitate 17, ed. Hartel 225) und von den gleichen oder ähnlichen Vergehen abgeschreckt würden (Conc. Turon. a. 461, c. 8, Hard. II, 795). Das Verbot war ein unbedingtes, ohne Unterschied alle Lebensverhältnisse umfassendes, jeden Entschuldigungsgrund ausschließendes (c. 17. 18. 24. 26, C. XI, q. 3); seine Uebertretung wurde als Theilnahme am Verbrechen des Excommunicirten aufgefaßt (2 Joh. 11; Synesius l. c.; Conc. Carthag. II, a. 390, c. 7, Hard. I, 952) und daher mit der gleichen Strafe geahndet (c. 6. 18. 19. 26, C. XI, q. 3). Aber die Durchführung dieser strengen Disciplin erwies sich im Laufe der Zeit als unmöglich. Der Bann traf auch diejenigen, welche vermöge ihrer natürlichen oder rechtlichen Stellung auf den täglichen Verkehr angewiesen waren und ihn trotz der größten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit nicht völlig vermeiden konnten; wer wiederum mit diesen in irgend einer Weise verkehrte, verfiel dem gleichen Schicksal, so daß der Bannfluch, welcher ursprünglich einem Einzelnen gegolten hatte, in kurzer Frist über ganze Orte und Gegenden sich ausbreitete. Unwissenheit, Furcht oder Gewalt galten nicht als Entschuldigung, sondern das einfache Factum des Verkehrs gab die Entscheidung. Erwägen wir noch die große Menge von Excommunicationen, die verhängt wurden, oder ipso jure eintraten, so ist leicht begreiflich, daß diese Praxis Verwirrung in's Familien- wie in's öffentliche Leben brachte, daß viele Unschuldige dem Banne verfielen, daß gerade die Besten von Gewissenszweifeln geängstigt wurden, ob sie nicht durch irgend einen unglücklichen Zufall mit einem Excommunicirten verkehrt und das Anathem der Kirche auf sich geladen haben. In Erwägung dieser Verhältnisse hat Gregor VII. (c. 103, C. XI, q. 3) und die nachfolgende Gesetzgebung (c. 30. 31. 43. 54 X. h. t. 5, 39) eine wesentliche Milderung eintreten lassen und den Verkehr straflos gestattet dem Gatten, den Kindern und Untergebenen des Excommunicirten, sowie denjenigen, die zum Zwecke seiner Besserung mit ihm sprechen (c. 54 X. cit.). Ebenso solle Unwissenheit und Noth gegen die Strafe schützen. Die weitere Einräumung Gregors, daß für die Fälle, in welchen der Verkehr verboten bliebe, die Excommunication sich auf diejenigen beschränke, welche mit dem Gebannten unmittelbar verkehren, diejenigen aber

unberührt lasse, welche wiederum mit den Letzteren in irgend einer Weise Umgang pflegen, schloß eine weittragende Erleichterung in sich, die bald nach dem großen Papst noch dadurch bedeutend erweitert wurde, daß der verbotene Verkehr, ausgenommen die beiden in c. 18. 29 X. h. t. 5, 39 genannten Vergehen, nur mehr die Excommunicatio minor nach sich zog (c. 2 X. de except. 2, 25; c. 3 h. t. VI, 5, 11) — von jetzt an der einzige Fall, in welchem der kleinere Bann noch zur Anwendung kam (Pontif. Roman. l. c.; Synodus Montis Libani a. 1736, p. 2, c. 6, n. 3, Collect. Lacens. II, 140). Aber derselbe war immerhin noch eine schwere Strafe, denn er bedeutete die Ausschließung von den Sacramenten. Bei der in jener Zeit sehr großen Zahl der ipso facto eintretenden Excommunicationen fand sich unter den Gläubigen eine Menge von Gebannten, die es nur für sich waren, ohne nach außen als solche bekannt zu sein, aber gleichwohl von allen, welche von ihrem Zustande irgendwie Kunde erlangt hatten, gemieden werden mußten (c. 14 X. h. t. 5, 39). Hierin lag wieder eine reiche Quelle von Zweifeln und Gewissensbeängstigungen; denn von niemandem konnte man mit Sicherheit wissen, ob er im Banne sich befinde oder nicht, ob also der Verkehr mit ihm erlaubt oder verboten sei, ob mithin, wenn er stattgefunden, die kleinere Excommunication eingetreten sei oder nicht, und ob demgemäß der Empfang der Sacramente ein würdiger oder sacrilegischer sein werde. Dieser allgemeinen Unsicherheit setzte Martin V. auf dem Concil von Konstanz durch die berühmte, auch in's deutsche Concordat c. 7 übergegangene Constitution Ad vitanda (Antoninus, Summa theolog. P. 3, tit. 25, c. 3; Summa histor. P. 3, tit. 22, c. 6, § 4; Van der Hardt, Conc. Constant. I, 1055; Hartzheim V, 127. 142 sqq.; Hard. VIII, 892; vgl. Hübler, Die Constanzer Reformation, Leipzig 1867, 186 ff. 333 ff.) das langersehnte (Glossa ad c. 2 h. t. in Clement. 5, 10) Ziel, indem er — zwar nicht zu Gunsten der Excommunicirten, wohl aber zur Gewissensberuhigung der Gläubigen — einräumte, daß mit Ausnahme der notorii clericorum percussores künftighin nur mehr diejenigen zu meiden seien, welche der Richter speciell excommunicirt und mit Anführung des Namens bekannt gemacht habe. Allen Andern gegenüber war der Verkehr freigegeben; diese wurden daher Excommunicati tolerati, und jene vitandi genannt (Devoti, Instit. can. l. 4, tit. 18, § 10), und da auch mit den letztern der Umgang in den von Gregor VII. und dem Decretalrechte genannten, von der Glosse zu c. 15 X. h. t. 5, 39 mit dem bekannten Memorialverse: Utile, lex, humile, res ignorata, necesse bezeichneten Fällen als erlaubt angesehen wurde, so trat die Excommunicatio minor verhältnißmäßig nur mehr selten ein. Schließlich hat die Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 (s. d. Art.) zwar nicht das Verbot, wohl aber die Strafe des Verkehrs ganz aufgehoben. Vitandi sind jetzt nur noch die vom Papste namentlich Excommunicirten in der Bulle, diejenigen, welche einen solchen durch ihren Umgang in dem Verbrechen, das die Strafe hervorrief, mit Rath und That unterstützen oder begünstigen, sowie Cleriker, die wissentlich und freiwillig in kirchlichen Umgang pflegen und ihn zu gottesdienstlichen Verrichtungen zulassen, der dem Papste reservirten Excommunicatio major verfallen (cfr. Barbosini ad Const. cit. „Excommunicationes ... sententiae Romano Pontifici reservatae" 17). — Aus dem Verbote, mit Excommunicirten zu verkehren, ergab sich als natürliche Consequenz (c. 1 de except. VI, 2, 12) die weitere Bestimmung, daß dieselben vom Richteramte auszuschließen seien und weder als Kläger noch als Zeugen noch als Advocaten und Procuratoren auftreten dürfen (c. 2. 12 X. de except. 2, 25; c. 1 in VI, 2, 12; c. 38 X. de test. 2, 20; c. 7 in VI probat. 2, 19; c. 8 h. t. VI, 5, 11). Der Beklagter hat der Gebannte zu erscheinen und Rede zu stehen, „ne videatur de sua malitia commodum reportare" (c. 7 X. de judic. 2, 1), in welchem Falle ihm das natürliche Recht der Selbstvertheidigung wie jedem Andern ungeschmälert verbleibt (c. 5. 10. 11. 14 X. de except. 2, 25).

Die Excommunication ist die schwerste kirchliche Strafe; wenn nun der von ihr Betroffene sich an sie nicht kehrte und, Trotz bietend, in Widersetzlichkeit beharrte, so hatte die Kirche ihre Mittel erschöpft, bessernd auf ihn einzuwirken (c. 10 X. de judic. 2, 1). In derlei Fälle rief sie die Hülfe des weltlichen Armes an, welche bei der engen Verschwisterung der beiden Gewalten auch bereitwillig gewährt wurde. Die Mittel, auf welchen die Regenten die Unterwerfung der Gebannten beizuführen suchten, waren verschieden. Childebert verbannte die Verächter der Excommunication vom königlichen Hoflager und ließ ihr Vermögen einziehen (Decretio Childeberti a. 596. in Mon. Germ. LL. I, 9); König Lothar I. setzte ihnen persönliche Haft in Aussicht (Const. Lothar. a. 825, c. 1; Ibid. 248), und Peter II. von Aragonien (1210) brachte Geldbußen in Anwendung (Hurter, Innocenz III. Bd. III.). Wie dieser Fürst am Schlusse seines diesbezüglichen Gesetzes beifügte, daß Excommunicirte, die binnen Jahresfrist die Absolution nicht einholen, für ehr-, recht- und erblos zu erklären seien, so bedrohten von jetzt an eigene kaiserliche Constitutionen (bei Friedberg, De finium ... 160 sqq.) das hartnäckige Verharren in der Excommunication mit der Reichsacht, welche jedoch nicht ipso jure eintrat, sondern auf Requisition der Kirche vom Kaiser oder dessen Behörde speciell ausgesprochen wurde. Ihre nächste Wirkung bestand in der Ausschließung vom Richteramte und von der Zeugenschaft, sowie in der Zurückweisung von der Rechtsverfolgung, und ferner brachte sie die hierher gehörigen Strafgesetze auch vor staatlichem Forum zur

reckung. Aber in Folge der Entfremdung, die llmälig zwischen Staat und Kirche eintrat, und eranlaßt durch die Opposition, welche namentich die Städte und der Adel der weiten Ausehmung des Bannes entgegensetzten (Friedberg . c. 155 sqq.), zogen die Fürsten die Hülfe, elche sie bisher zur Vollstreckung desselben geistet hatten, wieder zurück, die Excommunication örte auf, bürgerliche Wirkungen zu haben, und ahm wieder den Charakter einer reinen Kirchenrafe an. (Vgl. über die heutigen Verhältnisse: Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts, 7. Aufl., 79, 6.)

V. Absolution. Als poena medicinalis hat ie Excommunication den Zweck, die Besserung nd Unterwerfung zu bewirken; mit dem Eintritte der letztern ist also das Ziel der Strafe erreicht, aber sie hört nicht von selbst und ohne Weiteres auf, sondern wie der Bann vom Richter verhängt wurde, so muß er auch wieder durch ichterliche Entscheidung aufgehoben werden (c. 15. 0. 39 X. h. t. 5, 39). Dieser Act heißt Absolution. Die Ertheilung derselben setzt voraus, aß die Sinnesänderung wirklich eingetreten sei nd sich durch Reue und Buße (wenn nöthig, urch das eidliche Versprechen, fernerhin den Geoten der Kirche zu gehorchen [c. 10—12. 51 X. . t.]), durch Genugthuung und Schadenersatz c. 8 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31; Trid. Sess. XXV, c. 12 de ref.), sowie durch die ausrückliche Bitte um Wiederaufnahme (c. 40 X. . t. 5, 39; c. 6 X. de eo, qui duxit in matrim. 4, 7) manifestirt habe. Liegen diese äußeren Beweise der innerlich vollzogenen Unterwerfung vor, so hat der Gebannte ein Recht auf Lossprechung (c. 11 X. de constit. 1, 2).

Die Excommunicatio ferendae sententiae kann nur derjenige Richter aufheben, der sie erhängt hat (c. 51, Dist. I. de poenit.; c. 8. 1 X. de offic. jud. ordinar. 1, 31), auch wenn er Gebannte inzwischen sein Domicil geändert c. 19 X. de foro compet. 2, 2) oder an die öhere Instanz appellirt haben sollte (c. 40 X. . t. 5, 39; c. 7 h. t. VI, 5, 11). Dem Excommunicator steht gleich sein speciell bevollmächtigter Delegat (c. 26 X. de offic. jud. delegat. , 29), sein Nachfolger (c. 40, C. XI, q. 3), also ei erledigtem bischöflichen Stuhle das Capitel, esp. der Capitularvicar (c. unic. de M. et O. I, 1, 17; Trid. Sess. XXIV, c. 16 de ref.), nd sein hierarchischer Obere, der Papst, kann on allen Excommunicationen absolviren, die Ordensgenerale von denen ihrer untergebenen Prälaten, der Erzbischof aber von den Sentenzen einer Suffragane nur dann, wenn an ihn von inem offenbar ungerechten Urtheil appellirt urde (c. 7, § 3 h. t. VI, 5, 11; cfr. c. 40 X. . t. 5, 39). In articulo mortis ist jeder Priester von der Excommunication loszusprechen berechtigt (Trid. Sess. XIV, c. 7 de poenit.), vorausgesetzt, daß der Kranke gelobt, im Falle der Genesung dem competenten Obern sich zu stellen, im dessen Anordnungen entgegenzunehmen und auch pro foro externo absolvirt zu werden (Rituale Roman., De sac. poenit.); läßt er das gegebene Versprechen unerfüllt, so tritt der Bann wieder ein (c. 22 h. t. VI, 5, 11).

Nach dem Satze, daß von der Excommunication nur derjenige absolviren könne, der sie verhängt hat, sollte von der Excommunicatio latae sententiae nur der Urheber des betreffenden Gesetzes lossprechen können. Da aber bei strenger Durchführung dieses Grundsatzes die Erlangung der Absolution in vielen Fällen beträchtlich erschwert oder geradezu unmöglich gemacht würde, so absolvirt nach c. 29 X. h. t. 5, 39 der Bischof (des Domicils [c. 21 X. h. t.; c. 2 de const. VI, 1, 2]), und pro foro interno der eigene Pfarrer und jeder andere für Verwaltung der Seelsorge approbirte Priester (Trid. Sess. XXIII, c. 15 de ref.); ist die Strafe offenkundig geworden, und soll die im Beichtstuhle ertheilte Lossprechung auch in foro externo Geltung erlangen, so muß die Mitwirkung des Bischofs hinzutreten (Congreg. Conc. bei Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Excommunicatio art. 8, n. 4). Indessen liegt es jederzeit in der Befugniß des Gesetzgebers, gleich bei Androhung des Bannes das Recht der Lossprechung sich vorzubehalten, und seit dem elften Jahrhundert finden sich zahlreiche Fälle, in welchen Päpste und Bischöfe für schwere Verbrechen derlei Vorbehalte gemacht haben. (Ueber das Geschichtliche der Reservationen: Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina, p. I, l. 2, c. 13. 14.) Die gegenwärtig geltenden päpstlichen Reservationen sind in der Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 zusammengestellt. In den reservirten Fällen kann neben dem Gesetzgeber nur derjenige absolviren, der von ihm die ausdrückliche Vollmacht erlangt hat. Eine vom Papst hierfür ertheilte Ermächtigung schließt die bischöflichen Reservationen nicht in sich (Arg. c. 1 de const. VI, 1, 2; Cong. Conc. bei Richter, Conc. Trid. p. 85, n. 4); auf die in der Bulla Coenae enthaltenen päpstlichen Reservationen erstreckt sie sich nur dann, wenn diese ausdrücklich genannt sind, und auch wenn letzteres geschehen, erfordert die mit der Häresie verbundene Excommunication eine specielle Vollmacht (Suarez l. c. d. 7, sect. 5, n. 11 sq.). In articulo mortis sind alle Reservationen aufgehoben. Folglich kann jeder Priester die Absolution ertheilen mit der Aufforderung an den Pönitenten, sich im Falle der Genesung dem zuständigen Obern zu sistiren (Trid. Sess. XIV, c. 7 de poenit.; Rituale Rom. l. c.; Giraldi, Expositio jur. pontificii II, 842 sq.). Das Tridentinum hat Sess. XXIV, c. 6 de ref. den Bischöfen die Einräumung gemacht, ihre Untergebenen in allen päpstlichen Reservatfällen, wenn das Vergehen geheim geblieben ist, zu absolviren (ausgenommen die in der Bulla Coenae enthaltenen [Cong. Conc. bei Richter l. c. 338, n. 1]). Aber die Constitution Apostolicae Sedis hat diese Concession auf diejenigen Fälle beschränkt, welche dem Papste da-

selbst einfach vorbehalten sind, und für die ihm „speciali modo“ reservirten eine ausdrückliche päpstliche Vollmacht gefordert. Dieselbe Constitution hat alle Privilegien, welche das Recht gewährten, in päpstlichen Reservatfällen zu absolviren, widerrufen. Dagegen ist die den Bischöfen gemeinrechtlich zustehende Befugniß, in casibus reservatis, gleichviel ob sie geheim oder offenkundig seien, pro foro interno alle diejenigen Personen vom Banne loszusprechen, welche durch persönliche Verhältnisse gehindert sind, die Reise nach Rom zu unternehmen und sich beim Papste zu sistiren (c. 2. 6. 11. 13. 26. 32. 33. 37. 58 X. h. t. 5, 39), in Kraft geblieben. — Wie in früheren Zeiten Verstorbene mit dem Banne belegt wurden, so hat die Gesetzgebung, freilich nach längerem Schwanken (Leo M. Ep. 108 ad Theodor.; Ep. 167 ad Rustic. n. 8; Conc. Roman. II, a. 495, Hard. II, 947), gestattet, den Todten auch die Wohlthat der Absolution zuzuwenden, damit sie des kirchlichen Begräbnisses und der mit demselben verbundenen Gnaden theilhaftig werden können (c. 28. 38 X. h. t. 5, 39). Aber die Lossprechung setzt als erwiesen voraus, daß der Abgeschiedene sterbend deutliche Zeichen der Reue gegeben hat, und in dieser Richtung sind alle verpflichtet, Zeugniß abzulegen, welche beim Tode anwesend waren (c. 8, C. XXVI, q. 6), namentlich seine Verwandten und Erben, die auch den von ihm etwa angerichteten Schaden zu ersetzen und überhaupt statt seiner Genugthuung zu leisten haben (c. 28 X. cit.; c. ultim. X. de sepult. 3, 28). Uebrigens ist einem Todten die Absolution zu ertheilen nicht, wie in articulo mortis, jeder einfache Priester competent, sondern, da kein eigentlicher Nothfall vorliegt, nur derjenige kirchliche Obere, welcher den Lebenden loszusprechen befugt gewesen wäre (c. 28 cit.). — Die Aufhebung des Bannes soll immer einfach und ohne Vorbehalt erfolgen; aber in bestimmten Fällen kann es nöthig oder zweckdienlich sein, sie an Bedingungen zu knüpfen, so daß ihre Wirkungen erst mit Erfüllung derselben eintreten (Schmalzgrueber, Jus eccles. l. 5, tit. 39, n. 103); bisweilen wird sie „ad cautelam“ ertheilt, d. h. eine Person vorsichtshalber von allen etwa unbekannten Excommunicationen losgesprochen (c. 40 X. h. t. 5, 39; c. 7. 10 h. t. VI, 5, 11), und die „absolutio ad reincidentiam“ besteht darin, daß die Lossprechung nur für eine bestimmte Zeit und mit dem Vorbehalt ertheilt wird, daß die Strafe nachher wieder in ihrem vollen Umfange eintreten solle (c. 22 h. t. VI, 5, 11). — Wie für die Verhängung des Bannes, so ist auch für die Aufhebung desselben keine bestimmte Form vorgeschrieben, sondern die Auswahl der Worte dem Ermessen des Richters anheimgegeben. Doch hat sich schon frühzeitig wenigstens für die Absolution vom feierlichen Anathem ein feststehender Ritus ausgebildet (Regino, De synodalibus causis l. 2, c. 418; c. 108, C. XI, q. 3; Conc. Claromont. a. 1268, P. 2, c. 7; Nemaus. a. 1284, De sent. excomm., Hard. VII, 611. 934), und die im Pa[illegible]tif. Roman. P. 3, Ordo excommunicat[illegible] absolvendi enthaltene Liturgie hat allgemein[illegible] bindende Kraft. Ueber die Absolution durch [illegible] bevollmächtigten Priester, über die Lossprech[illegible] in foro interno und die der Todten gib[illegible] Rituale Rom., De sac. poenit., die [illegible] Weisungen. — Abwesende können schriftl[illegible] solvirt werden (Gregor. M. in c. 8, C. II, [illegible] und eine solche Lossprechung äußert ihre [illegible] kungen, wie alle Gnadenrescripte, von dem [illegible] mente an, in welchem sie ertheilt wurde; [illegible] stillschweigenden Absolutionen mittels bloß[illegible] chen oder Handlungen, ohne daß die Bed[illegible] derselben durch Worte näher erklärt wurde[illegible] die Gesetzgebung ausdrücklich jede Wirkung [illegible] gesprochen (c. 41 X. h. t. 5, 39; c. ult. h. [illegible] Clement. 5, 10). (Literatur: **Avila**, De cens[illegible] ris; **Suarez**, De censuris; **Felicianus**, Tra[illegible] ridion de censuris; **Alterius**, De cens[illegible] ecclesiast.; **Eveillon**, Traité des excomm[illegible] cations et monitoires; **Van Espen**, Tract[illegible] de censuris ecclesiasticis; meine Schrift: [illegible] Kirchenbann, Tübingen 1857; **Schilling**, [illegible] Kirchenbann nach canon. Recht, Leipzig 18[illegible] Feßler, Der Kirchenbann und seine Folgen [illegible] mischte Schriften, Freiburg 1869, 185 ff.; [illegible] litor, Ueber die Folgen der Excommunic[illegible] major [Moy, Archiv IX, 1 ff.].) [v. Schu[illegible]

Bañez, Dominicus (nicht zu verwe[illegible] mit Michael Bañez von Segovia, der im J. 1[illegible] zu Madrid eine Abhandlung über die unbed[illegible] Empfängniß [Inmunidad de nuestra Señ[illegible] en el primo instante de su ser] veröffentlic[illegible] einer der hervorragendsten Commentatore[illegible] hl. Thomas aus dem Predigerorden und [illegible] nerträger des sogenannten Thomismus, [illegible] geboren 28. Februar 1528 zu Mondrago[illegible] der spanischen Provinz Biscaya (nach Ande[illegible] zu Valladolid; vgl. Gener, Scholastica [illegible] dic., Genuae 1766, 193) und bezog nach [illegible] gründlichen humanistischen Vorbildung in [illegible] von fünfzehn Jahren die Universität Sa[illegible] manca. Nach Vollendung des philosophi[illegible] Cursus nahm Bañez im J. 1544 das Kle[illegible] hl. Dominicus in dem berühmten Conven[illegible] hl. Stephan zu Salamanca. Gerade in [illegible] Zeit, als Bañez den theologischen Studien ob[illegible] war durch die Initiative des großen Theol[illegible] Franz von Vittoria und seines Schülers Mel[illegible] Cano eine sehr bedeutungsvolle Wendung in [illegible] Behandlung der Theologie an der Universität [illegible] Salamanca eingetreten und verbreitete sich [illegible] hier aus allmälig an die anderen Hochsch[illegible] und Akademien Spaniens. Diese neue Rich[illegible] unterschied sich von der älteren darin, daß sie [illegible] geschichtlichen, patristischen und kritischen El[illegible] mente größere Rechnung trug und die herkömm[illegible] liche strenge Schulform mit einer freieren [illegible] eleganteren Darstellung vertauschte (Quét[illegible] Echard, Script. O. Pr. II, 129. 176). [illegible] seinen Lehrern in der Theologie hebt Bañez [illegible] rühmend hervor: Melchior Cano, Dieg[illegible]

haves und die beiden Soto (Petrus und Domicus; s. d. Artt.); unter seinen Mitschülern: Bartholomäus Medina, nachmals gleich ihm Lehrer an der Universität und einer der bedeutendsten Theologen seiner Zeit (s. d. Art.). Nach Vollendung der theologischen Curse lehrte er auf Geheiß seiner Obern die jüngeren Ordensgenossen Philosophie, ward sodann zum Studienpräfecten ernannt und übernahm häufig in Stellvertretung Kranker oder abwesender Professoren theologische Vorlesungen an der Akademie. Zugleich erklärte er im Convente des hl. Stephan über fünf Jahre seinen Ordensgenossen täglich die theologische Summe des englischen Lehrers mit solchem Beifalle und Erfolge, daß nacheinander die vorzüglichsten Lehranstalten Spaniens — zu Avila, Alcala und Valladolid — seinem Unterrichte und seiner Leitung anvertraut wurden. Nach vieljähriger Abwesenheit kehrte Bañez im J. 1572 nach Salamanca zurück, um zuerst den sog. Lehrstuhl des Durandus und später (1581), nach öffentlichem, ruhmvollst bestandenem Wettkampfe mit vorzüglichen Bewerbern, die erste theologische Lehrkanzel an der Universität zu besteigen, auf der vor ihm Gelehrte ersten Ranges, wie Franz von Vittoria, der Wiederhersteller der Schule des hl. Thomas in Spanien, Melchior Cano, die beiden Soto und Medina geglänzt hatten (vgl. über sie Bañez, Schol. Comm. in 1, Prooem. u. in 2, 2, q. 1, a. 7). Bañez reihte sich ihnen ebenbürtig an. Er war 24 Jahre lang eine Leuchte dieser berühmten Hochschule, der Rivalin der Sorbonne, und wirkte an ihr mit dem Ansehen und Einflusse eines Schulhauptes; denn, wie uns Quetif (a. a. O.) versichert, „seine Auctorität war so groß, daß Alle seiner Ansicht sich anschlossen". Obwohl aber Bañez den größten Theil (mehr denn 50 Jahre) seines Lebens der Schule und der scholastischen Theologie gewidmet, so war er doch auch der mystischen wohl kundig und auf den verborgenen Wegen des geistlichen Lebens ein sicherer Führer. Während seines Priorates zu Avila hatte die große Zierde Spaniens und der Kirche, die hl. Teresia, ihn zu ihrem Beichtvater gewählt, und einer ihrer herrlichen Briefe berichtet uns, welch mächtigen Einfluß der gelehrte und sittenstrenge Mann auch in dieser Eigenschaft zu üben verstand (s. Schriften der hl. Teresia von Jesu, übersetzt von M. Jocham, Regensburg 1870, V, 1, 277). Bañez blieb während seines ganzen Lebens der aufrichtigste Verehrer und Vertheidiger dieser Heiligen und erwarb sich im Verkehre mit ihr eine große Kenntniß der höheren Seelenzustände. Auf seinen Befehl schrieb die erleuchtete Frau das schöne Büchlein: „Camino de perfeccion", „Weg der Vollkommenheit" (Nicol. Antonius, Biblioth. Hisp. II, 238). Mehrere ihrer Briefe sind an Bañez gerichtet. Der gelehrte Theologe starb zu Medina del Campo am 21. October 1604, in demselben Jahre, in welchem ein anderes glänzendes Gestirn der spanischen Theologie, P. Gabriel Vasquez, erlosch.

Bañez' ganze Lehrthätigkeit bezog sich nach dem Studienplane seines Ordens und der Sitte jener Zeit auf die Erklärung der theologischen Summe des hl. Thomas. Seine Schriften sind nur die erweiterten Vorträge, die er an der Akademie gehalten. Alsbald nach Besteigung seiner Lehrkanzel erschienen von ihm: Scholastica Commentaria in 1 part. Ang. Doctoris D. Thomae (der erste Band bis zu q. 64, Salamanca 1584; Venedig 1585 und 1602; Douai 1614); nach vier Jahren folgte der zweite Band (von q. 65 bis zum Schlusse, Salamanca 1588; Venedig 1591; Douai 1614). Inzwischen aber hatte er veröffentlicht: Commentaria in 2. 2 (bis zu q. 46, „De fide, spe et caritate", Salamanca 1584 und Venedig 1586); der zweite Band (mit der Fortsetzung von q. 47 bis q. 78, „Decisiones de jure et justitia) folgte erst ein Jahrzehnt später (Salamanca 1594 und wiederum 1604; zu Venedig 1595, zu Köln und Douai 1615). Ein in der Vorrede vom Verfasser verheißener dritter Band über die Tugenden der Religion, Starkmuth und Mäßigung ist nicht erschienen. Der spanische Literarhistoriker Nic. Antonio erwähnt auch noch einen Commentar von Bañez in 3. S. th., den er als Manuscript in dem Cataloge einer römischen Bibliothek verzeichnet gefunden habe. Die unvollendeten Commentare des Bañez werden zu einem Gesammtwerke über die Summa des hl. Thomas ergänzt durch die Schriften seines ausgezeichneten Mitschülers und unmittelbaren Vorgängers auf dem Lehrstuhle zu Salamanca, Bartholomäus Medina (gest. 1581), der gerade die bei Bañez fehlenden Theile erklärte. Ueber die zu seiner Zeit vielumstrittene Frage der Vermehrung der Liebe durch die guten Werke veröffentlichte Bañez eine eigene theologische Abhandlung: Relectio de merito et augmento charitatis, Salmant. 1590. Gemeinschaftlich mit seinen Ordensgenossen Petrus de Herrera und Didacus Alvarez redigirte er die in der Controverse über Gnade und Freiheit dem Inquisitionstribunal übergebene Schrift: Apologia FFr. Praed. adversus Lud. Molinae librum, cui titulum inscripsit: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc., Matriti 1595; ebenso besorgte er die Uebersetzung und Redaction der Schrift: Libellus supplex Clementi VIII. oblatus pro impetranda immunitate a lege silentii utrique litigantium parti imposita, Salmant. 1597 (mit der officiellen Antwort des Cardinal Bellarmin bei Eleutherius [Livinus Meyer], Historia controversiarum de divinae gratiae auxiliis I, 805 sqq.). Auch philosophische Commentare hat Bañez veröffentlicht: In Aristotelis libros de generatione et corruptione, Salm. 1585, Venet. 1596, Colon. 1614; ferner: Institutiones minoris Dialecticae h. e. Summulae und In Aristotelis Dialecticam, Colon. 1618. (Vgl. seine Selbstbiographie in der Vorrede zum ersten Bande des Commentars in 1. S. th., sowie in 2. 2, q. 1, a. 7; sodann Echard, Script. O. Pr. II, 352 sq.;

Nic. Antonius, Biblioth. Hisp., Romae 1672, I, 252 sq.; Hurter, Nomencl. I, 268 sqq.)

Bañez — das bezeugen seine Schriften — gehört zu den scharfsinnigsten Commentatoren der neueren Dominicaner-Thomistenschule. Rücksichtslose Consequenz und imponirende Energie, die Grundzüge seines Charakters, spiegeln sich auch in seinen Commentaren wieder. In der methodischen Behandlung bleibt er sich nicht immer gleich. Während er nämlich im Commentare zum ersten Theile der Summe im Gegensatze zu der von seinem Lehrer Melchior Cano in den „Loci theologici" gewählten freieren und eleganteren Darstellungsweise an der traditionellen strengen Schulform festhält und auch anderwärts (Prooem. in „Dec. de jure et just.") seiner gedrängten präcisen Schreibart sich rühmt, verläßt er diese Methode in dem Commentar zur 2. 2, um, wie er sagt, einem weiteren, auch nicht theologischen Leserkreise zu dienen, und ergeht sich mehrmals in längeren, fast ermüdenden Excursen, wie z. B. in dem Anhange zu q. 1, a. 10 über die Kirche, über die Vermehrung der Liebe (q. 24, a. 6) u. s. w. Das in der Einleitung zum Commentar in 1. ausgesprochene Vorhaben, eine besondere Schrift über die Behandlungsweise der scholastischen Theologie auszuarbeiten, scheint Bañez nicht ausgeführt zu haben. Im Kampfe mit seinen wissenschaftlichen Gegnern ist er nicht immer frei von Bitterkeit und Selbstüberhebung. Das Verhältniß seiner Erklärungsweise zu der seiner Vorgänger an der Dominicanerschule zu Salamanca hat er selbst genau bezeichnet. Während nämlich der Begründer dieser Schule, Franz von Vittoria, nach dem Zeugnisse seines berühmten Schülers Cano (Loci theol. 12, 1) da und dort von Thomas abzuweichen sich nicht scheute, hat Bañez sich zum Grundsatze gemacht, der Lehre des hl. Thomas „durch Alles und in Allem (per omnia et in omnibus) zu folgen, weil er selbst immer der Lehre der heiligen Väter gefolgt sei" (in 2. 2, q. 24, a. 6; ed. Ven. 1586, 918). Er rühmt sich, daß er „selbst in geringfügigeren Fragen nie einen Finger breit von der Ansicht des heiligen Lehrers abgewichen sei" (l. c. 899), wogegen er gewisse „neuere Thomisten" — und unter ihnen seine eigenen Ordensbrüder und die angesehensten Lehrer von Salamanca, wie Vittoria, Mantius u. A. — zu beschuldigen wagt, daß sie „den hl. Thomas entweder nicht lesen oder nicht beachten" („d. Thomam vel non legunt vel negligunt", l. c. 918). Daher weicht denn auch seine Erklärung in mehreren Punkten von der seiner Vorgänger ab, und er vertritt, ohne es sich selbst gestehen zu wollen, manchmal mit großer Hartnäckigkeit ganz singuläre Ansichten, wie z. B. über das Verdienst der guten Werke und die Vermehrung der heiligmachenden Gnade (in 2. 2, q. 24, a. 6), über den Einfluß des freien Willens im Prozesse der Rechtfertigung (ibid. concl. 1) u. A. Am bekanntesten aber wurde sein Name durch die von ihm zuerst ausführlicher entwickelte Lehre von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit, in der großen Controverse auf der Grenzscheide des 16. und 17. Jahrhunderts, in der [illegible] der Thomismus und Molinismus als [illegible] gegner gegenüberstehen. Bañez gilt als [illegible] der des Thomismus.

Die Grundzüge dieses Systems, wie es [illegible] als Erklärer des hl. Thomas an verschiedenen zerstreuten Stellen seiner Commentare (vgl. in 1. q. 14, a. 13; q. 19, a. 8 et 10; q. 22 a. [illegible] q. 23, a. 3. 5 et 7; in 2. 2, q. 10, a. 1, dubium tert.) zuerst entworfen, sind folgende. Das ganze Lehrgebäude umfaßt zwei auf's engste zusammenhängende Hauptpunkte — die physische Vorherbewegung oder Vorherbestimmung (praemotio vel praedeterminatio physica), beziehungsweise die durch sich und von Innen heraus wirkende Gnade (gratia se ipsâ et ab intrinseco effax) und die ewige ohne Rücksicht auf Verdienste getroffene Vorherbestimmung Gottes (praedestinatio ante praevisa merita), und wird von einem einzigen Grundgedanken getragen und durchgeführt, nämlich von der Lehre einer allseitigen und vollendeten Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott. Auf dieser Grundlage baut sich das System in folgender Weise auf: 1. Gott ist die Ursache nicht bloß alles Seins, sondern auch aller Thätigkeit in jeglichem Geschöpfe; denn die erste und allgemeinste Ursache verleiht allen anderen Ursachen Sein, Kraft und Bestimmung (in 1. q. 14, a. 13 edit. Venet., 313 B), und zwar so, daß ihr Wirken nicht modificirt wird durch eine niedere Ursache. Denn es hieße die größte Unvollkommenheit in Gott eintragen, wenn man behaupten wollte, daß die Mitwirkung der allgemeinsten und umfassendsten Ursache — des göttlichen Willens — den geschöpflichen Agentien gegenüber unentschieden bleibe und erst durch die niederen Ursachen modificirt und zu bestimmten Wirkungen determinirt werde (ib. q. 19, a. 8, p. 367). Gott als die Ursache alles Seins setzt nichts als von einem Anderen geschehen voraus, dessen Ursache er nicht wäre, vielmehr bestimmt er Alles, ohne selbst von einem Anderen bestimmt zu werden (ib. q. 23, a. 3, p. 416 et a. 5, p. 431). Dieser bestimmende Einfluß Gottes ist daher 2. allgemein, d. h. er erstreckt sich auf alle Thätigkeiten aller geschöpflichen Wesen, auf die nothwendigen wie die contingenten und freien, die guten wie die bösen Handlungen. Keine secundäre Ursache vermag daher sich zu bethätigen, ohne von der ersten wirksam hierzu bestimmt zu sein (p. 326 C). Die unfreien Ursachen wirken unter der göttlichen Bestimmung nothwendig, die freien frei, jede Wesen gemäß seiner Natur. Denn Gott ist der Urheber der gesammten Natur und kann daher jede Natur nach ihrer Art bewegen, so zwar, daß zugleich die Wirksamkeit der ersten Ursache und die eigenthümliche Wirkungsweise der zweiten vollständig gewahrt ist — ja, die secundäre Ursache bleibt unter der Bestimmung der ersten Ursache so frei, als wenn diese gar nicht vorhanden wäre (p. 325. 328). Dennoch aber ist [illegible]

Einwirkung Gottes unwiderstehlich und darum unfehlbar. Der Grund ist die unendliche Allmacht des göttlichen Willens, dessen wirksamer Bestimmung sich unmöglich etwas entziehen kann (p. 325 E). Wenn Gott etwas will, so geschieht es, und zwar wo und wie und wann er es will. Jede Thätigkeit des Geschöpfes, auch die freie, ist daher secundum quid nothwendig oder schließt eine Nothwendigkeit (necessitatem consequentiae, non consequentis) in sich, aber eine bedingte, und die Bedingung oder Voraussetzung ist der göttliche Wille (in 1. q. 19, a. 8, p. 370). Nothwendigkeit und Freiheit können recht wohl in einer und derselben Handlung und Wirkung zusammenbestehen: jene kommt dem Dinge von Außen zu, in Rücksicht auf die erste Ursache; diese von Innen, vermöge seiner Natur, die eine freie ist. Aber selbst wenn wir diese Harmonie nicht verstehen würden, müßten wir sie doch annehmen, weil es einmal im Begriffe des Geschöpfes liegt, in seinem Wirken von der ersten Ursache bestimmt zu werden (in 1. q. 14, a. 13, p. 326). 4. Das göttliche Wirken ist aber dem geschöpflichen nicht bloß gleichzeitig (concursus simultaneus), sondern geht ihm voran (c. praevius), nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach und begrifflich: es ermöglicht nicht bloß den Act, sondern bewirkt ihn. Die göttliche Bewegung ist daher nicht einfach motio, sondern Vorausbewegung (praemotio), und zwar aus sich selbst wirksam (ex se efficax), weil der geschöpfliche Act nur unter der Vorausbewegung zu Stande kommt. Das „prae“ bezeichnet hierbei nur ein „Früher“ in der Ordnung der Natur und Ursächlichkeit, die Abhängigkeit der secundären Ursache. Die thomistische praemotio ist demnach jener Einfluß, durch welchen Gott die Geschöpfe in Wirksamkeit versetzt und ihre Vermögen aus der Ruhe in die Thätigkeit, aus dem actus primus in den actus secundus hinüberführt. Gott wirkt somit unmittelbar nicht bloß zu den Werken der Geschöpfe mit, sondern er wirkt auf die Ursachen selbst unmittelbar ein, indem er sie bewegt, anregt, in Thätigkeit versetzt und mit dem Werke unlöslich verbindet. Die erste Wirkung des göttlichen Einflusses ist die Actualisirung der Potenz, die ohne diese Vorbewegung nicht thätig sein könnte; die zweite Wirkung ist eine gemeinschaftliche, der Terminus der geschöpflichen Thätigkeit, zu der beide zusammenwirken, jedoch nicht als zwei Theilursachen, weil die geschöpfliche Ursache der göttlichen nicht beioder nebengeordnet, sondern untergeordnet ist (in 1. q. 23, a. 3, p. 418). Insofern dann diese Vorausbewegung eine physische Bethätigung der geschöpflichen Fähigkeiten ist, wird sie physische Vorausbewegung oder auch Vorausbestimmung (praemotio seu praedeterminatio physica) genannt. Gott hat nämlich durch ein ewiges und absolutes Willensdecret und zwar ohne Rücksicht auf den freien Willen und ohne Voraussicht seines bedingungsweisen Gebrauches (d. i. ohne sog. scientia media) alles Künftige vorausbestimmt: das Eine, daß es nothwendig, Anderes, daß es bedingt, unter einer bestimmten Voraussetzung geschehe, und demgemäß auch beschlossen, dem Einen absolut, dem Andern bedingt seine Mitwirkung zu leihen, d. h. zur Thätigkeit zu bewegen oder zu bestimmen. Die praedeterminatio bezeichnet somit dasselbe, was die praemotio, nur mit dem Nebengedanken ewiger Vorausbestimmung. Die physische Vorausbewegung ist nur das unfehlbare Mittel zur Vollziehung der ewigen Willensbeschlüsse Gottes in der Zeit. In Bezug auf das freie Wesen ist die praedeterminatio die Vorausbewegung des geschöpflichen Willens zu seiner Selbstbestimmung. Gott bewirkt nämlich durch seine auf den Willen einfließende Bewegung, daß er sich freithätig selbst bestimme. Die Selbstbestimmung des freien geschöpflichen Willens kann, eben weil eine geschöpfliche, nur nach vorausgegangener göttlicher Bestimmung erfolgen: als vorausbestimmter bestimmt der Wille sich selbst (liberum hominis arbitrium, quia creatum est, licet determinet sibi suum actum, illum tamen determinat praedeterminatum a Deo, Alvarez, De auxiliis div. gratiae, disp. 22). 5. In diesem seinem ewigen Willensbeschlusse erkennt Gott auch unfehlbar gewiß, was das Geschöpf, auch das freie, in jedem einzelnen Falle und unter allen Umständen thun werde. Er erkennt somit die wirklichen Dinge nicht bloß mit einer anschaulichen Erkenntniß (scientia visionis), insofern alles Künftige ihm in seiner Ewigkeit gegenwärtig ist, sondern erkennt sie in ihren bestimmten (determinirten), vollendeten Ursachen — und gerade deßwegen ist diese Erkenntniß eine gewisse und unfehlbare, weil jede von Gott bestimmte Ursache so handeln muß, wie sie bestimmt ist. Deßgleichen erkennt er die bösen Handlungen in der Nichtbestimmung; denn jede von ihm nicht bestimmte freie Ursache wird nothwendig böse handeln (in 1. q. 14, a. 13, p. 314 D). Bei den bösen Handlungen nämlich erstreckt sich die göttliche Determinirung lediglich auf das Sein des Actes. Gott bewirkt durch seine Bewegung direct die sündhafte Thätigkeit, inwiefern sie Thätigkeit ist, während er in Bezug auf die Schuld sich lediglich zulassend verhält. Er ist somit auch nicht Ursache der Sünde, weil zu ihrem Begriffe auch die Schuld gehört (ib. q. 23, a. 3, p. 404 sq.).

Auf diesem philosophischen Unterbaue ruht Bañez' Gnadenlehre. Außer und über der natürlichen Einwirkung Gottes auf die freien Geschöpfe gibt es nämlich noch eine höhere übernatürliche durch die Gnade. Zwischen beiden Wirkungsweisen besteht eine vollkommene Analogie; denn die natürliche Ordnung ist nur die Voraussetzung und Grundlage der übernatürlichen. Daher gelten alle Bestimmungen von dem physischen Einflusse Gottes auf die natürlichen Agentien auch von dem übernatürlichen Wirken der göttlichen Gnade auf die menschliche Freiheit. Wie keine natürliche Thätigkeit, so ist

auch keine übernatürliche, kein Heilsact möglich ohne physische Vorausbewegung oder Vorausbestimmung Gottes. Diese Vorausbewegung auf dem Gebiete der übernatürlichen Ordnung ist selbstverständlich gleichfalls übernatürlich und heißt Gnade, und zwar die von Innen heraus, ihrer Natur nach und durch sich wirksame Gnade (gratia ab intrinseco, natura sua et per se efficax). Gott bewegt nämlich den Willen zur freien Heilshandlung nicht bloß moralisch, d. h. innerlich rathend, aufmunternd und anregend, sondern auch physisch, d. i. wahrhaft, eigentlich und wirksam einfließend, so daß der Wille unter dieser Einwirkung unfehlbar zustimmt, jedoch stets unbeschadet der vollständigen Freiheit. Mit Recht wird daher auch die Wirksamkeit der Gnade, analog dem göttlichen Einflusse auf das natürliche Wirken der Geschöpfe, physische Vorherbestimmung, und die Gnade selbst eine ihrer Natur nach oder innerlich wirksame, vorausbestimmende genannt.

Dieser Ausdruck „Physische Vorausbestimmung", der allmälig zum Schlagwort geworden und auch in der That nach dem Geständnisse der hervorragendsten Thomisten am kürzesten und schärfsten den Kernpunkt des Systems bezeichnet, findet sich geschichtlich nachweisbar zuerst in einer von acht Dominicaner-Theologen entworfenen und endgültig von Bañez redigirten Denkschrift: Apologia FF. Praedicatorum, welche in der Controverse mit Molina auf Geheiß des Papstes Clemens VIII. dem spanischen Inquisitionstribunal unterbreitet wurde. (Vgl. Reginaldus, De novitate et antiquitate nominis physicae praedeterminationis p. 13 in dessen größerem Werke: De mente s. Conc. Trident. circa gratiam se ipsa efficacem, Antverpiae 1706. Ueber die praemotio physica im Besonderen schrieben namentlich die beiden französischen Dominicaner Jac. a S. Dominico [gest. 1704], Nova Cassiopeae stella, Lingonis 1667, und Massoulié [gest. 1706], Div. Thomas sui interpres, 2 voll., Romae 1692, sowie Innocentius a D. Thoma, Lapis angularis sive praemotio physica thomistica, Viennae 1733 u. v. A.)

Nur diese Gnade — die gratia efficax — verleiht das wirkliche Handeln. Wesentlich von ihr verschieden, wie das wirkliche Handeln von dem Handelnkönnen, ist die zureichende Gnade (gratia sufficiens); denn sie gewährt lediglich die Möglichkeit des Thuns, aber nie die wirkliche That. Die zureichende Gnade befähigt den Willen, übernatürlich gut zu handeln, aber er wird thatsächlich niemals handeln ohne die aus sich wirksame Gnade: mit jener kann er handeln, aber er handelt nicht; mit dieser handelt er unfehlbar sicher, denn erst durch sie (die wirksame Gnade) wird das Willensvermögen so vollkommen ausgerüstet zur Thätigkeit, daß es unter ihrem Einflusse unfehlbar, aber vollkommen frei zur Selbstbestimmung übergeht. Während also die zureichende Gnade niemals eine wirksame werden kann, wird die wirksame niemals unwirksam bleiben, und man kann ohne Widerspruch behaupten, der Wille stehe unter dem Einfluß der Gnade und stimme dem göttlichen Rufe [illegible] bei (in 1. q. 14, a. 13; q. 23, a. 7). Dieß liegt schon im Begriffe der Bewegung; denn [illegible] Willen bewegen heißt ihn bethätigen oder [illegible] Thätigkeit bringen: es ist somit unmöglich, daß Gott den Willen bewege, und der Wille unthätig bleibe. Die wirksame Gnade bestimmt [illegible] den Willen derart und bewirkt dessen Mitwirkeit so, daß die Gnade und die Nichtzustimmung des Willens gleichzeitig und neben einander bestehen können. Diese Art von Gnadenwirkung beruht, wie Bañez meint, auf den klaren Worten der heiligen Schrift und den Aussprüchen der Concilien (insbesondere des zweiten von Orange) sowie der beiden größten Lehrer der Kirche, des hl. Augustin und des hl. Thomas von Aquin, und entspricht allein der unendlichen Macht Gottes und der allseitigen Abhängigkeit des Menschen von ihm, während hiermit unvereinbar ist „theilweise pelagianisch" diejenige Ansicht ist (des Ruard Tapper u. A.), welche die Wirksamkeit der Gnade von der Freiheit des Menschen abhängen läßt. Wenn der Apostel die Philipper (2, 12 ff.) ermahnt: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch wie das Wollen so das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen", so will er damit sagen: Erwäget, mit welcher Ehrfurcht und Demuth ihr euch Gott unterwerfen sollet, von dessen Barmherzigkeit und freigebigem Willen es kommt, daß er in euch nicht bloß das Wollenkönnen bewirkt, sondern auch das wirkliche Wollen und Vollbringen desselben bewirkt. Offenbar empfängt derjenige, der sich bekehrt, eine größere und wirksamere Gnadenhülfe von Gott, als jener, der sich nicht bekehrt. Wie würde sich sonst das Wort des Apostels (1 Cor. 4, 7) bewahrheiten: „Wer unterscheidet dich? Was hast du, das du nicht empfangen hättest? Hast du es aber empfangen, warum rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?" Hätte der Bekehrte keine größere Gnade empfangen, als der unbußfertig Gebliebene, so könnte jener mit Recht sich rühmen: Nicht Gott unterscheidet mich von dem, der sich nicht bekehrt, da er uns beiden die nämliche Gnade ertheilt, sondern ich selbst unterscheide mich; denn ich habe hinzugefügt, was Gott mir übernatürlich nicht gegeben, nämlich den Willen, die Hülfe Gottes gut zu gebrauchen: ich verdanke somit Gott und seiner Gnade nicht mehr, als der Nicht Bekehrte. Eine solche Sprache aber beleidigt jedes christliche Gefühl und ist die größte Blasphemie. Jene Ansicht also, welche behauptet, daß Gott uns nur die hinreichenden Mittel zur Erfüllung seiner Gebote gewähre, nicht aber auch das wirkliche Thun von einer wirksameren Hülfe und göttlichen Vorherbestimmung ableitet, macht die Menschen, um sie frei zu machen, zu hochmüthigen Gotteslästerern, während doch der Apostel (Röm. 9, 16) sagt: „Also liegt es nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an

Gottes Erbarmen", und somit auch den guten Willen unter die Geschenke des erbarmenden Gottes zählt (in 2. 2, q. 10, a. 1, doc. 3, p. 571 q.). Daraus erhellt, daß, wenn zum Heile ein doppeltes gefordert wird, der gute Gebrauch des freien Willens und die Hülfe der göttlichen Barmherzigkeit, beide nicht unterschieden werden dürfen, wie zwei Theilursachen, wie wenn z. B. Petrus und Paulus einen Stein tragen, den einer von ihnen allein nicht tragen kann, sondern sie sind zu unterscheiden, wie der niedere Factor, der dem höheren vollständig unterworfen ist, jedoch diesem nicht so, wie in der geschöpflichen Wirkungssphäre die niedere Ursache der allgemeinen höheren untergeordnet ist. Denn die Mitwirkung des allgemeinen geschöpflichen Agens ist an sich indifferent und wird von dem niederen zu einer besonderen, der niederen Ursache ähnlichen Wirkung bestimmt. Nicht so ist das Verhalten der geschöpflichen Freiheit gegenüber der göttlichen Hülfe aufzufassen, als würde diese, an sich indifferent, von jener zur Wirkung der Rechtfertigung bestimmt werden, sondern vielmehr umgekehrt wird die göttliche Hülfe, die der Gerechtfertigte empfängt, erbarmungsvoll von der Vorsehung und Prädetermination Gottes zu der sichersten Wirkung bestimmt, daß der Bekehrte glauben, hoffen, lieben u. s. w. will. Ansonst würde der Mensch, der durch seinen freien Willen die göttliche Hülfe zum Werke der Rechtfertigung bestimmte, selbst sich von einem andern unterscheiden, der eine ähnliche und gleiche Gnadenhülfe empfangen, aber dennoch sich nicht bekehrt. Denn, ist die Gnade in Beiden gleich, so kann nur der Wille das Unterscheidende bilden, der sich für den guten Gebrauch derselben entschied. Das aber ist gegen die Lehre des Apostels (l. c. p. 572 q.). Wenn also der Mensch glauben, hoffen und lieben will, so will er frei so, daß sein Nichtwollen unter dem Einflusse der göttlichen Mitwirkung sich nicht bewahrheiten kann (p. 572).

Wie ist nun aber diese Unfehlbarkeit der göttlichen Gnadenwirkung mit der geschöpflichen Freiheit vereinbar? „Der Wille wird durch die Gnade zum Wollen bestimmt und will doch mit vollster Freiheit" — lehren Bañez und sämmtliche Thomisten mit ihm. Hier ist der Knotenpunkt aller Schwierigkeiten dieses Systems. Wo liegt die Lösung? Bañez und mehrere andere Thomisten, wie Alvarez, Nazar, Massoulié ꝛc., verweisen zwar in dieser Frage wiederholt auf den Glauben, indem sie das unfehlbare Wirken der Gnade mit der Freiheit als ein der menschlichen Einsicht ebenso undurchdringliches Geheimniß hinstellen, wie das der göttlichen Trinität. „Wenn Jemand nicht versteht," sagt Bañez, „wie der Willensgebrauch frei, und wie nichtsdestoweniger die Wirkung von der göttlichen Vorsehung bereits vorausbestimmt ist, so soll er es glauben" (in 1. q. 23, a. 5, p. 434). „Wir Katholiken glauben ja auch das Geheimniß der Dreifaltigkeit, obschon wir es nicht verstehen. So soll denn auch derjenige, der nicht einzusehen vermag, wie eine und dieselbe Handlung frei und von Gott vorherbestimmt sei, vor Allem glauben, um es vielleicht nachher einzusehen" (in 2. 2, q. 10, a. 1, concl. 3, doc. 3, p. 574). Gleichwohl haben die Vertheidiger dieses Systems versucht, die Schwierigkeit, die ihre Lehre dem Denken bietet, zu lösen, und zwar durch die bekannte Unterscheidung des zusammengesetzten und getheilten Sinnes (sensus compositus et divisus), sowie der Nothwendigkeit der Abfolge und des Folgesatzes (necessitas consequentiae et consequentis). Die Freiheit — darauf bestehen alle Thomisten — wird durch die Gnade nicht verletzt, geschädigt oder aufgehoben — warum? Weil, sagen sie, dem Willen das Vermögen zu widerstehen, d. h. ein der Gnadenwirkung entgegengesetztes Können verbleibt: der Wille wird unfehlbar bewegt und kann doch dieser Bewegung widerstehen. Dieser Satz enthält einen Widerspruch nur im zusammengesetzten, ist dagegen vollkommen wahr im getheilten Sinne. „Der zusammengesetzte und getheilte Sinn aber," erklärt Bañez, „ist nur der Ausdruck des aristotelischen Satzes" (Periherm. 1 circ. ult.): „Omne quod est, quando est, necesse est esse" (sc. necessitate consequentiae, mit der Nothwendigkeit logischer Abfolge). Grund hiervon ist, daß zwei sich widersprechende Sätze nicht gleichzeitig wahr sein können, obschon jeder einfachhin wahr sein kann. So besitzt z. B. von den beiden Sätzen: „Petrus sitzt" und „Petrus sitzt nicht", wenn wir lediglich das Wahrseinkönnen in's Auge fassen, jeder die Potenz, wahr zu sein. Werden aber beide in Beziehung auf den Act des Sitzens und Nichtsitzens zugleich mit einander verbunden, dann können sie nicht zugleich wahr sein, sondern mit logischer Folgenothwendigkeit (nec. consequentiae, non consequentis) ergibt sich sodann aus der Wahrheit des einen die Falschheit des andern, und das ist ausgedrückt, wenn man gemeinhin sagt: in sensu composito oder in sensu diviso sei etwas nothwendig oder unmöglich. So ist z. B. der Satz: „Während Petrus sitzt, ist es nothwendig, daß er sitze", im zusammengesetzten Sinne nothwendig, aber nicht im getheilten Sinne, weil er auch, während er sitzt, frei sitzt, d. h. die Fähigkeit bewahrt, nicht zu sitzen (in 1. q. 19, a. 8, p. 370). Wird diese Unterscheidung auf die Gnadenwirkung angewendet, so begreift sich leicht, warum der Satz, der Wille könne unter dem Einfluß der Gnade seine Zustimmung verweigern, unrichtig ist im zusammengesetzten Sinne, denn er würde besagen, daß die wirksame Gnade und die thatsächliche Nichtzustimmung gleichzeitig in einem und demselben Willen vorhanden, oder daß die Gnade zugleich wirksam und nicht wirksam sein könne — also einen offenbaren Widerspruch ausdrücken. Dagegen ist derselbe Satz wahr im getheilten Sinne; denn also verstanden spricht er aus, daß der Wille auch unter der Gnadenwirkung das Vermögen oder die Fähigkeit bewahre, nicht mitzuwirken, wiewohl dieses Vermögen durch wirkliche Nichtzustimmung sich niemals bethätigen

wird (in 1. q. 23, a. 5, p. 467). Diese thatsächliche Nichtzustimmung wird aber zur Wahrung der Freiheit nicht gefordert; denn das eigentliche Wesen der Freiheit liegt in dem Vermögen, handeln zu können; dieses Vermögen bleibt auch unter dem Wirken der Gnade unverletzt, somit auch das Wesen der Freiheit. Sonach, bemerkt Bañez, muß auch der Satz des Tridentinums (Sess. VI, c. 5), der freie Wille könne, wenn er wolle, seine Zustimmung versagen, in einfachem Sinne verstanden werden, nicht im zusammengesetzten, so, als könnten diese beiden Sätze neben einander bestehen, nämlich: die wirksame Hülfe ist im Menschen vorhanden, und der Mensch verweigert ihr seine Zustimmung. Der Grund ist einleuchtend: denn „wer wird seinem Willen widerstehen — seinem wirksamen und absoluten Willen nämlich?“ (in 1. q. 23, a. 3, concl. ult. p. 419; ib. a. 5, p. 439 et 467).

Ferner ist wohl zu unterscheiden zwischen der Nothwendigkeit der Schlußfolgerung (nec. consequentiae — logische Abfolge) und der Nothwendigkeit des Schlußsatzes (nec. consequentis). Letztere hängt nicht von der ersteren, sondern von der Beschaffenheit, bez. Nothwendigkeit des Vordersatzes ab. Aus der physischen Vorausbestimmung oder der wirksamen Gnade folgt allerdings mit Nothwendigkeit die Mitwirkung des Menschen, aber es folgt daraus nicht, daß er mit Nothwendigkeit wirke. Denn der Vordersatz: Gott bewegt den Willen, schließt die Freiheit des Menschen ein, folglich auch der Schlußsatz. Denn er hat nicht den Sinn: Gott bewegt den Willen der Art, daß er mit Nothwendigkeit wirke, sondern diesen: Gott bewirkt, daß er mit Freiheit handle. Gott wirkt nämlich in „starker und sanfter Weise“ (Weish. 8, 1) auf die Geschöpfe, d. i. er bestimmt und bewegt jedes Wesen, aber jedes in einer seiner Natur entsprechenden Weise (in 1. q. 14, a. 13, p. 326; q. 19, a. 8, p. 370). Gott bewegt durch seine wirksame Gnade den Willen des Menschen aber so, wie es seiner Natur entspricht, indem er nämlich unter und mittels der göttlichen Bewegung frei sich selbst bewegt. Er hat dem Menschen nicht bloß die Fähigkeit oder das Vermögen der Selbstbestimmung gegeben, das ihm nichts nützen würde, da er als endliches Wesen aus sich nie thätig werden könnte, sondern er bewirkt auch den Act, aber so, daß er mit Freiheit gesetzt wird. Die Gnade bewirkt sonach nicht bloß das Sein des Actes, sondern auch dessen Seinsweise, d. i. die Freiheit (in 1. q. 14, a. 13, p. 325 sq.). Nur dann, wenn Gott selbst in unfreier Weise den geschöpflichen Willen bewegen oder der Natur der niederen Ursachen sich nicht anschließen würde, wäre durch seine Einwirkung alle Freiheit in den Geschöpfen vernichtet (p. 326). Die menschliche Freiheit ist nämlich wesentlich eine relative, d. h. auf Gott bezügliche und von ihm abhängige: ihre erste und tiefste Wurzel ist die göttliche Freiheit; durch die freie göttliche Einwirkung handelt der Mensch frei (in 1. q. 19, a. 8); denn „der freie Wille Gottes flößt dem Menschen die Freiheit ein und [illegible] dadurch, daß er ihm das freie Vermögen, [illegible] den freien Act selbst mittheilt, der ein größ[illegible] Gut und eine höhere Vollkommenheit ist, als [illegible] bloße Vermögen“ (in 2. 2, q. 10, a. 1, p. 5[illegible]. Die zweite Wurzel der Freiheit ist die objec[illegible] Indifferenz des Verstandes; sie wird durch [illegible] physische Vorausbewegung oder die wirks[illegible] Gnade Gottes nicht geschädigt, also auch nicht [illegible] active Indifferenz des Willens oder das Ve[illegible] vermögen, also nicht das Wesen der Freiheit (in [illegible] q. 19, a. 10, p. 382). Aus der wirksamen [illegible] wegung des menschlichen Willens durch den g[illegible] lichen folgt somit nicht der Verlust der [illegible] lichen Freiheit, sondern lediglich deren Abhäng[illegible] keit von einer höheren. Weit entfernt, durch [illegible] wirksame und milde Bewegung der göttl[illegible] Gnade die Freiheit zu verlieren, nimmt vielm[illegible] der Wille gerade dadurch an der Freiheit [illegible] und bewegt, von Gott bewegt, frei sich selbst [illegible] q. 19, a. 8, p. 370; ib. a. 10, p. 378; q. 2[illegible] a. 5, p. 434).

Den logisch folgerechten Abschluß und [illegible] bau dieser grundlegenden Sätze über die phys[illegible] Prädetermination bildet die thomistische [illegible] von der Prädestination ohne Rücksicht auf [illegible] Verdienste (ante praevisa merita). Nach Bañ[illegible] bezeichnet der Ausdruck „praedestinatio“ bei [illegible] Scholastikern und Vätern, namentlich Augu[illegible] „jene Erwägung (deliberatio) und Bestim[illegible] (destinatio), vermöge welcher Gott von Ewig[illegible] her (daher prae-destinatio = „quasi ante [illegible] nem rerum existentiam et operationem De[illegible] ita ordinaverit“) beschlossen hat, einige [illegible] lectuelle Wesen (Engel und Menschen) durch [illegible] wisse Mittel zum ewigen und übernatürlich[illegible] Leben, d. i. zur Anschauung und zum Gen[illegible] Gottes hinzuordnen (ordinare). Daher heiß[illegible] diejenigen, über welche Gott in dieser Weise [illegible] fügt hat, Vorherbestimmte (praedestinati), [illegible] hingegen alle Uebrigen, die in dieser ewigen g[illegible] lichen Ordnung nicht inbegriffen sind, Vorh[illegible] gewußte (praesciti) oder auch Verworfene (re[illegible] probi) genannt werden, weil sie gemäß göttl[illegible] Vorwissens (ihrer Sünde willen) verdam[illegible] werden“ (in 1. q. 23, a. 1, p. 394). Unser Er[illegible] kennen unterscheidet nämlich bezüglich der Vo[illegible] bestinirten im göttlichen Geiste folgende Ac[illegible] Gott erkannte von Ewigkeit alle möglichen Me[illegible] schen; von diesen hat er einige geliebt hinsichtl[illegible] des natürlichen Seins (quantum ad esse n[illegible] turae) und beschlossen, sie frei zu erschaff[illegible] Unter diesen hat er sodann wieder einige geli[illegible] oder zu einem übernatürlichen Zwecke auserw[illegible] (denn diese Liebe wird Auserwählung [electio] genannt), insofern er sie von den übrigen Ge[illegible] schöpfen sich abgesondert hat; endlich hat er die Erwählten vorherbestimmt, d. i. so vorgesehen und so geordnet, daß sie durch bestimmte übernatürliche Mittel wirksam (efficaciter) zum übernatürlichen Ziele gelangen (ib. a. 2, concl. 1, p. 399). Nur der letztere Act, d. i. die ewig in göttlichen Geiste bestehende Ordnung der [illegible]

rlangung des Heiles wirksamen Mittel (ratio aeexistens in mente divina circa media ficacia ad consequendum finem), wird im gentlichen Sinne praedestinatio genannt: er ließt die electio und dilectio ein und setzt sie raus (ib. 2, concl.). Daß es eine solche Vorrbestimmung gibt, unterliegt keinem Zweifel; nn was Gott in der Zeit vollführt, hat er von wigkeit gewollt und vorherbestimmt; nun ist es er geoffenbarte Wahrheit, daß Gott einen Theil r Menschen durch wirksame Mittel zur ewigen lorie führt; folglich hat Gott die Ertheilung eser Mittel und der ewigen Glorie von Ewigit ihnen zubestimmt, und diese Willensbestimung ist seine Prädestination. Christus selbst at dieß ausgesprochen bei Matth. 25, 34; ebenso r Apostel Röm. 8, 29 f. und Eph. 1, 3 ff. ber warum hat Gott Einige mehr geliebt als ndere, und sie zur ewigen Glorie wirksam auserählt, während er die Uebrigen in Sünde fallen nd ihres Heiles verlustig gehen läßt? Wo liegt er Grund der Vorherbestimmung: auf Seite ottes oder der so bevorzugten Geschöpfe? Auf iese tiefgreifende und entscheidende Frage antortet Bañez und einstimmig mit ihm die gemmte Thomistenschule: Der Grund der Auserwählung und Vorherbestimmung zur Glorie st einzig und ausschließlich der göttliche Wille; ls ihre Verdienstursache aber muß Christus der Gottmensch, das Haupt aller Prädestinirten, beeichnet werden (in 1. q. 23, a. 5, p. 422 sqq.). Die Auswahl des göttlichen Willens ist somit icht auf irgend welche Güte zurückzuführen, die n den Menschen der Wahl selbst vorherginge; ondern die göttliche Auswahl selbst macht sie ut und zum ewigen Leben befähigt (ib. p. 437).

Mit der Prädestination unzertrennlich verbunen ist die Reprobation, denn der Begriff er Prädestination schließt in sich, daß Gott freiillig und absichtlich einige Menschen zur wirkamen Erreichung des ewigen Lebens auserwählt, ndere dagegen verachtet und verschmäht. Diese Verachtung aber ist nichts anderes als der Wille, uzulassen, daß Einige ihr Endziel verfehlen ib. a. 3). Und wie die Prädestination, so ist uch die Reprobation unabhängig von jeder göttichen Voraussicht und hat ihre Ursache nicht in en Reprobirten selbst, sondern im positiven Wilen Gottes, wie er selbst sagt bei dem Propheten Mal. 1, 2. 3): „Jacob dilexi, Esau autem odio habui“ (ib. p. 453 et 455). „Die Reproation verhält sich nämlich zu den Reprobirten ebenso, wie die Prädestination zu den Prädestinirten; nun ist aber letztere die in Gott bestimmte Weise der Ordnung zum Endziele, folglich ist auch die Reprobation die Weise der Ordnung der Reprobirten zu dem von Gott bezweckten Ziele, daß er nämlich an ihnen seine strafende Gerechtigkeit zeige“ (ib. a. 3, p. 403). In dieser Ordnung ist das Erste der Zweck: Erweis der göttlichen Gerechtigkeit, der jedoch selbst wieder abzielt auf den größeren Erweis seiner Barmherzigkeit gegen die Prädestinirten (ib. a. 3 et 5). Die von Gott gewollten nothwendigen Mittel hierzu (die Gesammtwirkungen der Reprobation) sind: die Zulassung der Sünde, das Verharren- und Sterbenlassen in der Sünde, ewige Bestrafung wegen der Sünde (ib. a. 5, p. 455). — Die Zulassung der Sünde ist die erste unmittelbare Wirkung der Reprobation und sonach früher als die Sünde selbst; folglich kann die Sünde nicht die demeritorische Ursache der Zulassung der Sünde, somit auch nicht der Reprobation sein (ib. p. 460). Ist also die göttliche Reprobation ein positiver oder negativer Act, d. h. hat Gott von Ewigkeit absichtlich Einige vom ewigen Leben ausschließen wollen oder zugelassen, daß sie sündigten, um sie ewig zu strafen; oder hat er sich nur negativ verhalten, indem er ihnen seine Gnadenhülfe, damit sie nicht sündigten, gewähren wollte, aber in Voraussicht ihrer künftigen Sünde sie dann ewig zu strafen beschloß? Auf diese Frage antwortet Bañez mit folgenden Sätzen: 1. Gott hatte bezüglich der künftigen Sünde der Reprobirten nicht den positiven Willensact, daß sie sündigten (propositio certa sec. fidem); denn der göttliche Wille ist nicht Ursache der Sünde (in 1. q. 23, a. 3, p. 404). Dagegen muß 2. der göttliche Willensact bezüglich der Zulassung der Sünde und der Entziehung der wirksamen Gnade, mit der die Reprobirten nicht sündigen oder nach begangener Sünde sich wieder bekehren würden, affirmativ und nicht bloß negativ erklärt werden, d. h. Gott hatte von Ewigkeit diesen Act: ich will diese Sünde zulassen; ich will Einigen die Gnade nicht geben, mit der sie, wenn sie dieselbe empfingen, nicht sündigen würden (ib.). Als Beweis hierfür führt er an: a) Die Zulassung der Sünde ist gut und zu einem guten Zwecke geordnet, nämlich damit die Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes mehr hervorleuchten, der in dem Maße gut und mächtig ist, daß er auch mittels der Zulassung der Sünde, die ihrer Natur nach eine Abweichung von der göttlichen Güte ist, nichtsdestoweniger viel größere Güter bewirkt, als wenn es gar keine Sünde gäbe (ib. p. 404. 406). Hierzu gehören vor Allem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein Opfertod (sacrificium, quod est bonum in mundo excellentissimum), durch den Gott auf's Höchste geehrt worden, daher auch beide in genere causae finalis früher von Gott gewollt sind, als die Zulassung der Sünde (in 1. q. 23, a. 2, p. 392. 397. 401), wie denn überhaupt in dem einheitlichen Plane der göttlichen Vorsehung die übernatürliche Ordnung der natürlichen als letzter Zweck vorausgeht. Denn Gott hat die Welt erschaffen, um sie zu erheben und zu adeln dadurch, daß das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat (ib. a. 3, p. 403 sq.). b) Ohne positive Zulassung wäre die Sünde für das göttliche Vorherwissen etwas rein Zufälliges, und das Maß dieses Wissens wäre nicht ein inneres in Gott selbst, sondern ein äußeres, das zufällige Künftige, und Gott würde die Sünde nur in

einer contingenten Ursache (im freien Willen der Geschöpfe) und daher nicht unfehlbar vorauswissen.

Wenn aber Gott die Sünde zuläßt, so will er deßhalb nicht positiv, daß Jemand zu Grunde gehe oder sündige (in 1. q. 23, a. 3, p. 407). Ein Wille, der unmittelbar die Bestrafung und Verdammung der Reprobirten und ihre Ausschließung vom ewigen Leben ohne Voraussicht und Voraussetzung einer Schuld beabsichtigte, wäre allerdings ein grausamer Wille; aber ein solcher besteht in Gott nicht. Ein Wille nämlich, der zuläßt, daß einige Menschen vom rechten Wege und sofort auch vom Ziele, dem ewigen Leben, abirren, schließt keine Grausamkeit in sich, sondern gehört vielmehr zur milden Ordnung und Leitung des Weltganzen, der zufolge es höchst angemessen ist, daß einer Natur, die an sich abfällig ist, auch wirklich gestattet wird, in einigen Individuen abzufallen, vorausgesetzt, daß diese Abirrung von Gott wieder zu einem höheren Zwecke geordnet werden kann und wirklich geordnet wird (ib. a. 3, p. 408). Auch in menschlichen Dingen kann z. B. ein kluger Staatsmann manchmal Uebel zulassen, obwohl er sie verhindern könnte, nicht bloß, um größere Uebel zu vermeiden, sondern auch, um nicht größere Vortheile zu verlieren. So hat denn auch Gott, in dessen Hand die Leitung des ganzen Weltalls ruht, die Sünde der Engel und des Menschen zugelassen wegen eines größeren Gutes des Weltganzen, das ohne die Zulassung der Sünde verhindert worden wäre. „Denn gäbe es keine Sünde, dann würde in der Welt fehlen die Geduld und die Auszeichnung der Martyrer, und es würde fehlen die höchste Zierde des Universums, das Opfer Christi am Kreuze, wo Gott ein Suppositum unendlichen Werthes dargebracht worden ist zu seiner Ehre und als entsprechende Genugthuung für die Sünden, ein Gut von so hohem Werthe, daß es alles Uebel der Schuld, auch der Kreuziger Christi, unendlich überragt, nach dem Worte des Apostels: ‚ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia'" (in 1. q. 23, a. 5, p. 461). Auch steht dieser positive zulassende Wille nicht im Widerspruche mit dem vorangehenden Willen Gottes, womit er alle Menschen selig machen will, weil der Wille, die Sünde zuzulassen, betrachtet wird vor der Voraussicht der Sünde, gerade so, wie der vorangehende Wille, womit er alle Menschen selig machen will (in 1. q. 23, a. 7, p. 869). Aber, sagt man, „wenn die Zulassung ein positiver Act des göttlichen Willens ist, so folgt, daß Gott wenigstens indirect Ursache der Sünde wird, weil er durch einen positiven Act dem Reprobirten die wirksame Hülfe entzieht, mit der er dieselbe meiden würde". Auf diesen Einwand antwortet Bañez: „Die Entziehung der wirksamen Hülfe hat die Sünde nicht unmittelbar und nothwendig zur Folge, sondern mittels des freien Willens dessen, dem eine solche Hülfe entzogen wird. Wir behaupten, daß die Zulassung, vermöge deren Gott Jemanden sündigen läßt, dem Betreffenden nichts von seiner Potenz und Fähigkeit entzieht, weßhalb er frei sündigt, d. h. so, daß er auch nicht sündigen konnte, wenn er wollte" (in 1. q. 23, a. 3, p. 410).

Dieß ist in den Grundzügen das System, das als „Thomismus" bezeichnet, von Bañez zuerst eingehender entwickelt, von zahlreichen Gegnern Jahrhunderte hindurch bis heute bekämpft, von ebensovielen Anhängern auf's Eifrigste vertheidigt worden ist (vgl. d. Artt. Molinismus und Congregatio de auxiliis). Die Schule der Thomisten ist sehr bedeutend, und ihre Literatur sehr reich. Die Hauptvertreter außer Bañez sind: Thomas de Lemos (Panoplia gratiae, Lovan. 1676), Did. Alvarez (De auxiliis gratiae et divinae et humani arbitrii viribus, Romae 1610), Zumel (Variae disput., Salmant. 1608), Nunnius (Comm. et controversiae in Summa I. Th., Bononiae 1620), Reginald (De vero sensu composito et diviso, Par. 1638; De mente s. Concilii Tridentini circa gratiam sufficientem et efficacem, Antverpiae 1706), Sebille (Interpres thomisticus D. Augustini et s. Patris de libero arbitrio, Moguntiae 1652), [illegible] (Theologia scholastica sec. illibatam S. Thomae doctrinam, Tolosae 1658 sq.), [illegible] (Disput. theol. in S. Th., Venetiis 16[illegible]. Gonet (Clypeus theol. thomisticae, Burdigal. 1660), Massoulié (D. Thomas sui interpres, Romae 1692), Piccinardi (De approbata doctrinae S. Thomae, Patavii 1683), [illegible] (De scientia et voluntate Dei, ed. nova, Lovanii 1874), Gotti (Theol. scholastico-dogm. juxta mentem D. Thomae, Venet. 17[illegible] Graveson (Epistolae theol.-hist.-polemicae, Venet. 1761), Contenson (Theologia mentis et cordis, Lugduni 1673 sq.), der von den Carmelitern bearbeitete Cursus theol. Salmant., ed. nova, Par. 1878, tract. 3, disp. 7, dub. 4 (I, 484 sqq.); tract. 4, disp. 10 (II, 151 sqq.); tract. 5 de praedest. (ib. 238 sqq.); tract. 14, disp. 1, c. 6, § 1 (IX, 108 sqq.); disp. 7, dub. 1 sqq.), Mezger (Theologia schol. III, tract. 3, disp. 6), Billuart (Summa S. Thomae, Ambati 1868, III de gratia), Gazzaniga (Praelectiones theologicae, Vindob. 1780) u. a. m. In neuester Zeit sind für den Thomismus eingetreten: Plaßmann (Die Schule des hl. Thomas von Aquin IV), v. Schätzler (Neue Untersuchungen über das Dogma der Gnade, Mainz 1865, „Ehrenrettung des Thomismus", 1871), Zigliara (Summa phil. II, 386 sq., über thomistische Prädeterm.). Durch die genannten Theologen hat das streng geschlossene System des Bañez in der Folgezeit manche Wandlung und Milderung erfahren, oft mit der Einbuße von Consequenz. Daher hat man in der Thomistenschule zwei Hauptrichtungen zu unterscheiden, eine ältere und eine jüngere, die in manchen Punkten, wie namentlich in der Prädestinationslehre, von einander abweichen. Zur älteren Thomistenschule gehören: Bañez, Alvarez, [illegible] Johannes vom hl. Thomas, die Salmanticenser

a. A.; zur jüngeren (mit einer milderen Prädestinationslehre) werden gerechnet: Goudin, Fraveſon, Billuart u. A.; zwiſchen beiden Linien in der Mitte ſtehen Gonet, Gotti, Maſſoulié, Gazzaniga u. A. (Vgl. die Abhandlungen von F. Limbourg in der Innsbrucker „Zeitſchr. f. kath. Theologie" 1877, I, 161 ff. 497 ff.; 1879, III, 98 ff. 197 ff.; 1880, IV, 34 ff. 239 ff.; Schneemann, Die Entſtehung der thom.-moliniſtiſchen Controverſe, in „Ergänzungsh. zu den Stimmen aus Maria-Laach", Nr. 9. 13. 14, und mit Zuſätzen in lat. Ueberſetzung Controvers. de divin. gratiae et lib. arbitrii concordia, Frib. 1881; Heinrich, Dogmatiſche Theologie III, 634 ff.; Mazzella, De gratia Christi, Woodstock 1878, disp. 3, a. 5, p. 395 sqq.; Franzelin, De Deo uno, sect. 5; Murray, De gratia, Dublinii 1877, 246.) [Morgott.]

Bannum (bannire, bannitus, bannitum jejunium), ein in den Schriften und Urkunden des Mittelalters häufig vorkommendes Wort von verſchiedener Bedeutung. 1. Urſprünglich und an ſich heißt bannum Amtsgewalt, Jurisdiction, Gerichtsbarkeit — bannum regale, bannum Imperii — und der Bezirk oder Umkreis, über welchen ſie ſich erſtreckt (Du Cange s. v. n. 3). — 2. Als Ausfluß der Amtsgewalt bezeichnet bannum eine öffentliche Bekanntmachung, edictum publicum, namentlich Vorladung, Citation, Berufung zur Verſammlung — Ideo jubemus, ut omnes pagenses tam Francos, Romanos... bannire et locis congruis per civitates, vicos et castella congregare faciatis etc. (Marculfi Formula, l. 1, c. 40; Walter, Corp. jur. German. III, 309); Per bannum praecipere illuc venire (Conc. Tribur. a. 895, c. 9, Hard. VI, 441); Ad placitum bannire (c. 2, C. XV, q. 4); Si quis legibus in utilitatem Regis sive in hostem seu in reliquam utilitatem bannitus fuerit et minime adimpleverit etc. (Lex Ripuar. c. 65); auch wurde es gebraucht für die öffentlichen Ausrufungen oder Proclamationen vor Eingehung der Ehe (c. 27 X. de sponsal. 4. 1; c. 6 X. qui matrim. accusare possunt 4. 18; Conc. Salmantic. a 1335, c. 9; Paris. a. 1429, c. 33, Hard. VII, 1972; VIII, 1050) und für ein in außerordentlichen Zeiten durch öffentliches Edict angekündigtes Faſten, bannitum jejunium, mag die Anordnung von der kirchlichen Behörde (Conc. Salegunst. a. 1022, c. 15, Hard. VI, 830) oder, was auch bisweilen vorkam, vom Landesherrn (J. H. Boehmer, Jus eccles. Protest. l. 3, tit. 46, n. 38) ausgegangen ſein. — 3. Verfügung, Vorſchrift, Gebot, Befehl der vorgeſetzten Behörde — Iterum bannimus firmiter, ut nemo amplius faciat etc. (Carolus M. Capitular. I, a. 802, c. 39); De Dei banno et nostro bannimus, ut nemo hoc amplius praesumat (Annuntiat. Ludovici Regis apud Confluent., Hard. V, 507; cfr. Conc. Bituricens. a. 1276, c. 11; Avenion. a. 1279, c. 7, Hard. VII, 746. 775); insbeſondere das Verbot des Kaiſers oder Landesherrn, daß ein Fremder in den Wäldern eines Kloſters, einer Kirche oder eines Privaten die Jagd ausübe, bannum ferinum, venarium, Wildbann (Boehmer l. c. l. 5, tit. 23, n. 3). — 4. Die wegen Uebertretung eines Geſetzes oder Verbotes zu entrichtende Geldſtrafe — banno mille marcarum praecipimus subjacere (Constit. Friderici II. a. 1220, Mon. Germ. LL. II, 243); daher bannum mittere, componere, levare, eine Geldſtrafe auferlegen, entrichten, erheben oder einziehen. Bannum Dominicum oder Regium, eine auf Befehl des Landesfürſten an den Fiscus im Betrage von 60 Solidi zu entrichtende Strafe — Legibus componat et insuper bannum nostrum, id est, LX solidos nobis persolvat (Capit. Carol. M. l. 6, c. 96; cfr. c. 55, C. XVI, q. 1); bisweilen verdoppelt und verdreifacht — Quod si quis fecerit... bannum nostrum tripliciter componat... triplex bannum nostrum persolvat (Carol. Calv. auf dem Conc. Pontigon. a. 876, c. 3. 6, Hard. VI, 171). Bannum pro animalibus iſt die Strafe, welche der Eigenthümer der Thiere für den Schaden, welchen die letzteren in Wald oder Wieſe angerichtet, zu entrichten hatte (Conc. Insulan. a. 1288, c. 16; Avenion. a. 1326, c. 45, Hard. VII, 1152. 1510). Bannus episcopalis, eine vom Biſchof angedrohte oder auferlegte und an ihn zu entrichtende Geldbuße (Conc. Tribur. a. 895, c. 7. 8. 20, Hard. VI, 441 sqq.). — 5. Die durch obrigkeitliche Verfügung ausgeſprochene Beſchlagnahme von Vermögensobjecten — Quidquid de rebus et facultatibus ecclesiasticis ad gubernandum acceperat, jussione vestra per vicecomitem ipsius pagi in bannum, quod jus lingua latina proscriptio confiscando vocatur, est missum (Hincmari Remens. Quaterniones ad Carolum Regem, Hard. V, 1329). Cujuscunque hominis proprietas ob crimen aliquod in bannum fuerit missa et ille, re cognita, ne justitiam faciat, venire distulerit,... ulterius eam non adquirat, sed ipsa fisco nostro societur (Capitular. l. 4, c. 24). — 6. Endlich bedeutet bannum, bannitio, forbannitio die vom Landesherrn oder ſeinem Stellvertreter verfügte Proſcription oder Verbannung — Laedebatur ecclesia... in bannitione Thomae de Bellomanso, canonici Remensis, facta per dominum Regem (Conc. Remens. a. 1235, Hard. VII, 257. 259); Expulsus a Scotia, forisbannitus ab Anglia, exhaereditatus in Hibernia (Matthaeus Paris. ad a. 1245); Et si clerici, quibus crimina imponuntur, coram judicibus saecularibus vocati non comparuerint, forbanniuntur a reguo (Conc. Lambeth. a. 1261, de clericis captis, Hard. VII, 539); bisweilen bezeichnen die Ausdrücke den wegen ſchwerer Verbrechen gegen einen Abweſenden verhängten Reichsbann oder die völlige Aechtung, ſo daß der Betroffene (bannitus) außer dem Schutze der Geſetze ſtand, von Niemanden beherbergt und als vogelfrei ungeſtraft getödtet

werden durfte (Du Cange, Glossar. s. v. Bannire, in bannum mittere; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Bannitus). [v. Kober.]

Banz, ehemalige Benedictinerabtei im Bisthume Würzburg, aber in weltlicher Hinsicht unter Bambergischer Lehensherrlichkeit, wurde zwischen 1058 und 1069 von Alberada, der Gemahlin des Markgrafen Hermann, eines Vohburgers oder eines Abenbergers, gestiftet und mit ihren Eigengütern im Banzgau (zwischen Main und Ilz) ausgestattet. Allein erst mit dem Abte Balduin, welchen der hl. Otto im J. 1114 einsetzte, beginnt die Geschichte der Abtei, welche leider weit mehr Betrübendes als Erfreuliches darbietet. Von den meisten Aebten ist nur bekannt, daß sie gute oder schlechte Verwalter der Klostergüter waren. Diese mehrten sich nach und nach auf verschiedene Weise. Zur Vergrößerung des Besitzes trug namentlich auch der Umstand bei, daß benachbarte adelige Familien ihre Söhne in dem Kloster erziehen ließen und zum Entgelt dafür demselben Güter und Rechte abtraten. Manche dieser adeligen Zöglinge blieben als Mönche in der Abtei, wobei sie sich einige Güter und Rechte auf Lebensdauer vorbehielten. Hieraus entstanden aber öfters Streitigkeiten, und das Schlimmste dabei war, daß allmälig der Adel die Abtswürde und die Klosterpfründen in Banz für nachgeborene Söhne gleichsam in Beschlag nahm. Wenn auch der eine oder andere dieser adeligen Aebte guten Willen hatte, wie z. B. Heinrich III. Groß-Trockau (1483 bis 1505), so waren doch seine Bemühungen, der Zuchtlosigkeit in einem entarteten Kloster zu steuern, vergeblich. Unter dem Abt Johann III. Schütz von Hachenbach (1505—1529) wurde gleich nach dessen Regierungsantritt das Kloster mit der Kirche und allen Nebengebäuden durch Brand zerstört. 20 Jahre nach seiner Wiederherstellung kam der Sturm des Bauernkrieges über dasselbe. Der Abt und die Mönche entflohen, jener nach Forchheim, diese zu Bekannten und Verwandten. Unter dem Vorgeben, daß sie das Kloster gegen die Bauern beschützen wollten, plünderten es die benachbarten Lichtenfelser und Staffelsteiner. Bei diesem Anlaß ging dasselbe abermals in Flammen auf. Nachdem der Bauernkrieg blutig gedämpft war, kehrten nur sechs Mönche mit dem Abt nach Banz zurück; die übrigen waren abgefallen. Bald verließen die drei älteren wieder das Kloster und wurden in der nur drei Stunden entfernten Stadt Koburg lutherisch; auch die drei jüngeren entfernten sich einige Zeit darauf, besannen sich aber eines Bessern und kamen wieder in die Abtei zurück. Einer von den Letzteren, Alexander von Rotenhan, erhielt im J. 1529 die durch den Tod seines Vorgängers erledigte Abtswürde. Es gelang ihm, die von Johann III. begonnene Wiederherstellung des Klosters zu vollenden und eine Schule nebst einer Bibliothek zu errichten. Allein die Klosterzucht zu handhaben, war ihm nicht möglich. Die Klosterfamilie, die sich allmälig auf die frühere Zahl von etwa 20 Mönchen gemehrt hatte, verlief sich wieder, so daß der Abt im J. 1550 nur noch drei Ordensbrüder hatte, unter denen sich ein zweimal entsprungener, sittenloser Mönch befand. Die Zöglinge entflohen, einige durch die Fenster und über die Mauern. In Folge dieser Umstände erbat und erhielt der Abt von dem Fürstbischof von Würzburg die Erlaubniß (7. Juli 1550), hinfort nichtadelige Mitglieder aufzunehmen, welche bisher ausgeschlossen waren. Trotzdem bestand der Convent im J. 1552 nur aus dem Abt und vier adeligen Herren, von welchen ein einziger dem Abte Gehorsam leistete, während die übrigen ein ungeordnetes Leben führten und später das Kloster verließen. Nach dem Tode des Abtes (1554) kehrten dieselben in das Kloster zurück. Zwei dieser leichtfertigen Junker wählten ihren Genossen Georg von Henneberg, zum Abte. In Folge davon verließ der letzte Anhänger seines Vorgängers, ein Wiesentau, das Kloster, wurde lutherisch und erzwang sich eine Abfindungssumme, wie auch drei andern Apostaten, die in Laienleben lebten, fette Leibgedinge aus dem Klostergute bewilligt worden waren. Abt Georg verursachte schwere Zerwürfnisse zwischen den Fürstbischöfen von Bamberg und Würzburg und den Herzogen von Sachsen. Vertrieben von den Ersteren, gewaltsam wieder eingesetzt von Letzteren, führte der seltsame Abt das Lutherthum in der Klosterkirche mit Hülfe eines verkommenen Mönches ein. Schließlich mußte er zwar auf die Abtei verzichten (1568), bekam aber einen so reichlichen Jahrgehalt, daß er noch 30 Jahre mit einer Weibe auf einem Schlosse leben konnte. Auch die Genossen des unglückseligen Abtes wurden Apostaten. Das Kloster war somit innerlich zerstört. Seine Güter wurden sechs bis sieben Jahre von Laien verwaltet. Kaum schien die Wiederherstellung desselben möglich; denn die Fürstbischöfe von Bamberg und Würzburg geriethen wegen Banz in langwierige Jurisdictionsstreitigkeiten, und unter diesen hatte das Kloster viel zu leiden. Schließlich wurden ihm (1575) von Würzburg aus Aebte gesetzt, zuerst Heinrich V. und nach dessen bald erfolgtem Hinscheiden Johann Burchard, zugleich Abt von Schwarzach. Letzterem gelang es, in langjähriger Wirksamkeit bis zu seinem Tod (1598) die erstorbene Abtei neu zu beleben. Aber im Banzgau sah es sehr traurig aus. Die Abtei hatte noch immer einen sehr ansehnlichen „Lehenhof". Allein seine adeligen Lehenleute waren fast durchaus lutherisch, ebenso die Ortschaften, in welchen Banz Zehnten hatte, zumal die in dem Gebiete von Koburg, Meiningen, Hildburghausen gelegenen. Die von Abt Johann im Einvernehmen mit Fürstbischof Julius versuchte Gegenreformation hatte einigen Erfolg. Einige Pfarreien wurden mit einem Theil ihrer Filialen im katholischen Glauben erhalten, andere von Johanns Nachfolger, Abt Thomas (1598—1624), wieder gewonnen. Während aber Letzterer sich in jeder Weise bemühte,

die Abtei in guten Stand zu bringen, und um die Reform der fränkischen Benedictiner überhaupt sich Verdienste erwarb, gab sein Prior, der zugleich Pfarrer von Döringstadt war, sowie ein anderer Mönch großes Aergerniß. Der Erstere bekehrte zuerst sich selbst, dann als Pfarrer in Kärnthen viele Verirrte; der Letztere aber hatte ein schreckliches Ende. Nach dem Tode des Abtes Thomas kam an seine Stelle der verdienstvolle Prior Kaspar (1624). Vergeblich suchte derselbe in den noch lutherisch gebliebenen Pfarreien die Gegenreformation durchzuführen. Er ward um 1632 von den Schweden fortgeführt und starb als Gefangener 1635. Seine Ordensbrüder zerstreuten sich; das Kloster wurde eine Beute raubsüchtiger Soldaten und „Edelleute" und ward später von dem schwedischen Kanzler dem Markgrafen von Brandenburg überwiesen. Den Nachfolgern des Abtes Kaspar, Jodok, Michael und Otto II. (1638—1677), gelang es, das Kloster wieder herzustellen. Dem Letzteren, dem Sohne eines kaiserlichen Offiziers de la Bourde, hatte dasselbe besonders viel zu verdanken. Er war zwar nur von 1664—1677 Abt in Banz, trat dann als wirklicher Rath in den Dienst des Kaisers und erhielt 1696 das Bisthum Gurk. Als er aber (1708) starb, hinterließ er als Erben seines großen Vermögens (nahezu einer Million) die Armen, die gefangenen Christen, die Kirche von Gurk und das Kloster Banz. Demgemäß hatten die folgenden Aebte Mittel genug, um ihre Kirche und ihr Kloster zu verschönern, nützliche Anstalten zu gründen und die Studien zu fördern. Letzteres geschah besonders unter dem Abte Gregor Stumm (1731—1765). Allein die Banzer „Wissenschaft" schlug allmälig die Kantische, aufklärerische Richtung ein. Ein Placidus Hubmann, Columban Rösser, Placidus Sprenger (Letzterer Herausgeber der „Banzer literarischen Zeitung: Fränkischer Zuschauer", „Magazin für das katholische Deutschland", „Magazin für Katholiken und deren Freunde") lassen in dieser Hinsicht keinen Zweifel übrig, so daß es kaum nöthig ist, auf das offene Geständniß in der „Diplomatischen Geschichte von Banz" (S. 13) hinzuweisen. Von 25 Banzer Gelehrten, die Jäck (Banz, S. 13—14) aufzählt, war der am meisten gepriesene, Ildephons Schwarz, ein vollständiger Rationalist. Je mehr nun die Aufklärung in Banz gehegt wurde, desto üppiger wucherte in dem Kloster der böse Same der Parteisucht. Diese verbitterte dem vorletzten Abt, Otto III. (1792—1800), fast noch mehr das Leben, als der zweimalige Einfall der Franzosen (1796, 1800). Welcher Geist damals unter den (etwa 20) Mönchen des Klosters herrschte, läßt sich aus mehreren Schriften des berüchtigten Roman Schaab entnehmen, welcher, gleich einigen anderen Ordensgliedern, im J. 1796 entsprang und als Apostat in Jena endete. Der letzte Abt, Gallus Dennerlein, mehr Verwalter als Ordensmann, bekleidete die Würde eines Vorstehers der Abtei nur vom 9. Juli 1801 bis zum Januar 1803, zu welchem Zeitpunkt diese der Säcularisation anheimfiel. Da das aufgehobene Kloster ein schuldenfreies Vermögen von mehr als anderthalb Millionen hatte, erhielt der Abt eine Jahrespension von 6000 Gulden nebst einem Wohnsitz in dem gut eingerichteten Schlosse zu Buch am Forst, einem bis heute fast ganz lutherischen Dorfe, wo er am 2. October 1820 in hohem Alter starb. Seine Ordensbrüder bekamen nur 400—600 Gulden Pension nebst ärmlicher Ausstattung. Die schönen und herrlich gelegenen Klostergebäude nebst 18 Dörfern und Höfen kaufte vom bayerischen Staat im J. 1813 Herzog Wilhelm in Bayern als Familiengut und verwandelte die Abtei in ein wahrhaft fürstliches Schloß. (Literatur: Sprenger, Diplomatische Geschichte von Banz, 1050—1251, Nürnberg 1803 [wo S. 1—18. 392—399 die ältere Literatur verzeichnet ist]; Oesterreicher, Gesch. der Herrschaft Banz, 2. [einziger] Theil, Bamberg 1833; Schatt, Gallus Dennerlein, Abt von Banz, Bamberg 1821; Roppelt, Histor.-statist. Beschreibung des Hochstiftes Bamberg, Nürnberg 1801, 181 ff.) [Patricius Wittmann.]

Baptista, als Citat, s. 1. Salis, Baptista de; 2. Trovamala, Baptista.

Baptista, Johann Ildephons, O. Pr., geboren in Saragossa, trat daselbst in den Orden ein und war seit 1611 im theologischen Lehramt thätig, starb 1648 oder einige Jahre später. Er schrieb: Apologia por la autoridad de los doctores de la Iglesia y santos Padres, Saragossa 1628, von dem Ordensgenossen Paul Nazarius in's Lateinische übersetzt, gerichtet gegen des Jesuiten Johann Baptist Poza's Schrift: A los Jueces de la verdad y doctrina, welche auf den römischen Index kam. Das 1644 zu Rom gehaltene Generalcapitel verpflichtete ihn „in virtute Spiritus sancti et sanctae obedientiae et sub formali praecepto", möglichst bald seine Commentare zu 2. 1 der Summa des hl. Thomas dem Druck zu übergeben. Es erschienen davon jedoch nur Commentaria et disputationes zu q. 1—8. 17—48 in drei Bänden, Lyon 1648. In dem tom. III zu q. 19, a. 5. 6 eingeschalteten Tractat über das Gewissen schloß er sich bezüglich der Probabilität der Lehre der Jesuiten an und wurde darum von mehreren namhaften Theologen seines Ordens bekämpft (Echard II, 558; Hurter I, 696). [Wildt.]

Baptista, Johannes, genannt Mantuanus, auch Spagnoli oder Spagnolus, weil seine Familie aus Spanien eingewandert war, neulateinischer Dichter, ward wahrscheinlich 1448 zu Mantua geboren (Reinesii Epp. ad Daumium 20. 50 sq. 64. 153) und starb um's Jahr 1516. Von seinem Leben ist nur soviel bekannt, daß er in Padua seine Studien betrieb, dann in den Orden der Carmeliter trat und hier zuerst das philosophische, später das theologische Lehramt bekleidete. Sein Hauptaufenthaltsort scheint Bologna gewesen zu sein; um's Jahr 1490 war er auch längere Zeit in Rom in Angelegenheiten

seines Ordens, wie aus einem Brief an Pico de Mirandola hervorgeht; von 1513 an war er Generalprior des Carmeliterordens und starb in seiner Vaterstadt. Er genoß schon zu Lebzeiten als Dichter ein ungewöhnliches Ansehen; der sonst bescheidene Mönch erzählt selbst in einem Brief an seinen Bruder, daß Schreiben aus Gallien, Britannien, Deutschland, Dacien und „ab oceano usque cymbrico“ ihm bewiesen, wie seine Werke überall werth gehalten seien. Ascensius (am Gymnasium zu Paris), Murrho, Sebastian Brant commentirten seine zahlreichen Gedichte, die in den Schulen als Lectüre dienten. Sein poetisches Glaubensbekenntniß und seine Auffassung des Dichterberufes hat er in schöner Weise niedergelegt in dem Gedicht: „De praesidentia oratoris et poetae“, sowie im „Carmen contra poetas impudice loquentes“; im „Apologeticon“ fertigt er derb und feurig diejenigen ab, welche ihm seine poetische Thätigkeit zum Vorwurf machten. Unter seinen Gedichten nehmen den ersten Rang ein die drei Bücher De calamitate temporum; hier kommt Mantuanus dem Prophetenberuf des Dichters nach. Er steht im ersten Buch auf der Hochwarte seines von Hunger, Türkennoth, Kriegselend, Pest und Glaubensverfall heimgesuchten Zeitalters; unter ergreifenden Personificationen citirt er im zweiten Buch die Ursachen so vieles Jammers, die sieben Todsünden, vor sich und läßt die Virtus elegisch ihre Mißachtung und Verbannung beklagen. Im dritten Buch wogen dann die Gefühle eines wahren Christen und Patrioten stürmisch durch einander; in den Mund von Romulus, Pompejus, Cicero, der Freunde des Vaterlands, wird in poetischer Fiction die Aufforderung zur That gelegt; die flehentliche Bitte an Papst Sixtus IV. (der zu gut sei für dieß Geschlecht), der Noth zu steuern, die Beschwörung Gottes, wenigstens die Unmündigen und Unschuldigen zu schonen, der energische Hinweis auf die wahren Heilmittel, die erschütternde Erinnerung an die Sintflut, die idyllische Rückversetzung in die schönen Zeiten Abrahams, — diese verschiedenen Scenen und Stimmungen gehen rasch in einander über und brechen wie Ein Glutstrom aus den Tiefen eines vom Weh der Zeiten schwer verwundeten Herzens hervor. Sein zweites großes Werk sind die sieben Bücher der „Parthenice“, welche das Leben der allerseligsten Jungfrau und anderer heiliger Jungfrauen episch beschreiben. Diese Biographien sind fast sämmtlich sinnig zart, erheben sich mitunter zu hoher Schönheit und besitzen kunstvolle Anlage, dramatische Bewegung und kräftige Farben. Daneben treten freilich auch die Mängel des Dichters mitunter scharf hervor: die Allegorien werden zu weit getrieben; die Vergleichungen und Analogien sind nicht selten verschleppt; die Darstellung verläuft in's Breite und Gehaltlose, ja Geschmacklose, so z. B. wenn Simeon mythologische Vergleichungen (Parth. l. 3) oder Christus am Kreuze lange Perorationen (ibid.) in den Mund gelegt werden. Außer seinen zahlreichen Gedichten schrieb er in Prosa: „Imagoge ad patientiam“ und „Libellus de vita beata“. Er mag von Zeitgenossen und von der nächstfolgenden Generation als seltene, lichte Erscheinung in dunkler Zeit etwas über Verdienst gerühmt und zu hoch gestellt worden sein, aber später unverdienter Vergessenheit anheimgefallen; seine Schriften dürften besonders als Quellen für die Culturgeschichte jener Zeit zu schätzen sein. — Ascensius veranstaltete 1513 zu Paris eine Ausgabe der Gedichte in drei Foliobänden mit den oben genannten Commentaren; eine Gesammtausgabe der Werke in vier Octavbänden lieferte Antwerpen 1576. (Vgl. Trithemius und Miraeus, De scriptorr. eccles. ed. Fabricius, c. 912 und 533; Fabricius ed. Mansi I, 158; Boissardus, Bibliotheca, Francof. 1628, 169 sq.; Du Pin, Bibl. eccl. XIV. 97; Reinesii epp. ad Daumium, Jenae 16[illegible] l. c.) [Keppler.]

Baptisten, Secte in England, Amerika und anderen Ländern. Wiederholt und an verschiedenen Orten begegnen uns im 16. Jahrhundert wiedertäuferische Grundsätze. Zur Bildung einer bleibenden Secte kam es aber nur in England und Nordamerika, und der Keim dazu wurde wie es scheint, von Holland aus gelegt. Wenigstens erscheinen unter Heinrich VIII. zunächst Holländer als Gegner der Kindertaufe in England. Im J. 1535 wurden 10, 1536 14 Personen in London als Wiedertäufer verbrannt. Im Uebrigen ist der Anfang der Geschichte der Baptisten in Dunkel gehüllt, und wenn sie auch selbst ihren Stammbaum in die früheren Jahrhunderte zurückführen wollen, so ist es dagegen wahrscheinlicher, daß sie mit den ältern Gegnern der Kindertaufe in keinem ununterbrochenen Zusammenhang stehen, und daß ihre Geschichte erst mit dem Zeitalter der Reformation beginnt. Auch im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts werden sie wiederholt in England erwähnt, und im J. 1633 erscheint in London eine Gemeinde. Gesetzliche Duldung erhielten sie erst im J. 1689 durch Wilhelm III. Aber auch unter der Verfolgung hatte sich ihre Zahl gemehrt, und im J. 1639 erstand bereits eine Gemeinde jenseits des Oceans. Ihr Stifter ist Roger Williams, der wegen seiner Mißbilligung der Einmischung der weltlichen Behörde in kirchliche Angelegenheiten im J. 1635 aus Massachusetts verbannt, zunächst die Stadt Providence in Rhode-Island gründete, dann in dem genannten Jahr den Grundsätzen des Baptismus sich zuwandte und mit Gleichgesinnten zu einer Gemeinde zusammentrat. Eine zweite Gemeinde entstand im J. 1644 zu Newport in demselben Staat, und im J. 1682 zählte man in Nordamerika 13 Gemeinden. Später war das Wachsthum der Secte ein raschers und größeres. Im J. 1776 zählte man für sämmtliche Baptisten in Nordamerika 725 Geistliche und 872 Kirchen, 1876 13 779 Geistliche und 22 924 Kirchen, 1878 20 292 Geistliche

und 2 656 221 Communicanten, von denen 2 102 034 Communicanten und 14 954 Geistliche allein auf die Regularbaptisten kommen (cf. The seventh General-conference of the Evangelical Alliance 1879. Christianity in the United States by Philipp Schaff 12 sqq.). Im J. 1860 belief sich die Gesammtstärke nach dem American ecclesiastical year-book von Schem auf 1 556 000 Mitglieder, und wenn eine Angabe vom Jahre 1839 von $3^1/_2$ Millionen spricht, so sind ohne Zweifel auch die uneigentlichen Mitglieder, die Kinder der Getauften, mitgerechnet. Einen nicht geringen Bestandtheil der Gesellschaft bilden die Neger, indem sich die Baptisten der unglücklichen Schwarzen mit großem Interesse annahmen. Großbritannien zählte im J. 1860 200 000 Baptisten, Deutschland 5818, Schweden 3479, Dänemark 1176, Frankreich 700, Holland 238, die Schweiz 127, Asien 16 800, Afrika 1384, Australien 6000, und diese statistischen Notizen zeigen, daß die Secte in den letzten Decennien nicht bloß an Mitgliederzahl zunahm, sondern auch räumlich sich sehr weit ausbreitete. In Deutschland wurde die erste Gemeinde im J. 1834 durch J. G. Oncken zu Hamburg gegründet, und am Schluß des Jahres 1855 zählte man bereits 43 weitere. — Was ihre religiöse Stellung anlangt, so verwerfen sie die Kindertaufe und die Spendung des Sacramentes durch Besprengung oder Uebergießung und erkennen nur die Taufe der Erwachsenen mittels Untertauchung als giltig an, indem sie das βαπτίζειν der heiligen Schrift streng begrifflich in diesem Sinn fassen. Im Uebrigen huldigen sie überhaupt dem protestantischen Formalprincip von der Schrift als alleiniger Quelle des Glaubens und sind näherhin zumeist der calvinischen Lehre zugethan. Uebereinstimmung herrscht aber nur in diesen Hauptpunkten, und von ihnen abgesehen, gibt es unter ihnen vielfache Differenzen. Die Gesammtpartei theilt sich dem entsprechend in mehrere Denominationen, deren bedeutendste sind: 1. Die Particular Baptists oder, wie sie in den Vereinigten Staaten gewöhnlich genannt werden, die Regular Baptists. Sie huldigen der strengen calvinischen Gnadenlehre und halten den Heilswillen Gottes für einen particularen. Ihre Zahl war in Amerika im J. 1860 1 063 000, im J. 1878 2 102 084, und sie überragen somit die übrigen Classen zusammen um das Vierfache. Sie theilen sich selbst wieder in associirte und nichtassociirte Baptisten, je nachdem eine Kirche mit andern zu einer Association verbunden ist oder ganz für sich allein dasteht. Die älteste Association und die Mutter vieler anderen ist die im J. 1707 entstandene Philadelphia-Association, und der Zweck einer derartigen Verbindung ist vornehmlich die Verbreitung des Evangeliums durch Missionen und die Erziehung junger Leute zum Predigtamt. 2. Die General oder Freewill Baptists. Sie sind im Wesentlichen der Gnadenlehre Gesinnungsgenossen des Arminius und betrachten den Heilswillen Gottes als einen allgemeinen, bezw. den menschlichen Willen als frei. Im J. 1691 stellten sie zu London ein Glaubensbekenntniß auf, nachdem die Particular Baptists dasselbe im J. 1689 gethan hatten. Da sich unter ihnen manche arianisch gesinnte oder sonst anstößige Elemente befanden, so trennten sich die strengeren Mitglieder im J. 1770 von ihnen und bildeten die „Neue General-Baptistenverbrüderung", eine Denomination, die sich mit der Zeit indessen wieder verlor, da sich die Generalbaptisten nur in der neuen Gemeinschaft erhielten, während die arianisch gesinnten Gemeinden dem Socinianismus anheimfielen oder auch ganz verschwanden. Ihr Bestand in Amerika um's Jahr 1860 war 64 000. 3. Die Reformed Baptists oder Disciples of Christ, nach ihrem Stifter Alexander Campbell auch Campbellites genannt. Sie verwerfen jede Glaubensnorm, die sich nicht mit voller Sicherheit auf ein Wort des Herrn in der heiligen Schrift zurückführen läßt, und zählten im J. 1860 in Nordamerika 350 000 Mitglieder. Vielfach werden mit ihnen die Christians verbunden, die ebenso von einer bestimmten Glaubensnorm nichts wissen wollen und zum beträchtlichen Theil der arianischen Vorstellung von Christus huldigen. In dem gedachten Jahrbuch werden sie, wie es scheint, nicht mehr aufgeführt, und daraus dürfte zu schließen sein, daß sie ganz mit den Campbellites verschmolzen. 4. Die Anti-Missions Baptists. Sie steigerten die calvinische Prädestinationslehre zum Fatalismus und verwarfen deßhalb die Mission. Ihr Bestand in Nordamerika um's Jahr 1860 war 58 000 Mitglieder. 5. Die Seventh Day Baptists oder Sabbatarier, so genannt, weil sie den Sabbat statt des Sonntags feiern. Ihr Stifter ist Franz Bampfield (gest. 1684), und ihre Hauptheimat Rhode-Island. Ihre Zahl in Nordamerika 1860 war 6600. 6. Die Six Principle Baptists oder die Baptisten von den sechs Grundsätzen. Sie erkennen die Hebr. 6, 1. 2. erwähnten sechs Punkte als bindend an und halten mit Berufung auf diese Schriftstelle die Auflegung der Hände zur Communion für nothwendig. Ihre Zahl in Nordamerika 1860 betrug 3000. 7. Die Dunkers (Tunkers) oder First Day German Baptists. Die Partei wurde im J. 1708 zu Schwarzenau von Alexander Märk mit sieben Gesinnungsgenossen gestiftet, wanderte, weil dort verfolgt, alsbald theils nach Crefeld im Herzogthum Cleve, theils nach Holland und Friesland aus und wurde von dort im Jahre 1719 nach Amerika verpflanzt. Sie feiern das Abendmahl in lutheranisirender Weise und nur Nachts, verwerfen Eid und Kriegsdienst, unterziehen sich mancherlei Kasteiungen, läugnen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Ihre Stärke in Nordamerika 1860 betrug 8200. Eine Section derselben sind die Wasserbrüder. 8. Die Winebrennerians, Weinbrennerianer, oder Church of God. Sie sind mit den Dunkers verwandt und zählten in Nordamerika im J. 1860 13 800 Mitglieder. 9. Hard-shell Baptists, Harte-Schalen-Bap-

tisten, eine Fraction in den südlichen Staaten, wahrscheinlich so genannt, weil sie Tractats- und Mäßigkeitsgesellschaften und ähnliche Bewegungen als neue Erfindungen verwerfen. (Literatur: Alberti, Briefe über den Zustand der Religion und der Wissensch. in Großbritannien 1752, 1087—1122; Wimmer, Die Kirche und Schule in Nordamerika 1853; Hengstenberg, Ev. Kirchenzeitung 1839, Nr. 91 ff.; Reuter, Repertorium der theol. Literatur LXXXXV [1856], 135—144; Schaff, Amerika, die politischen, social. und kirchlich-relig. Zustände 1854; J. M. Cramp, Geschichte des Baptismus, in's Deutsche übersetzt von Balmer-Rinck, 1873; Th. Cosby, The Hist. of the English Baptists, 4 vol., London 1738—1740; Backus, The Hist. of the English-American Baptists, Boston 1777; Ireney, Hist. of the English Baptists, London 1811; Cox and I. Hoby, The Baptists in America, New-York 1836.) [Funk.]

Baptisterium bezeichnet I. nach dem jetzigen kirchlichen Sprachgebrauche den Taufstein. Man versteht darunter jedoch bald nur das Behältniß oder Gehäuse, worin das Taufwasserbecken eingeschlossen und verwahrt wird (Baptisterium, in quo reponitur fons); bald das Becken mit dem geweihten Wasser selbst, so daß Baptisterium gleichbedeutend mit fons sacer, fons baptismalis, sacrarium regenerationis, piscina, concha, κολυμβήθρα u. s. w. genommen wird. In frühester Zeit stand die feierliche Spendung der Taufe einzig den Bischöfen zu, und deßhalb hatten nur die bischöflichen Kirchen Baptisterien. Als später die Zahl der Gläubigen sich vermehrte und zahlreiche Parochien errichtet werden mußten, wurde es mehr und mehr Regel, in jeder Pfarrkirche ein Baptisterium herzustellen. Doch gab es, zumal in Städten und in Hauptorten ansehnlicher Landbezirke, immer noch Kirchen, welche benachbarten Pfarrkirchen gegenüber das ausschließliche Recht hatten, Baptisterien zu besitzen, also die Taufkirchen für die Angehörigen zweier oder mehrerer Pfarreien zu sein. Zur Unterscheidung von den einfachen Pfarrkirchen nannte man sie matrices, auch ecclesiae oder tituli baptismales; ihre Vorsteher hießen Priores, Archipresbyteri, in einigen Gegenden Decani. — Auch das Concilium von Trient unterscheidet z. B. Sess. XXI de Ref. c. 4 zwischen Tauf- und Pfarrkirchen; selbst in unsern Tagen noch hat die Congregatio Concilii nicht selten Fälle zu entscheiden, in welchen das Recht, Baptisterien zu errichten, von Pfarrern für ihre Kirchen in Anspruch genommen, von den Vorstehern der seitherigen Taufkirchen aber bestritten wird (vgl. Acta S. Sedis III, 413—417; 513—518; VII, 560—569; XI, 232—241). Der gesetzlich bestimmte Ort für die feierliche Taufe ist nach Rituale Rom. Tit. 9, 2 die Kirche, in der sich ein Baptisterium befinden soll. Dieß entspricht der allgemeinen Forderung, das Sacrament, Nothfälle ausgenommen, nur an einem seiner Wichtigkeit und Heiligkeit angemessenen Orte zu spenden. — In Betreff der Stellung und Beschaffenheit des Baptisterium verlangt das Rituale (c. a. O. § 4) nur im Allgemeinen, daß es an schicklichen Platz einnehme, von anständiger und gefälliger Gestalt sei, aus solidem Material, worin das Wasser gut erhalten bleibe, besitze, daß es überdieß in geziemender Weise geschmückt, mit einem Gitter eingefriedigt sei um das Wasser von Staub und sonstiger Verunreinigung zu schützen, fest verschlossen werde. Es es sich ohne Schwierigkeit machen lasse, wird hinzugefügt, soll man die Taufe Christi durch Johannes bildlich darstellen. — Anderwärts werden nähere Bestimmungen getroffen. Eine Synode von Salzburg z. B. (Hartzheim, Conc. Germ. IX, 267) befiehlt, die in der Mitte der Kirchen stehenden Baptisterien zu versetzen oder aber zu beseitigen und an ihrer Statt neue aus Marmor zu errichten, sie mit je einem kuppel- oder thurmartigen Deckel auszustatten und sie nahe beim Haupteingange auf der linken Seite aufzustellen. — Die Synode von Antwerpen vom J. 1610 verordnet, daß das Baptisterium eine runder Gestalt sein, in der Breite ungefähr zwei Fuß betragen und nicht fern von der porta occidentalis links seinen Standort haben soll. Diese Stellung abseits im untern Raume des Gotteshauses wurde dem Baptisterium vermuthlich angewiesen, damit die Taufe auch während einer gottesdienstlichen Versammlung oder Function ohne beträchtliche Störung gespendet werden könne. Einige glauben auch, diese Stellung solle „den Gedanken ausdrücken, daß nur derjenige, welcher wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, in die Gemeinschaft Christi und der Kirche aufgenommen werden könne".

II. In ältester Zeit, wie bereits erwähnt, stand es den Bischöfen allein zu, die feierliche Taufe zu spenden. Als daher unter Kaiser Constantin die Kirche den Frieden erlangt hatte, wurden an den Bischofssitzen eigene Baptisterien errichtet. Weil aber damals die Taufe durch Ein- oder Untertauchen (ritus immersionis) noch üblich war, auch in Folge der häufigen Uebertritte zum Christenthum Erwachsene in großer Anzahl getauft wurden, waren umfangreiche Wasserbehälter erforderlich. Diese konnten ihren Platz nicht wohl, wie unser Taufstein, in der Kirche selbst erhalten. Manchmal wurden sie in eigene an die Kirche angebaute Gemächer verlegt; so z. B. in Tyrus, wo nach Eusebius (H. E. 10, 4) der Erbauer des Tempels zu beiden Seiten mit der Basilika zusammenhangende große Gemächer für diejenigen errichtet hatte, „welche noch der Reinigung und Abwaschung durch das Wasser und den heiligen Geist bedurften". In vielen Orten, namentlich in Italien, wurden in der Nähe der Hauptkirche, jedoch getrennt von ihr, besondere Gebäude für die Spendung der Taufe hergestellt; so in Rom bei der Kirche des hl. Johannes im Lateran das Baptisterium Constantins (auch ecclesia S. Joannis in fonte ge-

nannt); in Florenz bei der Hauptkirche, in Novara, Pisa, Parma, Ravenna und andern Orten ebenso. Man gab der Taufkirche gewöhnlich den Namen Baptisterium; doch wollen angesehene Schriftsteller diesen Namen auf das Taufwasserbecken beschränkt wissen, indem sie das Gebäude templum oder basilica baptisterii nennen. Die Taufkirchen hatten mitunter Raum genug, daß Concilien darin abgehalten werden konnten, waren meistens mit Malereien und Sculpturen ausgeschmückt, auch mit wenigstens einem Altare versehen. Der Form nach waren sie häufig Rotunden oder aber sechs-, acht- und zwölfeckige Centralbauten, je nach der Gestalt des Wasserbeckens, denn diese war maßgebend für das Gebäude, welches sich wie ein über dem Bassin errichtetes Monument erhob. Weil das Baptisterium Constantins nicht nur eine der zuerst erbauten und jedenfalls die älteste der noch vorhandenen Taufkirchen ist, sondern auch vielen andern Baptisterien, die in verschiedenen Städten Italiens errichtet wurden, zum Muster diente, so möge es gestattet sein, eine kurze Beschreibung derselben hier aufzunehmen. Das Baptisterium enthält noch heute die wesentlichen Bestandtheile seiner uranfänglichen Anlage; nur seine Verzierungen sind nicht mehr die nämlichen. Es ist ein kleiner, achteckiger Bau, über dem sich ein durchbrochenes Kuppelthürmchen von gleicher Form erhebt. Sein Haupteingang geht auf den Lateransplatz hinaus. Innerhalb sind die Wände al fresco bemalt; die Gemälde (unter Urban VIII. von Sacchi und Camasci ausgeführt) stellen die Geschichte der Siege und der Bekehrung Constantins dar. Der gepflasterte Fußboden ist von Marmor. Man steigt auf drei Treppenstufen hinab zur Taufquelle, welche die Mitte des Gebäudes einnimmt. Ein stattliches Dockengeländer umgibt sie und trägt acht Porphyrsäulen, von denen vier corinthische und vier jonische Capitäler haben. Dann kommt ein Karnieß und hierauf eine zweite Reihe von acht Säulen aus weißem Marmor. Das Thürmchen dient zur Beleuchtung des Heiligthums und ist mit Malereien geschmückt, welche das Leben des Vorläufers zum Gegenstande haben. Außer dem Haupteingange zählt man deren noch vier in dem Baptisterium; sie führen zu den Oratorien der heiligen Johannes Evangelist und Johannes Baptist, zur Halle des heiligen Venantius und zum Kirchlein St. Mariae ad fontes (M. Théodore de Bussierre, Les Basiliques de Rome I, 139. 140). — Zum Schlusse ist noch die griechische Benennung „φωτιστήριον" (illuminatorium, locus illuminationis) zu erwähnen. Wie früher schon, erklärte man sich dieselbe neuerlich wieder so: das Baptisterium sei zugleich das Local für den Vorbereitungsunterricht der Katechumenen gewesen, daher auch die Bezeichnung φωτιστήριον als den Ort, wo die christlichen Neophyten (?) durch Belehrung erleuchtet wurden (C. Brockhaus in der Real-Encyclopädie von Herzog und Plitt II, 2. Aufl., Art. Baptisterium). Allein φωτισμός (τὸ φωτίζεσθαι) bedeutet Const. Apost. l. 2, c. 32 u. l. 3, c. 15 die Taufe, nicht den vorhergehenden noch den nachfolgenden Unterricht, und Cyrill von Jerusalem nennt die in das letzte Stadium der Vorbereitung eingetretenen Taufcandidaten φωτιζόμενοι (illuminandi), die Neugetauften aber νεοφωτιστοί (illuminati), läßt also „die Erleuchtung", von der das Baptisterium bei den Griechen den Namen bekommen, als mit der Taufe selbst verbunden und durch sie bewirkt erkennen. [Kössing.]

Baptistinen (Battistine, Einsiedlerinnen vom hl. Johannes dem Täufer), eine Frauencongregation, gegründet von der ehrwürdigen Johanna Maria Baptista Solimani. Dieselbe war 1688 zu Albaro, einem Flecken östlich von Genua, geboren, beschäftigte sich schon als Kind, fern von den Spielen ihres Alters, mit Werken der Frömmigkeit und suchte auch ihre Altersgenossen zu denselben anzuleiten. Auf besondere Erleuchtung ging sie daran, eine Congregation zu Ehren des hl. Johannes Baptista zu gründen. Unterstützt von ihrem Beichtvater, dem Kapuziner Athanasius, schrieb sie, des Schreibens bis dahin unkundig, die Regel für dieselbe und begann dann, nachdem sie am 7. Juni 1730 nach Moneglia übergesiedelt war, in einem Privathause gleichgesinnte Seelen um sich zu sammeln und mit ihnen in strenger Klausur nach den üblichen Gelübden zu leben. Der Erzpriester Dominicus Franz Olivieri daselbst übernahm die Leitung. Bald mußten die Schwestern schon ein geräumigeres Haus erwerben. Nach dem Jahre 1736 konnten sie eine größere Ansiedelung zu Genua eröffnen, wohin auch Olivieri übersiedelte. Schwester Solimani übergab die Leitung für eine Zeit einer Mitschwester Teresa Assereta und reiste 1742 nach Rom, um von Benedict XIV. die Genehmigung für ihr Werk zu erwirken. Dieser übergab die Sache seinem Beichtvater, dem Barnabiten Mario Maccabei, zur Prüfung und bestätigte dann im Januar 1744 die Regeln und die Gründung eines Klosters. In demselben Jahre noch bezog die jüngere Congregation in Genua ein neues Haus; am 20. April 1746 kleidete der Erzbischof die Stifterin mit zwölf Chorschwestern ein, wobei jene den Taufnamen Maria Antonia in Giovanna Maria Battista umänderte. Den Namen Battista erhielt jede Chorschwester, nicht aber die Laienschwestern. Am 27. Juli desselben Jahres wurde die Stifterin zur Abtissin erwählt, und nach drei Jahren erhielt sie päpstliche Dispens, um auf Lebensdauer gewählt zu werden. Sie starb im Rufe der Heiligkeit den 8. April 1758. Im J. 1775 gründete ihre Mitschwester und Nichte Maria Clara Battista Vernazza zu Rom bei der Kirche von St. Nicolaus von Tolentin ein Kloster, in welchem sie den 12. Januar 1783 starb. Diese Nonnen, bei denen keine Wittwen aufgenommen werden dürfen, üben bei strenger Klausur die drei Klostergelübde. Ihr Kleid von grober Wolle ist zimmtfarbig, von einem Gürtel gehalten; sie tragen

Sandalen aus Schnüren geflochten; ihr Schleier ist dunkelfarbig. Sie schlafen im Habit. Mit Ausnahme der Sonntage und des Weihnachtsfestes halten sie strenges Fasten. Das Jahr hindurch (d. h. mit Ausnahme der Fastenzeit) sind ihnen am Sonntag, Montag, Dienstag und Donnerstag Lacticinien gestattet, sonst nur die Speisen der strengsten Fasten. Sie versammeln sich bereits um Mitternacht im Chor, um die Metten zu singen. Nur dreimal im Jahre, und das nur verschleiert hinter dem Sprachgitter, dürfen sie ihre Verwandten sprechen. Außer den eigentlichen Nonnen gibt es noch Tertiarierinnen, welche für das Kloster Almosen sammeln und die Kirche bedienen. Die Battistinen fanden noch in andern Städten Aufnahme. Die Umwälzungen der neuesten Zeit haben auch diese frommen Seelen aus ihrem Heim vertrieben. [Stahl.]

Baptistiner (Battistini, Congregatio sacerdotum saecularium Missionariorum de S. Joanne Bapt.), ein Verein von Missionspriestern. Der im vorigen Artikel genannte Dominicus Franz Olivieri, am 1. November 1691 zu Genua geboren, war ein eifriger Priester und Prediger und hatte schon, bevor er die Leitung der Battistinen übernommen, in seiner Heimat für die Volksmissionen einen Verein von gleichgesinnten Priestern zu Stande gebracht. Das Beispiel der Solimani und ihre Ermunterungen bewogen ihn, eine Congregation für Missionen bei den Irr- und Ungläubigen in's Leben zu rufen. So begab er sich mit zwei Gefährten nach Rom und legte seinen Plan durch Vermittlung des Cardinals Spinola dem Papste Benedict XIV. vor. Dieser bestätigte durch ein Breve vom 23. September 1755 die neue Congregation und ordnete sie dem Präfecten der Propaganda unter. Die Mitglieder erbauten nun in der Nähe von St. Isidoro ein Haus mit Oratorium und wurden für die Missionen in Rom und auf dem Lande, aber auch sonst verwendet: in Bulgarien, in Sofia, Philippopel, Nikopoli, selbst in China. Mehrere Missionsbischöfe i. p. i. gingen aus ihnen hervor. Olivieri erlebte dieses Aufblühen seiner Pflanzung noch und starb im Rufe eines Heiligen am 13. Juni 1766 zu Genua; dort ward er in der Kirche der Battistiner begraben. Die Mitglieder dieser Genossenschaft legten zwei Gelübde ab: das eine, in der Genossenschaft stets zu verbleiben, das andere, dem Auftrage der Propaganda gemäß in Missionsländer zu gehen. Nach geistlichen Aemtern und Würden zu streben, war ihnen untersagt. Ihre oberste Leitung lag in der Hand eines Superiors, dem ein Vicar an der Seite stand; beide wurden je für drei Jahre gewählt und traten gewöhnlich am Feste des hl. Johannes des Täufers ihr Amt an. Auch gab es neben den Priestern eine Anzahl Laienbrüder, fratelli coadjutori genannt. Alle führten ein gemeinschaftliches Leben. Die Kleidung war ein Talar, ähnlich dem der Missionspriester des hl. Vincenz von Paul; darüber trugen sie den weiten Clericalmantel. Diese Genossenschaft zählte auch einige Cardinäle zu ihren Mitgliedern, [illegible] nelli und Imperiali. Durch die Kaiserkriege [illegible] Ende des vorigen Jahrhunderts ist sie zu Grunde gegangen. [Stahl.]

Barabbas (Βαραββᾶς d. i. Sohn des Lac ein nicht seltener Name) heißt der bekannte Räuber (Joh. 18, 40. Apg. 3, 14), dessen Freilassung die Juden statt der Freilassung Jesu, welche Pilatus beabsichtigte, zum Tode begehrten (Matth. 27, 16. 17). Origenes (in Matth. tract. 35) sagt, daß er Jesus Barabbas geheißen habe, und nicht wenige Handschriften, sowie auch die armenische Uebersetzung, haben diesen Zusatz; doch ist er kritisch nicht so begründet, daß Gewicht darauf zu legen wäre.

Barac (בָּרָק), der Sohn Abinoams von Cedes Nephthali, war unter Debbora's Leitung Israels Retter aus der Knechtschaft der Cananiter. Nach Aods Tode waren die Israeliten von Gott abgefallen und in Folge dessen in die Gewalt des cananitischen Königs Jabin zu Asor gekommen, der sie 20 Jahre lang hart bedrückte. Endlich bekehrte sich das Volk wieder zu Gott, und die Prophetin Debbora auf dem Gebirge Ephraim zwischen Rama und Bethel forderte Barac auf, mit 10 000 Mann aus den Stämmen Nephthali und Zabulon die Cananiter vom Berge Thabor herab anzugreifen. Als Barac der Aufforderung gefolgt war, und Sisara, Jabins Feldherr, davon Kenntniß erhalten hatte, zog dieser mit seinem ganzen Heere und all seinen Streitwagen an den Bach Cison, Barac entgegen. Als aber Barac auf Debbora's Rath den Angriff begann, gerieth Sisara's Heer in Verwirrung, ergriff die Flucht und wurde auf derselben von dem nachsetzenden Heere Baracs völlig aufgerieben; Sisara selbst floh in das Zelt Jahels, der Frau Habers, des Cinäers, und diese schlug ihm, während er schlief, einen Zeltnagel durch die Schläfe. Jetzt war Jabins Macht gebrochen und Israel frei von seinem Drucke (Richt. 4). Ein Triumphlied Baracs und Debbora's erhielt das Ereigniß in bleibendem Andenken; Israel aber hatte Ruhe vor seinen Feinden 40 Jahre lang. [Welte.]

Barachias (בֶּרֶכְיָה, בֶּרֶכְיָהוּ), in der heiligen Schrift 1. Vater des bekannten Leviten Asaph (1 Par. 6, 39; 15, 17). — 2. Ein Stammesfürst der Ephraimiten zur Zeit des Achaz (2 Par. 28, 12). — 3. Ein Thorwächter des Heiligthums zu Jerusalem (1 Par. 9, 16; 15, 23). — 4. Ein Sohn des Zorobabel (1 Par. 3, 20). — 5. Ein angesehener Israelit zu Jerusalem unter Nehemias (2 Esdr. 3, 4. 30; 6, 18). — 6. Der Vater des Propheten Zacharias (Zach. 1, 1. 7). — 7. Nach Matth. 23, 35 der Vater desjenigen Zacharias, der zwischen Tempel und Altar gesteinigt wurde (2 Par. 24, 20 ff.; Jos. Antt. 9, 8, 3). Hier liegt eine Verwechslung mit dem Namen Jojada vor. Bei Matthäus wird, wie auch Lucas 11, 51, ursprünglich bloß Zacharias gestanden sein, worauf ein Abschreiber, der an den Propheten dachte, „Sohn des Barachias" an den Rand und ein späterer das Nämliche in den

Text setzte. Schon der hl. Hieronymus macht auf diese Verwechslung aufmerksam und theilt mit, daß das Nazaräerevangelium „Sohn des Jojada" lese (Comm. in Evang. Matth. h. 4, v. 23). [Kaulen.]

Baradäus, Jacob (Al-Baradai = der mit Lumpen bedeckte, bei den Griechen: Zanzalus), war Mönch und Presbyter in dem Kloster Phasilta bei Nisibis und, als Schüler des Severus, der Partei der Monophysiten ergeben. Diese hatten, die Vereinigung mit der rechtgläubigen Kirche beharrlich verschmähend, in Aegypten, Armenien und Syrien allmälig ein selbständiges Kirchenthum angestrebt. Aber die Spaltungen in ihrer Mitte und der orthodoxe Eifer des Kaisers Justinian schien diesem Vorhaben wenig günstig. Vor Allem litten sie in Syrien und Mesopotamien Mangel an Geistlichen. Darum einigen sich mehrere aus ihren Bischöfen, welche auf einem Schlosse gefangen saßen, und weihten den an Entbehrungen und Mühseligkeiten gewöhnten, ebenso eifrigen als standhaften Mönch Jacob im J. 541 zum Bischof von Edessa mit den Rechten eines öcumenischen Metropoliten der Monophysiten. Der Neuordinirte durchreiste mit großer Schnelligkeit und nicht ohne viele Gefahren, als Bettler verkleidet (daher sein Beiname), die syrischen und die an Syrien angrenzenden Provinzen, um durch sein Zureden die verschiedenen Parteien zu einigen und ein gemeinsames Kirchenwesen der Secte zu begründen. Er ordinirte zu diesem Zwecke viele Bischöfe und nach späteren übertriebenen Angaben eine Unzahl von Priestern und Diaconen. Auch gab er, zur Erzielung beständiger Einheit, der Secte ein Oberhaupt, indem er an die Stelle des (539) verstorbenen Severus den Sergius zum Patriarchen von Antiochien weihte. Aus Achtung vor dem dreiunddreißig Jahre lang für ihre Sache thätigen Manne nannten sich die Monophysiten Syriens von nun an Jacobiten (s. d. Art.), ein Name, der später auch auf die übrigen Monophysiten überging. [Häusle.]

Baraitha (בְּרַיְתָא) ist in der jüdischen Theologie der Ausdruck für die mündliche Tradition bei Erklärung der Mischna. Das Wort bedeutet „Fremdes", insofern die Baraitha außerhalb der Schule des Juda Hakkadosch, des Urhebers der Mischna, entstanden ist (etwa Extravagantes). Als Quelle derselben gelten die classischen Lehrer, welche Tannaïten (תַּנָּאִים) heißen, wie R. Chija, R. Oschaja ben Rabbi, R. Simon ben Rabbi. Die betreffenden Aussprüche werden daher immer mit תַּנְיָא, תַּנְיָא רַבָּנָן, תַּנְיָא חִדָּא, מַתְנִיתִין u. dgl. eingeführt. Nach Abschluß der Mischna wurde zu Babylon eine Sammlung solcher Erklärungen veranstaltet und der Mischna als Anhang beigefügt; dieselbe bildet noch jetzt, mehrfach überarbeitet, unter dem Namen Tosephta (תּוֹסֶפְתָּא) den Schluß der Mischna. Im weiteren Sinne gehörten auch die sog. Mechilta, die Briefe des R. Akiba, die Bücher Siphra und Siphre zur Baraitha (s. die entspr. Artt.; vgl. Bartolocci, Biblioth. magna Rabbin. III, 346). [Kaulen.]

Baraſa (im griechischen Texte Βόσσορα, bei Josephus Βόσορρα), eine von Judas Machabäus eroberte Stadt (1 Mach. 5, 26), jenseits des Jordan gelegen, groß und befestigt, wahrscheinlich einerlei mit dem bei Jerem. 48, 24 erwähnten Bosra (בָּצְרָה LXX Βοσόρ) im Gebiete Moab, nördlich vom Arnon, und verschieden von Bostra im Hauran und von Bosra in Edom, womit die Angaben in 1 Mach. 5, 24—28 übereinstimmen. [Welte.]

Barak, Sophie, s. Herz Jesu, Frauen vom heiligsten Herzen.

Barbara, die hl., Jungfrau und Martyrin. Das durch Baronius revidirte römische Martyrologium gedenkt ihrer unter dem 4. December mit dem Bemerken, daß sie zu Nicomedien während der Christenverfolgung des Kaisers Maximinus nach harter Kerkerhaft, mit Fackeln gebrannt und anderweitig gefoltert, unter dem Schwerte ihr Martyrium vollendet habe. In dem 800 Jahre älteren kurzen römischen Martyrologium dagegen, welches Rosweyd edirte, desgleichen bei Ado und Usuard liest man, und zwar unter dem 16. December: In Tuscia s. Barbarae v. et m. Die zwei Letztgenannten setzen hinzu: sub Maximiano imperatore, während bezüglich der Art des Martyriums ihre Angaben und Ausdrücke (die des Usuard sogar beinahe wörtlich) mit denen des neueren römischen Martyrologiums zusammentreffen. Uebrigens galt während des späteren Mittelalters im Abendlande als Gedächtnißtag der Heiligen durchweg der 4. December, an welchem Tage auch die griechische Kirche deren Fest begeht. — Schon der Umstand, daß sie zunächst im Orient besondere Berühmtheit erlangte, legt den Schluß nahe, daß sie dort gelebt und gelitten hat, und somit jenes In Tuscia entweder auf einem Irrthume oder einer Verwechslung beruhe (in einer Sequenz bei Mone, Lat. Hymnen des Mittelalters III, 214 heißt es freilich auch: Arecium Tusciae tibi praebet sedem). Während aber Baronius auf Grund der ihm „treuer erscheinenden" Acten für Nicomedia in Bithynien als Ort ihres Martyrtodes sich erklärt, wird als solcher in anderen älteren Berichten Heliopolis in Aegypten genannt, so namentlich bei Simon Metaphrastes, dem in dieser Hinsicht der gelehrte Maronit Joseph Simon Assemani (im 5. Buch seiner Calend. eccles. univ.) beipflichtet. Ebenso ist es ungewiß, ob sie bereits unter Maximin (235—238) oder erst 60—70 Jahre später, unter Maximian oder Galerius starb. Dagegen treten — auch die theilweise von einander abweichenden legendarischen Ausschmückungen hindurch — gewisse für ihre Passion sozusagen charakteristische Züge fast in allen Berichten hervor; und aus ihnen erklären sich sowohl die Attribute, welche die christliche Kunst dieser Heiligen gab (Thurm und Kelch mit der heiligen Hostie), als auch die Stellung, welche sie im religiösen Volksleben erhielt. Man

verehrte sie als besondere Schutzheilige bei Ungewitter und bei Feuersgefahr, weshalb sowohl viele Glocken auf ihren Namen geweiht, als auch späterhin die Artillerie, die Arsenale, die Pulverkammern auf den Schiffen ꝛc. unter ihre Obhut gestellt wurden. Die Sitte, die hl. Barbara als Patronin der Sterbenden anzurufen, ist (wie aus dem Anhang der Legenda aurea, Ed. Graesse, 901 erhellt) nicht erst durch die bekannte Begebenheit zu Gorkum in Holland (1448) veranlaßt, wohl aber seitdem allgemeiner verbreitet. Wegen des angeführten zweifachen Patronats wird Barbara den 14 Nothhelfern beigezählt. Auf Gemälden, bei Errichtung von Kapellen und Altären ꝛc. stellte man sie gerne der hl. Katharina zur Seite. Zwischen diesen beiden heiligen Jungfrauen schien nämlich einerseits eine nahe Verwandtschaft und doch auch wieder ein bezeichnender Unterschied obzuwalten. In Katharina repräsentirte sich das Wissen; in Barbara sah man den an die empfangene Wahrheit freudig sich hingebenden Glauben. (Vgl. Surius, Vitae Sanct.; 4. December; Tillemont, Mémoires III, 260 et 690, Paris 1695; Stadler und Heim, Heiligen-Lexikon I, 380; W. Menzel, Symbolik I, 105; Die Zeitschrift Le Beffroi, Bruges 1872, IV, 1—44.) [Evelt.]

Barbarigo, Gregor (auch Barbadico), der sel., Bischof von Padua und Cardinal, geb. 1625 oder 1626, stammte aus einer der ältesten, reichsten und angesehensten Familien des sog. zweiten Adels in Venedig. Er begleitete 1648 den Vertreter der venetianischen Republik, Aloys Contareni, nach Münster, um den dortigen Friedensverhandlungen beizuwohnen. Hier lernte er den päpstlichen Nuntius Fabio Chigi, nachmaligen Papst Alexander VII, kennen, der alsbald die trefflichen Eigenschaften des jungen Barbarigo erkannte und innige Freundschaft mit ihm schloß. Nach Abschluß des Friedens durchreiste Gregor Frankreich und Belgien, erwählte bei seiner Rückkehr den geistlichen Stand und erhielt ein Canonicat in Padua. Kaum hatte Chigi den päpstlichen Thron bestiegen (1655), so berief er Barbarigo nach Rom, machte ihn zu seinem Hausprälaten, sowie zum Referendarius utriusque signaturae, und übertrug ihm die Oberleitung über die Genossenschaft, die sich zur Verpflegung der Pestkranken gebildet hatte. Im J. 1657 wurde Barbarigo zum Bischof von Bergamo ernannt; unverzüglich durchreiste er die ihm anvertraute Diöcese, drang auf die Bildung der Jugend, erweiterte und dotirte das Priesterseminar, sah streng darauf, daß die kirchlichen Vorschriften bezüglich der Tonsur und Kleidung der Geistlichen beobachtet wurden, ließ für den Clerus Exercitien nach der Methode des hl. Ignatius abhalten und berief auf den 1. September 1660 eine Diöcesansynode, der alle Priester seines Bisthums, die nicht rechtlich verhindert waren, anwohnen mußten. In der Kathedrale ließ er ein Oratorium herrichten, in dem jeden Sonntag Betrachtungen über die ewigen Wahrheiten abgehalten wurden; diesen wohnte der fromme Bischof meistens selbst bei, um durch sein Beispiel die Gläubigen zu den Werken der Frömmigkeit und der Buße anzueifern. Aeußerst freigebig gegen Arme und Nothleidende, begnügte er sich mit Wenigem und verschenkte sogar sein eigenes Bett. Für Priester und Volk war er ein wahrer Seelsorger, und man begrüßte in ihm einen zweiten Karl Borromäus. Dem Papste war die eifrige Thätigkeit des Bischofs nicht entgangen, und ernannte ihn am 5. April 1660 zum Cardinalpriester mit dem Titel des hl. Thomas in Parione. Als aber 1663 der Bischof von Padua starb, wurde Barbarigo sein Nachfolger und hielt Anfangs April 1664 seinen Einzug in die Stadt des hl. Antonius. Die Werke der Frömmigkeit, die Gregor in Bergamo geübt, unterließ er auch in Padua nicht; dem Clerus und dem Volke widmete seine ganze Thätigkeit gewidmet. Die kirchliche Disciplin handhabte er mit heiliger Strenge, das Seminar in Padua erweiterte er, verschaffte ihm eine treffliche Bibliothek, eine Druckerei, tüchtige Lehrkräfte, errichtete einen Lehrstuhl für die arabische, griechische und hebräische Sprache und gründete ein Colleg für adelige Jünglinge. Monatlich wurden vom Clerus Disputationen über Gewissensfragen abgehalten, bei denen der Bischof den Vorsitz führte; im Predigen war er unermüdlich. Alle Gelehrten fanden an ihm einen treuen Freund und Beschützer. Als Alexander VIII. am 1. Februar 1691 gestorben war, eilte Barbarigo nach Rom zur Papstwahl. Fünf Monate hindurch vereinigten 30 Cardinäle beharrlich ihre Stimmen auf den Bischof von Padua, obgleich derselbe sie inständigst bat, von ihrem Vorhaben abzustehen. Weil jedoch manche der Cardinäle seine Strenge bezüglich der Beobachtung der kirchlichen Vorschriften fürchteten und ihn überdies dem französischen Hof, der damals seine Intriguen spann, nicht genehm glaubten, nahm man von der Wahl Barbarigo's Abstand, so daß er nicht wenig erfreut war und frohen Herzens seine Diöcese zurückkehrte. Noch sechs Jahre regierte er die ihm anvertraute Heerde und starb am 18. Juli 1697 im Rufe der Heiligkeit. Unter ungeheurem Zudrang des Volkes wurde sein Leichnam in der Kathedrale von Padua beigesetzt. Das Capitel, durch die inständigen Bitten der Geistlichkeit und des Volkes bewogen, betrieb alsbald die Seligsprechung seines Bischofs; dieselbe wurde von dessen Neffen, Johann Franz Barbarigo, Cardinal und Bischof von Padua (gest. 1730) weiter gefördert und im J. 1761 von Clemens XIII., der vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron selbst Bischof von Padua war, feierlich ausgesprochen. (Vgl. Ughelli, Italia sacra IV, 510 sqq.; Moroni IV, 99 sq.; Pietro Uccelli gab 1877 in Parma bei Fiaccadori heraus: Scritti inediti del B. Greg. Barbarigo [Reden an den Clerus, Homilien und Predigten an das Volk, ein Tractat über die christliche Philosophie, geistliche Maximen, Betrachtungen, Hirtenbriefe und die Diöcesansynode vom September 1660] und

dem Tractat De corpore Christi von Gregor I., Bischof von Bergamo, einem Freunde des hl. Bernhard, heraus.) [Schlösser.]

Barbatia, Andreas de, auch de Bartholomäo, nach dem Geburtslande Siculus, von seinen Zeitgenossen monarcha legum et lucerna juris genannt, war in den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts zu Messina geboren und kam um 1424 nach Bologna. Das Studium der Medicin vertauschte er bald mit dem des Rechts und wurde Doctor beider Rechte. Seine Lehrthätigkeit umfaßte sowohl römisches als canonisches Recht; nach seinen Schriften ist er vorzüglich Canonist. Einige Jahre lehrte er in Ferrara, sonst war Bologna sein Aufenthalt. Barbatia war im Vortrage ungemein eifrig und wußte sich nicht nur volle Hörsäle, sondern auch großes Vermögen zu verschaffen. Unter seinen zahlreichen Schülern möge nur Roderich Borgia, der spätere Papst Alexander VI., genannt werden. Vielfach beneidet, wußte Barbatia Ehrenhaftigkeit mit Frömmigkeit zu verbinden. Er wurde oft aufgefordert, in schwierigen Fällen Rechtsgutachten abzugeben; Zeugen dessen sind seine wiederholt in vier Foliobänden gedruckten Consilia. Noch sind zu erwähnen: Lectiones s. repetitiones in titulos diversos; Commentare zu den drei ersten Büchern der Decretalen; ein Tractat über die Legati a latere und einer De praestantia cardinalium, dem Cardinal Bessarion (1450) dedicirt, sämmtlich im 15. und 16. Jahrhundert meist öfters gedruckt. Barbatia starb, über 80 Jahre alt, den 21. Juli 1479. (Vgl. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des can. Rechtes II, 306 bis 311.) [R. v. Scherer.]

Barbo, Petrus, Canonist, s. Paul II.

Barbosa, Name mehrerer Rechtsgelehrten, unter denen hier zu nennen ist: 1. Augustin, geb. 1590 zu Guimaraens, einer der berühmtesten Canonisten Portugals. Um sich im canonischen Recht auszubilden, begab er sich nach Rom. Er besaß ein so glückliches Gedächtniß, daß er, wenn er ein Buch gelesen, dasselbe entbehren konnte. Deßwegen schaffte er sich keine Bücher an, sondern besuchte die Bibliotheken und Buchhändler, hielt sich daselbst von Morgens früh bis Abends spät auf, durchmusterte die Bücher und brachte, nach Hause zurückgekehrt, das Gelesene zu Papier. Im J. 1632 kehrte er nach Spanien zurück und beschäftigte sich mit kirchlichen Rechtsfällen und mit Herausgabe verschiedener Werke. Philipp IV. belohnte (1648) seine hervorragenden Talente mit dem Bisthum Ugento im Neapolitanischen, doch schon im darauffolgenden Jahre raffte ihn der Tod hinweg. Seine gediegenen Werke verbreiten sich über das ganze canonische Recht und sind gesammelt erschienen zu Lyon 1657—1675 in 19 Bänden und 1698—1716 in 20 Foliobänden. Zu den geschätztesten gehören: Pastoralis sollicitudinis sive de officio et potestate episcopi tripartita descriptio, Rom. 1621, Lugdunae 1629. 1641. 1650 u. s. w.; Juris ecclesiastici universi ll. 3, Lugd. 1634. 1645. 1718. (Hurter, Nomencl. literarius I, 886 sqq.)

2. Petrus, ebenfalls Portugiese, wurde geboren zu Viana in dem Bisthum Braga. Er zeichnete sich im Civilrechte aus, das er auch längere Zeit an der Universität zu Coimbra lehrte. König Sebastian berief ihn nach Lissabon als Senator beim obersten Gerichtshofe. Unter Philipp II. wurde er einer der vier Staatsräthe und zuletzt Kanzler von Portugal. Gegen Ende seines Lebens dachte er an die Herausgabe seiner Werke: hierbei war ihm einer seiner Neffen behülflich, der sie auch nach des Verfassers Tod (um das Jahr 1596) weiter besorgte. Seine Werke bestehen in Commentaren zu verschiedenen Titeln der Digesten und des Codex. Doch Vieles blieb ungedruckt. (Antonii Biblioth. Hisp. nova II, 174.)

3. Simon Vaz, war Bruder des unter 1. Angeführten. Der letztere nahm ihn mit sich nach Rom, um sich seiner bei schriftstellerischen Arbeiten zu bedienen. Aus den Schriften seines Bruders gab Simon heraus: Principia et loci communes seu regulae tam decisionum quam argumentorum utriusque juris, welches Werk zuerst in Rom 1621 erschienen ist (nach Antonius in seiner Bibl. Hisp. nova II, 289), dann zu Lyon 1630, Genua 1650 u. s. w.; Tr. de dignitate, origine et significatis mysteriosis ecclesiasticorum graduum, officii divini, vestium sacerdotalium et pontificalium, atque verborum, caeremoniarum et aliarum rerum pertinentium ad ss. missae sacrificium, Lugd. 1635; Repertorium juris civilis et canonici, Lugd. 1668. [H. Hurter, S. J.]

Barbus, Paulus, genannt Soncinas nach seiner Heimat Soncino, ein gelehrter Dominicaner in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wirkte als Magister der Philosophie in mehreren Städten Italiens, in Mailand, Siena, Ferrara, Bologna. Nachdem er den Doctorgrad in der Philosophie erworben, wurde er Prior des Dominicanerconventes in Cremona. Er war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller; die Mehrzahl seiner Schriften ging jedoch verloren. Quetif und Echard (Script. ord. Praed. I, ed. Paris. 1719, 879) verzeichnen: 1. Quaestiones super divina sapientia Aristotelis, Lugd. 1579 u. ö. Aeltere Ausgaben erschienen zu Venedig 1502, 1526 und 1576. — 2. Epitoma Quaestionum in IV. libb. Sententiarum a principe Thomistarum Joanne Capreolo Tolosano disputatarum, Papiae 1521. 1528 u. ö. — 3. In VIII libros Physicorum et super artem veterem Aristotelis, Venet. 1499. Petrus war einer der scharfsinnigsten Schüler des Petrus von Bergamo, thomistischer Peripatetiker, gleichwohl von Picus von Mirandola, dem Gönner der damaligen Akademie, hochgeehrt. Er starb 1494. [Bach.]

Bar-Cepha, Moses, syrischer Kirchenschriftsteller, wurde, nachdem er seine Jugend im Sergiuskloster zu Balat am Tigris verlebt hatte, gegen Ende des neunten Jahrhunderts zum Bi-

schofe der Jacobiten in Beth-Raman und Beth-Ceno, sowie zum Administrator von Mosul bestellt und starb am 13. Februar 913. Er schrieb in drei Büchern einen Commentar über das Paradies (lateinisch von Masius, Antwerpen 1569 und in der Bibl. Patr. XVII, 458 sq.). Daselbst findet sich die nicht unwichtige Notiz, daß zu jener Zeit zwei syrische Bibelübersetzungen in Gebrauch waren, von welchen die eine unmittelbar aus dem hebräischen Texte, die andere nach der Septuaginta gefertigt war. Eine von Bar-Cepha verfaßte Liturgie steht bei Renaudot, Liturg. Orient. II, 391; eine arabische Uebersetzung seiner Homilien hat Cod. Beroeen. Clement. Vat. I. Verloren sind seine Commentare zum Alten und Neuen Testamente, zur syrischen Liturgie, eine Erklärung des Hexaemeron, die Bücher über die Secten und die über die Seele. (Assemani, Bibl. Orient. II, 127.) [Streber.]

Barclay, Johann, ein im 17. Jahrhundert sehr berühmter lateinischer Romanschriftsteller und Satiriker, auch religiöser Polemiker und Controversist, war geboren zu Pont-à-Mousson in Lothringen am 28. Januar 1582 und empfing seine wissenschaftliche Bildung bei den Jesuiten dieser Stadt. Im J. 1603 ging er mit seinem Vater, Wilhelm Borclay (s. d. Art.), nach London und gewann hier durch ein lateinisches Gedicht auf die Krönung Jacobs I., sowie durch eine demselben dedicirte satirische Schrift die Gunst des Königs. Als der Vater England wieder verließ, wollte der König den Sohn an seinem Hofe zurückbehalten; allein der Vater, welcher fürchtete, der König möge seinen Sohn zum Abfalle vom katholischen Glauben verleiten, nahm ihn mit sich nach Frankreich zurück. Im J. 1605 veröffentlichte der junge Barclay eine kleine Schrift über die englische Pulververschwörung unter dem Titel: Series patefacti divinitus Parricidii in Ter maximum Regem regnumque Britanniae cogitati et instructi, Amstelod. 1605. Nach dem in demselben Jahre erfolgten Tode seines Vaters ging er nach Paris, verheiratete sich dort und begab sich dann im J. 1606 nach England an den Hof Jacobs I. Hier wurde er einer der Falconiere des Königs und erhielt von ihm mitunter reiche Geschenke (vgl. Nichols, The Progresses etc. of King James I., London 1828, II, 247). In der Zeit jenes heftigen literarischen Streites, welchen der König wegen des den englischen Katholiken aufgelegten und von Rom verworfenen Treue-Eides gegen Papst Paul V. und Cardinal Bellarmin führte, publicirte Barclay, um dem Könige in seiner literarischen Fehde mit Bellarmin zu Hülfe zu kommen, das namentlich gegen Bellarmin gerichtete Buch seines Vaters: De Potestate Papae, an et quatenus in Reges et Principes seculares jus et imperium habeat. Auch erwiederte er die Schrift, welche Bellarmin im Jahre 1610 gegen dieses Buch richtete, im Jahre 1612 mit einer Gegenschrift unter dem Titel: Joannis Barclaii Pietas, sive Publicae pro Regibus ac principibus, et privatae pro Guil. Barclae Parente Vindiciae contra Bellarminum: Tractatum de Potestate Summi Pontificis temporalibus, Paris. 1612 (auch Francof. 1613). Gegen diese Schrift Barclay's und zur Rechtfertigung Bellarmins ergriff der [illegible] Eudämon-Joannes in Rom, ein geborener Grieche von der Insel Candia, die Feder in seiner Epistola monitoria ad Joannem Barclaium, Guilelmi filium, de Libro ab eo pro patre suo contra Bellarminum scripto, Coloniae 161[illegible]. Ueberdieß wurde auch die Schrift Barclay's durch Decret vom 10. Mai 1613 auf den Index gesetzt. Ein gleiches Schicksal hatte bereits 2 Jahre früher eine andere Schrift, Euphormionis Lusinini Satiricon, die durch Decret vom 7. September 1609 auf den Index kam. Barclay bereute später seine Polemik gegen Bellarmin und fühlte sich überhaupt in der schiefen und zweideutigen Stellung, die er als Katholik am Hofe Jacobs I. einnahm, mehr und mehr unbehaglich. Er verließ darum im J. 1616 England und ging, nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Paris, im J. 1617 nach Rom; hier fand er in Papst Paul V., sowie in dem Cardinal Maffeo Barberini, nachmaligem Papst Urban VIII., und anderen geistlichen Würdenträgern hohe Freunde und Gönner. Insbesondere erwies auch der greise Bellarmin seinem früheren literarischen Gegner viele Freundlichkeit. Gleich im ersten Jahre nach seiner Ankunft in Rom veröffentlichte Barclay unter dem Titel: Paraenesis ad Sectarios, LL. II, Coloniae 1617 (u. ä.; in den späteren Ausgaben unter dem Titel: Paraenesis ad Sectarios huius temporis de Vera Ecclesia, Fide ac Religione; auch bei Aschaffenburg 1663) eine Paul V. dedicirte apologetisch-polemische Schrift über die Controverspunkte zwischen Katholiken und Protestanten. Auch schrieb Barclay in Rom sein berühmtestes Werk, den in die meisten modernen Sprachen übersetzten und im 17. Jahrhundert durch ganz Europa gelesenen allegorisch-ethischen und politischen Roman „Argenis", Paris. 1621. Noch ehe der Druck dieses Werkes vollendet war, starb er jedoch, erst 39 Jahre alt, am 12. August 1621 und fand in der Kirche von San Onofrio auf dem Janiculus seine Ruhestätte. Man hat mitunter behauptet, Barclay habe während seines Aufenthaltes in England den katholischen Glauben verläugnet, ja er sei förmlich von demselben abgefallen und zum Anglicanismus übergetreten. Allein Barclay hat sich diesem Vorwurfe gegenüber in der Vorrede zu seiner Paraenesis ad Sectarios in einer Weise vertheidigt, die keinen Zweifel läßt, daß er während seines zehnjährigen Aufenthaltes am Hofe Jacobs I. stets Katholik geblieben und auch die katholische Religion offen bekannt und geübt hat. — Eine (nicht durchaus genaue) Vita Joannis Barclaii findet sich in manchen Ausgaben der Argenis, eine andere in deutschen Uebersetzung der Paraenesis ad Sectarios vorgedruckt. (Vgl. Bayle, Dictionnaire I,

147 sq.; Nicéron XVII, 285 s. XX, 108 s.; Frsch u. Gruber VII, 366 f.) [Hundhausen.]

Barclay, Robert, der Theologe der Quäker, ein Sohn des durch seine Kriegsthaten in Deutschland (als schwedischer Officier) sowie durch eine politische Stellung in seinem Vaterlande während der Herrschaft Cromwells bekannten David Barclay, wurde 1648 zu Edinburg in Schottland geboren. Nach einer sorgfältigen Erziehung reiste Robert nach Frankreich und verweilte einige Zeit in Paris, wo sein Oheim Vorsteher des schottischen Collegiums (praepositus collegio Scotorum papali) war. Durch den Umgang mit angesehenen Theologen lernte der begabte und feurige Jüngling die Wahrheit und Göttlichkeit der katholischen Religion kennen und ließ sich in die Kirche aufnehmen. Hierüber bestürzt, rief David Barclay, welcher inzwischen den Quäkern (s. d. Art.) sich angeschlossen hatte, seinen Sohn nach Hause zurück und war unabläßig bemüht, denselben für diese Secte zu gewinnen. Seine Versuche waren lange vergeblich; doch gelang es ihm endlich, im Jahre 1667 Robert zum Besuche einer Versammlung der Quäker zu bewegen. Der Eindruck, welchen dieselbe auf den phantasiereichen Jüngling machte, hatte dessen Anschluß an die Secte zur Folge. Robert glaubte das sichtbare und fühlbare Wirken des heiligen Geistes in dieser Versammlung wahrgenommen zu haben und wurde von nun an ein begeisterter Anhänger des Quäkerthums, in dessen Interesse er verschiedene Reisen machte und namentlich schriftstellerisch thätig war. Unstreitig ist Robert Barclay der bedeutendste Theologe der Quäker, deren falschen Spiritualismus er in ein System zu bringen, mit einem nicht geringen Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn zu vertheidigen und namentlich mit der heiligen Schrift in Einklang zu setzen bestrebt war. Barclay starb 1690. Sein Hauptwerk ist die König Karl II. von England dedicirte Theologiae verae christianae apologia (1676). Sie ist eine nähere Ausführung, Erklärung und Vertheidigung der 1675 erschienenen XV theses theologicae, welche die Grundzüge des Quäkerthums enthalten. Die Apologie genießt bei den Quäkern, welche keine besondere Bekenntnißschrift besitzen, fast symbolisches Ansehen. Sie wurde auch in die englische (1678), deutsche (1684) und französische (1702) Sprache übersetzt. Der Katechismus Barclay's, welcher schon 1667 erschien, behandelt die Lehre der Quäker in Fragen und Antworten. Außerdem verfaßte er mehrere Streitschriften und kleinere Aufsätze. Zu den Gegnern Barclay's gehörten vornehmlich: Nic. Arnold, gegen welchen er seine Animadversio ad N. Arnoldi exercitationem de Quakerismo ejusque refutationem, Roterod. 1675, richtete, Benedict Figken, Joh. Wilh. Baier in Jena u. A. In der Polemik gegen dieselben wurde er durch seinen Gesinnungsgenossen Keith, der jedoch später das Quäkerthum wieder mit dem Anglicanismus vertauschte, unterstützt. Eine Sammlung von Schriften Barclay's veranstaltete W. Penn (s. d. Art.) unter dem Titel: Siegende Wahrheit durch die geistige Wallfahrt, christlichen Arbeiten und Schriften des geschickten und treuen Diener Jesu Christi R. B., 1692. Ueber die Lehre Barclay's s. Möhler, Symbolik § 64 ff. und den Artikel Quäker. (Vgl. Croesii hist. Quaekeriana, Amstelod. 1694.) [(Fritz) Brück.]

Barclay, Wilhelm, politischer, juristischer und philologischer Schriftsteller, geb. um 1543 zu Aberdeen aus einem alten schottischen Geschlechte, verkehrte in seiner Jugend am Hofe der Königin Maria Stuart, ging im J. 1573 nach Frankreich, studirte in Bourges Jurisprudenz und wurde Professor dieser Wissenschaft in Pont-à-Mousson, sowie Staatsrath des Herzogs von Lothringen. Im J. 1603, als der Sohn der Maria Stuart, Jacob I., den englischen Thron bestieg, ging er nach London. Der König bot ihm eine glänzende Stelle in seinem Rathe an, jedoch mit der Bedingung, daß er zur anglicanischen Religion übertrete. Um dieser Bedingung willen schlug Barclay die Stelle aus und ging nach Frankreich zurück, wo er im J. 1604 wiederum einen juristischen Lehrstuhl und zwar in Angers erhielt. Hier starb er bereits im J. 1605. Barclay galt für einen der bedeutenderen Rechtsgelehrten seiner Zeit und war ein Mann von sehr entschiedenem und achtungswerthem Charakter; jedoch ist er von einer etwas starken Gelehrteneitelkeit und Selbstüberschätzung nicht freizusprechen. Seine beiden politischen Schriften sind: De Regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Bucherium, et reliquos Monarchomachos Libri VI, Paris. 1600, und: De Potestate Papae, an et quatenus in Reges et Principes seculares jus et imperium habeat, Londin. 1609 (auch Mussiponti 1609, Hanoviae 1612). Die letztere Schrift trägt an ihrer Spitze eine „Epistola Dedicatoria" an Clemens VIII; die Schrift wurde jedoch erst nach dem Tode dieses Papstes und nach dem Tode des Verfassers selbst von dessen Sohne Johann Barclay (s. d. Art.) veröffentlicht, bald nach ihrem Erscheinen aber durch Decret vom 9. November 1609 auf den Index gesetzt. Obgleich die Schrift über das Verhältniß der päpstlichen Jurisdiction zur Staatsgewalt viele unrichtige Anschauungen und Aeußerungen enthält, so wollte Barclay doch auch in dieser Schrift durchaus der Kirche treu bleiben und nichts behaupten, was der Lehre der Kirche zuwider wäre. Bellarmin schrieb eine eingehende Widerlegung der Schrift unter dem Titel: Tractatus de Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guil. Barclaium, Romae 1610. Auch Leſſius wandte sich gegen die Ausführungen Barclay's in seinem Buche: Defensio Potestatis summi Pontificis adversus librum regis Magnae Britanniae, Guilielmi Barclay Scoti, et M. Georgii Blacuelli, Caesaraugustae 1611. (Vgl. Nicéron XVII, 277 s.; Biogr. génér. IV, 470 sq.) [Hundhausen.]

Bar-Cochba (בַּר כּוֹכְבָא), das bekannte Haupt eines jüdischen Aufstandes unter dem römischen Kaiser Hadrian. Nachdem die Versuche der Juden, für die Zerstörung ihres Tempels und ihrer Selbständigkeit Rache zu nehmen, unter Trajan blutig zurückgewiesen waren, glaubten sie unter dem wohlwollenden und in Selbsttäuschung befangenen Hadrian die günstige Gelegenheit gefunden zu haben, um ihre bürgerliche und religiöse Selbständigkeit wieder zu gewinnen. Während der arglose Kaiser noch an der Wiederherstellung Jerusalems arbeitete, ward die Fahne des Aufruhrs um 132 n. Chr. in den klüftereichen Bergen Judäa's erhoben, wo die Juden im Stillen längst sich befestigt und durch unterirdische Gänge eine Verbindung zwischen den Hauptpunkten hergestellt hatten. An die Spitze der Empörung trat ein bis dahin ganz unbekannter Mann, dessen Namen die jüdischen Quellen nur in der Form Bar-Cosiba kennen (Grätz, Gesch. der Juden, 2. Aufl., IV, 150, wohl s. v. a. von Cesib, wie mehrere Orte hießen). Es war eine gewaltige Gestalt von mächtiger Körperkraft und Energie, die sich unwiderstehlich zum Mittelpunkt der Empörung aufwarf, und deren Erscheinung den einflußreichen Rabbi Akiba, als er ihrer zuerst ansichtig wurde, zu dem Worte hinriß: „Dieß ist der König Messias, der Stern, der über Jakob aufgegangen" (Num. 24, 17). So hieß er nun Bar-Cochba, der Sternensohn; aber als seine und Akiba's Erwartung vereitelt war, blieb ihm der Name seiner Heimat als ominöses Appellativ: der Lügensohn. Schon von Anfang an glaubten weitersehende Männer, wie Rabbi Jochanan ben Torti, freilich nicht an seine übernatürliche Sendung; doch fand seine ausdauernde Thatkraft allgemeine Anerkennung und erweckte unter seinen Landsleuten weitgehende Hoffnungen. Daß er Feuer (angezündetes Werg) gespieen (Hieron. Apol. II adv. Rufin.) zur Bethörung der wundersüchtigen Menge, mögen wir bei der Glut der Begeisterung des Mannes, der all sein Streben, zuletzt sein Leben an die Verwirklichung eines Ideals setzte und eines ärmlichen Strohfeuers entbehren konnte, kaum glauben. Die allgemeine Bewegung, in welche selbst die stets feindlichen Samaritaner jetzt hineingerissen wurden, zu welcher aus allen Ländern Juden herbeieilten (L. Jos. Samarit. c. 48; D. Cass. 69, 13), und der selbst zahlreiche, des römischen Joches müde Heiden sich anschlossen, war wohl schon gegen Ende 132 im besten Gang, nachdem sie, durch getheilte Bestrebungen einzelner Bandenführer im Gebirge eingeleitet, gleich einer stetig wachsenden Ueberschwemmung immer weiteres Terrain gewonnen hatte. Die Zahl der Streiter geben jüdische Quellen (Grätz a. a. O. 451) auf 400 000, der Heide Dio Cassius, eine Hauptquelle für jene Periode des Kaiserreichs, auf 580 000 an. Jüdische Symbolik bezeichnete die Strenge Bar-Cochba's in Auswahl und Prüfung seiner Krieger dadurch, daß sie sich erst hätten einen Finger zur Probe ihres Muthes abhauen müssen. Der römische Statthalter Rufus zog sich mit seinen ungleichen Kräften zurück und ließ Judäa, das Mittelland und wohl den größten Theil von Galiläa ungedeckt, so daß die Aufständischen (D. Cass. 69, 14) bis 133 gegen 50 feste Plätze und beinahe 1000 Ortschaften in ihrer Gewalt hatten. Der Kaiser fühlte sich auf die ersten Nachrichten wenig beunruhigt, sandte aber Truppen auf Truppen und Führer auf Führer, um den Niederlagen zu wehren. Allein alles blieb ohne Erfolg, so daß er sich genöthigt sah, seinen besten Feldherrn, Julius Severus, eilig aus dem fernen Britannien zu berufen. Inzwischen stiegen die Hoffnungen des siegreichen Israel, das seine Zeit endlich gekommen glaubte. Bar-Cochba selbst soll im Uebermuth gebetet haben „Herr, wenn du uns nicht helfen willst, so gib doch auch den Feinden nicht; alsdann werden sie nicht unterliegen." Er ließ, als ob das Volk seine Unabhängigkeit wieder gewonnen hätte, jüdische Münzen prägen. Meist waren es ältere Kaisermünzen, auf deren römisches Gepräge nun der jüdische Stempel kam; dieser zeigte in den altphönizischen Buchstaben die Worte: „Simon" (der Machabäer) und „Zur Freiheit Jerusalems" (lecherut Jerusch.) und als Emblem von Bar und Volk eine Weintraube oder einen Palmzweig, auch zwei Trompeten (das Priesterthum) oder eine Lyra, Loblieder auf Gott ausdrückend. Ehe Bar-Cochba-Münzen genannt, heißen sie später im Talmud Rebellionsmünzen (מטבעות מרד); Abbildungen derselben s. bei Levy, Gesch. der jüdischen Münzen, Breslau 1862, 105 ff.). Die Quellen schweigen dießmal davon, daß gegen gefangene Römer grausam verfahren worden sei. Dagegen verfolgte Bar-Cochba die Judenchristen, weil sie natürlich ihre Theilnahme am Nationalkriege versagten und den Juden als Verräther und Gotteslästerer galten. Justin berichtet (Apolog. I. 31), daß Bar-Cochba die Christen zur Verläugnung und Lästerung Jesu aufgefordert und diejenigen, welche sich dessen weigerten, hart bestraft habe. Desgleichen meldet Eusebius (Chron. z. 17. Jahr Hadr.): Cochebas plurimos Christianos diversis suppliciis affecit, eo quod noluissent proficisci cum illo pugnatum contra Romanos. Demnach wird man schwerlich mit Grätz (a. a. O.) das Vorgehen gegen dieselben auf Geißelhiebe beschränken können. Nach den eigenen Worten dieses Historikers hatte sich gegen die Judenchristen „im Herzen der Juden ein vielleicht noch größerer Ingrimm gesammelt, als gegen die Römer, wenn man sie als abtrünnige Gotteslästerer und besonders als Angeber und Spione betrachtete"; und der Haß gegen sie war durch ihre Weigerung des Felddienstes noch gesteigert worden. Nur daß, was auch nirgends berichtet wird, die Christen gezwungen worden wären, Bar-Cochba als neuen Christus anzuerkennen und an ihn als Messias zu glauben, wird man (mit Berufung auf Eusebius a. a. O.) in Abrede zu stellen haben, da Bar-Cochba durchweg nicht als religiöser Fanatiker, sondern als politisch-nationaler Kämpfer sich

ufthat, der die Messiasidee zu patriotischen Tendenzen verwerthete und den Glauben an seinen messianischen Charakter als stärksten Hebel für die Entflammung des Volksgemüthes gebrauchte. — Als Severus nach Palästina kam, erkannte er rasch die bedenkliche Lage und handelte wie Fabius gegen Hannibal. Statt das Ungethüm vorne zu packen und vielleicht in einer Hauptschlacht niederzuwerfen, unterband er durch getheilte kleinere Kämpfe, Entziehung von Lebensmitteln, Zerreißung der Verbindungsfäden dem Aufstand mehr und mehr die Lebensadern und drängte ihn gegen das mittelländische Meer hin in seinen Mittelpunkt Betar (Bither) zusammen. Dieß war eine feste Stadt zwischen Antipatris und Cäsarea (Reland, Pal. 417. 419 f.), von der noch Trümmer vorhanden sind. Neben diesem Centrum des Aufstandes, das mit seinen Befestigungswerken eine glückliche Rivalin des geknickten und für den neuen Aufstand bedeutungslosen Jerusalem geworden war, hatte Bar-Cochba auch eine Festungslinie gegen Norden, vom Carmel an bis nach Magdala am Tiberiassee, gegen den Einbruch der römischen Heere von Syrien her zu ziehen unternommen. Im Gebirg Ephraim, damals Königsgebirge (טור בֵּיתָר) genannt, hatte der verzettelte Aufstand an der Hauptfestung Tur Simon, wo er auch in Folge der Störung einer festlichen Hochzeit durch römische Soldaten seinen Anfang genommen haben soll (Talm. Gitt. 57), seinen Sammel- und Stützpunkt bekommen. Doch durch alle Zurüstung und Gegenwehr konnte der Aufstand nur in die Länge gezogen werden und wurde endlich, nachdem von den 50 festen Plätzen der Juden nur noch Betar ihnen verblieben war, hier im Blute von Tausenden seiner verzweifelten Vertheidiger nach vierthalbjähriger Dauer im Juli 135 erstickt. Die Belagerung dauerte kaum weniger als ein Jahr; über ihre Wechselfälle und den endlichen Fall der Stadt hat man aber fast nur Sagen und Legenden, nach welchen verrätherische List von Samaritanern ihren Untergang herbeigeführt hätte. Die maßlos übertreibenden jüdischen Berichte späterer Zeit scheint der wohl unterrichtete Dio Cassius zu ermäßigen, wenn er (69, 14) erzählt, daß, außer den durch Hunger und Brand Umgekommenen über 500 000 Mann auf jüdischer Seite gefallen seien. Auch die Römer hatten schwer gelitten; Hadrian enthielt sich im Schreiben an den Senat der üblichen Formel: „Ich und das Heer sind wohl"; er hielt auch keinen Triumphzug; dagegen schlug man eine Münze für das Heer als „exercitus Judaicus". Palästina war nach dem Aufstande eine Wüste; Israeliten wurden in Massen als Sklaven zu geringstem Preise verkauft; es fehlte an Zeugen für die Frauen, welche vor Gericht den Tod ihrer erschlagenen Männer bezeugen sollten; Flüchtlinge, wie das Wild in den Bergklüften gehetzt, fristeten von Leichen ein stumpfsinniges Dasein; Gefangene wurden schonungslos niedergemacht. Israel war auf's Haupt getroffen worden und erholte sich nie mehr zu größerer Bedeutung, wenn auch die Diaspora in Babylonien sich mehrte und in Südarabien und Spanien, wohin der Spanier Hadrian viele ausgezeichnete Juden schickte, den Grund zu späterer Blüte legte. Nach Eroberung und Zerstörung Jerusalems aber, dessen Betreten er den Juden bei Todesstrafe verbot, ließ Hadrian an der Stelle des Jehovatempels einen solchen für den Jupiter Capitolinus bauen, dem er die jetzt Aelia Capitolina (s. d. Art.) genannte Stadt weihte. [v. Himpel.]

Barcos, Martin de, einer der angesehensten Jansenisten des 17. Jahrhunderts, wurde im J. 1600 zu Bayonne geboren. Seine Mutter war eine Schwester des Abts von St. Cyran, Jean du Vergier de Hauranne (s. d. Art.), und dieser übernahm selber die erste Ausbildung seines Neffen. Als Jansenius im J. 1617 zu Löwen Präsident des neu gegründeten holländischen Collegs wurde, schickte St. Cyran seine beiden Neffen Barcos und d'Anguibert dorthin, um unter des Jansenius Leitung ihre Studien zu machen. Nach Beendigung derselben übernahm Barcos die Erziehung eines der Söhne Arnaulds d'Andilly und wurde nach einigen Jahren der Secretär seines Oheims. Er hing diesem Sectirer mit großer Verehrung an, war ein starrer und eifriger Vertreter der Grundsätze desselben hinsichtlich der Reformation in der kirchlichen Lehre und Moral und nahm an den Arbeiten und Plänen seines Oheims und der jansenistischen Partei den eifrigsten Antheil. Er war Mitarbeiter an dem „Petrus Aurelius" des St. Cyran, und auf seine Veranlassung nahm Antoine Arnauld in die Vorrede seiner Schrift De la fréquente communion den berüchtigten Satz auf, „daß Petrus und Paulus zwei Häupter der römischen Kirche seien, die indeß nur ein einziges ausmachen". Barcos wurde in Folge dieses von ihm aufgestellten Satzes bald in hervorragender Weise in die jansenistischen Streitfragen verwickelt. Der Satz wurde zuerst von dem Bischof von Lavaur, de Raconis, bekämpft, dann von der Sorbonne censurirt. Barcos verfaßte nun zur Vertheidigung desselben die Schriften: La grandeur de l'Église romaine établie sur l'autorité de S. Pierre et S. Paul, 1645; Traité de l'autorité de S. Pierre et S. Paul qui réside dans le Pape successeur de ces deux apôtres, 1645; Éclaircissements de quelques objections, que l'on a formées contre la Grandeur de l'Église romaine, 1646. Das große Aufsehen, welches in Frankreich durch jene Behauptung und die angeregte Controverse entstand, und die Heftigkeit, mit welcher die Sache von der jansenistischen Partei verfochten wurde, bewogen den hl. Vincenz von Paul, dieselbe in Rom anhängig zu machen. Innocenz X. säumte nicht lange, und schon am 29. Januar 1647 erfolgte die Entscheidung, die These von den zwei Häuptern sei häretisch. — Nach dem Tode seines Oheims (1643) erhielt Barcos die Abtei St. Cyran als Commende. Er hatte nach den rigoristischen Grundsätzen der Jansenisten bis dahin

die Priesterweihe nicht empfangen, ließ sich aber nun im J. 1647 zum Priester weihen. Dann zog er sich in die in der Touraine gelegene Abtei zurück, reformirte dieselbe nach der Benedictiner-Regel auf's strengste, und führte dort auch selber ein seinen Anschauungen entsprechendes sehr strenges Leben. Um ihn sammelte sich, ungefähr wie es in Portroyal der Fall war, eine Genossenschaft von Religiosen, Priestern und Laien zu einem gemeinsamen Büßerleben; dasselbe war aber leider durch die Auswüchse des Jansenismus entstellt. Andauernde Enthaltung von der Darbringung des heiligen Meßopfers und von der Communion war bekanntlich einer der Hauptpunkte jansenistischer Ascese; in der Abtei St. Cyran ging man so weit, daß auch die Sterbenden ohne die heilige Wegzehrung gelassen wurden. Denn nach der Lehre des Abbé St. Cyran galt es als ein Zeichen höchster Vollkommenheit, auch im Tode ohne Empfang der heiligen Sacramente sich mit vollem Vertrauen dem Willen Gottes anheimzugeben. Dieser Ansicht lag die Lehre der Jansenisten von der Gnade und von der Prädestination zu Grunde. Barcos galt nach dem Tode du Vergier's neben Arnauld als einer der Führer der Jansenisten. Er wurde bei allen wichtigen Angelegenheiten um Rath gefragt und verfaßte manche kleinere polemische und ascetische Schriften im Interesse der Partei. Seine Exposition de la foi de l'Église romaine touchant la grâce et la prédestination wurde 1696 vom Erzbischof von Paris, Noailles, und 1697 von Innocenz XII. verworfen. Im Ganzen hatte jedoch Barcos in seiner Abgeschiedenheit nicht das Ansehen eines Arnauld und anderer Führer, die fortwährend auf dem Kampfplatze standen. Weniger begabt, als sein Oheim, hatte er doch durch anhaltendes Studium in den Kirchenvätern und in der Kirchengeschichte sich große Kenntnisse erworben; die Grundsätze des Jansenismus brachten indeß eine einseitige falsche Auffassung mit sich. Wie allen Sectirern, war ihm ein starrsinniger Hochmuth eigen; Jansenius und St. Cyran waren für ihn die von Gott gesandten Führer, und an ihren Grundsätzen hielt er mit unbeugsamer Hartnäckigkeit fest. Er hielt dafür, besonders im praktischen Leben müsse man dieselben geltend machen, um die Reform in der kirchlichen Disciplin durchzuführen. Er glaubte, daß sich in dieser Beziehung manche andere Führer der Jansenisten, wie Arnauld, sowohl im eigenen Leben, wie in der Leitung Anderer, zu viel vergäben und die ursprüngliche Strenge nicht festhielten, und war daher nicht selten mit ihnen im Hader. Barcos starb in seiner Abtei im Jahre 1678, nachdem er zur Ausbreitung des Jansenismus in der Umgegend nicht wenig beigetragen hatte. (Vgl. Michaud, Dictionnaire; Rapin, Mémoires.) [B. Jungmann.]

Bardesánes nimmt unter den syrischen Gnostikern eine sehr hervorragende Stellung ein. Nach der Edess. Chronik (6. Jahrh., bei Assem., Bibl. Or. I, 389) war er 153 n. Chr., vermuthlich zu Edessa, geboren. Wie es scheint, [illegible] Bardesanes von vornehmen Eltern. [illegible] spielt auf seinen Wohlstand an (Hymn. [illegible] haer., Opp. Syr. II, 438 F). Der [illegible] Kirchenlehrer läßt uns die geistige Bedeutung den Einfluß und die Thätigkeit dieses Mannes unschwer erkennen; außerdem gibt es [illegible] mende Aussagen der Alten über seine Gelehrsamkeit und seine rednerische, dichterische und musikalische Begabung. „Seine Schüler [illegible] ihn wegen seiner Geduld und seinen Antworten an Jedermann" (Philoxenus von Mabug bei W. Cureton, Spicil. Syr. 1855, praef. p. [illegible] vgl. u. A. Hieron., De vir. ill. n. 33). Früh ward Bardesanes durch sein schönes Talent [illegible] die Abwege gnostischer Anschauungen geführt. Nach Eusebius (H. E. 4, 30), Moses von Chorene (Hist. Armen. 2, 63, ed. Gul. et Georg. Whiston, Lond. 1736, 185) und Theodoret (Fab. haer. 1, 22) wurde er aus einem Schüler ein Gegner des Gnostikers Valentin und wurde hin selbst Stifter einer neuen, seinen eigenen Namen führenden Secte. In entgegengesetzter Weise läßt ihn Epiphanius (Haer. 56) nach dem Tode seines Gönners, des Königs Abgar VIII. erst auf die Seite der Valentinianer treten. Ephräm fordert (Hymn. 55 adv. haer. l. c. 556) zum Gebete für ihn auf, da er im Heidenthum eine Legion (von Dämonen) in seinem Herzen unsern Herrn in seinem Munde, dahingegeben sei. Sicher ist, daß Bardesanes viel mit den Anschauungen Valentins gemein hat, wenn dieselben nicht überhaupt als Ausgangspunkt für die Lehren des Bardesanes selbst anzusehen sind. Ephräm stellt ihn in seinen Hymnen fast immer zwischen Marcion und Manes. Ihm zufolge scheint er seine Lehre mehr im Geheimen vorgetragen und äußerlich der Kirche sich accommodirt zu haben. Er kleidete seine Gnosis mit eigenthümlich lebhafter Phantasie in das Gewand sinnlicher Vorstellungen und dichterischer Form und suchte sie wohl auch dadurch zu gleicher Zeit mundgerecht und weniger anstößig zu machen. Ob durch ihn die Gnosis in Edessa förmlich zur Herrschaft kam, ist fraglich. Er fand zahlreiche Anhänger; eine Secte des Bardesanes gab es bis zum zehnten Jahrhundert, wenngleich in verschiedene Parteien zerfallend. Seine Lehre erfuhr vielfache Umbildung; schon von seinem Sohne Harmonius wurde eine solche vorgenommen. Bardesanes lebte bis zum „letzten der Antonine", dem Emesener Elagabal. Moses von Chorene erzählt von einer Reise desselben nach Armenien (weshalb er wohl in den Philosophumenen [VII, 31. p. 253] „der Armenier" heißt), um „allenfalls etwelche der barbarischen Heiden zu Schülern zu machen". Allein er hatte keinen Erfolg. Nach Syrien heimgekehrt, traf er mit den Abgesandten der Inder an den Kaiser Elagabal zusammen; dieß war für ihn eine willkommene Gelegenheit, von der alten Weisheit Indiens etwas zu erfahren. An den genannten Kaiser richtete er ein Schreiben, das von Manchen mit dem ihm zu-

riebenen Dialog Ueber (wider) das Schickſal rwechſelt wird (bei Euseb. Praep. ev. 6, 9 sqq.). ardeſanes war ein ſehr fruchtbarer Schrift- ller. Unter anderm ſagt von ihm Hieronymus . a. O.): „Scripsit infinita adversum omnes ene haereticos, qui aetate ejus pullulave- ant . . . et multa alia super persecutione olumina.“ Moſes von Chorene berichtet von elen Sermonen desſelben gegen die Marcio- iten (umgekehrt iſt in den Philoſophumenen . a. O.] von der Streitſchrift eines Marcio- iten, des Aſſyrers Prepon, „gegen den Arme- ier Bardeſanes“ die Rede) und „gegen den ötzenbilderkult, der in unſerer Gegend über- andgenommen“. Ephräm nennt (Hymn. 56 dv. haer. l. c. 560 C) „ein Buch der verhaßten eheimniſſe von Bardeſanes“. Drei Schriften des Bardeſanes unter dem Titel „Das Licht und die inſterniß“, „Das geiſtige Weſen der Wahrheit“ nd „Das Bewegliche und das Feſte“ führt der ihriſt (10. Jahrh.; ed. Flügel 339; ſ. a. Flügel, Mani ꝛc. 161 ff.) auf, letztere mehr ſtrologiſchen Inhalts. Dazu kommt eine Ge- chichte Armeniens, aus der Moſes von Chorene Einiges mittheilt und Anderes entlehnt hat. Sie war in ſyriſcher Sprache abgefaßt, wurde ber ſpäter in's Griechiſche übertragen und um- faßte die Zeit von König Artavazd bis Chosroë. Weiterhin verſuchte er ſich mit vielem Glück in Ge- dichten (Ephr. Hymn. 53 adv. haer., l. c. 553; Hahn, Bardesanes gnosticus, Syror. prim. hymnologus 1819). Er iſt der Erfinder von Metren für das Syriſche (Ephr. ib.; Sozomen. H. eccl. 3, 16) und führte überhaupt erſt Geſang und Muſik in der ſyriſchen Kirche ein. Zu ſeinen Liedern ſchuf er auch die Melodien. Ephräm ſelbſt (geſt. 373) mußte ſich noch bemühen, durch Gegenlieder, nach den Metren des Bardeſanes und ſeines Sohnes Harmonius gedichtet, der Häreſie dieſe Quelle und Stütze zu entziehen; ſolche Geltung hatten die „berühmteſten Lieder- dichter unter den Osrhoënern“ (Sozom. H. E. 4, 26). In gleicher Weiſe ſtand die den Namen des Bardeſanes führende Schrift „Der Dialog über das Schickſal“ in großem Anſehen („clarissimus et fortissimus liber“ Hieron.). Die um- fänglichen Citate daraus bei Euſebius (Praep. ev. 6, 9 sqq.) können wir heutzutage an der Hand des vollſtändigen ſyriſchen Textes würdigen, in welchem die angebliche Schrift des Bardeſanes die Aufſchrift „Buch der Geſetze der Länder“ führt. W. Cureton hat ihn im Spicilegium syriacum 1855 herausgegeben (engliſche Ueberſ. 1—34). Nach den fleißigen Unterſuchungen von Cureton ſelbſt, dann von Land (Anecd. Syr. I, Lugd. Bat. 1862, 515), A. Merx (Bardeſanes v. Edeſſa, nebſt Unterſ. über das Verhältniß der clementin. Recognitionen zu d. Buche d. Geſetze der Länder, Halle 1363) und A. Hilgenfeld (Bardeſanes, der letzte Gnoſtiker, Leipzig 1864) iſt der Dialog, trotz den Ausſagen eines Euſebius, Epiphanius und Theodoret, Bardeſanes abzuer- kennen; der in demſelben mit Bardeſanes redende Philippus, ein Schüler des Bardeſanes, mag der Verfaſſer ſein. Auch die weitere Anſicht iſt un- haltbar, der Dialog ſei das an den Kaiſer Ela- gabal (oder an einen anderen der Antonine) ge- richtete Schreiben (Hieron.). Ob derſelbe noch bei Lebzeiten des Bardeſanes geſchrieben worden, läßt ſich nicht beſtimmen. Es ſcheint, daß der Verfaſſer des Dialogs die ſog. clementiniſchen Recognitionen benutzt hat, welche IX, 19—28 inhaltlich im Weſentlichen mit dem großen Citate bei Euſebius und dem ſyriſchen Texte überein- ſtimmen. Wir dürfen an der urſprünglichen Ab- faſſung desſelben in griechiſcher Sprache feſthal- ten. Daß die ſyriſchen Schriften des Bardeſanes von deſſen Freunden in's Griechiſche übertragen wurden, leſen wir bei Theodoret (Haer. fab. 1, 22). Nach Epiphanius (l. c.) war Bardeſanes ſelbſt mit dem Griechiſchen wohl vertraut.

Die Lehre dieſes Gnoſtikers läßt ſich nur lückenhaft und nicht mit der wünſchenswerthen Sicherheit darſtellen. Wie die Schriften von Hahn, Merx und Hilgenfeld zeigen, kommt man zu ſehr verſchiedenen Ergebniſſen gerade in Bezug auf Hauptpunkte, je nachdem man der einen oder anderen von den Quellen den Vorzug zuer- kennt, oder aber dieſelbe aus mehreren zugleich zu entwickeln ſucht. Auch ſind die Anſichten der Schüler des Bardeſanes nicht ſofort für die des Lehrers zu halten. Von Lehrdifferenzen unter ihnen meldet uns noch ein Bericht aus dem zwölf- ten Jahrhundert; ſchon ſein Sohn Harmonius verſetzte nach Sozomenus „die Häreſie des Vaters mit griechiſchen Philoſophemen von der Seele, dem Entſtehen und Vergehen des Leibes und von der Wiedergeburt“. Als Hauptquelle für deren Darlegung werden immerhin die (56) Hymnen (Sermones) Ephräms gegen die Häreſien (Opp. Syr. II, 437—560) zu gelten haben. Bardeſanes wollte entſchieden den Boden des Monotheismus nicht verlaſſen, ſo wenig wie die Valentinianer und andere Gnoſtiker (ſ. Iren. Adv. haer. 4, 33, 3), wenngleich er wie die erſteren von Aeonen ſpricht, welche zwiſchen Gott und der Materie vermitteln und den ferneren Gegenſatz zwiſchen dem ſittlich Guten und Böſen erklärlich machen und ſchließlich auflöſen ſollen. Ephräm zeigt den Widerſpruch, in den ſich Bardeſanes hierbei ver- wickelt, die Unklarheit und Unſelbſtändigkeit des- ſelben, indem er die Lehren ſeiner häretiſchen Vorgänger theils bekämpft, theils wieder benutzt. „Er beſtreitet,“ ſagt Ephräm, „daß es zwei Götter geben könne, zeigt es an Marcion: nur Einer ſei denkbar. Allein indem er mehrere Aeonen (Ur- oder Grundweſen, ſyriſch Ithjê, von P. Benedictus mit αἰῶνες, i. e. substantiae per se sempiternae, übertragen) lehrt, nimmt er das wieder an, was er verworfen. Der Name Ur-, Grundweſen (ſyr. Ithjô) gebühre ja nur dem Einen denkbaren abſoluten Weſen, Gott.“ Dem indiſchen Dualismus des Mani, „der zwei ſich bekämpfende Principien (Potenzen) aufbrachte“, und dem Marcion „mit gar einem dritten göttlichen Prinzipe“, ſtellt Ephräm den Bardeſanes

zur Seite, „der im Irrthum der Griechen befangen gelehrt, daß von Aeonen Alles geschaffen und Alles gegründet worden". „Marcion und Bardesanes bekennen und lästern, daß nicht Einer der Schöpfer sei. Die Werke des Schöpfers wiesen sie Geschöpfen zu." „Sohn und heiligen Geist haben sie mit Geschaffenem vermengt; anstatt geziemenderweise anzunehmen, daß Gott durch seinen Sohn schafft, behaupten sie, daß bei seinem Schaffen die Achamoth (syr. chakhmuth) mit ihm schuf, sie, die mit ihm die Geschöpfe gründete, ihm half." Es sei ein unlösbarer Widerspruch, mit Bardesanes einerseits von Einem unbegreiflich erhabenen, unerforschlichen Principe und andererseits wieder von mehreren, erreichbaren zu reden (Hymn. 54, p. 556 A). Den „verhaßten Namen", die Anschauung von einer ungestalten Materie, ἄμορφος ὕλη, hat Bardesanes von den Griechen wie die übrigen Irrlehrer entlehnt; die Schrift weiß so wenig hiervon (s. aber Weish. 11, 18), wie von jenen Aeonen. Alle drei Häretiker lassen sie eine Substanz (syr. Ithuthô, P. Bened. „substantia aeterna") sein, Marcion eine dem Schöpfer feindliche, Mani eine gebundene; auch Bardesanes schreibt von ihr bei der Lehre vom Schöpfer. Daß diese Materie das Princip des Bösen sei, wird nicht klar gesagt; man müßte denn eine Stelle auf Bardesanes beziehen, wo der Teufel „die Hefe, der Bodensatz jenes Princips der Finsterniß" genannt wird. Weiterhin ist nach Bardesanes der Satan „der Böse" κ. ἐξ.; „von ihm ist der Leib des Menschen ohne Auferstehung, der hassenswerthe" (Bickell, Ephraemi Syri carmina Nisib., Lips. 1866; Carm. 46, 12. 45, 8. 51). Die „Seele dagegen ist von den Sieben, von reinen und schönen Principien" (syr. Ithjê; Carm. Nisib. 45, 8). Im Dialoge über das Fatum entwickelt Bardesanes trichotomische Ansichten. „Der Geist kommt von oben und tritt in die Seele ein; diese, vom Geiste gleichsam bewohnt, nimmt sich den Körper zum Vehikel" (Merx 68). So verstehen wir zum Theil, wenn Bardesanes nach Ephräm von „getheilten", „störenden" (P. Benedictus „plura principia contraria, seque mutuo collidentia", Hahn „Aeones contrarii, dissidentes", Merx „sich einschränkende Itjê", Hilgenfeld „feindselige Wesen") Principien (Ithjê) spricht (Hymn. 53 l. c.; s. auch Hymn. 49, 547 B; syr. Ithjê plighê, nach P. Benedictus „principia ab invicem dissidentia et contraria"). Deutlicher tritt eine dualistische Ansicht des Bardesanes in der Aufschrift seines Buches „über das Licht und die Finsterniß" (das wohl ein Product viel späterer Zeit ist, s. Merx 87), sowie bei seinen Schülern hervor. So sagt der Bardesanit Marinus im Dialoge des Adamantius: „Ich halte den Teufel für αὐτοφυής und αὐτογένητος, und zwei Wurzeln (Principien) kenne ich, eine böse und eine gute. Beschaffenheit und Wirkung der guten ist Licht, Gutes, Rechtes, der bösen hingegen Finsterniß, Schlechtes, Linkes... In Allem ist das Böse Gegensatz des Guten." Noch klarer endlich sind die dießbezüglichen Angaben über die Anschauungen des Bardesanes und seiner spätesten Schüler im Fihrist (a. a. O.) und bei Schahrastâni (12. Jahrh.; Sch.s Religionsparteien und Philosophenschulen, übers. a. d. Arab. v. deutsch v. Th. Haarbrücker, Halle 1850, II, 293 f.). Darnach hätten Letztere auf's bestimmteste zwei Principien gelehrt, Licht und Finsterniß, aus deren gegenseitiger Bekämpfung — zu schließlichem Siege und der Befreiung des Lichtes endend — dieser Weltverlauf sich erkläre. Auch Ephräm und Epiphanius stammen diese Lehre des Bardesanes aus Emanation her, und es ist auch hierin die Aehnlichkeit mit Valentin nicht zu verkennbar, mag er sie nun mehr neben, außer, als unter und in Gott gedacht haben. Was Tertullian schreibt (Adv. Valent. 4), mag auch hier auch zur Würdigung des Bardesanes dienen: Nominibus et numeris Aeonum distinctas personales substantias, sed extra Deum et terminatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et mores incluserat. So sagt denn auch Epiphanius (a. a. O.) von Bardesanes, daß auch er τὰς ἀρχὰς καὶ προβολὰς διηγήσατο. Auch Bardesanes hat seine Syzygien („Männchen und Weibchen, Götter und deren Kinder"), eine „ähnlich hervorgebrachte christliche Mythologie" zur Verhüllung seiner Speculationen, an deren schönem Klange Ephräm so schweren Anstoß nimmt. An die Spitze seines Pleroma's, Gegenparadieses, stellt Bardesanes den „Vater des Lebens". „Von ihm floß etwas aus und kam herab, und die Mutter empfing und gebar den verborgenen Sohn, der Sohn des Lebens genannt wird." „Er sagt, es sei unmöglich, daß Einer (allein) überhaupt hervorbringe, Frucht gebe und zeuge; so hat er unsern Herrn eine Natur (Begenannt, von Zweien durch das Geheimniß der Vereinigung (Paarung) erzeugt." Was aber Bardesanes sich unter der „Mutter" gedacht, ob das Chaos, wie Neander gemeint, oder den heiligen Geist (syr. weibl. „die ruchô d'Kudschô" oder die Chakhmuth, wird uns aus Ephräm nicht klar. Es möchte nach der eben angeführten Stelle des Bardesanes, Einer allein kann nicht zeugen, allerdings naheliegen, uns in Bardesanes auch weiterhin eine Syzygie des Bardesanes auch weiterhin eine Syzygie des „Sohnes des Lebens" zu denken und als solche die ruchô d'Kudschô anzusehen, aus deren Vereinigung dann endlich die Creatur überhaupt irgendwie abzuleiten wären. Nach Ephräm wenigstens oder vielmehr nach den aus ihm mitgetheilten Bruchstücken Bardesanischer Lieder erscheint der heilige Geist als Mann zweier Töchter, des Trockenen und des Wassers, oder — die Sache ist schwer zu entscheiden — zweier durch diese Elemente versinnbildeten geistlicher Wesen, Aeonen. Einer dieser Töchter sei in einem weiteren Liede des Bardesanes gedacht, wo der heilige Geist von den Bardesanisten also angeredet wird: „Wann (endlich) wieder — Schau'n wir Dein (weiblich) Gastmahl, — Sch.

ir das Mädchen, — Die Tochter, die auf Deine niee — Du setzest und kos'test?" An einer nderen Stelle klagt ein weibliches göttliches Wen: „Mein Gott und Haupt, — Du ließest llein mich!" — nach Ephräm eine blasphemische nlehnung an Ps. 21. Nach dem ersteren Citate schließen, möchte man freilich unter dem Mägdlein" die obere oder die untere (gefallene) chamoth im Systeme Valentins eher sich vorellen, denn eines der Elemente. Aber zu klaren orstellungen vom Pleroma des Bardesanes, ob asselbe nur eine Tetras oder aber eine Hebdoas oder Ogdoas enthalten, kommen wir durch eine der Quellenschriften, so wenig, wie wir aus iesen die Art und Weise zu erkennen vermögen, ie sich derselbe die Entstehung der Welt dachte. Ephräm betont wiederholt „die Sieben" im Syteme des Bardesanes (s. o., „sieben Principien", die schönen und reinen" [Hymn. 51, p. 550; Carm. Nis. 45, 8]). Es sind Sonne und Mond or Allem, die er nach Abulpharag (Dyn. 7, 9) wie Ephräm (Hymn. 55, p. 558) mit dem Vater und der Mutter („des Lebens", Abulph.) erglich. Dazu kommen noch die fünf Planeten. Bardesanes stellte sich dieselben als beseelt vor, ebenso wie die Zeichen des Zodiakus; sie sind ihm „Schicksalsmächte". Ephräm wirft ihm dieß vor nd bekämpft ihn auch hierin, „der in den Büchern er Zodiakalzeichen allzeit geforscht (Hymn. 9, p. 458), den Verkünder der Zodiakalzeichen und Beobachter der Geburtsstunde, den Lehrer der Sieben und den Erforscher der Zeiten" (Hymn. 1, p. 439 F; Hymn. 51, p. 550 C). Aber er belehrt uns auch, daß Bardesanes scharfsinniger Weise über das (gewöhnliche, astrologische) Fatum noch ein höheres gestellt, das in Freiheit wandelt — was auch die von Bardesanes im Dialog vertretene Ansicht ist. Ephräm weist den inneren Widerspruch, in den sich Bardesanes dabei begibt, gut nach. Zu den oben genannten „störenden Wesen" des Bardesanes werden wohl auch diese himmlischen Mächte gehören, die schließlich wieder auf Gott zurückgeführt werden und nur mit seiner Zulassung hienieden eine beschränkte Macht ausüben, Glück und Unglück bedingen oder vertheilen dürfen. Darum heißen sie im Dialoge des Bardesanes „Herrscher" und „Lenker". Nach letzterm Schriftstücke erscheint die Lehre des Bardesanes allerdings in einem günstigeren Lichte. Bardesanes würde darnach von Dualismus freizusprechen sein; das Böse ist nicht mit der Materie identisch und hat nicht in derselben sein Princip. Die Materie ist nicht ewig. Die Sünde stammt aus der dem Menschen verliehenen bedingten Freiheit des Willens. Aber es bleiben auch nach dieser Quelle, wie nach dem Dialoge des Adamantius, der irrigen Anschauungen und Mißverständnisse der christlich-kirchlichen Lehren genug übrig. Ueber die christologischen Ansichten des Bardesanes gibt Ephräm nichts Näheres an. Daß er aber dem Doketismus zugethan war, sehen wir aus dem Dialoge des Adamantius. Der Bardesanit Marimus erachtet hier (4, 849) das Dogma, daß Christus Fleisch aus unserer Natur („Hypostase") angenommen, für ganz ungereimt. Die Schrift sage aus, daß er himmlisches Fleisch angenommen. Dem Schein nach (δοκήσει) habe er gelitten, Fleisch angenommen. Geboren ist der Logos διὰ Μαρίας, aber nicht ἐκ Μαρίας. Auch nach den Philosophumenen lehrte Bardesanes, „daß der Leib des Erlösers geistig sei" (7, 35, p. 195). Ein weiteres Zeugniß hierfür gibt uns Philoxenus (Xenajas) von Mabug (c. 522; bei Cureton, Spicil. Syr. praef. p. VI), „Bardesanes habe den Leib des Herrn vom Himmel sein lassen". Nach einer andern Angabe desselben Schriftstellers wäre er selbst patripassianischen Vorstellungen ergeben gewesen. Ganz unbestreitbar ist, daß Bardesanes die Auferstehung des Leibes läugnete. Der Leib ist ja „ein Kerker der Seele", nach seiner Behauptung „vom Bösen", darum hassenswerth oder verhaßt (s. Carm. Nis. s. Ephr. 45, 8). „Wie neidisch war doch der Böse auf den Leib des Bardesanes; mit seinem eigenen Munde schnitt er sich seine Hoffnung ab, die Hälfte seiner selbst beschimpfte er. Seine Zunge ließ er freigehen und läugnete seine Auferstehung" (Ephr. Hymn. 1 adv. haer. p. 438; vgl. noch Carm. Nis. 46, 8). Nach Epiphanius hat Bardesanes gleichfalls die „Auferstehung der Todten" geläugnet. Der Bardesanit Marimus bestreitet sie im Dialog des Adamantius mit Aufgebot all seines Witzes. Das letzte Ziel des Menschen kann nach Bardesanes nur in der Rückkehr der Seele zu ihrer himmlischen Heimat, zum „Götterparadiese" bestehen, das er, um mit Ephräm zu sprechen, an den Ort der Schmach verlegt, dem Mosaischen entgegengesetzt, „das da Götter abgesteckt und gesetzt, Vater und Mutter durch ihre Vermischung ge(be)pflanzt, mit ihren Schritten gesäet" (Hymn. 55, p. 558). Die Bardesanischen Gnostiker nennen es „den Gipfel der Wonne, — dess' Thore auf Befehl — vor der Mutter sich öffnen." Die dort weilenden Göttlichen grüßte Bardesanes nach Ephräm also: „Ehre euch, meine Herren, — Götterversammlung." Nach Bardesanes dauert diese Welt 6000 Jahre, wie er aus der Umlaufszeit „der Sieben" zu beweisen suchte. Georg, Bischof der Araber, hat die von Bardesanes in einer seiner Abhandlungen über die Synoden der Himmelslichter gegebene Berechnung in einem Briefe vom Jahre 724 n. Chr. mitgetheilt, dessen syrischen Text Lagarde (Anal. Syr., Lond. 1858, 108 sqq.) veröffentlicht hat. Auch W. Wright hat seiner Ausgabe der Homilien des Aphraates Auszüge daraus beigegeben. Was die Literatur über Bardesanes angeht, so sind von größeren Schriften noch die ältere von Fr. Strunz (Hist. B. et Bardesanitarum, Wittenb. 1710) und aus diesem Jahrhundert die von Kühner (B. gnostici numina astralia, Hildburgh. 1833) zu nennen. [Schönfelder.]

Barfüßer im strengen Sinne des Wortes heißen diejenigen Ordensleute, welche ohne irgend welche Fußbekleidung, d. h. mit bloßen Füßen,

gehen; dann aber auch diejenigen, welche sich der Sandalen bedienen. Unter den Ordensstiftern des Abendlandes war es zuerst der hl. Franciscus von Assisi, der die fragliche Sitte einführte. Im J. 1209 legten er und seine Genossen, gemäß der Mahnung des Herrn (bei Matth. 10, 10 und Marc. 6, 9) die Schuhe ab und gingen von da an völlig barfuß. Ohne Fußbekleidung kamen im J. 1221 die minderen Brüder nach Deutschland und wurden nach dem, was dem deutschen Volke an ihrer äußern Erscheinung am meisten auffiel, Barfüßer oder nach damaliger Redeweise Barfoten, Barfoter, Barfuoßen, niederdeutsch Barvoeten genannt. Nur am Niederrhein, wie in Köln und Münster, war die Benennung Minnerbrüder üblich; in einzelnen Städten, wie in Berlin und Dresden, wurden sie gewöhnlich graue Brüder genannt. Im Czechischen und Polnischen erhielten sie ebenfalls den mit Barfüßer gleichbedeutenden Namen Bosi. Die minderen Brüder selbst nannten sich in deutschen Urkunden Barfüßer und behielten diese Benennung bis in's 17. Jahrhundert, wo die Bezeichnung Minoriten, schwarze oder braune Franciscaner gebräuchlich wurde. Am längsten scheint sich erstere Benennung in der Schweiz erhalten zu haben; denn noch zu Ende des 18. Jahrhunderts unterzeichnete sich der Vorstand der oberdeutschen Minoritenprovinz in seinen Eingaben an die Cantonsregierungen als Provincial der Barfüßer. Zu Freiburg in der Schweiz werden noch heute die dortigen Franciscaner vom deutschen Theile der Bevölkerung so bezeichnet. Wie lange indessen das strenge Barfußgehen bei den minderen Brüdern in den nördlichen Gegenden in Uebung blieb, dürfte schwer nachzuweisen sein. Thomas Cantipratanus, der um 1263 in Belgien sein berühmtes Buch De apibus verfaßte, sagt von denselben, sie gingen im Winter mit nackten Füßen durch den Schnee, wie wenn er Wolle wäre (2, 3, n. 12). Uebrigens erlaubte der hl. Franciscus in seiner von Honorius III. im J. 1223 bestätigten Regel im Nothfalle das Tragen der Schuhe; ebenso gestatteten die im J. 1501 von Alexander VI. gutgeheißenen Constitutionen der Minoriten-Conventualen, mit Berufung auf ältere Ordensstatuten, den ganzen Fuß bedeckende Schuhe bei großer Kälte, regnerischer Witterung und auf Reisen, außerdem nur Halbschuhe oder Sandalen von Leder oder Holz und graue Strümpfe. Das heilige Meßopfer aber sollten die Priester nur mit Schuhen bekleidet darbringen, deren immer in der Sacristei eine genügende Anzahl vorhanden sein mußte. Die von Urban VIII. im J. 1628 approbirten Constitutionen der Minoriten jedoch kennen nur mehr die Schuhe als Fußbekleidung. Im 14. Jahrhundert nahmen die Clareniner das Barfußgehen ohne Sandalen wieder auf, während die Observanten derselben sich bedienten. Letzteres that auch die Congregation des sel. Johannes von Puebla in Spanien gegen Ende des 15. Jahrhunderts; aber die reformirte Congregation seines Schülers Johann von Guadalupe (gest. 1580) entschloß sich wieder der Sandalen und ging barfuß, bis sie nach kurzer Zeit mit diesen versehen unter dem Namen Discalceaten erschien. Die im 16. Jahrhundert entstandenen Reformaten in Italien und die Recollecten in Frankreich gingen barfuß in hohen Holzsohlen (daher im Italienischen zoccolanti genannt), aber die Congregation des hl. Petrus von Alcantara begab sich aller Fußbekleidung, während der Orden der Kapuziner an den bloßen Füßen die Sandalen trug. Auch die hl. Clara und ihre Ordensschwestern gingen völlig barfuß. Später bedienten sich die Clarissinnen der Sandalen und selbst der Schuhe, bis im 15. und 16. Jahrhundert die Reformen der hl. Colette und der Maria Laur. Longa, Stifterin der Kapuzinerinnen, das Barfußgehen auf Sandalen theilweise wieder einführten. Ebenso hielten zu Anfang des 17. Jahrhunderts der regulirte dritte Orden des hl. Franciscus seine Barfüßer mit Sandalen in der Congregation von Picpus in Frankreich, denen daselbst und in Belgien bald bußfertige Klosterfrauen folgten, während schon vor 1546 Jacob von Gubbio auf der Insel Sicilien diese Art der Abtödtung eingeführt hatte. Der auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Lyon im J. 1274 aufgehobene Orden der Sackträger ging barfuß auf hölzernen Sohlen. Um die Mitte des 15. Jahrhunderts führte der hl. Franz von Paula, der Stifter der Minimen, in seinem Orden das Barfußgehen mit Sandalen ein, nachdem schon 1380 die Hieronymiten von der Congregation des seligen Petrus von Pisa diese strenge Sitte angenommen hatten. Auch der Augustinerorden erhielt seine Barfüßer in der Reform des P. Thomas von Jesu in Portugal um 1532, welche sich überallhin verbreitete und auch bei den Klosterfrauen dieses Ordens Eingang fand. Paul Justiniani führte zu Anfang des 16. Jahrhunderts in Italien die barfüßigen Camaldulenser ein, Bernardin von Ricciolini aber um 1593 die Barfüßer-Serviten. Die durch die hl. Teresia reformirten Carmeliterinnen trugen Flechtschuhe und Strümpfe, während die um 1568 von ihr reformirten Carmeliten barfuß auf ledernen Sandalen gingen. Die von Johann de la Barrière um 1575 in Frankreich reformirten Cistercienser, Feuillans genannt, waren vollkommen barfuß, bedienten sich aber später der Sandalen und in Italien auch der Schuhe. Der Orden der Trinitarier erhielt seine mit Sandalen bekleideten Barfüßer im J. 1594 durch Joh. Baptista de Conceptione in Spanien und um 1622 durch Hieronymus Halles zum heiligen Sacrament in Frankreich. Auch unbeschuhte Trinitarierinnen kamen um 1618 in Spanien auf. Die von Joh. Baptista Gonzales im J. 1604 in Spanien begonnene Verbesserung des Ordens unserer lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen, gestiftet vom hl. Petrus Nolascus, führte das Barfußgehen auf Sandalen ein, während man schon um 1568 unbeschuhte Klosterfrauen dieses Ordens in Spanien

ndet. Den von P. Anton le Quieu und seinen enossen aus dem Orden der Dominicaner 1640 Frankreich gemachten Versuch, mit bloßen Fün zu gehen, vereitelte der Orden alsbald mit ewalt. Auch die Orden der Benedictiner und ränonstratenser hatten keine Barfüßer unter ch. Die im 18. Jahrhundert vom hl. Paul vom reuze begründete Congregation regulirter Cleer, Passionisten genannt, begnügt sich mit Sanlen. Selbst in der neuesten Zeit führten verhiedene Congregationen vom zweiten und dritten)rden des hl. Franciscus das Barfußgehen auf ohlen wieder ein. Uebrigens werden diejenien Ordensleute, welche sich mit den Sandalen uch der Socken oder Strümpfe bedienen, statt Barfüßer richtiger Unbeschuhte oder Discalceaten genannt; zu diesen gehören unter Anderen die Franciscanerinnen aus Heydhuizen in Holland. [Dom. Grammer, O. M.]

Barfüßer, eine bei Augustin (Haer. 68) genannte Secte, welche den Gebrauch der Schuhe nicht etwa aus ascetischen Gründen sich versagte, sondern mit Berufung auf Ex. 3, 5, Jos. 5, 16 und Is. 20, 2 als von Gott ausdrücklich verboten betrachtete.

Bar-Hebräus, syrischer Schriftsteller, mit wahrem und vollständigem Namen Gregor Abulfarabsch (Abulfaragius) ben-Aaron, war als der Sohn eines Arztes zu Melitene in Kleinarmenien im J. 1226 n. Chr. geboren. Den Beinamen Bar-Hebräus (Sohn des Hebräers), unter dem er bei uns fast bekannter ist als unter seinem wahren Namen, erhielt er wahrscheinlich von dem Umstande, daß sein Vater Aaron ein Jude war, der sich erst später zum Christenthum bekehrte. Bar-Hebräus verlegte sich von früher Jugend an auf die griechische, syrische und arabische Sprache, studirte dann Philosophie, Theologie und unter väterlicher Leitung besonders Arzneikunde und zeichnete sich in all diesen verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten auf's Glänzendste aus. Er gehörte der syrisch-jacobitischen Kirchengemeinschaft an und wurde vom Patriarchen derselben, Ignatius, schon in seinem zwanzigsten Jahre (1246 n. Chr.), nachdem er bereits einige Zeit in einer Höhle bei Antiochien als Eremit gelebt hatte, zum Bischof von Guba ordinirt; im folgenden Jahre ward ihm das Bisthum Labacena übertragen. Zwanzig Jahre nach seiner Ordination zum Bischofe wurde er zum Maphrian (Weihbischof) oder Primas der syrischen Jacobiten erwählt (1266 n. Chr.) und hatte jetzt nach dem Patriarchen die höchste kirchliche Würde, in welcher er bis zu seinem Tode, ebenfalls 20 Jahre lang, verblieb. Während dieser Zeit entfaltete er eine ungemein reiche und vielseitige Wirksamkeit. Es war gerade die Zeit, wo der Mongolenfürst Hulachu, Enkel Tschingischan's und Bruder Kubilai's, des Eroberers von China, sich das persische Reich unterwarf und die Dynastie der Ilchane gründete, aber noch weit über die Grenzen dieses Reiches hinaus die Schrecken und Verwüstungen des Krieges verbreitete. Armenien, Syrien und Mesopotamien namentlich wurden hart bedrängt, Bagdad und Aleppo zerstört, und fast überall die furchtbarsten Verwüstungen angerichtet, so daß z. B. in den sieben Diöcesen des Metropolitansprengels Melitene auch nicht ein einziges Haus mehr zu sehen war (Bar-Hebr. bei Assem., Bibl. orient. II, 260). Bar-Hebräus wußte jedoch durch kluge Verwendung am mongolischen Hofe, wo er selbst wiederholt erschien, das Loos der Christen in seiner Diöcese erträglich zu machen; dieß wurde ihm auch dadurch erleichtert, daß Hulachu dem Christenthume nicht abgeneigt war, und daß selbst seine Mutter Sijurkukteni und die erste seiner Gemahlinnen Tokus Christinnen und in ihrer Religionsübung auf keinerlei Weise beschränkt waren (vgl. Hammer-Purgstall, Gesch. der Ilchane I, 82). Bar-Hebräus' Diöcese blieb daher im Ganzen ziemlich frei von den Verwüstungen des Krieges, und während dieselben anderwärts und selbst in der Nachbarschaft mit Allem aufräumten, sorgte Bar-Hebräus für Wiederherstellung zerfallener und Erbauung neuer Kirchen und war darauf bedacht, die kirchlichen Stellen, namentlich die bischöflichen Stühle, mit tüchtigen Männern zu besetzen. Zu diesem Behufe war er auch fast immer auf Reisen begriffen; er nennt selbst nicht weniger als zwölf bischöfliche Kirchen, denen er, zum Theil wiederholt, Bischöfe gegeben habe. Die gewissenhafte Unparteilichkeit, mit welcher er dabei zu Werke ging und nur diejenigen bevorzugte, die es vermöge ihrer Kenntnisse und guten Sitten verdienten, setzt er selbst zufälliger Weise in's schönste Licht, wo er von der Einsetzung eines Bischofs zu Trabis und der Abweisung einiger Mönche redet, die sich um diese Würde beworben hatten (Assemani Biblioth. orient. II, 253). Mit dieser ruhmwürdigen Primatialwirksamkeit verband er eine ebenso außerordentliche literarische Thätigkeit. Er verfaßte eine Menge, zum Theil sehr umfassender Werke historischen, philosophischen, theologischen, philologischen und medicinischen Inhaltes, von denen schon sein Bruder Barsuma 31 nennt und 3 übergeht. Bei alledem war er mild und bescheiden, wiewohl mit Kraft und Nachdruck handelnd, wo es nöthig war, fern von Selbstsucht und Eigennutz, freigebig und wohlthätig in hohem Grade, rathend und helfend, wo er immer konnte, namentlich auch durch ärztlichen Beistand, der mit dem größten Zutrauen aus weiter Ferne gesucht wurde. Wegen seines genialen Verstandes, seines unbescholtenen edlen Charakters, seines Eifers für seinen Beruf, seines seltenen Rednertalentes konnte er nicht verfehlen, die Hochachtung seiner Zeitgenossen in höchstem Grade zu gewinnen. Es ist nicht zu verwundern, wenn er von ihnen den Ehrennamen „Zierde seiner Zeit" erhielt, und wenn die Muhammedaner einen solchen Mann den Christen streitig zu machen suchten und nach seinem Tode noch die falsche Behauptung verbreiteten, er sei in seinen letzten Tagen zum Islam übergetreten. Zu bedauern ist nur, daß er im monophysitischen Irr-

thum erzogen wurde, und daß ihm selbst die Mittel zur Kenntniß der Wahrheit gewissermaßen vorenthalten waren, indem die ihm zu Gebote stehende kirchliche Literatur schon längst nach altháretischer Weise zu Gunsten der Secte verfälscht war (Assem. l. c. 289). Indessen entging seinem scharfen Geiste die Verkehrtheit des Monophysitismus doch nicht ganz, und er spricht sich mitunter über die zwei Naturen in Christus in fast ganz katholischem Sinne aus (Assem. l. c. 297). Sein Todesjahr hatte er, auf astrologische Gründe gestützt, geraume Zeit vorausgesagt. Seine Geburt, sagte er nämlich, sei in das Jahr gefallen, als sich Saturn und Jupiter im Zeichen des Wassermannes begegneten, 20 Jahre später, als sie im Zeichen der Wage zusammengekommen, sei er zum Bischof geweiht worden, wiederum 20 Jahre später, als sie sich im Zeichen der Zwillinge vereinigt, sei er Maphrian geworden, und nach 20 Jahren, wenn sie sich wieder im Wassermanne begegneten, werde sein Todesjahr sein. Obgleich er den größten Theil dieses Jahres noch rüstiger war als je früher, „gesund und kräftig wie ein Löwe", so ging die Voraussagung doch in Erfüllung. — Von seinen vielen Schriften sind erst die wenigsten durch den Druck veröffentlicht; die meisten finden sich nur handschriftlich in großen Bibliotheken. Unter die wichtigsten derselben gehört die syrisch geschriebene Weltchronik von Adam bis auf seine Zeit. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste, die Chronik der Väter und Könige, hat die politische Geschichte zum Gegenstande, die in 11 Dynastien abgetheilt wird, und handelt zuerst von den Patriarchen der Hebräer, hierauf von ihren Richtern und Königen bis zur Zerstörung Jerusalems, dann von den Chaldäern, Medern, Persern, Griechen ꝛc. und endlich besonders ausführlich von den Arabern und Mongolen. Der zweite Theil, die Chronik der Patriarchen, beschäftigt sich zuerst mit den Hohenpriestern des alten Bundes von Aaron bis auf Annas und Kaiphas, dann mit dem christlichen Pontificat, an dessen Spitze der Apostel Petrus steht, beschränkt sich aber alsbald auf die Geschichte des antiocheníschen und jacobitischen Patriarchates, die Bar-Hebräus bis auf seine Zeit und ein Fortsetzer seines Werkes bis zum Jahre 1493 herabführt. Der dritte Theil, die Chronik der Patriarchen und Maphriane des Orients, ist eine Art Kirchengeschichte der orthodoxen Chaldäer und der Nestorianer und Jacobiten vom Apostel Thomas und seinem Schüler Addäus an bis zum Jahre 1282 n. Chr., von einem Fortsetzer bis zum Jahre 1469 herabgeführt. Der erste Theil ist von Bruns und Kirsch, mit einer lateinischen Uebersetzung zur Seite, herausgegeben worden (Leipzig 1789, 2 Bde.), nachdem schon früher Pococke einen arabischen von Bar-Hebräus selbst verfaßten Auszug des ganzen Werkes mit beigefügter lateinischer Uebersetzung veröffentlicht hatte (Oxford 1663). Aus den beiden andern für die morgenländische Kirchengeschichte sehr wichtigen Theilen gab zuerst Assemani (Bibl. or. II) viele Auszüge; seitdem erschien durch Bedjan, Beloos und Lamy eine Ausgabe als Chronicon ecclesiasticum, 2 voll., Lovanii 1872—1877. (Vgl. Bruns, Zur Berichtigung der syr. Chronik des Barhebr., in Paulus' Memorabilien I, Leipzig 1792, 196; Mayer, Beiträge zu einer richtigen Uebersetzung der syrischen Chronik des Greg. Barhebr. ꝛc., Wien 1819; dazu Nachtrag in den Wiener Jahrbb. XIII, 39; Bernstein, Greg. Barh. chronici syr. specimen, Lips. 1822; Bernstein, Ankündigung und Probe einer neuen Ausg. und Uebers. der syr. Chronik des Greg. Barhebr., Berlin 1847; Silv. de Sacy, Extrait de la vie du patr. Denys de Tellmahre, qui se trouve dans la IIe partie de la chron. de Grég. Barh. in Abd-Allatif, Rel. de l'Egypte, Par. 1870, 501. 552; Kirsch, Chrestom. syr. ed. Bernstein Lips. 1832, 14.) Unter den theologischen Schriften des Bar-Hebräus sind besonders seine Bibelcommentarien unter dem Titel „Schatz der Geheimnisse" und sein „Lehrer der Heiligen über die kirchlichen Grundlehren (Fundamente)" von Wichtigkeit. In ersterem Werke ist besonders bemerkenswerth, was Bar-Hebräus über die Entstehung und den Werth der syrischen Bibelübersetzung sagt, die unter dem Namen „Peschittho" bekannt ist; er weist eine Menge Verstöße derselben nach und zieht ihr die griechische Uebersetzung der LXX weit vor. Herverzeichnen sind folgende Editionen: Lamy, Greg. Barh. Horreum mysteriorum sive Comment. in Test. Vet. et Novi libros I, Lips. 1858; Schröter, Bar-Hebräus' Scholien zu Gen. 49, 50 u. a. St., Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft XXIV, 1870, 495 ff.; Bernstein, Greg. Barh. Scholia in librum Jobi ed. etc. Vratislaviae 1858 (Vorrede schrift); Kirsch, Chrestom. ed. Bernstein 1-; Winklerus, Spec. quaestionis de syr. cum Deborae versione etc., Vratisl. 1839; Lagarde, Praetermiss. LL. II, Gottingae 1877, 97 sq.; Tullberg, Greg. Barh. in psalmos scholl. spec., Upsalae 1842; Rhode, Greg. Barh. Scholia in ps. 5. et 18., Vratisl. 1857; Schroeter, Greg. Barh. Schol. in ps. 8 et alia ed., Vratisl. 1859; Derſ., Scholien des Barhebr. zu Ps. 3 u. a., Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXIX, 1875, 247 ff.; Knobloch, Scholia in Ps. 68 etc., Vratislaviae 1852; Tullberg, Scholia in Isaiam, Upsalae 1842; Kamaroth, Greg. Barh. Scholia in Jeremiam, 3 voll., Upsalae 1852 sq.; Spanuth, Greg. Barh. in Evang. Matth. scholia, Gottingae 1877; Schwartz, Greg. Barh. in Evang. Joh. Comment., Gottingae 1878; Klamroth, Greg. Barh. in Act. Apost. et Epist. cathol. adnot. syr., Gottingae 1878. Der „Leuchter der Heiligen" ist eine Art Dogmatik, worin gelegentlich auch der irrthümliche Standpunkt des Verfassers sich geltend macht, wie wenn er z. B. vom Brod und Wein der Eucharistie behauptet, sie werden der Leib und das Blut Christi genannt, nicht weil sie wahrhaft solches seien, sondern bloß, weil sie

hriſtus damit vereinige (Assem. l. c. 294). Von
ınz ähnlicher Art iſt das „Buch der Strahlen",
elches die Hauptpunkte der chriſtlichen Lehre be-
ındelt, mit dem Hexaemeron beginnt, dann mit
:r Trinität, der Menſchwerdung des Logos ꝛc. ſich
ſchäftigt. In der Chriſtologie kommt hier der
onophyſitismus der katholiſchen Kirche äußerſt
ahe, indem geradezu eine doppelte Natur in
hriſtus behauptet, und die Vereinigung zweier
laturen mit der Vereinigung von Seele und Leib
n Menſchen verglichen wird. Erwähnung verdient
och das „Buch der Führungen", eine Art cor-
us juris canonici im Kleinen, welches mit den
Worten beginnt: „Was hilft es dem Menſchen,
enn er für die Befeſtigung des Glaubens was
mmer für eine Arbeit unternimmt, dabei aber
ie Kraft der heiligen Canones, durch welche die
irchliche Ordnung erhalten und befeſtigt wird,
ernichtet?" Ueber ſeine ſonſtigen Schriften vgl.
Aſſemani a. a. O. Zu erwähnen ſind: Ber-
heau, Greg. Barhebraei, qui et Abulf., gram-
natica ling. syr. in metro Ephraemeo ed. etc.,
Gottingae 1843; Martin, Oeuvres grammatic.
l'Abou'lfaradj dit. B. H., 2 t., Paris 1872;
Phillips, A letter by Mar Jacob, bish. of
Edessa, and a discourse by Gregory Bar He-
braeus on Syriac accents, London 1869;
Gabr. Sionita, Greg. Barh. vet. philosophi
Syri de sapientia divina poema aenigmati-
cum, Paris. 1638; Greg. Barh. carmm. syr.
[ed. Lengerke] Regiom. Boruss. 4 partes,
1836—1838 [Progr.]; Greg. Barh. carmina
a patre Aug. Seebabi correcta, Romae 1877;
Greg. Barh. narratiunculae bei Adler, Bre-
vis linguae syr. instit., Altonae 1784, 39,
Tychsen, Elementare syr., Rostochii 1793,
Kirschii chrestom.; Ecclesiae Antiochenae
nomocanon a Greg. Ab. Barh. syr. com-
pos. et a J. A. Assemano in lat. ling. conv.
in Scriptt. vett. nova collectio X, 1838,
1—268. [Welte.]

Bari, Kirchenprovinz in Neapel, umfaßt einen Theil der bürgerlichen Provinz Terra di Bari im ehem. Königreich Neapel und beſteht aus der gleichnamigen Metropole und den beiden Suffraganſtühlen Converſano und Ruvo-Bitonto.

1. **Archid. Barensis.** Bari, Hauptſtadt von Terra di Bari, auf einer Landzunge im adriatiſchen Meer, mit Hafen, hat 22 000 Einwohner, Kathedrale Assumpt. B. M., Prieſterſeminar, königliches (univerſitätsartiges) Lyceum mit 16 Profeſſoren, adeliges Collegium (1817 gegründet), mehrere Klöſter und Wohlthätigkeitsanſtalten. Unter den vielen Kirchen der Stadt befindet ſich auch die Wallfahrtskirche zum hl. Nicolaus mit dem heiligen Leib des Biſchofs Nicolaus von Myra, die früher von mehr als 100 Prieſtern bedient war und heute noch eine Prälatur nullius iſt — Priorato di S. Nicolo di Bari. Dieſe alte Stadt hieß urſprünglich Japyx oder Japyges und erhielt von dem apuliſchen Herzog Bario den Namen Barium, Barum, Baretum; nach Anderen erhielt ſie ihren Namen von den Einwohnern der Inſel Bara an der Küſte Meſſapiens, öſtlich von Brunduſium, welche dieſe Stadt erbaut haben ſollen. Seit 1070 war ſie Sitz eines normanniſchen Fürſten (Herzogs), der ein Lehensmann des apuliſchen, dann des ſiciliſchen Königreiches war. Später wurde dieſe zeitweilige Krönungsſtadt ein integrirender Theil von Neapel. Wann ſie Biſchofsſitz geworden, iſt ſtreitig. Nach einigen ſoll der hl. Petrus hierher gekommen ſein und wie hier, ſo in ganz Apulien den Glauben gepredigt haben. Der erſte ſichere Biſchof Gervaſius (Geruntius?) erſcheint um 343. Unter dem Biſchof Petrus ſoll Bari um 530 von dem griechiſchen Patriarchen Epiphanius — denn damals ſtand Apulien unter griechiſcher Herrſchaft — zur Metropole erhoben worden ſein; dem Metropoliten ſei zugleich geſtattet worden, zwölf Biſchöfe, die von ihm abhängig ſein ſollten, zu creiren (ſo Beatilli bei Cantelius, Metropol. 415). Von Biſchof Petrus an kommt lange kein Biſchof von Bari in Concils-Unterſchriften oder ſonſt vor, was ſich bei den unaufhörlichen Kriegsunruhen in dieſen Gegenden wohl erklären läßt. Die Unterſchriften der beiden wieder bekannten Biſchöfe, Leontius um 787 zu Nicäa und Sebaſtianus 826 zu Rom, geben keinen Anhaltspunkt, der auf dieſe Oberhirten von Bari als Metropoliten ſchließen ließe. Um das Jahr 840 wurde der Biſchof Angelarius, der ſich bei Zerſtörung ſeiner Reſidenz Canoſa vor den Saracenen flüchten mußte, von Clerus und Volk des eben erledigten Sitzes Bari einhellig als Biſchof verlangt. Als dem Papſte hiervon Mittheilung gemacht wurde, genehmigte er nicht bloß die Wahl, ſondern beſtimmte auch, daß von nun an für die beiden Sitze Bari und Canoſa nur ein und derſelbe Biſchof, der auch beide Titel führen ſolle, gewählt werden dürfe. Dieſe Beſtimmung wurde nachmals von Papſt Urban II. im Jahre 1090 beſtätigt, und heute noch führt der Erzbiſchof von Bari zugleich den Titel eines Biſchofs von Canoſa — Archiëp. Barensis et Canusinus. Das Territorium dieſes eingegangenen Sitzes liegt im heutigen Bisthum Andria (ſ. d. Art. Trani). Papſt Paſchalis II. ſetzte, nachdem Canoſa wieder aufgebaut worden war, an der Collegiatkirche S. Sabino nullius Dioeceseos als Hauptdignität einen Propſt ein (vgl. Moroni V, 5 sq.). Zu Bari erhielt Biſchof Petrus II. (931—952) von Papſt Johann XI. das Pallium; allein auch dieß iſt kein Beweis dafür, daß Bari damals bereits Metropole geweſen, denn das Pallium wurde früher gar oft auch einfachen Biſchöfen verliehen (ſ. d. Art. Pallium). Cantelius nimmt an, Bari ſei allerdings von den Griechen zur Metropole erhoben worden, aber nicht ſchon im ſechsten Jahrhundert, ſondern erſt durch Patriarch Photius (geſt. 891); der erſte lateiniſche Metropolit ſei dann Urſus geweſen, der im Juni 1078 von Rapolla hierher transferirt wurde und 14. Februar 1089 ſtarb. Letzteres bezeugen auch andere Quellen (vgl. z. B. Baronius ad a. 1091, n. 10). Die unter Papſt

Cölestin gefertigte Notitia hat folgende Suffraganen des Metropoliten von Bari: Botundinus, Melphitanus, Juvenacensis, Bubetitinus, Salpensis, Cannensis, Betentinus (Bitettensis), Conversanus, Minervinensis, Poli(gnia)nensis, Cateri(n)ensis, Lavallinus. Drei derselben wurden ihm bald entzogen: der von Melphi wurde unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen, der von Salpe kam unter Trani und der von Canne unter Nazareth-Barletta. Der letztgenannte Suffraganſitz wurde gleich darauf unterdrückt und mit Barletta (ſ. d. Art.) unirt. Seit dem Jahre 1818 verblieben der Erzdiöceſe Bari nur die zu Eingang genannten Suffraganate. Der gegenwärtige 92. Erzbiſchof iſt Franciscus Pedicini, als Biſchof von Monopoli präconiſirt 23. März 1855, zum Erzbiſchof promovirt 27. September 1858. Sein Sprengel zählt in 32 Pfarreien etwa 170 000 Gläubige. An der Metropolitankirche ſind 40 Canonichen, darunter die zwei Dignitäten Archidiacon und Archipresbyter, im Ganzen mehr als 100 Geiſtliche; die Beneficien gewähren aber nur ein geringes Einkommen. Papſt Benedict XIV. geſtattete den Canonichen durch Bulle vom 8. Auguſt 1743 den Gebrauch der Pontificalien. — Synoden: 1064 unter dem Vorſitze des päpſtlichen Vicars Arnold; 1097 oder 1098 ein nicht unbedeutendes Concil unter dem Vorſitze Papſt Urban II. in Betreff der Union der Griechen mit den Lateinern; unter den mehr als 100 Biſchöfen war auch der flüchtige Anſelm von Canterbury, ein Gegner der Union; 1624 eine Diöceſanſynode; 1628 ein Provinzialconcil. (Vgl. über die Erzdiöceſe: A. Beatilli, Historia di Bari, Neap. 1627; Fr. Lombardi, Bari sacra seu Compendio chronolog. delle vite degli Arcivescovi Baresi, Neap. 1694—1697 (Bari 1857); Ughelli VII, 590 sqq.; Moroni IV, 127 sqq.; M. Garruba, Serie critica dei sacri pastori di Bari, Bari 1844; G. Petroni, Storia di Bari sino all' anno 1856, Napoli 1857—1858.)

2. Dioecesis Conversanensis. Die ſehr alte Stadt Converſano (Conversanum, Cupersanum) in Apulia Peucetia, der heutigen Provinz Terra di Bari, gelegen, hat 9000 Einwohner, Kathedrale B. V. M., Prieſterſeminar, mehrere Klöſter, Hoſpital u. ſ. w. Dieſelbe wurde ſchon im fünften Jahrhundert Sitz eines Biſchofs. Der erſte Biſchof Simplicius war 487 bei einem römiſchen Concil und ſtarb um 492. Der gegenwärtige 55. Biſchof iſt Salvator Silveſtris, Redemtoriſt, präconiſirt 23. Februar 1872. Sein kleiner, an den Geſtaden des adriatiſchen Meeres ſich hinziehender Sprengel hat in 7 Pfarreien etwa 60 000 Diöceſanen (1858: 57 463). Das Domcapitel beſteht aus 4 Dignitäten und 20 Canonichen. (Vgl. Ughelli VII, 700 sqq.; Cappelletti XXI, 40 sqq.; Moroni XVII, 91 sqq.)

3. Dioecesis Ruvensis et Bituntina. Ruvo, das alte Ruo, Rubi, Rubum, ſpäter Ruvum, zwiſchen Bitonto und Andria gelegen, hat 9000 Einwohner, Cathedrale B. V. M. Assumtae, Prieſterſeminar, Hoſpiz und Krankenhaus. Der Biſchofsſitz wurde [illegible] vierten Jahrhundert errichtet. Mit dieſem wurde im J. 1818 das Bisthum Bitonto [illegible]. Die zwei Meilen ſüdweſtlich von Bari gelegene Stadt Bitonto (Bidruntum, Bituntum, Butuntum, Botundum) hat heute 16 500 Einwohner, Kathedrale S. Valentini, 12 Kirchen, 12 Klöſter, Prieſterſeminar, Hoſpital. Erſter Biſchof [illegible] Otto um 754; der 44. und letzte Biſchof von Bitonto war Horatius Berarducci, [illegible] 28. Mai 1770. Nach einer zwölfjährigen Sedisvacanz (ſeit 1806) wurde dieſes Bisthum kanonisch aufgehoben (vgl. Ughelli VII, 686 sq.; Cappelletti XXI, 30 sqq.; Moroni V, 2 sqq.). Der gegenwärtige 53. Biſchof der vereinigten Sitze Ruvo und Bitonto iſt Vincenz Materozzi, präconiſirt 12. September 1[illegible]. Seine Diöceſe iſt eingetheilt in 1 Vicar. foran. und 16 Pfarreien mit 35 000 Gläubigen. Das Domcapitel zählt 30 Canonichen, darunter die Dignitäten: Archidiacon, Archipresbyter, 2 Cantoren und 1 Magister Cerimoniarum; [illegible] 36 Manſionarii. (Vgl. Ughelli VII, 762 sqq.; Cappelletti XXI, 35 sqq.; Moroni LIX, 34 sqq.; dann auch S. Fenicia, Monografia di Ruvo, Napoli 1857.) [Reher.]

Barjeſus (Βαριησοῦς, Vulg. im Dat. Barjesu), ein jüdiſcher Zauberer, der ſich zu Paphos auf Cypern am Hofe des Proconſuls Sergius Paulus aufhielt und von dem Apoſtel Paulus mit augenblicklicher Blindheit geſchlagen wurde, weil er der Bekehrung des Proconſuls zum Chriſtenthum Schwierigkeiten bereitete. Derſelbe nannte ſich ſelbſt Elymas, d. i. der Weiſe (arab. 'elîm), ſo daß der hl. Lucas dieſen Namen durch μάγος überſetzt (Apg. 13, 6—12). Bekanntlich hat der hier erzählte Vorgang den Gegenſtand zu einem der berühmten Rafael'ſchen Cartons geliefert. [Kaulen.]

Barkers (Jumpers), Secte, ſ. Methodiſten.

Barlaam, ein gelehrter Mönch, ſpäter italieniſcher Biſchof, gehört zu denjenigen Perſönlichkeiten des 14. Jahrhunderts, welche in höherm Maße die Aufmerkſamkeit des Hiſtorikers und des Theologen auf ſich lenken. Wegen ſeiner in verſchiedenen Lebensperioden bekundeten, mehr gegenſätzlichen Denk- und Geſinnungsweiſe haben ſich an ſeinen Namen die Legende von zwei Barlaamen geheftet: darnach ſollte der eine Barlaam etwas früher gelebt haben und von Nation ein Grieche, der andere aber ein Italiener geweſen ſein. Indeſſen haben genauere Forſchungen die Unhaltbarkeit dieſer Sage hinreichend dargethan. Barlaam war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Seminaria in Calabrien geboren und wurde in dem römiſch-katholiſchen Glauben ſowie in den Satzungen der abendländiſchen Kirche erzogen (Nic. Greg. Hist. byz. 11, 11. 19, 1; Cantacuz. Hist. 2, 39. 40). Noch jugendlich jung, trat er in ein römiſch-katholiſches Baſilianerkloſter ſeines Heimatlandes ein und er-

gte sich nun mit großem Eifer auf die Theologie und die altclassische Literatur. Vorzüglich selten ihn die Schriften des Aristoteles. Diese aren ihm aber bloß in lateinischen Uebersetzungen zugänglich; um sie in der Ursprache zu lesen nd sich mehr und mehr in das Studium der ten Griechen vertiefen zu können, beschloß er, talien zu verlassen und nach Griechenland auswandern. Er ging im J. 1328 zuerst nach etolien, eignete sich hier griechische Sitte und ebensweise an, reiste dann nach Thessalonich, ieb daselbst einige Zeit und machte hier in den tudien über die griechische Sprache bedeutende ortschritte. Endlich siedelte er nach Constantinopel über und fand dort Gelegenheit, seine enntnisse in den Profanwissenschaften bei zahlreichen Schülern zu verwerthen. Allem Anscheine ach muß er sich in der griechischen Sprache und iteratur sehr heimisch und sicher gefühlt haben; enn schon nach kurzem Aufenthalt an seinem euen Wohnorte hatte der Calabrese die Kühnheit, den sehr gelehrten Griechen Nicephorus Gregoras zum literarischen Wettstreite herauszufordern. Dieser nahm den dargebotenen Kampf n, war aber von Barlaams hierbei bewiesenen enntnissen nicht sehr befriedigt. Ob er wohl öllig unparteiisch urtheilte? Andere gelehrte Männer, wie die Griechen Johannes Kantakuzen nd Philotheus Kokkinus, deßgleichen die Italiener Petrarca und Boccaccio sind über Barlaams Profangelehrsamkeit voll des höchsten Lobes. Barlaam begann in dieser Zeit auch mathematische, philosophische und theologische Abhandlungen zu schreiben. Von den beiden ersteren ind zu erwähnen seine Logistica, seine geometrische Beweisführung von den Zahlen, und aus einer späteren Lebensperiode die Ethik nach den Stoikern (letztere bei H. Canisii Lectt. ant., IV, ed. Basnage, 405—422). Die von Barlaam uf griechischem Boden geschriebenen theologischen Abhandlungen stellen sich in schroffen Gegensatz u dem von seinen Vätern ererbten Glauben und ekämpfen namentlich die römisch-katholischen ehren von dem Ausgange des heiligen Geistes nd dem päpstlichen Primate. Die Veranlassung u ihrer Entstehung gab die Ankunft zweier päpstlicher Legaten zu Byzanz im J. 1335. Eine theologische griechische Handschrift (Nro. 260 nach Lambec.) der Wiener Bibliothek enthält von diesen Streitschriften folgende: 1. Barlaams Buch wider den Primat (griech. und lat. von J. Luidus, Oxonii 1592, und von Salmasius, Hannoviae 1603); 2. Barlaams zwei Argumentationen über den Ausgang des heiligen Geistes aus dem Vater allein, gerichtet an die Legaten des Papstes; 3. Desselben Dialog über den Ausgang des heiligen Geistes wider die päpstlichen Legaten; 4. Desselben Brief an Erzbischof Nicolaus über den Primat des Papstes. Der Eingang dieses Briefes lautet: „Glaube nicht, ehrwürdiger Vater, daß, nachdem der Papst von den rechten Glaubenslehren abgefallen, die Gesammtkirche unterging, und der Glaube des Petrus abnahm, so daß kein Stellvertreter Christi mehr auf Erden wäre; denn jeder der orthodoxen Bischöfe ist ein Vicar Christi und Nachfolger der Apostel" u. s. w.; 5. Barlaams zwei Abhandlungen über die Trinität, wider den hl. Thomas von Aquin; 6. Ebendesselben drei Abhandlungen über den Ausgang des heiligen Geistes, wider die päpstlichen Legaten; 7. Barlaams Antwort auf die Argumente des Erzbischofs von Bosporus (päpstl. Legaten) über den Ausgang des heiligen Geistes; 8. Barlaams Rede gegen die Lateiner, zusammengestellt aus verschiedenen Bruchstücken verschiedener Reden des hl. Gregor von Nazianz und des hl. Basilius d. Gr. Diese eben erwähnten Schriften repräsentiren jedoch nicht die Gesammtheit der Streitschriften Barlaams wider die beiden Dogmen der abendländischen Kirche; denn Leo Allatius liefert (De eccles. occid. et orient. perp. cons. lib. II) ein Verzeichniß von 23 Titelüberschriften besagter Abhandlungen. Barlaams Auftreten im Sinne eines orthodoxen Griechen, sowie seine Redegewandtheit und seine Geschmeidigkeit im Umgange scheint den byzantinischen Kaiser Andronicus den Jüngeren bewogen zu haben, ihn mit einer geheimen Mission an den päpstlichen Hof zu Avignon zu betrauen. Barlaam sollte nämlich Papst Benedict XII. für eine Vereinigung der Griechen und Lateiner günstig stimmen, und — das möchte wohl der Hauptzweck gewesen sein — ihn für eine moralische Cooperation zum Besten des von den Türken bedrängten Andronicus gewinnen. Der Mönch reiste 1339 nach Avignon, entledigte sich dort seines Auftrages, kehrte jedoch in Kurzem, ohne den gewünschten Erfolg erzielt zu haben, wieder nach Constantinopel zurück. In noch weit höherem Grade, als durch das bisherige Auftreten, erlangte Barlaams Name durch eine andere folgenschwere That geschichtliche Bedeutung. Der calabrische Mönch hatte eines Tages die günstige Gelegenheit benutzt, einen minder vorsichtigen und verschwiegenen Genossen der Hesychasten (s. d. Art.) über deren geheime Gepflogenheiten und Lehren auszuforschen. Da erfuhr er zu seiner großen Ueberraschung, die Hesychasten gäben sich zeitweilig der heiligen „Ruhe" (ἡσυχία) hin und vermöchten dann mittels des starr auf den leiblichen Nabel gehefteten Blickes das unerschaffene Licht der Gottheit zu schauen. Barlaam säumte keinen Augenblick, ob der ihm gewordenen Nachrichten sofort Lärm zu schlagen und mündlich und schriftlich wider ein solches Gebahren zu eifern (Bruchstücke seiner hierauf bezüglichen Streitsätze finden sich theils in des Mönches David kurzer „Geschichte der Häresie des Barlaam und Akindynos" (Cod. graec. Monac. n. 508), theils in Cantacuz. Hist. 2, 39, theils in den Schriften des Palamas, des Hauptes der Hesychasten). Er beschuldigte die Hesychasten des Ditheismus, nannte sie Massalianer, Nabelseelen u. s. w. Hierdurch wurde die öffentliche Meinung mehr und mehr aufgeregt, und die Hesychasten kamen

in das äußerste Gedränge. Barlaam bestürmte auch den byzantinischen Patriarchen Johannes Kalekas mit der Bitte, über die hesychastischen Irrthümer eine amtliche Untersuchung einzuleiten. Nach längerem Zögern entschloß man sich in Byzanz nur schweren Herzens zu einem solchen Schritte. Endlich am 11. Juni 1341 wurde in der fraglichen Angelegenheit eine Synode gehalten: doch beschränkte diese ihre Untersuchung lediglich auf zwei von den Anklagepunkten des Barlaam. Bereits am Abende des nämlichen Tages erreichte sie ihr Ende, nachdem sie den Ankläger Barlaam selbst für schuldig befunden, die verklagten Hesychasten aber für schuldlos erklärt hatte. Einen solchen Ausgang seiner Sache hatte Barlaam nicht erwartet: er glaubte fest an seinen Sieg und stand jetzt auf einmal als der besiegte Theil da. Zwar bat er noch — ob im Ernste, oder in erheuchelter Weise? — die Synode um Verzeihung. Allein kaum war sie geschlossen, so regte er den Streit wider die Hesychasten von Neuem an, indem er das Urtheil der Synode als ein irriges hinstellte. Da er jedoch bei fernerem Verweilen auf griechischem Boden für seine bürgerliche Freiheit und sein Leben Gefahr lief, so schiffte er sich rasch nach Unteritalien, seinem Heimatlande, ein. Nach seiner Ankunft daselbst bekannte er sich wieder offen zum römisch-katholischen Glauben. Er erhielt alsbald zu Neapel das Amt eines königlichen Bibliothekars, und schon im J. 1342 ward er Bischof von Gerace in Calabrien (vgl. Cataeuz. Hist. 2, 40). Hier schrieb er im Geiste der römisch-katholischen Lehre fünf größere Briefe theils über den Ausgang des heiligen Geistes, theils über die Union mit der römischen Kirche und den Primat. Gerichtet waren dieselben an seine zwei in Griechenland weilenden Freunde, Alexius Kalochetes und Demetrius von Thessalonich (lateinisch bei H. Canisii Lectt. ant. IV und Migne, PP. gr. CLI, 1255 sqq.). Weiteres wissen wir von Barlaams letzten Lebensschicksalen nicht. Er beschloß sein viel bewegtes Leben vermuthlich im J. 1348. Die mehrfach an ihm hervorgetretene Unstätigkeit seiner religiösen Anschauungen läßt seinen Charakter in keinem sehr günstigen Lichte erscheinen. Der Hauptgrund, welcher ihn zu einem so zweideutigen Verhalten bestimmt haben mag, dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach in seinem, von griechischen Schriftstellern gerügten maßlosen Ehrgeize zu suchen sein. Das ungezügelte Verlangen, mit seinem Wissen überall zu glänzen, mochte ihn zu solchen religiösen Widersprüchen verleitet haben. Ob es ihm indessen mit der Rechtfertigung der Dogmen der griechischen Kirche auch wirklich voller Ernst war, das ist sehr fraglich. Nach den Berichten zeitgenössischer Griechen wurde Barlaams Auftreten gegen die Lateiner nur mit Mißtrauen in Constantinopel betrachtet, und nicht ohne Grund: denn der Letztere gefiel sich zeitweilig darin, die von ihm angegriffenen Lehren der abendländischen Kirche auch wieder zu vertheidigen. Kein Wunder deßhalb, wenn er als ein „Kryptolateiner“ (Κρυπτολατῖνος) [illegible] Barlaam hatte die griechischen Dogmen [illegible] bloß mit den Fingerspitzen berührt, [illegible] ihnen innerlich entfremdet blieb. Jedenfalls [illegible] wurde seine etwaige Ueberzeugung von der [illegible] tigkeit jener Dogmen beträchtlich erschüttert; [illegible] das, was ihm über die Hesychasten und ihr [illegible] ben bekannt geworden war. Vollends schien [illegible] dahin, als die griechischen Bischöfe auf der [illegible] erwähnten Synode für die Hesychasten gegen [illegible] Partei nahmen, und er sich in Folge dessen [illegible] das tiefste an seiner Ehre gekränkt sah. [illegible] lenkte er ernstlich um, und, wie wenigstens [illegible] seinen späteren fünf Briefen an seine griechischen [illegible] Freunde zu schließen sein dürfte, wandte er [illegible] wie äußerlich, so mit Herz und Sinn der römisch-katholischen Kirche wieder zu. (Vgl. Oudin, Script. eccl. III, 814 sq.; Schröckh, K.-G. XXXIV, 372 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI; [illegible] Unterz. Schrift: Studien über die Hesychasten [illegible] 14. Jahrh., Wien 1873, 18 ff.) [illegible] Stein.

Barlaam und Josaphat, eine der schönsten Sagen des christlichen Alterthums, ein Lieblingsstoff für die mittelalterlichen Dichter des Abendlandes. Die griechische Urschrift des Barlaam und Joasaph, wie letzterer hier heißt, [illegible] wohl mit Unrecht dem berühmten Theologen Johannes von Damascus (700—760) zugeschrieben, ist wahrscheinlich in Aegypten von einem syrischen Christen verfaßt. Eine aus dieser Urschrift geflossene lateinische Uebersetzung [illegible] (wohl durch Kreuzfahrer) schon im zwölften Jahrhundert nach Europa gebracht und hier zur Grundlage von zahlreichen dichterischen und prosaischen Darstellungen verwendet. Aus ihr entstanden süd- und nordfranzösische, italienische und spanische Prosaerzählungen, drei französische Dichtungen, unter denen eine von Gui von Cambrai, drei deutsche Dichtungen und eine Prosaübersetzung, aus denen dann wiederum eine isländische Barlaamsage, ein schwedisches Volksbuch, eine polnische und eine böhmische Bearbeitung hervorgingen, während der griechische Barlaam die Grundlage für syrische, arabische, hebräische, äthiopische und armenische Uebersetzungen geworden ist. Die Sage, welche den Sieg des Christenthums über das Heidenthum darstellt, mußte als eine treffliche Apologie der Christuslehre in allen religiös angeregten Zeiten und Kreisen günstig aufgenommen werden. Am bekanntesten und für uns am wichtigsten ist das allerdings etwas umfangreiche, aber in gefälliger Darstellung und wohlklingender Sprache abgefaßte Gedicht des Rudolph von Ems, der auch den guten Gerhard, Wilhelm von Orleans und die Weltchronik dichtete und die lateinische Vorlage von Guido, dem Abte des Cisterzienserklosters Kappel (1220—1223), erhielt. Die Sage erzählt in ihren Hauptzügen Folgendes. Ein mächtiger König in Indien suchte mit dem grimmigsten Haß und großer Grausamkeit das neu blühende Christenthum in seinem Lande auszutilgen. Ihm wurde nach langer, unfruchtbarer

he ein Sohn, Josaphat, geboren, von dem ihm ine Weissager prophezeiten, daß er zum Chri- enthum übergehen werde. Er ließ ihn darum i einem einsamen Palaste von den berühmtesten Beisen erziehen und vor allen Einflüssen des hristenthums bewahren. Als aber der Jüng- ng der Welt zurückgegeben wurde, erweckte die Betrachtung des Menschenlebens in seiner Seele weifel und Bedenken, welche ihm seine heid- ischen Weisen nicht lösen konnten. Da sandte Gott dem forschenden Jüngling den Barlaam, nen christlichen Einsiedler von der Insel Sen- aar, durch welchen Josaphat in die Christus- hre eingeführt und getauft wurde. Um den Sohn vom Christenthum abzubringen, veran- altete der König einen Wettstreit über die christ- iche Religion; aber Chaldäer, Griechen, Aegyp- er und Juden wurden von Josaphat widerlegt nd zum Schweigen gebracht. Auch der Zau- erer Theodas oder Theudas, den der Vater auf- ot, sah seine Verführungskünste (Geisterzauber) cheitern und wurde selbst zum Christenthum be- ehrt. Da entschloß sich der König, sein Reich nit seinem Sohne zu theilen. Josaphat breitete as Christenthum in seinem Lande aus und sah lle seine Unternehmungen von Gott gesegnet, ährend das Nachbarreich des Vaters von Un- lück heimgesucht wurde. Dieser überzeugte sich o von dem Segen und der Wahrheit der Chri- uslehre, ward Christ, ließ seinem Sohne das anze Reich und zog sich in die Einsamkeit zurück. Aber auch Josaphat legte nach des Vaters Tode ie Krone nieder und ging in die Wüste, wo er einen alten Lehrer Barlaam wieder fand. Der Tod holte Beide ab, ihre Leichname wurden nach Indien gebracht, ihr gemeinsames Grab durch iele Wunder verherrlicht. Man hat die Grund- agen dieses geistlichen Romans in buddhistischen Quellen finden wollen (Liebrecht in Eberts Jahrb. für roman. Literatur II, 314). Für Einzelzüge kann dieß unbedingt zugegeben wer- den, ebenso wie für viele Parabeln, die je nach dem Geschmack von den Erzählern aufgenommen oder bei Seite gelassen wurden, der morgenlän- dische Ursprung nicht bestritten werden kann. Rudolph von Ems hat von solchen Parabeln den „Mann in der Grube“ (durch Rückerts Bear- beitung bekannt), die drei Freunde im Tode und den König, der nach einjähriger Regierung an eine wüste Stätte verbannt wird; dagegen fehlt bei ihm das beliebte Beispiel von des Vögleins Lehren. Der Dichter hat die Bearbeitung dieses geistlichen Romans, der im Gegensatz zu den ritterlichen Mären nicht von Abenteuern oder von der lichten Sommerzeit, sondern von dem Widerstreit der Welt erzähle und eine Ehre der Christenheit sei, als eine Sühne betrachtet für die Darstellung weltlicher und lügenhafter Ge- schichten, mit denen er in seinen jungen Tagen manche Leute betrogen habe. (Der griechische Barlaam, herausgeg. von Boissonade, Anecdota graeca IV, Paris 1829—1840, deutsch von Liebrecht, Münster 1847; die Geschichte fin- det sich auch im Speculum historiale des Vin- cenz von Beauvais; Rudolph von Ems, Barlaam und Josaphat von Franz Pfeiffer, Leipzig 1843. Von einem andern unbekannten Dichter gibt es eine Bearbeitung des Stoffes, welche bruchstück- weise von Pfeiffer in Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alterth. I, 127 und in den Sitzungsber. der Wiener Akad. XLI, 317 veröffentlicht ist. Auch von einem Bischof Otto war die Legende poetisch behandelt, s. Diefenbach, Mittheilungen über eine noch ungedr. mittelhochd. Bearb. des Barl. u. Jos., Gießen 1836, vgl. Haupts Zeitschr. II, 361; Sitzungsber. der Wiener Akad. XLI, 320. LXIX. 94; über deutsche Prosabearb. vgl. Pan- zer I, 23. 97. Die französ. Bearbeit. des Gui von Cambray, herausgeg. von Zotenberg und Meyer in der Bibliothek des Stuttgarter liter. Vereins Nr. 75, Stuttg. 1864; eine Bearbeit. von Girard, Paris 1642. Aus dem 14. Jahrh. stammt die ital. Storia di S. Barlaam, zuletzt Rom 1816. Die spanische Bearbeitung des Juan de Arze Solorzano [Historia de Barlaam y Josaphat] erschien zu Madrid 1608, die um 1470 verfaßte böhmische Bearbeitung zu Prag 1503, die polnische in Versen von Kulizewski zu Krakau 1688. Auch in die Sprache der Tagalen auf den Philippinen wurde die Legende durch Antonio Don Bagio übersetzt und zu Manila 1712 gedruckt. Das schwedische Volksbuch Bar- laam och Josaphat aus dem 15. Jahrh. ward in neuer Bearbeitung von Kayser und Unger Christiania 1851 edirt. Als deutsches Volks- und Jugendbuch kann die Prosaerzählung von Chri- stoph v. Schmid gelten.) [Lindemann.]

Barletta, ehemaliger Sitz des Erz- bischofs von Nazareth. Als die Kreuz- fahrer Palästina erobert hatten, wurde auch in Nazareth (s. d. Art.) an der Stelle der zerstörten Metropolitanstadt Scythopolis (s. d. Art. Palä- stina, Kirchenprovinz) ein lateinischer Bischofssitz errichtet und bald zur Metropole erhoben. Der erste Bischof Bernardus war um 1120 noch als Ep. Nazarenus bei dem Concil zu Neapolis in Samaria. Der um 1129 erwählte Bischof Wil- helm, gestorben um 1138, wird bereits Erzbischof genannt; als Suffragan unterstand ihm der la- teinische Bischof von Tiberias. Unter dem Erz- bischof Guido (ernannt 1290, gest. 1298) wurde Nazareth, nachdem die Saracenen den Christen Syrien entrissen hatten, zerstört, und er flüchtete sich mit vielen Christen nach Apulien in Italien. Der heilige Stuhl wies ihm in der Erzdiöcese Trani einen Interimssitz an, der in der Folge ein bleibender wurde, und zwar in der Stadt Barletta (Barulum, Barolium, Barum, bei Strabo Baretum), in der Provinz Terra di Bari, unweit Trani. Dem Archiep. Nazarenus et Larolensis wurde hier 1348 (al. 1368) eine Ca- thedrale B. M. Nazarenae erbaut, deren Rechte Pius V. im Jahre 1566 auf die Basilica des hl. Bartholomäus innerhalb der Stadt übertrug. Die Erzbischöfe hatten das besondere Vorrecht, daß sie in der ganzen christlichen Welt das Pal-

thum erzogen wurde, und daß ihm selbst die Mittel zur Kenntniß der Wahrheit gewissermaßen vorenthalten waren, indem die ihm zu Gebote stehende kirchliche Literatur schon längst nach althäretischer Weise zu Gunsten der Secte verfälscht war (Assem. l. c. 289). Indessen entging seinem scharfen Geiste die Verkehrtheit des Monophysitismus doch nicht ganz, und er spricht sich mitunter über die zwei Naturen in Christus in fast ganz katholischem Sinne aus (Assem. l. c. 297). Sein Todesjahr hatte er, auf astrologische Gründe gestützt, geraume Zeit vorausgesagt. Seine Geburt, sagte er nämlich, sei in das Jahr gefallen, als sich Saturn und Jupiter im Zeichen des Wassermannes begegneten, 20 Jahre später, als sie im Zeichen der Wage zusammengekommen, sei er zum Bischof geweiht worden, wiederum 20 Jahre später, als sie sich im Zeichen der Zwillinge vereinigt, sei er Maphrian geworden, und nach 20 Jahren, wenn sie sich wieder im Wassermanne begegneten, werde sein Todesjahr sein. Obgleich er den größten Theil dieses Jahres noch rüstiger war als je früher, „gesund und kräftig wie ein Löwe", so ging die Voraussagung doch in Erfüllung. — Von seinen vielen Schriften sind erst die wenigsten durch den Druck veröffentlicht; die meisten finden sich nur handschriftlich in großen Bibliotheken. Unter die wichtigsten derselben gehört die syrisch geschriebene Weltchronik von Adam bis auf seine Zeit. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste, die Chronik der Väter und Könige, hat die politische Geschichte zum Gegenstande, die in 11 Dynastien abgetheilt wird, und handelt zuerst von den Patriarchen der Hebräer, hierauf von ihren Richtern und Königen bis zur Zerstörung Jerusalems, dann von den Chaldäern, Medern, Persern, Griechen ꝛc. und endlich besonders ausführlich von den Arabern und Mongolen. Der zweite Theil, die Chronik der Patriarchen, beschäftigt sich zuerst mit den Hohenpriestern des alten Bundes von Aaron bis auf Annas und Kaiphas, dann mit dem christlichen Pontificat, an dessen Spitze der Apostel Petrus steht, beschränkt sich aber alsbald auf die Geschichte des antiochenischen und jacobitischen Patriarchates, die Bar-Hebräus bis auf seine Zeit und ein Fortsetzer seines Werkes bis zum Jahre 1493 herabführt. Der dritte Theil, die Chronik der Patriarchen und Maphriane des Orients, ist eine Art Kirchengeschichte der orthodoxen Chaldäer und der Nestorianer und Jacobiten vom Apostel Thomas und seinem Schüler Addäus an bis zum Jahre 1282 n. Chr., von einem Fortsetzer bis zum Jahre 1469 herabgeführt. Der erste Theil ist von Bruns und Kirsch, mit einer lateinischen Uebersetzung zur Seite, herausgegeben worden (Leipzig 1789, 2 Bde.), nachdem schon früher Pococke einen arabischen von Bar-Hebräus selbst verfaßten Auszug des ganzen Werkes mit beigefügter lateinischer Uebersetzung veröffentlicht hatte (Oxford 1663). Aus den beiden andern für die morgenländische Kirchengeschichte sehr wichtigen Theilen gab zuerst Assemani (Bibl. or. II) viele Auszüge; seitdem erschien durch Abbeloos und Lamy eine Ausgabe als Chronicon ecclesiasticum, 2 voll., Lovanii 1872—1877. (Vgl. Bruns, Zur Berichtigung der syr. Chronik des Barhebr., in Paulus' Memorabilien III. Leipzig 1792, 196; Mayer, Beiträge zu einer richtigen Uebersetzung der syrischen Chronik des Greg. Barhebr. ꝛc., Wien 1819; dazu Nachtrag in den Wiener Jahrbb. XIII, 39; Bernstein, Greg. Barh. chronici syr. spec. I. Lips. 1822; Bernstein, Ankündigung und Probe einer neuen Ausg. und Uebers. der syr. Chronik des Greg. Barhebr., Berlin 1847; Silv. de Sacy Extrait de la vie du patr. Denys de Telmahre, qui se trouve dans la IIe partie de la chron. de Grég. Barh. in Abd-Allatif, Rel. de l'Egypte, Par. 1870, 501. 552; Kirsch Chrestom. syr. ed. Bernstein Lips. 1832, 143.) Unter den theologischen Schriften des Bar-Hebräus sind besonders seine Bibelcommentarien unter dem Titel „Schatz der Geheimnisse" und sein „Lehrer der Heiligen über die kirchlichen Grundsätze (Fundamente)" von Wichtigkeit. In ersterem Werke ist besonders bemerkenswerth, was Bar-Hebräus über die Entstehung und den Werth der syrischen Bibelübersetzung sagt, die unter dem Namen „Peschittho" bekannt ist; er weist ihr eine Menge Verstöße derselben nach und zieht ihr die griechische Uebersetzung der LXX weit vor. Zu verzeichnen sind folgende Editionen: Lamy, Greg. Barh. Horreum mysteriorum sive Comment. in Test. Vet. et Novi libros I, Lov. 1858; Schröter, Bar-Hebräus' Scholien zu Gen. 49, 50 u. a. St., Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft XXIV, 197. 495 ff.; Bernstein, Greg. Barh. Scholia in librum Jobi ed. etc. Vratislaviae 1856 (Zeitschrift); Kirsch, Chrestom. ed. Bernstein 1; Winklerus, Spec. quaestionis de syr. cum Deborae versione etc., Vratisl. 1839; Lagarde, Praetermiss. LL. II, Gottingae 1877. 97 sq.; Tullberg, Greg. Barh. in psalmos schol. spec., Upsalae 1842; Rhode, Greg. Barh. Scholia in ps. 5. et 18., Vratisl. 1857; Schroeter, Greg. Barh. Schol. in ps. 8 et 9. ed., Vratisl. 1859; Derſ., Scholien des Barhebr. zu Ps. 3 u. a., Zeitschr. der deutschen morgenl. Ges. XXIX, 1875, 247 ff.; Knobloch, Scholia in Ps. 68 etc., Vratislaviae 1852; Tullberg, Scholia in Isaiam, Upsalae 1842; Kamen, Scholia all., Greg. Barh. Scholia in Jeremiam, 3 voll., Upsalae 1852 sq.; Spanuth, Greg. Barh. in Evang. Matth. scholia, Gottingae 1877; Schwartz, Greg. Barh. in Evang. Joh. Comment., Gottingae 1878; Klamroth, Greg. Barh. in Act. Apost. et Epist. canonicas schol. syr., Gottingae 1873. Der „Lehrer der Heiligen" ist eine Art Dogmatik, worin gelegentlich auch der irrthümliche Standpunkt des Verfassers sich geltend macht, wie wenn er z. B. von Brod und Wein der Eucharistie behauptet, sie seien der Leib und das Blut Christi geworden, nicht als ob sie wahrhaft solches seien, sondern blos, weil sie

ristus damit vereinige (Assem. l. c. 294). Von
ıg ähnlicher Art ist das „Buch der Strahlen",
ches die Hauptpunkte der christlichen Lehre be-
ıdelt, mit dem Hexaemeron beginnt, dann mit
Trinität, der Menschwerdung des Logos ꝛc. sich
chäftigt. In der Christologie kommt hier der
onophysitismus der katholischen Kirche äußerst
he, indem geradezu eine doppelte Natur in
ristus behauptet, und die Vereinigung zweier
turen mit der Vereinigung von Seele und Leib
Menschen verglichen wird. Erwähnung verdient
ch das „Buch der Führungen", eine Art cor-
ıs juris canonici im Kleinen, welches mit den
orten beginnt: „Was hilft es dem Menschen,
nn er für die Befestigung des Glaubens was
mer für eine Arbeit unternimmt, dabei aber
: Kraft der heiligen Canones, durch welche die
chliche Ordnung erhalten und befestigt wird,
rnichtet?" Ueber seine sonstigen Schriften vgl.
ssemani a. a. O. Zu erwähnen sind: Ber-
eau, Greg. Barhebraei, qui et Abulf., gram-
atica ling. syr. in metro Ephraemeo ed. etc.,
ottingae 1843; Martin, Oeuvres grammatic.
Abou'lfaradj dit. B. H., 2 t., Paris 1872;
hillips, A letter by Mar Jacob, bish. of
essa, and a discourse by Gregory Bar He-
aeus on Syriac accents, London 1869;
abr. Sionita, Greg. Barh. vet. philosophi
yri de sapientia divina poema aenigmati-
ım, Paris. 1638; Greg. Barh. carmm. syr.
d. Lengerke] Regiom. Boruss. 4 partes,
336—1838 [Progr.]; Greg. Barh. carmina
patre Aug. Seebabi correcta, Romae 1877;
reg. Barh. narratiunculae bei Adler, Bre-
is linguae syr. instit., Altonae 1784, 39,
ychsen, Elementare syr., Rostochii 1793,
irschii chrestom.; Ecclesiae Antiochenae
omocanon a Greg. Ab. Barh. syr. com-
os. et a J. A. Assemano in lat. ling. conv.
ı Scriptt. vett. nova collectio X, 1838,
—268. [Welte.]

Bari, Kirchenprovinz in Neapel, um-
ßt einen Theil der bürgerlichen Provinz Terra
i Bari im ehem. Königreich Neapel und besteht
us der gleichnamigen Metropole und den beiden
uffraganstühlen Conversano und Ruvo-Bitonto.
. **Archid. Barensis.** Bari, Hauptstadt von
erra di Bari, auf einer Landzunge im adria-
ischen Meer, mit Hafen, hat 22 000 Einwohner,
athedrale Assumpt. B. M., Priesterseminar,
önigliches (universitätsartiges) Lyceum mit 16
rofessoren, adeliges Collegium (1817 gegrün-
et), mehrere Klöster und Wohlthätigkeitsanstal-
en. Unter den vielen Kirchen der Stadt befin-
et sich auch die Wallfahrtskirche zum hl. Nico-
aus mit dem heiligen Leib des Bischofs Nicolaus
on Myra, die früher von mehr als 100 Prie-
tern bedient war und heute noch eine Prälatur
ullius ist — Priorato di S. Nicolo di Bari.
Diese alte Stadt hieß ursprünglich Japyx oder
Japyges und erhielt von dem apulischen Herzog
Bario den Namen Barium, Barum, Baretum;
ach Anderen erhielt sie ihren Namen von den
Einwohnern der Insel Bara an der Küste Messa-
piens, östlich von Brundusium, welche diese Stadt
erbaut haben sollen. Seit 1070 war sie Sitz
eines normannischen Fürsten (Herzogs), der ein
Lehensmann des apulischen, dann des sicilischen
Königreiches war. Später wurde diese zeitweilige
Krönungsstadt ein integrirender Theil von Nea-
pel. Wann sie Bischofssitz geworden, ist streitig.
Nach einigen soll der hl. Petrus hierher gekom-
men sein und wie hier, so in ganz Apulien den
Glauben geprebigt haben. Der erste sichere Bi-
schof Gervasius (Geruntius?) erscheint um 343.
Unter dem Bischof Petrus soll Bari um 530
von dem griechischen Patriarchen Epiphanius
— denn damals stand Apulien unter griechischer
Herrschaft — zur Metropole erhoben worden
sein; dem Metropoliten sei zugleich gestattet wor-
den, zwölf Bischöfe, die von ihm abhängig sein
sollten, zu creiren (so Beatilli bei Cantelius,
Metropol. 415). Von Bischof Petrus an kommt
lange kein Bischof von Bari in Concils-Unter-
schriften oder sonst vor, was sich bei den unauf-
hörlichen Kriegsunruhen in diesen Gegenden wohl
erklären läßt. Die Unterschriften der beiden wie-
der bekannten Bischöfe, Leontius um 787 zu
Nicäa und Sebastianus 826 zu Rom, geben kei-
nen Anhaltspunkt, der auf diese Oberhirten von
Bari als Metropoliten schließen ließe. Um das
Jahr 840 wurde der Bischof Angelarius, der sich
bei Zerstörung seiner Residenz Canosa vor den
Saracenen flüchten mußte, von Clerus und Volk
des eben erledigten Sitzes Bari einhellig als Bi-
schof verlangt. Als dem Papste hiervon Mittheil-
lung gemacht wurde, genehmigte er nicht bloß die
Wahl, sondern bestimmte auch, daß von nun an
für die beiden Sitze Bari und Canosa nur ein
und derselbe Bischof, der auch beide Titel führen
solle, gewählt werden dürfe. Diese Bestimmung
wurde nachmals von Papst Urban II. im Jahre
1090 bestätigt, und heute noch führt der Erz-
bischof von Bari zugleich den Titel eines Bischofs
von Canosa — Archiep. Barensis et Canu-
sinus. Das Territorium dieses eingegangenen
Sitzes liegt im heutigen Bisthum Andria (s. d.
Art. Trani). Papst Paschalis II. setzte, nach-
dem Canosa wieder aufgebaut worden war, an
der Collegiatkirche S. Sabino nullius Dioeceseos
als Hauptdignität einen Propst ein (vgl. Moroni
V, 5 sq.). Zu Bari erhielt Bischof Petrus II.
(931—952) von Papst Johann XI. das Pal-
lium; allein auch dieß ist kein Beweis dafür, daß
Bari damals bereits Metropole gewesen, denn
das Pallium wurde früher gar oft auch einfachen
Bischöfen verliehen (s. d. Art. Pallium). Cante-
lius nimmt an, Bari sei allerdings von den
Griechen zur Metropole erhoben worden, aber
nicht schon im sechsten Jahrhundert, sondern erst
durch Patriarch Photius (gest. 891); der erste
lateinische Metropolit sei dann Ursus gewesen,
der im Juni 1078 von Rapolla hierher trans-
ferirt wurde und 14. Februar 1089 starb. Letz-
teres bezeugen auch andere Quellen (vgl. z. B.
Baronius ad a. 1091, n. 10). Die unter Papst

Cöleſtin gefertigte Notitia hat folgende Suffraganen des Metropoliten von Bari: Botundinus, Melphitanus, Juvenacensis, Bubetitinus, Salpensis, Cannensis, Betentinus (Bitettensis), Conversanus, Minervinensis, Poli(gnia)nensis, Cateri(n)ensis, Lavallinus. Drei derſelben wurden ihm bald entzogen: der von Melphi wurde unmittelbar dem heiligen Stuhle unterworfen, der von Salpe kam unter Trani und der von Canne unter Nazareth-Barletta. Der letztgenannte Suffraganſitz wurde gleich darauf unterdrückt und mit Barletta (ſ. d. Art.) unirt. Seit dem Jahre 1818 verblieben der Erzdiöceſe Bari nur die zu Eingang genannten Suffraganate. Der gegenwärtige 92. Erzbiſchof iſt Franciscus Pedicini, als Biſchof von Monopoli präconiſirt 23. März 1855, zum Erzbiſchof promovirt 27. September 1858. Sein Sprengel zählt in 32 Pfarreien etwa 170 000 Gläubige. An der Metropolitankirche ſind 40 Canonichen, darunter die zwei Dignitäten Archidiacon und Archipresbyter, im Ganzen mehr als 100 Geiſtliche; die Beneficien gewähren aber nur ein geringes Einkommen. Papſt Benedict XIV. geſtattete den Canonichen durch Bulle vom 8. Auguſt 1743 den Gebrauch der Pontificalien. — Synoden: 1064 unter dem Vorſitze des päpſtlichen Vicars Arnold; 1097 oder 1098 ein nicht unbedeutendes Concil unter dem Vorſitze Papſt Urban II. in Betreff der Union der Griechen mit den Lateinern; unter den mehr als 100 Biſchöfen war auch der flüchtige Anſelm von Canterbury, ein Gegner der Union; 1624 eine Diöceſanſynode; 1628 ein Provinzialconcil. (Vgl. über die Erzdiöceſe: A. Beatilli, Historia di Bari, Neap. 1627; Fr. Lombardi, Bari sacra seu Compendio chronolog. delle vite degli Arcivescovi Baresi, Neap. 1694—1697 (Bari 1857); Ughelli VII, 590 sqq.; Moroni IV, 127 sqq.; M. Garruba, Serie critica dei sacri pastori di Bari, Bari 1844; G. Petroni, Storia di Bari sino all' anno 1856, Napoli 1857—1858.)

2. Dioecesis Conversanensis. Die ſehr alte Stadt Converſano (Conversanum, Cupersanum) in Apulia Peucetia, der heutigen Provinz Terra di Bari, gelegen, hat 9000 Einwohner, Kathedrale B. V. M., Prieſterſeminar, mehrere Klöſter, Hoſpital u. ſ. w. Dieſelbe wurde ſchon im fünften Jahrhundert Sitz eines Biſchofs. Der erſte Biſchof Simplicius war 487 bei einem römiſchen Concil und ſtarb um 492. Der gegenwärtige 55. Biſchof iſt Salvator Silveſtris, Redemtoriſt, präconiſirt 23. Februar 1872. Sein kleiner, an den Geſtaden des adriatiſchen Meeres ſich hinziehender Sprengel hat in 7 Pfarreien etwa 60 000 Diöceſanen (1858: 57 463). Das Domcapitel beſteht aus 4 Dignitäten und 20 Canonichen. (Vgl. Ughelli VII, 700 sqq.; Cappelletti XXI, 40 sqq.; Moroni XVII, 91 sqq.)

3. Dioecesis Ruvensis et Bituntina. Ruvo, das alte Ruo, Rubi, Rubum, ſpäter Ruvum, zwiſchen Bitonto und Andria gelegen, hat 9000 Einwohner, Cathedrale B. V. M. Assumtae, Prieſterſeminar, Hoſpiz und Beſſenhaus. Der Biſchofsſitz wurde [illegible] vierten Jahrhundert errichtet. Mit dieſem Sitz wurde im J. 1818 das Bisthum Bitonto [illegible]. Die zwei Meilen ſüdweſtlich von Bari gelegene Stadt Bitonto (Bidruntum, Biturtum, Butuntum, Botundum) hat heute 16 500 Einwohner, Kathedrale S. Valentini, 12 Kirchen, 12 Klöſter, Prieſterſeminar, Hoſpital. Erſter Biſchof war Otto um 754; der 44. und letzte Biſchof war Bitonto war Horatius Berarducci, ernannt 28. Mai 1770. Nach einer zwölfjährigen Sedisvacanz (ſeit 1806) wurde dieſes Bisthum förmlich aufgehoben (vgl. Ughelli VII, 686 sqq. Cappelletti XXI, 30 sqq.; Moroni V, 25 sqq.). Der gegenwärtige 53. Biſchof der vereinigten Sitze Ruvo und Bitonto iſt Vincenz Materozzi, präconiſirt 12. September 1851. Seine Diöceſe iſt eingetheilt in 1 Vicar. foran. und 16 Pfarreien mit 35 000 Gläubigen. Das Domcapitel zählt 30 Canonichen, darunter die 3 Dignitäten: Archidiacon, Archipresbyter, 2 Cantoren und 1 Magister Cerimoniarum; ferner 36 Manſionarii. (Vgl. Ughelli VII, 762 sqq.; Cappelletti XXI, 35 sqq.; Moroni LIX, 345 sqq.; dann auch S. Fenicia, Monografia di Ruvo, Napoli 1857.) [Reher.]

Barjeſus (Βαριησοῦς, Vulg. im Dat. Barjesu), ein jüdiſcher Zauberer, der ſich zu Paphos auf Cypern am Hofe des Proconſuls Sergius Paulus aufhielt und von dem Apoſtel Paulus mit augenblicklicher Blindheit geſchlagen wurde, weil er der Bekehrung des Proconſuls zum Chriſtenthum Schwierigkeiten bereitete. Derſelbe nannte ſich ſelbſt Elymas, d. i. der Weiſe (arab. 'elîm), ſo daß der hl. Lucas dieſen Namen mit μάγος überſetzt (Apg. 13, 6—12). Bekanntlich hat der hier erzählte Vorgang den Gegenſtand zu einem der berühmten Rafael'ſchen Cartons geliefert. [Kaulen.]

Barkers (Jumpers), Secte, ſ. Methodiſten.

Barlaam, ein gelehrter Mönch, ſpäter italieniſcher Biſchof, gehört zu denjenigen Perſönlichkeiten des 14. Jahrhunderts, welche in höherem Maße die Aufmerkſamkeit des Hiſtorikers und des Theologen auf ſich lenken. Wegen ſeiner in verſchiedenen Lebensperioden bekundeten, völlig gegenſätzlichen Denk- und Geſinnungsweiſe hat ſich an ſeinen Namen die Legende von zwei Barlaamen geheftet: darnach ſollte der eine Barlaam etwas früher gelebt haben und von Nation ein Grieche, der andere aber ein Italiener geweſen ſein. Indeſſen haben genauere Forſchungen die Unhaltbarkeit dieſer Sage hinreichend dargethan. Barlaam war in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Seminaria in Calabrien geboren und wurde in dem römiſch-katholiſchen Glauben, ſowie in den Satzungen der abendländiſchen Kirche erzogen (Nic. Greg. Hist. byz. 11, 10. 19, 1; Cantacuz. Hist. 2, 39. 40). Noch jemlich jung, trat er in ein römiſch-katholiſches Baſilianerkloſter ſeines Heimatlandes ein und ver-

te sich nun mit großem Eifer auf die Theo-
ie und die altclassische Literatur. Vorzüglich
elten ihn die Schriften des Aristoteles. Diese
ren ihm aber bloß in lateinischen Uebersetzun-
i zugänglich; um sie in der Ursprache zu lesen
d sich mehr und mehr in das Studium der
en Griechen vertiefen zu können, beschloß er,
alien zu verlassen und nach Griechenland aus-
vandern. Er ging im J. 1328 zuerst nach
tolien, eignete sich hier griechische Sitte und
bensweise an, reiste dann nach Thessalonich,
eb daselbst einige Zeit und machte hier in den
hilosophischen über die griechische Sprache bedeutende
rtschritte. Endlich siedelte er nach Constan-
opel über und fand dort Gelegenheit, seine
enntnisse in den Profanwissenschaften bei zahl-
ichen Schülern zu verwerthen. Allem Anscheine
ch muß er sich in der griechischen Sprache und
teratur sehr heimisch und sicher gefühlt haben;
nn schon nach kurzem Aufenthalt an seinem
uen Wohnorte hatte der Calabrese die Kühn-
it, den sehr gelehrten Griechen Nicephorus
regoras zum literarischen Wettstreite heraus-
fordern. Dieser nahm den dargebotenen Kampf
n, war aber von Barlaams hierbei bewiesenen
enntnissen nicht sehr befriedigt. Ob er wohl
völlig unparteiisch urtheilte? Andere gelehrte
Männer, wie die Griechen Johannes Kantakuzen
nd Philotheus Kokkinus, deßgleichen die Ita-
iener Petrarca und Boccaccio sind über Bar-
aams Profangelehrsamkeit voll des höchsten Lo-
es. Barlaam begann in dieser Zeit auch mathe-
natische, philosophische und theologische Abhand-
ungen zu schreiben. Von den beiden ersteren
nd zu erwähnen seine Logistica, seine geome-
rische Beweisführung von den Zahlen, und aus
einer späteren Lebensperiode die Ethik nach den
Stoikern (letztere bei H. Canisii Lectt. ant., IV,
d. Basnage, 405—422). Die von Barlaam
uf griechischem Boden geschriebenen theologischen
Abhandlungen stellen sich in schroffen Gegensatz
u dem von seinen Vätern ererbten Glauben und
ekämpfen namentlich die römisch-katholischen
Lehren von dem Ausgange des heiligen Geistes
nd dem päpstlichen Primate. Die Veranlassung
u ihrer Entstehung gab die Ankunft zweier
äpstlicher Legaten zu Byzanz im J. 1335. Eine
heologische griechische Handschrift (Nro. 260
ach Lambec.) der Wiener Bibliothek enthält von
iesen Streitschriften folgende: 1. Barlaams
Buch wider den Primat (griech. und lat. von
J. Luidus, Oxonii 1592, und von Salmasius,
Hannoviae 1603); 2. Barlaams zwei Argumen-
tationen über den Ausgang des heiligen Geistes
aus dem Vater allein, gerichtet an die Legaten
des Papstes; 3. Desselben Dialog über den Aus-
gang des heiligen Geistes wider die päpstlichen
Legaten; 4. Desselben Brief an Erzbischof Nico-
laus über den Primat des Papstes. Der Ein-
gang dieses Briefes lautet: „Glaube nicht, ehr-
würdiger Vater, daß, nachdem der Papst von
den rechten Glaubenslehren abgefallen, die Ge-
sammtkirche unterging, und der Glaube des Pe-
trus abnahm, so daß kein Stellvertreter Christi
mehr auf Erden wäre; denn jeder der orthodoxen
Bischöfe ist ein Vicar Christi und Nachfolger der
Apostel" u. s. w.; 5. Barlaams zwei Abhand-
lungen über die Trinität, wider den hl. Thomas
von Aquin; 6. Ebendesselben drei Abhand-
lungen über den Ausgang des heiligen Geistes,
wider die päpstlichen Legaten; 7. Barlaams Ant-
wort auf die Argumente des Erzbischofs von Bos-
porus (päpstl. Legaten) über den Ausgang des
heiligen Geistes; 8. Barlaams Rede gegen die
Lateiner, zusammengestellt aus verschiedenen
Bruchstücken verschiedener Reden des hl. Gregor
von Nazianz und des hl. Basilius d. Gr. Diese
eben erwähnten Schriften repräsentiren jedoch
nicht die Gesammtheit der Streitschriften Bar-
laams wider die beiden Dogmen der abendlän-
dischen Kirche; denn Leo Allatius liefert (De
eccles. occid. et orient. perp. cons. lib. II)
ein Verzeichniß von 23 Titelüberschriften besagter
Abhandlungen. Barlaams Auftreten im Sinne
eines orthodoxen Griechen, sowie seine Rede-
gewandtheit und seine Geschmeidigkeit im Um-
gange scheint den byzantinischen Kaiser Andro-
nicus den Jüngeren bewogen zu haben, ihn mit
einer geheimen Mission an den päpstlichen Hof
zu Avignon zu betrauen. Barlaam sollte näm-
lich Papst Benedict XII. für eine Vereinigung
der Griechen und Lateiner günstig stimmen, und
— das möchte wohl der Hauptzweck gewesen
sein — ihn für eine moralische Cooperation zum
Besten des von den Türken bedrängten Andro-
nicus gewinnen. Der Mönch reiste 1339 nach
Avignon, entledigte sich dort seines Auftrages,
kehrte jedoch in Kurzem, ohne den gewünschten
Erfolg erzielt zu haben, wieder nach Constan-
tinopel zurück. In noch weit höherem Grade,
als durch das bisherige Auftreten, erlangte Bar-
laams Name durch eine andere folgenschwere
That geschichtliche Bedeutung. Der calabrische
Mönch hatte eines Tages die günstige Gelegen-
heit benutzt, einen minder vorsichtigen und ver-
schwiegenen Genossen der Hesychasten (s. d. Art.)
über deren geheime Gepflogenheiten und Lehren
auszuforschen. Da erfuhr er zu seiner großen
Ueberraschung, die Hesychasten gäben sich zeit-
weilig der heiligen „Ruhe" (ἡσυχία) hin und
vermöchten dann mittels des starr auf den leib-
lichen Nabel gehefteten Blickes das unerschaffene
Licht der Gottheit zu schauen. Barlaam säumte
keinen Augenblick, ob der ihm gewordenen Nach-
richten sofort Lärm zu schlagen und mündlich und
schriftlich wider ein solches Gebahren zu eifern
(Bruchstücke seiner hierauf bezüglichen Streitsätze
finden sich theils in des Mönches David kurzer
„Geschichte der Häresie des Barlaam und Akin-
dynos" (Cod. graec. Monac. n. 508), theils in
Cantacuz. Hist. 2, 39, theils in den Schriften
des Palamas, des Hauptes der Hesychasten).
Er beschuldigte die Hesychasten des Ditheismus,
nannte sie Massalianer, Nabelseelen u. s. w.
Hierdurch wurde die öffentliche Meinung mehr
und mehr aufgeregt, und die Hesychasten kamen

in das äußerste Gedränge. Barlaam bestürmte auch den byzantinischen Patriarchen Johannes Kalekas mit der Bitte, über die hesychastischen Irrthümer eine amtliche Untersuchung einzuleiten. Nach längerem Zögern entschloß man sich in Byzanz nur schweren Herzens zu einem solchen Schritte. Endlich am 11. Juni 1341 wurde in der fraglichen Angelegenheit eine Synode gehalten: doch beschränkte diese ihre Untersuchung lediglich auf zwei von den Anklagepunkten des Barlaam. Bereits am Abende des nämlichen Tages erreichte sie ihr Ende, nachdem sie den Ankläger Barlaam selbst für schuldig befunden, die verklagten Hesychasten aber für schuldlos erklärt hatte. Einen solchen Ausgang seiner Sache hatte Barlaam nicht erwartet: er glaubte fest an seinen Sieg und stand jetzt auf einmal als der besiegte Theil da. Zwar bat er noch — ob im Ernste, oder in erheuchelter Weise? — die Synode um Verzeihung. Allein kaum war sie geschlossen, so regte er den Streit wider die Hesychasten von Neuem an, indem er das Urtheil der Synode als ein irriges hinstellte. Da er jedoch bei fernerem Verweilen auf griechischem Boden für seine bürgerliche Freiheit und sein Leben Gefahr lief, so schiffte er sich rasch nach Unteritalien, seinem Heimatlande, ein. Nach seiner Ankunft daselbst bekannte er sich wieder offen zum römisch-katholischen Glauben. Er erhielt alsbald zu Neapel das Amt eines königlichen Bibliothekars, und schon im J. 1342 ward er Bischof von Gerace in Calabrien (vgl. Catacuz. Hist. 2, 40). Hier schrieb er im Geiste der römisch-katholischen Lehre fünf größere Briefe theils über den Ausgang des heiligen Geistes, theils über die Union mit der römischen Kirche und den Primat. Gerichtet waren dieselben an seine zwei in Griechenland weilenden Freunde, Alexius Kalochetes und Demetrius von Thessalonich (lateinisch bei H. Canisii Lectt. ant. IV und Migne, PP. gr. CLI, 1255 sqq.). Weiteres wissen wir von Barlaams letzten Lebensschicksalen nicht. Er beschloß sein viel bewegtes Leben vermuthlich im J. 1348. Die mehrfach an ihm hervorgetretene Unstätigkeit seiner religiösen Anschauungen läßt seinen Charakter in keinem sehr günstigen Lichte erscheinen. Der Hauptgrund, welcher ihn zu einem so zweideutigen Verhalten bestimmt haben mag, dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach in seinem, von griechischen Schriftstellern gerügten maßlosen Ehrgeize zu suchen sein. Das ungezügelte Verlangen, mit seinem Wissen überall zu glänzen, mochte ihn zu solchen religiösen Widersprüchen verleitet haben. Ob es ihm indessen mit der Rechtfertigung der Dogmen der griechischen Kirche auch wirklich voller Ernst war, das ist sehr fraglich. Nach den Berichten zeitgenössischer Griechen wurde Barlaams Auftreten gegen die Lateiner nur mit Mißtrauen in Constantinopel betrachtet, und nicht ohne Grund: denn der Letztere gefiel sich zeitweilig darin, die von ihm angegriffenen Lehren der abendländischen Kirche auch wieder zu vertheidigen. Kein Wunder deßhalb, wenn er als ein „Kryptolateiner“ (Λατινόφρων) galt. Barlaam hatte die griechischen Dogmen eben bloß mit den Fingerspitzen berührt, während er ihnen innerlich entfremdet blieb. Jedenfalls aber wurde seine etwaige Ueberzeugung von der Richtigkeit jener Dogmen beträchtlich erschüttert durch das, was ihm über die Hesychasten und ihr Treiben bekannt geworden war. Vollends schwand sie dahin, als die griechischen Bischöfe auf der oben erwähnten Synode für die Hesychasten gerade Partei nahmen, und er sich in Folge dessen in das tiefste an seiner Ehre gekränkt sah. Jetzt lenkte er ernstlich um, und, wie wenigstens aus seinen späteren fünf Briefen an seine griechischen Freunde zu schließen sein dürfte, wandte er sich wie äußerlich, so mit Herz und Sinn der römisch-katholischen Kirche wieder zu. (Vgl. Oudin. Script. eccl. III, 814 sq.; Schröckh, K.-Gesch. XXXIV, 372 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. VI; des Unterz. Schrift: Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., Wien 1873, 18 ff.) [v. Stein.]

Barlaam und Josaphat, eine der schönsten Sagen des christlichen Alterthums, ein Lieblingsstoff für die mittelalterlichen Dichter des Abendlandes. Die griechische Urschrift des Barlaam und Joasaph, wie letzterer hier heißt, rührt wohl mit Unrecht dem berühmten Theologen Johannes von Damascus (700—760) zugeschrieben, ist wahrscheinlich in Aegypten von einem syrischen Christen verfaßt. Eine aus dieser Urschrift geflossene lateinische Uebersetzung wurde (wohl durch Kreuzfahrer) schon im zwölften Jahrhundert nach Europa gebracht und hier zur Grundlage von zahlreichen dichterischen und prosaischen Darstellungen verwendet. Aus ihr entstanden süd- und nordfranzösische, italienische und spanische Prosaerzählungen, drei französische Dichtungen, unter denen eine von Gui von Cambrai, drei deutsche Dichtungen und eine Prosaübersetzung, aus denen dann wiederum eine isländische Barlaamsage, ein schwedisches Volksbuch, eine polnische und eine böhmische Bearbeitung hervorgingen, während der griechische Barlaam die Grundlage für syrische, arabische, hebräische, äthiopische und armenische Uebersetzungen geworden ist. Die Sage, welche den Sieg des Christenthums über das Heidenthum darstellt, mußte als eine treffliche Apologie der Christlichen in allen religiös angeregten Zeiten und Kreisen günstig aufgenommen werden. Am bekanntesten und für uns am wichtigsten ist das allerdings etwas umfangreiche, aber in gefälliger Darstellung und wohlklingender Sprache abgefaßte Gedicht des Rudolph von Ems, der auch den guten Gerhard, Wilhelm von Orleans und die Weltchronik dichtete und die lateinische Vorlage von Guido, dem Abte des Cisterzienserklosters Kappel (1220—1223), erhielt. Die Sage erzählt in ihren Hauptzügen Folgendes. Ein mächtiger König in Indien suchte mit dem grimmigsten Haß und großer Grausamkeit das aufblühende Christenthum in seinem Lande auszutilgen. Ihm wurde nach langer, unfruchtbarer

ein Sohn, Josaphat, geboren, von dem ihm
: Weissager prophezeiten, daß er zum Chri-
thum übergehen werde. Er ließ ihn darum
inem einsamen Palaste von den berühmtesten
ifen erziehen und vor allen Einflüssen des
iſtenthums bewahren. Als aber der Jüng-
; der Welt zurückgegeben wurde, erweckte die
rachtung des Menschenlebens in seiner Seele
eifel und Bedenken, welche ihm seine heid-
hen Weisen nicht lösen konnten. Da sandte
tt dem forschenden Jüngling den Barlaam,
:n christlichen Einsiedler von der Insel Sen-
:r, durch welchen Josaphat in die Christus-
:e eingeführt und getauft wurde. Um den
hn vom Christenthum abzubringen, veran-
tete der König einen Wettstreit über die christ-
e Religion; aber Chaldäer, Griechen, Aegyp-
und Juden wurden von Josaphat widerlegt
› zum Schweigen gebracht. Auch der Zau-
er Theodas oder Theudas, den der Vater auf-
, sah seine Verführungskünste (Geisterzauber)
:itern und wurde selbst zum Christenthum be-
rt. Da entschloß sich der König, sein Reich
t seinem Sohne zu theilen. Josaphat breitete
3 Christenthum in seinem Lande aus und sah
e seine Unternehmungen von Gott gesegnet,
hrend das Nachbarreich des Vaters von Un-
ick heimgesucht wurde. Dieser überzeugte sich
von dem Segen und der Wahrheit der Chri-
slehre, ward Christ, ließ seinem Sohne das
nze Reich und zog sich in die Einsamkeit zurück.
)er auch Josaphat legte nach des Vaters Tode
: Krone nieder und ging in die Wüste, wo er
nen alten Lehrer Barlaam wieder fand. Der
)d holte Beide ab, ihre Leichname wurden nach
ıdien gebracht, ihr gemeinsames Grab durch
ele Wunder verherrlicht. Man hat die Grund-
gen dieses geistlichen Romans in buddhistischen
uellen finden wollen (Liebrecht in Eberts
ahrb. für roman. Literatur II, 314). Für
inzelzüge kann dieß unbedingt zugegeben wer-
n, ebenso wie für viele Parabeln, die je nach
m Geschmack von den Erzählern aufgenommen
)er bei Seite gelassen wurden, der morgenlän-
sche Ursprung nicht bestritten werden kann.
udolph von Ems hat von solchen Parabeln den
Mann in der Grube" (durch Rückerts Bear-
:itung bekannt), die drei Freunde im Tode und
m König, der nach einjähriger Regierung an
ne wüste Stätte verbannt wird; dagegen fehlt
ei ihm das beliebte Beispiel von des Vögleins
ehren. Der Dichter hat die Bearbeitung dieses
eistlichen Romans, der im Gegensatz zu den
itterlichen Mären nicht von Abenteuern oder
on der lichten Sommerzeit, sondern von dem
Widerstreit der Welt erzähle und eine Ehre der
Christenheit sei, als eine Sühne betrachtet für
ie Darstellung weltlicher und lügenhafter Ge-
chichten, mit denen er in seinen jungen Tagen
nanche Leute betrogen habe. (Der griechische
Barlaam, herausgeg. von Boissonade, Anec-
lota graeca IV, Paris 1829—1840, deutsch
)on Liebrecht, Münster 1847; die Geschichte fin-
det sich auch im Speculum historiale des Vin-
cenz von Beauvais; Rudolph von Ems, Barlaam
und Josaphat von Franz Pfeiffer, Leipzig 1843.
Von einem andern unbekannten Dichter gibt es
eine Bearbeitung des Stoffes, welche bruchstück-
weise von Pfeiffer in Haupts Zeitschr. f. deutsch.
Alterth. I, 127 und in den Sitzungsber. der
Wiener Akad. XLI, 317 veröffentlicht ist. Auch
von einem Bischof Otto war die Legende poetisch
behandelt, s. Diefenbach, Mittheilungen über eine
noch ungedr. mittelhochd. Bearb. des Barl. u.
Jos., Gießen 1836, vgl. Haupts Zeitschr. II,
361; Sitzungsber. der Wiener Akad. XLI, 320.
LXIX. 94; über deutsche Prosabearb. vgl. Pan-
zer I, 23. 97. Die französ. Bearbeit. des Gui
von Cambray, herausgeg. von Zotenberg und
Meyer in der Bibliothek des Stuttgarter liter.
Vereins Nr. 75, Stuttg. 1864; eine Bearbeit.
von Girard, Paris 1642. Aus dem 14. Jahrh.
stammt die ital. Storia di S. Barlaam, zuletzt
Rom 1816. Die spanische Bearbeitung des Juan
de Arze Solorzano [Historia de Barlaam y
Josaphat] erschien zu Madrid 1608, die um
1470 verfaßte böhmische Bearbeitung zu Prag
1503, die polnische in Versen von Kulizewski zu
Krakau 1688. Auch in die Sprache der Tagalen
auf den Philippinen wurde die Legende durch
Antonio Don Bagio übersetzt und zu Manila
1712 gedruckt. Das schwedische Volksbuch Bar-
laam och Josaphat aus dem 15. Jahrh. ward
in neuer Bearbeitung von Kayser und Unger
Christiania 1851 edirt. Als deutsches Volks- und
Jugendbuch kann die Prosaerzählung von Chri-
stoph v. Schmid gelten.) [Lindemann.]

Barletta, ehemaliger Sitz des Erzbischofs von Nazareth. Als die Kreuzfahrer Palästina erobert hatten, wurde auch in Nazareth (s. d. Art.) an der Stelle der zerstörten Metropolitanstadt Scythopolis (s. d. Art. Palästina, Kirchenprovinz) ein lateinischer Bischofssitz errichtet und bald zur Metropole erhoben. Der erste Bischof Bernardus war um 1120 noch als Ep. Nazarenus bei dem Concil zu Neapolis in Samaria. Der um 1129 erwählte Bischof Wilhelm, gestorben um 1138, wird bereits Erzbischof genannt; als Suffragan unterstand ihm der lateinische Bischof von Tiberias. Unter dem Erzbischof Guido (ernannt 1290, gest. 1298) wurde Nazareth, nachdem die Saracenen den Christen Syrien entrissen hatten, zerstört, und er flüchtete sich mit vielen Christen nach Apulien in Italien. Der heilige Stuhl wies ihm in der Erzdiöcese Trani einen Interimssitz an, der in der Folge ein bleibender wurde, und zwar in der Stadt Barletta (Barulum, Barolium, Barum, bei Strabo Baretum), in der Provinz Terra di Bari, unweit Trani. Dem Archiep. Nazarenus et Barolensis wurde hier 1348 (al. 1368) eine Cathedrale B. M. Nazarenae erbaut, deren Rechte Pius V. im Jahre 1566 auf die Basilica des hl. Bartholomäus innerhalb der Stadt übertrug. Die Erzbischöfe hatten das besondere Vorrecht, daß sie in der ganzen christlichen Welt das Pal-

lium tragen und sich das Kreuz vorauftragen lassen durften. Dem Erzbischof von Nazareth-Barletta wurden zeitweilig sogar Suffraganen unterstellt, und zwar Canne, bisher unter Bari, und Monte Verde, bisher unter Trani; beide wurden später mit der Metropole Nazareth-Barletta unirt. Im J. 1818 wurde dieses Erzbisthum selbst mit der Metropole Trani vereinigt, nachdem der 52. und letzte Erzbischof, der Theatiner Joseph Mormile, erwählt 26. März 1792, schon im J. 1801 gestorben war. Papst Leo XII. verband durch Bulle vom 12. October 1828 mit dem Erzbisthum Trani auch den Titel des Erzbisthums Nazareth-Barletta (s. d. Art. Trani), so daß Nazareth heute zwar wieder reines Erzbisthum i. p. i. ist, aber von dem heiligen Stuhle als solches nicht mehr verliehen wird. (Vgl. Le Quien III, 1294 sqq.; Ughelli, Italia s. VII, 740 sqq.; Cappelletti, Le Chiese d'Italia XXI, 60 sqq.; Moroni IV, 130 sqq.) [Neher.]

Barletta (Barlete, de Barolo, Barolus), Gabriel, O. Pr., geboren in dem neapolitanischen Städtchen Barletta, woher er den Namen erhalten haben soll (nach Anderen zu Aquin, so daß Barletta Familienname wäre), Volksprediger des 15. Jahrhunderts, gestorben nach 1480. Seine Predigten erschienen zuerst zu Brixen in zwei Bänden, im Druck fertiggestellt durch Jac. Britannicus den 11. November 1497 und den 13. Januar 1498, nicht schon, wie Dupin (Paris 1702, XII, 105) u. A. angeben, im J. 1470, da in einer derselben der Einnahme der Stadt Otranto in Catalonien durch die Türken (1480) Erwähnung geschieht. Im folgenden Jahrhundert erlebten sie sehr viele Auflagen; als die beste wird die zu Venedig 1577 in zwei Bänden gedruckte bezeichnet. Die Predigten (Sermon. a Septuag. ad fer. 3 Paschae, 28 de sanctis, 3 de paucitate salvandorum, de ira Dei et de choreis, 4 pro domin. Adv.) sind Homilien über Tugenden und Laster und geißeln in satirisch-komischer Manier die Gebrechen der Zeit. Sie zeichnen sich aus durch ächte Volksthümlichkeit, kernigen Humor, Anschaulichkeit der Darstellung und großen Reichthum an treffenden Bildern, Vergleichungen und Beispielen; sie galten so sehr als Muster populärer Predigtweise, daß man, nach Altamura, sprichwörtlich sagte: Nescit praedicare, qui nescit barlottare. Kommen auch Unschicklichkeiten und Derbheiten darin vor, so sind doch diese weder maßloser, noch häufiger, vielmehr seltener als bei Medot, Maillard und andern gerühmten mittelalterlichen Volkspredigern. Es ist daher nicht recht zu begreifen, warum über Barletta, den seine Zeitgenossen mit den höchsten Lobsprüchen erheben, Spätere, wie Theophil Raynaud und Bayle so abfällig geurtheilt haben; mit Recht hat ihn sein Ordensgenosse Joh. Domin. Casalas in der Schrift: Candor lilii seu Ordo Praedicatorum a calumniis Petri a Valle clausa [i. e. Theoph. Raynaldi] vindicatus, Par. 1664, gegen solche Verunglimpfungen in Schutz genommen. Manche wollen, daß die gedruckten Predigten nicht von Barletta seien, sondern ganz oder theilweise von ungeschickten Nachahmern desselben (vgl. Tübinger Quartal-Schr. 1872, II, 270); sie stützen sich hierfür auf eine Mittheilung des Dominicaners Leander Alberti, welcher (Descrizzione di tutta Italia, Bol. 1550, 200) von einem ihm bekannten „imperitus juvenis" berichtet, daß er alberne und abgeschmackte Predigten unter dem Namen des hochgefeierten Redners in's Publicum gebracht habe, sowie auf den Umstand, daß wir die Predigten nicht in der Sprache, worin sie gehalten wurden, sondern in lateinischer Uebertragung, bei deren Anfertigung sie leicht Aenderungen und Zusätze erfahren konnten, besitzen. Da aber sonst bis in das 17. Jahrhundert hinein kein Zweifel über Barletta's Auctorschaft an den so oft unter seinem Namen aufgelegten Predigten laut geworden ist, auch diese durchaus das Gepräge seiner Zeit tragen und in mancherlei Hinsicht ihres angeblichen Verfassers nicht unwürdig erscheinen, so dürften sie schwerlich im Ganzen und Großen Barletta abgesprochen werden. (Vgl. Cave, ed. 1720, App. 120; Echard I, 844, App. II, 823; Nicéron III, 1 sq.; Mazzuchelli II, 1, 372 sq.) [Weiß.]

Barmherzige Brüder, s. Brüder.

Barmherzige Schwestern, s. Schwestern.

Barmherzigkeit (misericordia; „barmen" = misereri, nach Neuern aus „bearmen" = amplecti; Grimm, Wörterb. u. d. W.) ist diejenige sittliche Tugend, welche den Willen beim und geneigt macht, sich fremder Noth anzunehmen. Manche identificiren sie mit der Liebe; sie sei diese eben in der Richtung auf die Nothleidenden (vgl. dagegen Suarez, De tripl. virt. theol. tract. 3, disp. 4 de misericord., 2, 6). Nach dem hl. Thomas ist sie Wirkung der Liebe, mit mittels ihrer die Liebe thätig (Eingang zu 2. 2. q. 28; q. 33, a. 1); doch unterscheidet er mit mit ihm die Mehrzahl der Theologen sie von der Liebe als besondere Tugend (q. 30, a. 3 in corp. et ad 3). Das Formalobject oder Motiv der Barmherzigkeit ist das fremde Elend (miseria aliena), das Uebel des Nächsten (a. 1), während das Motiv der Liebe die Güte des Geliebten ist. Die fremde Noth betrachtet der Barmherzige wie seine eigene, hierzu veranlaßt durch Liebe oder durch Gleichheit der Verhältnisse, welche die Möglichkeit, Aehnliches zu erdulden, nahelegt; darum findet man die Barmherzigkeit mehr bei solchen, die selbst hülfsbedürftig und sich ihrer Hülfsbedürftigkeit bewußt sind, z. B. Greisen, Schwachen, Furchtsamen, als bei denen, die sich für glücklich und mächtig halten (a. 2). Das Materialobject der Barmherzigkeit ist die Person des Nothleidenden, näherhin sein Elend, worunter das Uebel zu verstehen ist, sofern es dem Willen entgegen ist; die nächste Materie sind die Acte der Barmherzigkeit. Die vernunft- und willenlose Creatur kann nicht an sich, sondern nur beziehungsweise und darum uneigentlich Gegenstand der Barmherzigkeit sein; nur uneigentlich

l ad 2) kann ferner von Barmherzigkeit gegen selbst (vgl. Eccli. 30, 24) Rede sein. Die ıde ist ganz besonders Gegenstand derselben, nicht als Schuld, unter welcher Rücksicht sie in freiwilliges Uebel ist, sondern in Absehung das grenzenlose Elend, das sie mit sich führt ad 1; Suar. l. c. 1, 4). Von den Acten der ːmherzigkeit sind zunächst die äußeren in Beht zu nehmen, weil sich die inneren auf die eren beziehen. Man faßt sie zusammen unter ı Namen Almosen, im weitesten Sinne dieses rtes (eleemosyna von ἐλεεῖν), und unterscheidet je nachdem sie auf die Abhülfe der leiblichen r der geistigen Noth des Nächsten gerichtet), in Werke der leiblichen und der geistlichen rmherzigkeit (s. d. Art. Almosen). Die innen Acte sind das Mitleid und der Wille, zu ien. In beiden ist eingeschlossen das Begehren, Elende möge des Uebels ledig sein, beziehent, es möge ihm das mangelnde Gute zu Theil rden. Stehen dem Begehren die erforderlichen ittel zu Gebote, so geht es in den Willensentuß, zu helfen, über. Das Mitleid ist Traurig: wegen des fremden Elendes, eine Affection, lche das Begehren als ein annoch unbefriedigtes leitet, daher mit Erfüllung desselben aufhört, t aber, wo die Mittel fehlen, um so intensiver) in dem Verlangen nach Hülfe für den Leidenı kundgibt. Diese Affection ist unwesentlich; Gott und den Seligen besteht die Barmherzigt ohne dieselbe (Thom. 1. q. 21, a. 3); der ıtur der Sache nach kann sie nur bei leidensigen Subjecten Platz greifen. Vom Mitleid s Traurigkeit (misericordia, im engeren Sinne ıd nach der Etymologie des Wortes; Thom. c.) ist einigermaßen zu unterscheiden das Mitden, die compassio, insofern darunter vorgsweise das bei geistig-sinnlichen Wesen jene raurigkeit als geistigen Schmerz begleitende senive Empfinden verstanden wird (über die Unterıeidung von tristitia [dolor internus] und ssio [dolor externus] s. Thom. 2. 1, q. 35, 1. 2). Ueberhaupt aber gehört das Mitleid ıer Mitgefühl nicht schlechthin als Empfindung r Tugend der Barmherzigkeit, sondern als ein ırch vernunftgemäße Vorstellung des fremden ebels zunächst im intellectiven und hierdurch ittelbar etwa auch im sensitiven Begehrungsːrmögen hervorgerufener, demgemäß vernunftːmäßer und freiwilliger Schmerz: insoweit nämch bezeichnet es nicht eine bloße passio, sondern t actus humanus (2. 2, q. 30, a. 3). Da es ːr Barmherzigkeit zukommt, das Mitgefühl verunftgemäß zu regeln, so wird sie den Tugenden irca passiones zugerechnet. Die Tugend der Barmherzigkeit ist eine natürliche (erworbene) der übernatürliche (eingegossene); letztere geht, ie die moralischen Tugenden überhaupt und die iebe, zu welcher sie mindestens in sehr enger Beehung steht, mit der Todsünde verloren. Ihr Vorbild ist die Barmherzigkeit Gottes (Luc. 6, 6); ihr Lohn sind zeitliche und vorzugsweise geistiche Güter, im Einzelnen: Sicherung des Vermögensbestandes (Ps. 40, 2. Spr. 28, 27. Eccli. 44, 11) und zeitlicher Segen (Spr. 11, 24; 19, 17; 22, 9. 2 Cor. 9, 6 ff.), womit Gott auch oft die aus natürlichem Beweggrunde geübte Barmherzigkeit belohnt (Ex. 1, 20. 21), ferner Nachlaß der Sünden und Sündenstrafen (Tob. 12, 8. 9. Dan. 4, 24. Matth. 6, 12; 18, 35. Apg. 10, 4) und die Erlangung des ewigen Lebens (Matth. 5, 7; 25, 34—40. Luc. 12, 33; 16, 9). [Wildt.]

Barmherzigkeit, Titel, nach welchem verschiedene religiöse Genossenschaften benannt sind. 1. **Frauen U. L. F. von der Barmherzigkeit**, gestiftet vom Oratorianer-Pater A. Yvan. Derselbe war 1570 zu Rians in der Provence geboren und mußte in der Jugend nach dem Tode seines Vaters unter unsäglichen Schwierigkeiten seinen Lebensunterhalt gewinnen; gleichwohl ruhte er nicht, bis er Lesen, Schreiben, dann Latein gelernt und endlich die zur Priesterweihe nothwendige Vorbildung erworben hatte. Zum Priester geweiht, lag er in verschiedenen Pfarreien der Diöcese Aix seelsorgerlichen Verrichtungen ob, unterbrach dieselben jedoch, um ein zehnjähriges Einsiedlerleben zu beginnen. Er unterzog sich fortwährend außerordentlichen Bußwerken und erhielt die Gabe des Gebetes in hohem Grade. Endlich ward er Oratorianer. Bald nach seinem Eintritt wandte sich an ihn die gleichfalls in den strengsten Bußübungen lebende Jungfrau Madelaine Martin (geb. 1612 in Aix). Er erkannte in ihr sofort jene Person, welche ihm im Gebete von Gott als Gründerin eines Ordens bezeichnet worden, und legte nach der sorgfältigsten Prüfung Hand an diese Gründung. Madelaine Martin bezog 1633 mit gleichgesinnten Jungfrauen ein hierfür von P. Yvan gekauftes Haus. Erst 1639, nach schweren Prüfungen, erhielten die Schwestern die päpstliche Erlaubniß zur Ablegung eigentlicher Ordensgelübde. Die Constitutionen wurden von P. Yvan entworfen und von Urban VIII. den 3. Juli 1642, sowie von Innocenz X. den 2. April 1648 bestätigt. P. Yvan starb 8. October 1653, Mutter Madelaine 20. Februar 1678. Der Orden hat die Regel des hl. Augustinus; er will das von der Welt gänzlich zurückgezogene, der Beschauung und Arbeit gewidmete Leben der Mutter Gottes nachahmen. Einer seiner vorzüglichsten Zwecke ist, armen Personen von ehrbarem Stande ein Unterkommen zu gewähren. Darum verpflichten sich die Ordensfrauen durch ein viertes Gelübde, soweit ihre Mittel reichen, solche Personen, auch wenn deren Mitgift oder Pension noch so unbedeutend wäre, in ihr Haus aufzunehmen. Die Mittel zum Unterhalte derselben sucht der Orden besonders durch Händearbeit zu gewinnen, weßhalb auch als Chorgebet nur das kleine Officium der Mutter Gottes vorgeschrieben, und die Regel sehr gemäßigt ist (Helyot IV, 385 sqq.). — 2. **Brüder U. L. F. von der Barmherzigkeit**, 1838 in Mecheln gegründet, pflegen Gefangene und Kranke. Ihre Ge-

nossenschaft breitete sich rasch in Belgien aus und erhielt in Rom von Pius IX. die Besserungsanstalt für jugendliche Verbrecher in Sta. Balbina, desgleichen ein Haus in Perugia durch Bischof Pecci (jetzt Leo XIII.) angewiesen. — 3. Väter von der Barmherzigkeit, Priestercongregation, gestiftet 1808 in Lyon von Abbé Rauzon, transferirt 1814 nach Paris, approbirt 18. Februar 1834 von Gregor XVI., mit einigen Niederlassungen in Frankreich (Mutterhaus in Paris, rue de Varennes) und Häusern in New-York und Brooklyn (Bull. Contin. XIX, 308). — 4. Erzbruderschaft von der Barmherzigkeit (di S. Giovanni decollato), gegründet 1488 in Rom, um die zur Hinrichtung Verurtheilten auf einen guten Tod vorzubereiten und für ein kirchliches Begräbniß der Hingerichteten Sorge zu tragen. Ihr Patron ist der heilige Johannes Baptista; sie hatte früher das Privilegium, jährlich einen zum Tode Verurtheilten zu befreien (Moroni II, 299). [G. Schneemann, S. J.]

Barnabas, einer derjenigen Männer, welche wir Apostel zweiten Ranges nennen, und welche im christlichen Alterthum unbedenklich den Ehrentitel ἀπόστολος trugen. Daß er ein unmittelbarer Schüler des Herrn, einer der 70 Jünger gewesen sei, behaupten Clemens von Alexandrien (Strom. 2, 20) und andere alte Kirchenschriftsteller. In der heiligen Schrift begegnet er uns zum ersten Mal Apg. 4, 36. 37. Hier ist zunächst gesagt, daß die Insel Cypern im Mittelmeer seine Heimat war. Dortselbst hatte sich, wahrscheinlich wegen der günstigen Lage dieser Insel für Handel und Schiffahrt, eine Menge Juden niedergelassen; unter diesen waren auch Barnabas' Voreltern. Er war demnach ein Hellenist und hatte vielleicht schon in seinem Vaterlande den starr-jüdischen Bigottismus abgestreift und die Grundlage jener freien Richtung gewonnen, welche ihn für Aufnahme des Christenthums empfänglich und zur Verbreitung desselben unter den Heiden besonders tauglich machte. Weiterhin ergibt sich aus jener Stelle der Apostelgeschichte, daß Barnabas dem Stamme Levi angehörte und einer von denjenigen Christen war, welche gleich in den ersten Monaten nach dem Tode des Herrn ihr Besitzthum verkauften und den Erlös zu den Füßen der Apostel, d. i. in die Gemeindekasse der Gläubigen, niederlegten. Wann aber und wie Barnabas Christ geworden sei, darüber schweigt die Apostelgeschichte. Der cyprische Mönch Alexander dagegen, der, wahrscheinlich im sechsten Jahrhundert, eine Lobrede auf ihn schrieb (Act. SS. Jun. II, 436 sq.), will wissen, er sei aus seinem Vaterlande nach Jerusalem geschickt worden, um bei Gamaliel rabbinische Theologie zu studiren. Hier habe er den hl. Paulus zum Mitschüler gehabt. Auf Christus sei er durch die Wunder aufmerksam geworden, die man demselben zuschrieb; als er aber mit eigenen Augen gesehen, wie der Herr den 38jährigen Kranken am Teiche Bethesda heilte, da habe er sich ihm zu Füßen geworfen und von Stunde an jener Gesellschaft nicht mehr verlassen. Die Apostelgeschichte belehrt uns ferner, daß Barnabas eigentlicher Name Joses gewesen sei, daß ihn aber die Apostel den Namen Barnabas beigelegt hätten, was griechisch so viel als υἱὸς παρακλήσεως bedeute. Barnabas ist die gräcisirte Form des hebräischen בַּר נְבוּאָה, welches zunächst Sohn der Prophezeiung bedeutet. Aber auch abgesehen davon, daß im Leben Barnabä uns keine eigentlich prophetische Thätigkeit entgegentritt, weist uns schon die vom Verfasser der Apostelgeschichte gegebene griechische Uebersetzung jenes Beinamens mit υἱὸς παρακλήσεως auf eine andere Eigenschaft Barnabä hinweisen. Es ist nun aber unzweifelhaft, daß das hebräische Wort נְבוּאָה eine engere und eine weitere Bedeutung hat. In der ersten versteht man darunter den Propheten im eigentlichen Sinne, in der zweiten dagegen jeden, der gottbegeistert spricht oder Gottes Ausspruch verkündet, beziehe sich dieser auf die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Darum ist בַּר נְבוּאָה auch so viel, als „Sohn der gottbegeisterten Rede", d. i. „gottbegeisterter Redner" und in dieser Bedeutung ist der Name Barnabas aufzufassen. Mehrere, in der neuern Zeit besonders Ullmann (Studien u. Kritiken 1828, 377), haben die Vermuthung aufgestellt, unser Barnabas sei eine und dieselbe Person mit jenem Joseph Barsabas, welcher neben Matthias der durch den Verrath und Tod Judä erledigten Apostelstelle würdig erachtet wurde (Apg. 1, 23). Allein wenn auch die beiden Namen Joseph und Joses nicht verschieden sind, so haben doch die Beinamen Barnabas und Barsabas so verschiedene Bedeutungen, daß eine Verwechslung für jeden, der den Sinn derselben kannte, nicht möglich war. Barsabas bedeutet nämlich Sohn des Sabas.

Ueber die apostolische Thätigkeit des Barnabas, welcher selbst in der heiligen Schrift mehrmals als Apostel bezeichnet wird (Apg. 14, 4. Gal. 2, 9. 1 Cor. 9, 5. 6), finden sich theils in der Apostelgeschichte, theils in den paulinischen Briefen einige, leider unvollständige Nachrichten. Als Paulus zum ersten Mal nach seiner Bekehrung wieder nach Jerusalem kam (um's Jahr 40) und die Jünger die Furcht vor dem einst so schrecklichen Manne, sowie das Mißtrauen gegen ihn noch nicht abgelegt hatten, da nahm sich Barnabas des Neubekehrten an, führte ihn zu den Aposteln und erzählte, wie der Herr Saulus zum Glauben gerufen habe (Apg. 9, 26. 27). Auf darauf wurde Barnabas von den Aposteln nach Antiochien geschickt, um die hier entstandene erste heiden-christliche Gemeinde zu leiten (Apg. 11, 22). Sie wuchs unter seiner weisen Führung so bedeutend (Apg. 11, 24), daß Barnabas den eben in seiner Vaterstadt Tarsus wohnenden Paulus als Gehülfen herbeiholte. Er hatte die Bedeutung Pauli für die Sache des Evangeliums zuerst erkannt. Beide wirkten nun mehr als ein Jahr lang ununterbrochen in der Ge-

ole des Heiden-Christenthums (Apg. 11, 25. . Von da begaben sie sich um die Zeit, als obus der Aeltere enthauptet ward (im J. 44),) Jerusalem und überbrachten die auf die phezeiung des Agabus hin gesammelte Bei- er der Antiochener für ihre von einer Hungers-) heimgesuchten christlichen Brüder in Judäa ɔg. 11, 30; 12, 25). Der christliche Gemein- t, den Barnabas und Paulus zu nähren standen, hielt Heiden- und Judenchristen zu- mmen, und jene Beisteuer war ein Zeichen die- Gemeinschaft. Nach vollendetem Armen- häfte kehrten beide wieder nach Antiochien zu- t, wohin sie Johannes Marcus, den Vetter Barnabas, mitnahmen, und traten wieder in Verein der christlichen Lehrer zu Antiochien (Apg. 12, 25). Bald darauf unternahmen in göttlichem Auftrage in Begleitung des Jo- nnes Marcus ihre erste große Missionsreise 5—48 n. Chr.). Dieselbe erstreckte sich auf Insel Cypern und einen Theil Kleinasiens, mlich die Städte Perge in Pamphylien, von Marcus nach Jerusalem zurückkehrte, Antio- en in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe Lykaonien. Der Rückweg ging über dieselben tädte nach Attalia; von dort reisten sie zu Schiff ch Antiochien in Syrien zurück. Einige Exe- ten lassen die Apostel auf dieser Reise auch nach alatien kommen (Aberle, Einleitung in das .T. 1877, 165). Bemerkenswerth ist nament- h, daß, während Barnabas bei Beginn der eise und vorher gegenüber Paulus als der Be- utendere erscheint, das Verhältniß bereits auf r Insel Cypern sich umkehrt; ein Umschwung, n der Verfasser der Apostelgeschichte auch da- rch andeutet, daß er den Namen des hl. Pau- s dem des hl. Barnabas von da an voranstellt er einfach von Paulus und seinen Gefährten richt, während er früher Barnabas an erster telle genannt hatte. In Lystra hielt man die postel wegen der wunderbaren Heilung des ahmgeborenen für Götter, und zwar Barnabas ir Jupiter, Paulus aber, weil er das Wort ührte, für Mercur (Apg. Kap. 13—14). Nach er Reise hielten sie sich wiederum länger in An- iochien auf, und in diese Zeit fällt die Beun- uhigung der Heidenchristen durch die Ansprüche es Judaismus, die zur Abhaltung des Apostel- oncils in Jerusalem (im J. 51) führte. Bar- abas und Paulus waren als Abgesandte der ntiochenischen Gemeinde auf demselben anwe- end und sprachen mit Hinweis auf die Wunder, ie Gott durch sie in der Heidenwelt gewirkt, zu unsten der christlichen Freiheit (Apg. 15, —30). Als Paulus nach einiger Zeit eine wei- ere Missionsreise antreten wollte, lud er auch Barnabas zur Theilnahme ein. Da aber dieser seine Begleitung von der Bedingung abhängig machte, daß Johannes Marcus sich an der Reise betheilige, und Paulus wegen des Verhaltens desselben auf der früheren Reise darauf nicht ein- gehen wollte, so ging jeder seinen eigenen Weg. Barnabas begab sich, von Marcus begleitet, nach Cypern (Apg. 15, 35—39), und mit dieser Tren- nung vom Völkerapostel verschwindet er aus der Apostelgeschichte und aus der beglaubigten Ge- schichte überhaupt. Aus der heiligen Schrift er- fahren wir nur noch zwei Züge von ihm. Nach 1 Cor. 9, 5. 6 ernährte er sich gleich Paulus durch Handarbeit und ließ sich, wie die Vulgata liest, ebensowenig als dieser von einer christlichen Frau begleiten. Nach Gal. 2, 13 ließ er sich durch die judaistischen Eiferer in Antiochien zu demselben Fehltritt verleiten, wie Petrus, indem auch er die bisher gepflogene Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen aufgab. Zeit und Ort seines Todes sind unsicher. Doch spricht die Ver- muthung dafür, daß er in seiner Heimat Cypern starb, in der er zuletzt in der Geschichte erscheint. Alexander und Pseudomarcus, der Verfasser der Acta Barnabae (Act. SS. Jun. II, 431—435; Acta apost. apocr. ed. Tischendorf, 1851, 64—74) berichten näherhin, er sei zu Salamis durch die über den Erfolg seiner Predigt auf- gebrachten Juden gesteinigt, und sein Leichnam sei dem Scheiterhaufen übergeben worden. Wäh- rend aber nach diesem die Gebeine im Feuer in Asche zerfielen, blieb nach jenem der Leib wunder- bar erhalten und wurde von Marcus in einer Höhle, fünf Stadien von Salamis entfernt, bei- gesetzt. Das Grab sei später in Vergessenheit ge- rathen. Unter der Regierung des Kaisers Zeno (474—491) aber, als Petrus Fullo den Versuch machte, die Insel Cypern dem Stuhle von An- tiochien zu unterwerfen, habe Barnabas selbst zum Beweise des apostolischen Ursprunges und der hierarchischen Unabhängigkeit der cyprischen Kirche dem Bischof Anthemius von Salamis in nächtlicher Vision das Grab gezeigt. Wie Bar- nabas gleichfalls verheißen, habe man beim Oeffnen desselben auf seiner Brust das von ihm eigenhändig geschriebene Matthäus-Evan- gelium gefunden. Von dem Evangelium und dem ganzen Vorfall sprechen auch Theodorus Lector (Fragm. H. E. 2 init.) und Severus von Antiochien (Assemani, Bibl. Or. II, 81), von Späteren nicht zu reden. Was die Zeit des Todes anlangt, so läßt Alexander den Apostel sterben, während Paulus in Ephesus sich aufhielt, also etwa im J. 56. Der Gewährsmann ver- dient in solchen Dingen schwerlich Glauben; doch dürfte die Angabe der Wahrheit nicht allzu ferne stehen. Daraus, daß Marcus bei Paulus wäh- rend seiner ersten Gefangenschaft in Rom er- scheint (Col. 4, 10. Philem. 24), wird zumeist und mit Recht geschlossen, daß Barnabas damals, also etwa im J. 63, bereits todt war. Einige, wie Nirschl (Katholik 1881, I, 425), setzen den Tod mit dem Martyr. S. B. in das J. 76. Nach der Mailänder Tradition predigte Barnabas auch in Oberitalien; insbesondere gründete er die christ- liche Gemeinde in Mailand selbst und wurde ihr erster Bischof, während sein Schüler Anatolon die Kirche von Brescia stiftete. Die Mission wäre im Falle ihrer Begründung in die Zeit zwischen seiner Trennung von Paulus und seinem

Tode zu verlegen. Die Tradition fand zwar viele Vertheidiger. Neuerdings hat sie Braunsberger (Der Ap. Barnabas, Mainz 1876, 83 ff.) wenigstens für sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht für sicher erklärt. Die besonneneren Historiker haben sie indessen wegen mangelhafter Beglaubigung und mit Rücksicht auf das vollständige Schweigen des Alterthums mit Recht verworfen. Daß die Angabe der clementinischen Recognitionen (1, 7 sqq.), Barnabas habe schon zu Lebzeiten Christi das Evangelium in Rom verkündet und den römischen Clemens für den Glauben gewonnen, dem Bereich der Dichtung angehört, braucht kaum bemerkt zu werden. (Ueber den ihm beigelegten Brief s. den nächsten Artikel. Zur Literatur vgl. außer der Schrift von Braunsberger: Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1840, 1—47.) [Hefele (Funk).]

Barnabasbrief. Das Schriftstück, das unter diesem Namen bekannt ist, trägt den Namen des Apostels Barnabas selbst nicht, erhielt denselben aber im Alterthum stets beigelegt. Schon Clemens von Alexandrien citirt es wiederholt unter seinem Namen (Strom. 2, 6. 7), Origenes (Contra Cels. 1, 63) nennt es weiterhin eine ἐπιστολὴ καθολική. Eusebius (H. E. 3, 25; 6, 14) zählt es, ohne die Auctorschaft des Barnabas zu bestreiten, zu den Antilegomenen, Hieronymus (Catal. c. 6) zu den apocryphae scripturae mit dem Beifügen, es sei ad aedificationem ecclesiae verfaßt und werde in der Kirche vorgelesen. Endlich ist der Brief im Codex Sinaiticus, in dessen Anhang er gleich dem Pastor Hermae Aufnahme fand, dem hl. Barnabas (Inscript.), näherhin dem Apostel Barnabas und Begleiter des Apostels Paulus (Subscr.) zugeschrieben. Anders aber, als das Alterthum, urtheilt die Neuzeit. Es fehlt zwar bis in die letzte Zeit nicht an Vertheidigern der Auctorschaft des Apostels Barnabas. Als die neuesten mögen Gieseler (K.-G., 3. Aufl., I, 122), Henke (De epist. quae B. tribuitur authentia, Jenae 1827), Roerdam (De authentia epist. B., Hauniae 1828), Franke (Zeitschr. für die gesammte lutherische Theologie, 1840, II, 90 ff.), Alzog (Patrologie, 3. Aufl., 30 ff.), Sprinzl (Theologie der apostol. Väter, Wien 1880, 14 ff.), Nirschl (Patrol. I, 53) genannt und ihnen Schenkel (Theologische Studien u. Kritiken, 1837, 652—686) und Heydecke (Dissertatio, Brunsw. 1874) angereiht werden, die zwar nicht das Ganze, aber doch einen Theil des Briefes dem Apostel Barnabas zuerkannten und das Uebrige, freilich mit Unrecht, für Interpolation erklärten. Aber die überwiegende Mehrzahl der Theologen sprach ihn Barnabas ab, und in der That ist sein Inhalt schwer mit dessen Auctorschaft zu vereinbaren. Der Verfasser nimmt eine so schroffe Stellung zum A. T. ein, wie sie bei einem Apostel kaum begreiflich ist. Der alte Bund, lehrt er, habe nie Gültigkeit gehabt. Moses habe ihn zwar von Gott erhalten, aber die Juden seien dessen nicht würdig gewesen (c. 14). Das Bündniß Gottes gelte nicht ihnen, sondern den Christen, und schon im A. T. sei dieß verkündigt worden (c. 13). Die Satzungen des A. T. seien nur geistig, nicht wörtlich zu verstehen, und die Juden hätten gröblich gesündigt, indem sie Letzteres gethan. Gott habe nicht Opfer und Fasten gewollt, sondern ein zerknirschtes Herz und gute Werke (c. 2—3). Er habe nicht die Beschneidung des Fleisches und Enthaltung von dem Fleische gewisser Thiere verlangt, sondern Beschneidung der Ohren und des Herzens und Enthaltung von den Sünden, welche durch jene Thiere versinnbildet werden (c. 9—10). Auch was die Schrift über den Sabbat und den Tempel sage, sei durch die Juden mißverstanden worden. Der Herr habe den wahren Sabbat gemeint, den er nach 6000 Jahren, nach Vollendung der Welt feiern werde (c. 15), sowie unser Herz, in dem er wie in einem Tempel wohnen werde. Die Gottesverehrung der Juden sei fast so wie die der Heiden (c. 16). Der Verfasser lehre also, daß das Judenthum mit seinen Satzungen und Cerimonien auf göttlicher Anordnung beruhe; er deutet das ganze A. T. gewaltsam in christlichem Sinne um; selbst die Beschneidung der 318 Knechte Abrahams ist ihm ein Typus Christi, näherhin des Kreuzestodes des Herrn (9, 7—9), und er vertritt somit eine Ansicht, die mit der der Apostel in hohem Grade im Widerspruch steht und deßhalb a priori dem Apostel Barnabas nicht zugeschrieben werden kann. Ein hinreichender Beweis für die Auctorschaft des Barnabas liegt aber a posteriori noch nicht in dem Umstande, daß der Brief im Alterthum diesem beigelegt wurde. Denn es ist bekannt, daß die Alten in diesen Dingen nicht immer mit der erforderlichen Sorgfalt und Kritik zu Werke gingen. Zudem ist es nichts weniger als ausgemacht, daß die ganze alte Kirche so dachte. Die Vermuthung spricht eher für das Gegentheil, wenn auch keine derartigen Stimmen auf die Nachwelt gelangten, da der Brief sonst wahrscheinlich in den Canon aufgenommen worden wäre. Dazu kommt endlich, daß auch die Zeit des Briefes gegen die Auffassung durch Barnabas spricht, da dieser schwerlich die Zerstörung Jerusalems überlebte, während das Schriftstück erst nach diesem Ereigniß entstanden ist (16, 4). Es darf daher als sicher gelten, daß der Brief nicht von dem Apostel Barnabas herrührt. Sein Verfasser ist vielmehr ein unbekannter Hellenist aus Alexandrien gegen Ende des ersten Jahrhunderts. Man hat ihn zwar vielfach für einen Heidenchristen erklärt und zur Begründung dieses Urtheils namentlich auf die mangelhafte Kenntniß verwiesen, die er vom alttestamentlichen Gesetze habe. Die Auffassung beruht indessen auf Mißverständniß. Er verräth im Gegentheil eine so tiefgehende Kenntniß des jüdischen Cerimoniells, wie sie damals wohl nur ein Judenchrist besaß (vgl. Braunsberger, Der Ap. Barnabas, Mainz 1876, 253 ff.). Daß er in Alexandrien lebte, darauf deutet die stark allegorisirende Schrifterklärung hin. Die Annahme, daß Rom oder Kleinasien seine Heimat

Leſer Heimat ſei (Volkmar, Monum. vetust. st. ined., Turic. 1864; Lipſius in Schenkels el-Lex. I, 363 f.; Müller, Erklär. des Barnasbr., Leipzig 1869, 13), hat weniger für ſich. s die Zeit betrifft, ſo wird der Brief (mit Rückauf c. 16) zwar vielfach an den Anfang der Reung Hadrians oder in die Jahre 117—120 egt. Hier iſt vom Wiederaufbau des Tempels Rede, und man glaubt, da zugleich die Zerung des Tempels erwähnt iſt, die Worte vom npelbau in Jeruſalem verſtehen und auf Ham beziehen zu ſollen, der im Anfang ſeiner zierung die Erlaubniß dazu gegeben habe. ein die Deutung im Sinne eines geiſtigen npelbaues, von dem an demſelben Orte des iteren die Rede iſt, verdient den Vorzug. Unallen Umſtänden aber iſt die Beziehung auf drian nicht hinlänglich begründet, da die einägigen Worte ſich zur Genüge aus der von Juden ſeit Zerſtörung ihres Heiligthums ner gehegten Hoffnung auf Wiederherſtellung reifen. Einen ſicherern Anhaltspunkt gewährt s das vierte Kapitel. Nur darf man in der Krinicht zu weit gehen und eine vollſtändige Erklärg für Alles verlangen. Ein kleiner Reſt wird derartigen Dingen ſtets nicht oder nicht gegend erklärt werden. Der Verfaſſer führt die orte Daniels (7, 24; 7, 7. 8) von den zehn ichen, bezw. Hörnern, und von dem Erſtehen es kleinen Königs, bezw. kleinen Horns, an, drei ſeiner Vorgänger und zwar, wie er beigt, zumal (ὑφ' ἕν) demüthigen werde. Die elle bezieht ſich anerkanntermaßen auf die röſche Kaiſergeſchichte, und ſie hält uns, wie man deuten mag, noch im erſten Jahrhundert feſt. eizſäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes, ibingen 1863) ſah den kleinen König in Veſſian, Wieſeler (Jahrbücher für deutſche Theogie, 1870, 603 bis 614) in Domitian, Hilfeld (Barn. epistula, Lips. 1877) in Nerva, d letztere Deutung dürfte den Vorzug verenen. Denn von Nerva ließ ſich insbeſonre gut ſagen, daß er drei ſeiner Vorgänger mal gedemüthigt habe, da Domitian in den ſten Jahren ſeiner Regierung zwei Neffen, die öhne des Titus Flavius Clemens, zu Cäſaren nannte (Suet. Domit. c. 15); wenn man daran nſtoß nehmen wollte, daß er in der Reihe der iſer nicht ſo faſt der elfte als der zwölfte iſt, wäre zu bedenken, daß der Verfaſſer einen der r kurze Zeit regierenden Vorgänger Veſpaſians cht in der Zählung übergehen konnte. Jenes loment trifft zwar auch auf Veſpaſian zu, da ne drei Vorgänger zuſammen nur 18 Monate gierten. Da aber Veſpaſian in der Reihe der aiſer der neunte oder höchſtens, wenn man die ihlung mit Julius Cäſar beginnen wollte, der hnte iſt, während es ſich um den elften handelt, erſcheint jene Deutung als die begründetere, iewohl auch dieſe nicht ganz zu verwerfen iſt. Der Brief zerfällt außer Eingang (c. 1) und chluß (c. 21) in zwei Theile, und der erſte (c. —17) läßt ſich im Weſentlichen als dogmatiſchen, der zweite (c. 18—20) als moraliſchen bezeichnen. Seine Tendenz iſt, die Leſer vom jüdiſchen Geſetz zurückzuhalten; zu dieſem Behufe wird in dem erſten und längeren Theil der Beweis verſucht, daß der Alte Bund, wie bereits oben bemerkt wurde, nie Gültigkeit gehabt habe, und daß nur der Neue Bund oder das Chriſtenthum das wahre Bündniß Gottes mit der Menſchheit ſei. Der zweite kürzere Theil enthält eine Beſchreibung des Weges des Lichtes oder der Tugend und eine Beſchreibung des Weges der Finſterniß oder des Laſters. — Edirt wurde der Brief zuerſt durch Jacob Uſher 1643 oder vielmehr, da deſſen Edition noch vor ihrer Ausgabe durch Feuer zerſtört wurde, durch den Mauriner Hugo Menard, bezw., da er die Ausgabe ſelbſt nicht mehr erlebte, durch ſeinen Ordensgenoſſen Fr. L. Dachéry (1645). Eine verbeſſerte Edition veranſtaltete im folgenden Jahre Iſaak Voß, indem er eine oder zwei Handſchriften weiter heranzog. Indeſſen leiden dieſe und alle folgenden Ausgaben bis zur Auffindung des Codex Sinaiticus an dem Mangel, daß ſie den Anfang nur in einer alten lateiniſchen Ueberſetzung enthalten. In den bis dahin bekannten griechiſchen Handſchriften fehlen nämlich die $4^1/_2$ erſten Kapitel des Briefes. Den vollſtändigen griechiſchen Text bot erſt die gedachte Bibelhandſchrift, und die erſte Edition nach deren Auffindung veranſtaltete, wenn man von der Edition der Handſchrift ſelbſt abſieht, Dreſſel in der zweiten Ausgabe ſeiner Patrum apost. opera, 1863. Der Text litt aber auch jetzt noch an manchen Gebrechen, und erſt die Entdeckung einer weiteren, den ganzen Brief enthaltenden Handſchrift in Conſtantinopel bot die Mittel, die corrupten Stellen mit Sicherheit zu verbeſſern. Zuerſt wurde die neue Handſchrift zur Textesrecenſion verwendet durch Hilgenfeld (Barn. epistula, Lips. 1877), dem der Auffinder, der Metropolite Bryennius, die Lesarten derſelben zur Verfügung geſtellt hatte; etwas ſpäter wurde ſie durch Gebhardt (Barn. epist. 1878, 2. Ausg. des erſten Theils der Patr. apost. opp. von Gebhardt, Harnack und Zahn) und durch den Unterzeichneten (Opera patr. apost. 1879) zur Kritik des Textes benutzt. — (Zur Literatur vgl. außer den bereits angeführten Schriften noch: Hefele, Das Sendſchreiben des Apoſtels Barnabas, Tübingen 1840; Kayſer, Ueber den ſog. Barnabasbrief, Paderborn 1866; Gübemann, Religionsgeſch. Stud., 1876, und die Prolegomenen der neueſten Ausgaben.) [Funk.]

Barnabiten oder Paulaner (clerici regulares S. Pauli decollati), eine Congregation von Regularclerikern, wurde in Mailand gegründet, als dieſes Herzogthum zum Schauplatz der Kriege zwiſchen Karl V. und Franz I. geworden war. Durch fortwährende Kriege riß nämlich große Unſittlichkeit ein; eine anſteckende Krankheit raffte innerhalb weniger Jahre mehr als den dritten Theil der Bevölkerung hin, und die deutſchen Soldaten hatten mit der neuen Irrlehre Verachtung der heiligen Sacramente und der kirch-

lichen Gebräuche verbreitet. Es konnte daher für den heiligen Stuhl nichts erwünschter sein, als die Begründung einer Congregation von regulirten Clerikern, „die so viel als möglich die Liebe zum Gottesdienst und das wahrhaft christliche Leben durch Predigen und häufiges Austheilen der heiligen Sacramente wieder herstellen und weiter verbreiten sollte“ (Constitut. cleric. regul. S. Pauli decoll. c. 1). Man hat ernstlich darüber gestritten, ob diese Congregation unter der Regel des hl. Augustin oder der des hl. Benedictus errichtet worden sei. Allein sie hatte gleich Anfangs mit Zustimmung des apostolischen Stuhles ihre eigenen Regeln, und diese wurden bei dem glücklichen Gedeihen des Institutes bald vermehrt und vervollständigt. Ebenso waren auch darüber, wer eigentlich ihre Stifter gewesen seien, die irrthümlichsten Ansichten verbreitet (vgl. A. Sicco, De Clericorum regularium S. Pauli congregatione et parentibus synopsis 12 sqq.). Die entscheidende Auskunft hierüber aber ertheilt das Zeugniß sämmtlicher Mitglieder dieser Congregation auf einer der ersten Generalversammlungen zu Mailand, demgemäß Antonius Maria Zaccaria (s. d. Art.), Bartholomäus Ferrari und Jacob Antonius Morigia nach sorgfältig gepflogener Berathung dieses Institut gegründet haben. Zwei Mailänder Priester, Franz Lucco und Jacob Caseo, schlossen sich ihnen an. Ihre erste Niederlassung war ein bescheidenes Häuschen in der Nähe des Pavianischen Thores zu Mailand. Papst Clemens VII. erlaubte ihnen den 18. Februar 1533, Mitglieder aufzunehmen, die feierlichen Gelübde in die Hände des Erzbischofes von Mailand abzulegen und nach eigens entworfenen Statuten unter dem Gehorsam des Ordinarius in Gemeinschaft zu leben; von dieser Erlaubniß machten sie unter Zaccaria's Superioriate alsbald Gebrauch. In demselben Jahre gab ihnen Herzog Franz Sforza Corporationsrechte. Obwohl sie in größter Armut und Entsagung lebten und durch ihr Wirken wie durch ihr Beispiel viel zur Besserung der Bevölkerung beitrugen, fehlte es doch nicht an Anklagen und Verleumdungen gegen sie; doch stellte deren Haltlosigkeit durch eine Untersuchung auf's Klarste sich heraus. Paul III. bestätigte 1535 die Congregation von Neuem, gab ihnen die Privilegien der lateranensischen Chorherren und den Namen: „Cleriker des hl. Paulus“ (woher ihre Mitglieder auch Paulaner genannt werden), gestattete ihnen die feierlichen Gelübde und eximirte sie von der bischöflichen Jurisdiction, indem er sie unmittelbar dem heiligen Stuhle unterstellte. Weil Zaccaria das Amt eines Obern der ganzen Congregation (als praepositus) ferner zu führen ablehnte, wurde Morigia für die nächsten drei Jahre gewählt (15. April 1536). Unter ihm siedelte die Genossenschaft 1538 (nach Helyot 1545) in das alte Kloster des hl. Barnabas, nahe bei der Stadtmauer, über, und seitdem wurden sie gewöhnlich Barnabiten genannt. Die ersten Constitutionen der Congregation, welche Zaccaria entworfen, erhielten auf dem Capitel im J. 1542 manche Zusätze und Abänderungen: fest und definitiv in ihrer gegenwärtigen Gestalt wurden sie endlich auf dem Generalcapitel 1579 aufgestellt, von Gregor XIII. dem hl. Karl Borromäus zur Prüfung übergeben und am 7. November 1579 approbirt. — Die erste Missionsthätigkeit entfaltete die neue Congregation, indem Zaccaria (1537) auf Einladung des Bischofs eine Bussmission zu Vicenza abhielt; dieser folgte bald eine zu Verona. Die vortrefflichen Früchte dieser Missionen wurden überall bekannt, und nun ergingen an Zaccaria von verschiedenen Bischöfen Einladungen zu gleicher Thätigkeit in ihren Diöcesen. Besonders geneigt war ihnen der hl. Karl Borromäus, der sogar den seligen Alexander Sauli zu dieser Congregation zu seinem Beichtvater wählte. Die Bisthümer Vicenza, Venedig, Verona, Tucino und Padua erfreuten sich ihres segensreichen Wirkens, welches anfangs noch durch die Angeliken (s. d. Art.) unterstützt wurde. Mit den eifrigen Predigen, Katechisiren, Spenden der Sacramente verbanden die Barnabiten Gebet, Betrachtung, Armut, strenge Abtödtung, Uebung der Nächstenliebe, Verachtung der Welt und ihrer Ehren. So erstarkte die jugendliche Congregation in ihrem Innern, und wenn auch die Gründer ihr Augenmerk mehr hierauf gerichtet hatten, als auf eine äußere Verbreitung, so konnte doch diese nicht ausbleiben, und bald entstanden Niederlassungen (Collegien) in verschiedenen Städten und Ländern. Von Heinrich IV. von Frankreich wurden sie nach Béarn berufen (1608) und wirkten dort sehr segensreich, so daß viele Hugenotten in den Schooß der katholischen Kirche zurückkehrten. Ludwig XIII. gestattete ihnen Niederlassungen in ganz Frankreich, so daß sie 1629 in Paris ein Haus erwarben, bis zur Revolution eine eigene französische Provinz hatten. Kaiser Ferdinand II. verlangte sie als Missionare für seine österreichischen Länder und errichtete ihnen unter andern 1626 in Wien ein Collegium; zu diesem kam daselbst 1660 ein zweites, und beide bestehen bis heute. Karl Emanuel I. ließ sie nach Savoyen kommen, der hl. Franz von Sales nach Annecy und Thonon. In Italien und Oesterreich hatten sie bis zu den neuesten Ereignissen ungefähr 20 Collegien. Ihr Haupthaus war das Collegium (und die Kirche) von S. Carlo ai Catinari in Rom. — Außer der Missionsthätigkeit wurden ihnen Lehrämter, Gymnasien, Lehrstühle an den Universitäten Mailand und Pavia, die Leitung von Seminarien übergeben; sie leiteten Laien und Säcularpriester bei den geistlichen Uebungen, wurden als Beichtväter und Seelenführer. Glieder der Congregation waren Rathgeber von Fürsten und Erzieher ihrer Söhne, so in Florenz. Auch gingen verschiedene Bischöfe und Gelehrte aus ihr hervor, der mit dem Mitbegründer verwandte Cardinal Morigia, Erzbischof von Florenz, der sel. Alexander Sauli, der Rubricist Gavantus, Antonius Sicco, der eine Geschichte seines Ordens schrieb, dann der gelehrte Cardinal Hyacinth Gerdil

M. Barelli, Memorie dell' origine ... ed ıini illustri in lettere ed in santità della ıgr. de' Chierici reg. de S. Paolo, Bolog. 3, 2 voll.; Praestantium virorum, qui in gr. S. Pauli floruerunt, Cat., Bonon. 1751). eber der Congregation waren ferner: Franz wig Fontana, der treue Rathgeber zweier ɔſte, Pius' VIII. und Gregors XVI., dann der dinal Staatsſecretär Lambruſchini, ferner der hrte und emſige Forſcher Vercellone, der Con: it P. Aug. Mar. Schouwaloff, Cardinal id. Die Leitung der ganzen Congregation ,t in der Hand des Generals. Die Vorſteher Provinzen heißen Provinziale, die der Colle: ı Präpoſiti. Die Provinziale nebſt je einem ovinzialdeputirten bilden das Generalcapitel ɔ haben in demſelben den General zu wählen, ɔ zwar immer auf drei Jahre. Dieſer muß wichtigen Dingen die Provinziale befragen; ẓerdem werden noch zwei Viſitatoren vom Ge: alcapitel gewählt, welche jährlich zweimal die zelnen Collegien viſitiren. Der General reſi: te anfangs zu Mailand, und daſelbſt wurde ch das Generalcapitel abgehalten; Alexan: VII. zog den General und das Capitel nach ɔm. Innocenz XI. verordnete, das Capitel ab: chſelnd in beiden Städten zu halten. Der Ge: ral kann im höchſten Falle zweimal hinter: ander gewählt werden; von den übrigen Vor: hern kann keiner länger als ſechs Jahre an ıem und demſelben Orte ſein Amt bekleiden. Unter der Leitung dieſer Congregation ſtanden ɔon von Anfang die Angeliken. Das Wappen r Barnabiten ſind im blauen Feld drei pyra: idal geordnete grüne Steine, von einem Kreuze ɔerragt, zu deſſen beiden Seiten die Buchſtaben und A (Paulus Apostolus) ſtehen. — Die Klei: ıng der Barnabiten iſt der Talar der Säcular: ieſter, wie er zur Zeit der Gründung im Ge: auch war, nur aus rauherem Tuch gefertigt; im hor tragen ſie darüber ein Rochet. Außer der all: meinen kirchlichen Faſtenzeit vor Oſtern haben e, wie manche andere Orden, eine gleiche vor Weihnachten; ſie faſten alle Freitage des Jahres hr ſtrenge, ebenſo an den zwei letzten Tagen des arnevals, beobachten Abſtinenz an allen Mitt: ɔochen des Jahres und halten ſtrengſtes Still: ſchweigen von der abendlichen Gewiſſenserfor: ſchung bis nach der Mette des folgenden Tages. Durch ein eigenes Gelübde verpflichten ſie ſich, nicht nach kirchlichen Würden zu trachten und eine ohne des Papſtes Genehmigung anzu: nehmen. Ihr Noviziat dauerte früher für die Kleriker ein Jahr, für die Laienbrüder fünf Jahre. Vgl. Sicco et Mosio, Synopsis Constitutionum Clericorum regularium S. Pauli decollati, Mediol. 1682; Helyot IV, c. 15; Ferraris, Prompt. Bibl., v. Religio, art. 3, n. 91.) — Ueber eine Einſiedler-Congregation unter der Regel des hl. Auguſtinus, die gleichfalls den Namen Barnabiten führte, ſ. d. Art. Ambro: ſianer 1. [Stahl.]

Barnes (Barns, Barneſius), Johann, aus England, Benedictiner-Ordenspriester in Spa: nien, zeitweilig Miſſionar in ſeinem Vaterlande, Lehrer der Theologie zu Dieulouart, Douai und Oxford, machte ſich viele Feinde durch kleine po: lemiſche Schriften (Contra aequivoc. und Contra restrict. mental.), noch mehrere aber durch eine engliſche Abhandlung, worin er die krankhafte, wenn auch damals noch nicht cenſurirte Meinung vertheidigte, das Concil ſtehe über dem Papſte. Er wollte ſich auch einem vom Papſte anerkann: ten Obern der neuen engliſchen Benedictiner-Con: gregation nicht unterwerfen und ſchrieb ſogar gegen die Thätigkeit derſelben ein ſchmähſüchtiges Buch (Examen trophaeorum congr. praetensae Angl. Ord. S. Ben., Remis 1622). Letz: teres ward von ſeinem Ordensbruder Clemens Reyner durch den Apostolatus Benedict. in Anglia (Duaci 1626) gründlich widerlegt. Den meiſten Widerſpruch zog ſich Barnes durch ſein Werk: Catholico-Romanus pacificus zu. Nach Herausgabe desſelben floh er aus Furcht vor der Inquiſition nach Paris, nach Flandern, nach Rom. Nirgends völlig ſicher, kehrte er 1626 nach Frankreich zurück, um gegen den Apostolatus Reyners zu ſchreiben. Doch wurde er am 5. De: cember d. J. von der Staatsinquiſition auf: gegriffen und auf das Schloß Werden bei Brüſſel gebracht; hier lebte er noch 30 Jahre in anſtän: diger Haft. Einige, wie Helyot (Hist. des ordr. rel. VI, 283), berichten, er ſei in Rom geſtor: ben, was wohl irrig iſt. — (Vgl. Nouv. Biogr. univ. IV, 534; Wood, Athen. Oxon.; Dodd, Hist. de l'église cath. angl.; Moréri, Dict. histor.) [Braunmüller, O. S. B.]

Barnes (Barns), Robert, engliſcher Sec: tirer, hatte ſeit 1514 zu Cambridge Theologie ſtu: dirt und die Doctorwürde erlangt. Wegen Ver: breitung lutheriſcher Lehren verfolgt, ging er nach Wittenberg und ward dort Luthers Hausgenoſſe. Nachdem aber Heinrich VIII. ſeinen Bruch mit dem Papſte vollzogen hatte, kehrte Barnes nach England zurück und erhielt 1535 die Stelle eines Hofcaplans. Im Auftrage des Königs verfaßte er dann verſchiedene Schriften, von welchen die mit polemiſcher Leidenſchaftlichkeit erfüllte Ge: ſchichte der Päpſte bis Alexander III. am meiſten bekannt geworden iſt (Vitae Rom. Pontificum, quos Papas vocamus, Viteberg. 1536, Basil. s. d., mit einer Vorrede Luthers). Barnes, wel: cher bei Heinrichs Verbindung mit Anna von Cleve die Rolle eines Unterhändlers geſpielt hatte, ward in Cromwells Sturz verſtrickt und vom Parlament 1540 wegen „Annahme ketzeriſcher Meinungen“ (der Sola fides) zum Feuertode ver: urtheilt. Nach ſeinem Tod erſchien das Schrift: chen: Bekantnus des Glaubens, die R. Barns zu Lunden inn Engelland getan hat 1540, da er zum Fewer one vrteil vnd recht gefürt vnd ver: brant iſt. Mit Vorrede Luthers. Wittemb. 1540 (bei Walch XXI, 186*). [Streber.]

Baro (unrichtig Baronius), Bonaven: tura, ein Irländer, Franciscaner-Recollecte und ſcotiſtiſcher Theologe, ward geboren zu Clon-

mel in der Grafschaft Tipperary 1610 und erhielt in der heiligen Taufe den Namen Bartholomäus. Seine Mutter war eine Schwester des P. Lucas Wadding, des berühmten Annalisten des Franciscanerordens. Sein älterer Bruder Galfried, ein sehr geschätzter Rechtskundiger und ausgezeichneter Redner, nahm thätigsten Antheil an der 1641 begonnenen allgemeinen Erhebung der irischen Nation gegen die furchtbaren Bedrückungen der protestantischen Engländer, begab sich wiederholt als Gesandter der Insurrectionshäupter nach Paris, erlitt aber nach 1644 durch die Engländer den Henkerstod. Bartholomäus Baro genoß von Kindheit an im elterlichen Hause eine sorgfältige religiöse Erziehung, zeigte schon frühzeitig eine hervorragende geistige Begabung und machte unter tüchtigen Lehrern in seiner Vaterstadt glänzende Fortschritte in den Wissenschaften. Er trat, noch jung, als Novize in das Kloster der Franciscaner-Recollecten zu Clonmel und erhielt hier den Namen Bonaventura beigelegt. Nach vollendetem Probejahre ward er von den Obern nach dem Continent geschickt, um sich dem Studium der Philosophie zu widmen; dieses absolvirte er nach einigen Jahren zu Löwen mit Auszeichnung. Die Theologie studirte er zu Augsburg, Salzburg und Rom. In letzterer Stadt wurde er auch mit dem Lehramte betraut, bis sein Ordensgeneral Johannes von Neapel ihm den Auftrag gab, das damals stark angefochtene Ansehen des Duns Scotus und seiner Schule im Franciscanerorden zu vertheidigen. Die Frucht seiner angestrengten Arbeit war der dreibändige Cursus philosophicus, betitelt: Scotus defensus et amplificatus, welchem der Ordensgeneral Petrus Manero im J. 1651 seine Approbation ertheilte. Indessen scheint Baro von Seite des Magister sacri palatii in Betreff der Herausgabe jenes Werkes Schwierigkeiten befürchtet zu haben, was ihn bestimmte, Rom zu verlassen. Er begab sich zunächst über Venedig nach Schwatz in Tirol und fand hier bei den Recollecten die freundlichste Aufnahme und Muße für seine gelehrten Arbeiten. Von da ging er nach Salzburg, dessen Erzbischof Guidobald, Graf von Thun, ihm das größte Vertrauen schenkte und reichlich für seinen Lebensunterhalt im dortigen Kloster sorgte. Von dort reiste er als Generalcommissar der Franciscanerklöster nach Bosnien und entfaltete daselbst, seinem energischen Charakter gemäß, große Strenge; in den Jahren 1661 und 1662 war er wieder in Schwatz mit schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt. Im J. 1664 endlich fand er für sein großes Werk zu Köln einen Verleger, sowie an dem Fürstabt von Fulda, Joachim, Grafen von Gravenegg, einen hohen Gönner. Nach Vollendung des Druckes wandte sich der wanderlustige Ire nach Paris; im J. 1666 erscheint er wieder zu Würzburg, wo er den ersten Band seiner Opuscula, verschiedenen Inhalts in Prosa und Versen, herausgab. Am Ende desselben findet sich auch eine kleine Skizze seines Lebens und ein Verzeichniß der bis dahin von ihm [illegible] Schriften. Hierauf lehrte Baro wieder Theologie im Kloster St. Bonaventura zu Lyon, kam dann nach Italien zurück und soll Mitglied der Akademie der Apatisten zu Florenz und Historiograph des Herzogs von Toscana geworden sein. Vermuthlich beschloß er sein vielbewegtes und unermüdlich thätiges Leben hochbejahrt zu Rom, wo noch im J. 1684 ein Werk von ihm erschienen ist. Von den zahlreichen Schriften Baro's nennen wir als die bedeutendsten: Scotus defensus et amplificatus, 3 voll., Colon. Agrip. 1664; Cursus Theologiae, 6 voll., 1670; Opuscula, 4 voll., 1666—1671; Annales SS. Trin. pro redemt. captiv., Romae 1684. Bemerkt möchte noch werden, daß die Biografia Serafica von P. Sigism. da Venezia aus Baro irrthümlich zwei Persönlichkeiten, Bonav. Barone und Bonav. Baronio, macht und jedem einen Theil seiner Schriften zuweist. [Grammer, O. M.

Baron, Vincent, O. Pr., geboren zu Mautres, Diöcese Rieux, am 17. Mai 1604, gestorben am 21. Januar 1674 in Paris, Rigorist, trat wider den Willen seiner Familie zu Toulouse in den Dominicanerorden, legte 1622 Profeß ab und wurde sofort nach Absolvirung der Studien mit dem Unterricht der Philosophie, dann der Theologie beauftragt. In der Folge that er sich in den volkreichsten Städten Frankreichs als Prediger, wie in öffentlichen Disputationen mit calvinischen Predigern als Controversist hervor und gelangte in seinem Orden zu verschiedenen Aemtern und Würden. Besonders häufig war er Prior, zweimal zu Toulouse, 1639 und 1649; seit 1643 führte er den Ehrentitel eines Inquisitors der Provinz Toulouse, und 1656 war er als Definitor dieser Provinz auf dem zu Rom gehaltenen Capitel anwesend. Die Präfectur, für welche ihn 1658 seine Comprovincialen erwählten, schlug er aus, ließ sich jedoch 1660 zum Visitator und Generalcommissär der portugiesischen Ordensprovinz ernennen, welche durch den Krieg mit Spanien sehr gelitten hatte. Nachdem er zu Rom von seinem Wirken dortselbst Rechenschaft abgelegt, zog er sich im Generalnoviziat zu Paris in das Stillleben zurück, einzig frommen Uebungen und schriftstellerischen Arbeiten bis zu seinem Tode obliegend. Seine Schriften zeugen schon durch ihren Titel von dem lebhaften Antheil, den er an den theologischen Controversen seiner Zeit genommen. Seine Theologia moralis, in zwei Theilen, Paris 1665, kam wegen ihres Rigorismus auf den Index (Haringer, Praef. in opp. S. Alph. 54); 1667 und 1668 erschien in zweite Auflage, ebendas., der erste Theil verbessert „ad mentem sex theologorum, qui primam jussu S. Pontific. recognoverunt", der zweite Theil bezeichnet als „editio ad mentem Alex. VII, aucta ejusd. S. Pontific. 45 propositionibus, censuris et tribus cum Joanne Lannoio diatribis de forma absolutionis et primatu Petri et verborum injuriis. Eine er-

durch Decret der Index-Congregation vom Februar 1664 verbotene Schrift soll von der Hand interpolirt gewesen sein (Echard); t betitelt: Apologia pro sacra congrega- indicis ejusque secretario ac Dominica- contra Petri a Valleclausa libellum fa- um inscriptum de immunitate auctor. acor. a censuris (pseudonyme Schrift Theo- Raynaud's gegen die Dominicaner) und ilt als Anhang: Judicium de duplici con- ersia inter Theophilum Raynaudum et mam Hurtadum (betreffend den Gebrauch Communion für die Verstorbenen und die ge, ob der im Dienst der Pestkranken er- ne Tod im eigentlichen Sinne als Mar- um bezeichnet werden dürfe; s. über diese troversen Dupin, Amsterd. 1721, XVIII, qq. 86 sqq.), Cracov. 1662. Von ferneren riften Barons sind zu nennen: Ss. Augu- i et Thomae vera et una mens de liber- humana et gratia divina explicatur et olae Thomisticae asseritur adversus duos ophili Raynaudi libros (nämlich gegen n Schriften: Calvinismus religio bestia- i und Nova libertatis explicatio discussa) sque hujus aetatis melioris notae theolo- (besonders noch gegen des Eugenius Phila- hus [Fr. Annat] Exercitationes contra li- m P. Gibieuf de libertate Dei et creatu-), bezeichnet als Manuductionis tertia pars matica (äußerlich sich anschließend an die den Theile der Theol. moral., von denen der ite in der ersten Auflage manuductionis s altera heißt), nebst beigefügter Paraene- i ad novum quadruplicis theologiae scho- ticae, controversae, ethicae et scriptura- n studium et usum D. Thoma magistro, ris. 1666. Ferner: Libri quinque apologe- i pro religione, utraque theologia, moribus juribus Ordinis Praedicator., adversus eophili Raynaudi tres, totidem Petri de va libros, aliquot epistolas Joh. Launoii, ercitationes Carterii aliosque: Quarta pars nuductionis ad analyticam theologiam, eteris copiosior, Paris. 1666; die beiden letz- i Bücher nochmals ebendas., mit vermehrtem halt (Addita sunt compendium Pii V. vitae supplementum vitae Bartholomaei a Mar- ribus ex Lusitana historia, quo Gallica nfirmatur, et Responsio ad novas Launoii jectiones; beigeschlossen ist überdieß: Exer- tatio in postremam quintae partis episto- rum Johannis Launoii ad Thomam Forti- m Parisiensem theologum et Harcuriani llegii provisorem). — Ethicae christianae ptemdecim loci sive opinionum a lege stan- um necessarius ad salutem delectus vindi- tus etc., Paris. 1673; Responsio ad li- rum Johannis de Cardenas, S. J. (gegen des enannten Crisis theologica seu dispp. se- ctae morales), ohne Datum und von Echard s handschriftlich vorhanden notirt; Respon- ones ad objectiones Joanninas, zur Vertheidigung gegen die Angriffe des Jesuiten Joh. Ferrier auf die thomistische Lehre von der gratia per se efficax. Unvollendet blieb ein Werk, worin Baron die älteren Schriften des hl. Thomas aus dessen jüngeren Schriften erklärte. — In französischer Sprache schrieb er zwei Bände Predigten unter dem Titel: Le christianisme établi sur les quatre principaux mystères de la foi, Par. 1660; außerdem: L'Hérésie convaincue ou la théologie des Luthériens reduite à quatre principes et refutée d'une manière toute nouvelle avec l'examen de l'ouvrage du ministre Claude contre l'eucharistie, Par. 1668. (Vgl. Echard II, 655; Touron, Hist. des hommes ill. de l'ordre de S. Domin., Par. 1743—1749, V, 489; Hoefer, Biogr. gén. IV, 546; Werner, Der hl. Thomas v. Aquino I, 764. 863; III, 441. 451. 547.) [Wildt.]

Baronius, Cäsar, Cardinal, Kirchenhistoriker, wurde am 30. October 1538 zu Sora in Campanien (Neapel) geboren. Die fromme Mutter weihte ihn schon vor der Geburt der seligsten Jungfrau, und nochmals drei Jahre später, als derselbe gefährlich krank geworden, durch ein Gelübde, welches Cäsar, sobald er die Vernunftjahre erreicht, bestätigte. Die Studien begann er in Veroli, seit 1556 in Neapel, allein der Krieg zwischen Paul IV. und Spanien nöthigte ihn, mit der Familie 1557 nach Rom überzusiedeln, wo er unter Cäsar Costa, nachmals Erzbischof von Capua, beide Rechte studirte. Mit dem hl. Philipp Neri bekannt geworden, schloß er sich der Congregation des Oratoriums an, zum großen Verdruß seines Vaters, der ihm nun jede Unterstützung versagte; er fand aber auf Verwendung des hl. Philipp Neri in Joh. Mich. Paravicini einen Schützer und war in dessen Haus fast sieben Jahre Erzieher. Im J. 1563 ward er zum Priester geweiht und 1564 bis 1577 mit der Sorge für die Kirche der Florentiner zum hl. Joh. Bapt., dann bis 1593 mit derjenigen von Vallicella in Rom betraut. In diesen Stellungen widmete er sich 30 Jahre lang allen priesterlichen Functionen im Beichtstuhl und predigte wöchentlich drei- bis viermal; besonderes Aufsehen machten die viel besuchten Predigten über die Kirchengeschichte. Daneben diente er den Kranken in den Spitälern und verrichtete, mehr noch als die Regel verlangte, die niedrigsten Dienste im Hause, so daß es in der That wunderbar ist, wie er noch Muße zu seinen großartigen schriftstellerischen Arbeiten fand. Im J. 1568 begann er, da der Augustiner Onuphrius Panvini, den Baronius selbst vorgeschlagen, abgelehnt hatte, im Auftrag des hl. Philipp Neri das große Werk der kirchlichen Annalen, das gegen die Magdeburger Centuriatoren gerichtet war. Nach der Abdankung des Stifters (1593) wurde Baronius Oberer der Congregation. Bald hierauf wählte ihn Papst Clemens VIII. zu seinem Beichtvater: „Heute wird der Papst dich rufen, um zu beichten," sagte ihm eines Tages (1595) Philipp Neri; „erkläre

ihm vor der Lossprechung: P. Philipp befiehlt mir, Eurer Heiligkeit zu sagen, ich dürfe Sie nicht lossprechen, auch künftig nicht Beicht hören, wenn Sie nicht den König von Frankreich absolviren." Am 17. September 1595 erhielt Heinrich IV. die Absolution; Baronius aber wurde noch 1595 apostolischer Protonotar und 5. Juni 1596 Cardinal; die letztere Würde nahm er jedoch nur auf Androhung der Excommunication an. Im J. 1597 ward er zum Bibliothekar ernannt. In dem Conclave vom Mai 1605 nach Leo's XI. Tod erhielt er 31 Stimmen; die Wahl schien gewiß, da kam seinem sehnlichsten Wunsche, damit verschont zu bleiben, Spanien zu Hülfe, indem es ihm wegen seiner Abhandlung De Monarchia Sicula die Exclusive gab. Baronius zeigte sich stets in Schrift und That als ein eifriger Vertheidiger der kirchlichen Rechte und der Prärogativen des heiligen Stuhles. In dem Streite zwischen Paul V. und der Republik Venedig that er sich im Rathe der Cardinäle durch seine energische Haltung der Republik gegenüber hervor. Die harte und abgetödtete Lebensweise, mehr noch das angestrengte Studium zogen ihm eine schmerzliche Magenkrankheit zu, an der er 30. Juni 1607 starb. Sein Aeußeres verrieth eine große Strenge (nie sah man ihn lachen), gleichwohl war er nicht nur allgemein geschätzt und hochgeachtet, sondern auch beliebt, und der Ruf der Heiligkeit folgte ihm in's Grab. — Seine Werke sind folgende: 1. Martyrologium Romanum restitutum, Gregorii XIII jussu editum, cum notis Caes. Baronii, Romae 1586, Venet. 1587. Diese Ausgaben sind selten, da der Verfasser die meisten Exemplare zurückzog, nachdem er aufmerksam gemacht worden war, daß wegen seiner mangelhaften Kenntniß des Griechischen sich Fehler eingeschlichen hatten. Das Werk kam darum, von ihm selbst verbessert, in Antwerpen 1589, Rom 1598, Paris 1607 neu heraus. (Vgl. d. Art. Acta martyrum.) — 2. Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198, 12 voll. Mit diesem Hauptwerke, welches dem Verfasser den Namen eines Vaters der Kirchengeschichte erwarb, bezweckte Baronius die Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren und die allseitige Vertheidigung der Kirche auf geschichtlichem Boden. Seine Methode besteht darin, daß er Jahr für Jahr erzählt, was im Orient und Occident an kirchlichen Dingen sich ereignete (Succession der Päpste, Kaiser, Könige, Patriarchen, Concilien, Briefe der Päpste, Gesetze, welche die Kirche betreffen, Verfolgungen, Martyrer, Heilige, Häresien und ihre Gegner, kirchliche Schriftsteller u. ff.) und Alles mit Documenten begleitet, soweit er deren in den Auctoren und in den reichen Fundgruben der vaticanischen Bibliothek habhaft werden konnte. Die apologetische Natur des Werkes brachte es mit sich, daß er häufig sich in Abhandlungen ergeht. Der erste Band erschien, nachdem er 20 Jahre gelesen, studirt, gesammelt, im J. 1588; von da an erschien Band auf Band bis 1607. — Baronius' Werk hat drei Fortsetzungen erhalten, aber Keiner hat ihn vollendet, Keiner erreicht. Seine Ordensgenossen Oderic Raynald, Jacob Laderchi, Augustin Theiner haben die bedeutendsten geliefert. Raynald führte das Werk in zehn (bezw. zehn) Bänden von 1198—1566 fort; dieselben erschienen als 13.—21. Band in Rom von 1646—1677. Laderchi fügte (Rom 1728 bis 1737) die drei Bände 22—24 hinzu, die die von 1566—1571 erstrecken. Theiner endlich publicirte 1856, ebenfalls in Rom, drei Bände, welche die Jahre 1572—1585 umfassen. — Eine andere Fortsetzung hatte schon vorher der Dominicaner Abraham Bzovius (gest. 1637) gleichzeitig in Rom und Köln 1616—1672 in 9 Bänden 13—21 geliefert, die von 1198—1572 reichen; die beiden letzten Bände erschienen nach dem Tode ihres Verfassers. Eine dritte edirte in zwei Bänden, Paris 1640 und 1659, die von 1198—1646 und hat Heinr. Spondanus, Bischof von Pamiers, zum Verfasser; die letzten sechs Jahre jedoch sind von einem Freunde desselben hinzugefügt. — Baronius hat Gegner und Freunde in Menge gefunden. Melch. Goldast griff ihn 1607 in seinen Statuta imperii zuerst an; diesem antwortete Gretser: Baronius vindicatus und Libri II ad replicatorem 1612. Isaac Casaubon veröffentlichte 1614 in London Exercitationes contra Baronium, gelangte aber nicht über das Jahr 34 n. Chr. Geb. hinaus; die beiden Jesuiten Fronton und Boulenger replicirten durch Defensio annalium Baronii, Col. 1617, und Discrimen ad Casaubonum, Lugd. 1617; eine Duplik folgte durch Richard Montaigu, Genf 1625. Joh. Heinr. Ott, Prediger in Zürich, schrieb 1671 gegen Baronius Examen perpetuum in annales Baronii, worin er Jahr um Jahr während der drei ersten Jahrhunderte mehr theologische als historische Ausstellungen zu machen sucht. Ihm entgegnete im Auftrage Papst Innocenz XI. der Abt Augustin Reding von Einsiedeln: Vindex veritas Annalium etc., Ersch. Coen. in Helvet. 1680; er geht aber nicht über die ersten 100 Jahre hinaus. Samuel Basnage schrieb eine eigentliche Geschichte: Annales politico-ecclesiastici (reichen bis 602), in quibus errores evelluntur Baronio, Roterod. 1706. 3 voll. Das weitaus bedeutendste Werk aber ist Critica hist.-chronolog. in annales Baronii des Franciscaners Ant. Pagi (gest. 1699), herausgegeben von seinem Neffen Franz Pagi, Antwerpen (Genf) 1705 und 1727, 4 Bde. Pagi weist nach, daß Baronius viele und bedeutende Verstöße gegen die Chronologie und gegen die Geschichte begangen, daß er sich oft auf falsche Documente, auf Sagen und Legenden gestützt habe und namentlich hinsichtlich des Orients sehr der Correcturen bedarf, weil er hier zu oft auf fremde Erklärungen angewiesen war. Gleichwohl sind die Leistungen des Baronius so verdienstlich als staunenswürdig, weil sie einen unübersehbaren

ythum an historischem Material in klarer fleißiger Durcharbeitung enthalten, weil er Hülfsmittel, die den Späteren bereit und ver-vorliegen, sich erst eröffnen und verarbeiten te, weil er allein ohne Gehülfen Vorarbeit Ausführung zu Stande brachte („ich habe n die Kelter getreten", antwortete er einem hof, der ihn um die Zahl seiner Secretäre agte), weil er endlich sein immenses Werk mal eigenhändig abschrieb und verbesserte. — sgaben: Rom 1588—1607, 12 Bde., Vene-1595, Köln 1596, Antwerpen 1597—1609 Abhandlung De Monarchia Sicula im Bd. weggelassen), Mainz 1601 (nach dem Ur-l des Baronius die beste), Köln 1609 u. f. : geschätzteste Ausgabe ist diejenige, welche). Dom. Mansi in Luca 1738—1759 veran-tete, weil die Kritik Pagi's den betreffenden ellen beigefügt ist, und weil sie durch viele An-rkungen Mansi's u. A., sowie durch 3 Bände gister vermehrt ist. Die Eintheilung des Wer-wird dadurch folgende: Baronius 19 Bde., ynald 15 Bde., Apparatus in Annales 1 Bd., lex universalis 3 Bde. = 38 Bde. Laderchi fehlt dieser Edition. Eine neue, auf 45—50 Bände 4° berechnete Auflage der Edition Mansi's st den Fortsetzungen Laderchi's und Theiners rde von diesem letzteren selbst seit 1864 in r le Duc besorgt (34 Bde. bis jetzt) und wird genwärtig in Paris vollendet. — Auszüge aus n Annalen (1—1198) sind in großer Anzahl d in verschiedenen Sprachen verfaßt worden: n Heinr. Spondanus, Paris 1612, Mainz 14; von dem Jesuiten Joh. Gabr. Bisciola, enedig 1601, vollständiger Köln 1614; von govius, Rom 1616, Köln 1617, 2 Bde.; von dw. Aurelio, Oratorianer aus Perugia, Rom 34, Münst. 1638; von Joh. Horatius Scogli, om 1642; endlich von dem Cistercienser Augu-in Sartori, Prag 1718. — 3. Tractatus de onarchia Sicula. Diese Abhandlung erschien den Annalen Bd. 11, Jahr 1097, n. 18 ff.; a aber die spanische Regierung diesen Band rbot und die Abhandlung selbst in der Aus-abe von Antwerpen nicht gedruckt werden durfte, erschien sie einzeln in Paris 1609, nebst einer rwiederung des Cardinal Ascanius Colonna, er Antwort des Baronius und einem Schreiben esselben vom 13. Juni 1605 an Philipp III. Baronius läugnet in dieser Abhandlung die echtheit der Urkunde Urbans II., worauf Spa-ien seine Ansprüche auf die geistliche Gerichts-arkeit in Sicilien gründen wollte (s. darüber ientis, Monarchia Sicula, Friburg. 1869; die Documente in Graevius, Thesaur. Siciliae III m Anhang). — 4. Paraenesis ad rempubl. Venetam, Romae 1606. — 5. Votum contra rempubl. Venetam, d. h. Meinung, welche Ba-ronius im Cardinalscolleg über den Streit mit Venedig abgab, ein Document von nur zwei Seiten. Die angewandten Schriftworte occide et manduca sind allen Kleingeistern ein Scan-dal geblieben bis auf den heutigen Tag. Die beiden Schriften gegen Venedig hatten eine lange Reihe anderer, für und gegen, im Gefolge. — 6. Relatio de legatione Ecclesiae Alexandrinae ad apostol. sedem, Col. 1598, oder Bericht über die (bald wieder abgebrochene) Union des Patriarchen Gabriel. — 7. De Ruthenorum origine et conversione, Colon. 1598, scheint nur ein besonderer Abdruck der Beilage des siebenten Bandes der Annalen zu sein. — 8. Vita S. Gregorii Nazianzeni, bei den Bollandisten 9. Mai; abgedruckt von Raym. Alberici II, 241. — 9. Epistolae et opuscula; novam Baronii vitam praeposuit, recens. notis illust. Raym. Albericius, Romae 1759—1770, 3 voll. In II, 121 findet sich ein Brief des Baronius an Peter de Villars, Erzbischof von Vienne, über Molina, mit 55 Censuren oder wenigstens Ausstellungen gegen denselben. (Hieron. Bernabei, congr. Oratorii, Vita Baronii, Romae 1651, vermehrt von Georg Fritz, Wien 1718; Raym. Alberici, congr. Oratorii, De vita et scriptis Baronii LL. II, Romae 1759; Ciaconius, Vitae Cardinalium l. 4, 300, Romae 1676; Eggs, Purpura docta III, 189; Nicéron, Mémoires XXVII, 283—307; Moréri; interessante Notizen bei Lämmer, Analecta Rom., Schaffh. 1861, 65. 139 ff.) [R. Bauer, S. J.]

Baronius, Justus, s. Calvin, Justus.

Barradas (Barradius), Sebastian, geb. 1542 zu Lissabon, gest. 1615, Mitglied der Gesellschaft Jesu und Lehrer der Philosophie und Theologie zu Evora und Coimbra, hat Commentaria in concordiam et historiam evangelicam in vier Foliobänden herausgegeben (Conimbr. 1599 s., Mogunt. 1606. 1609. 1618, Antwerp. 1613. 1617, Aug. Vind. 1742, 5 voll.). Nach seinem Tode erschien noch von ihm: Itinerarium filiorum Israel ex Aegypto in terram repromissionis (Antverp. 1621, Col. 1621, Venet. 1623, Mog. 1627, Lugd. 1627), ein Commentar zu den meisten Abschnitten der vier letzten Bücher des Pentateuchs. Barradius war ein Muster von Frömmigkeit und als Prediger und Seelsorger sehr berühmt; in den angeführten Werken sind auch die moralischen Betrachtungen, welche er an die eigentliche Erklärung anschließt, besonders fleißig ausgearbeitet. — Ein anderer Sebastian Barradas, gleichfalls Jesuit, starb als berühmter Prediger zu Lissabon 1713. (Vgl. Backer s. v.) [Buß.]

Barrière, Jean de la, s. Feuillanten.

Barruel, Augustin, französischer Publicist, war geboren den 2. October 1741 zu Villeneuve-de-Berg in Vivarais. Eben wollte er in den Jesuitenorden eintreten, als derselbe in Frankreich unterdrückt wurde. Barruel machte hierauf eine große Reise durch fast ganz Europa, sah alle Hauptstädte und sammelte sich viele Erfahrungen, die ihm bei seinen späteren Arbeiten trefflich zu statten kamen. Zurückgekehrt nach Frankreich gegen das Ende der Regierung Ludwigs XV. widmete er von nun an all seine Kräfte der Vertheidigung der Religion und lehnte deßwegen,

um diesem Berufe einzig zu leben, alle ihm angetragenen Stellen ab. Mit Fréron associirt war er anfänglich Mitarbeiter an dessen Année littéraire, einem kritischen Literaturblatt. Im J. 1788 wandte er sich einem anderen Blatte zu, dem Journal ecclésiastique, das, von Abbé Dinouard 1760 begonnen, durch ihn in einem andern Geiste fortgeführt wurde. Dieser Arbeit lebte er bis in den Monat August 1792, wo er vor der tobenden Revolution nach England flüchten mußte. Hier erschien seine Histoire du clergé de France pendant la Révolution, Londres 1794, 2 vols., deutsch von Collinet: Geschichte der Clerisei in Frankreich während der Revolution, 3 Theile, Frankfurt und Leipzig 1794. Diese Geschichte, welche indeß nur bis 1792 reicht, wurde (wie die dem Werke vorangeschickte Zuschrift: „An die Briten" besagt) auf mehrseitig von Engländern selbst geäußerte Wünsche hin verfaßt, um dem Volke, das die Verbannten seines Vaterlandes mit so großartiger Gastfreundschaft aufgenommen, zu zeigen, daß dieses Land, das einen Robespierre und Chabot hervorgebracht, zu gleicher Zeit auch die erhabensten Martyrer gezeugt. Noch größeres Aufsehen machte ein bald darauf erschienenes Werk: Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme, Londres 1796 bis 1803, 5 vols.; 2e éd. 1813, Augsb. 1799; deutsche Uebersetzung: Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Jacobinismus, übersetzt von einer Gesellschaft verschiedener Gelehrten, Münster und Leipzig 1800, 4 Bde. Das Absehen des Werkes ist nicht sowohl eine Geschichte der damals sogenannten Jacobiner, als vielmehr der geheimen, auf Umsturz der Religion und des Thrones gerichteten Gesellschaften zu geben. Voltaire, d'Alembert, Friedrich II. von Preußen sind die Haupturheber der großen gegen die Religion gerichteten Verschwörung, welche in der Encyklopädie, in den geheimen Gesellschaften der Freimaurer, Illuminaten, Jesuitenfeinde fortgewühlt hat, bis endlich die Revolution zum Ausbruch kam. Der Darstellung von Geschichte und Verfassung jener Geheimbünde (Freimaurer und Illuminaten) sind weitläufige Abschnitte gewidmet. Das Buch erregte außerordentliche Sensation, bei den Revolutionären natürlich den ingrimmigsten Haß. Offenbar war es zu weit gegangen, wenn Barruel alle Bewegungen der durch ihr innerstes Wesen zum Antichristenthum hingedrängten Zeit aus geheimen Gesellschaften ableiten zu können vermeinte (s. Hist.-polit. Bl. XXIX, 428). Aber daß jedenfalls das Verdienst nicht gering war, auf die kirchliche wie politische Gefährlichkeit solcher so lange Zeit sogar von oben herab geduldeten, ja gepflegten Geheimbünde mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben, dürfte nach den Erfahrungen, die jetzt vorliegen, in unserer Zeit kaum mehr angestritten werden. Nach dem Sturze des Directoriums erklärte sich Barruel für die Unterwerfung unter das bestehende Regime und kehrte mit mehreren Priestern, die er für denselben Grundsatz gewonnen, nach Frankreich zurück. Das bald darauf zwischen dem ersten Consul und Pius VII. geschlossene Concordat gab seiner schriftstellerischen Thätigkeit einen neuen Impuls. Zur Wiederaufrichtung der Kirche in Frankreich war unumgänglich, daß die alten Bischöfe abdankten und so eine ganz freie, dem Gouvernement wie dem Papst angenehme Besetzung ermöglichten. Der Aufforderung des Papstes zu freiwilliger Resignation entsprachen aber nicht alle Bischöfe, und so erklärte denn das Oberhaupt der Kirche aus apostolischer Machtvollkommenheit die Stühle für erledigt. Dieser bedeutungsvolle Schritt rief nur Protestationen der betreffenden Bischöfe, sondern auch eine zahlreiche polemische Literatur hervor. Man bestritt dem Kirchenoberhaupte das Recht, das es soeben ausgeübt, und erklärte sein Vorgehen für einen in der Kirchengeschichte unerhörten Eingriff in die canonischen Rechte überhaupt und die der gallicanischen Kirche insbesondere. Ein berüchtigter Vertreter dieser Ansicht war unter Andern der in England zurückgebliebene Priester Blanchard. Gegen ihn und überhaupt gegen diese ganze Partei ergriff Barruel die Feder und widerlegte sie in dem für jene Zeit bedeutungsvollen Werke: Du pape et de ses droits religieux, Paris 1803. Der erste Band enthält die Beweise aus den heiligen Vätern und Concilien, der zweite hat sich die Aufgabe gesetzt, aus der Lehre der gallicanischen Kirche und namentlich auch der spätern Doctoren, eines Dailly, Clémanges, Serin, Bossuet und der Declaratio cleri gallicani, endlich der gallicanischen (Pariser) Schule überhaupt den Beweis zu führen, daß der Papst in seinem Rechte gewesen. Durch die Staatsumwälzung und ihren Einfluß auf die Kirche hervorgerufen, erschienen schon vor dem letztgenannten Werke die Schriften: L'évangile et le clergé français, sur la soumission des pasteurs dans les révolutions, Londres 1800; ferner Prône d'un bon curé pour le serment civique, Par. 1790, gegen den Constitutionseid; Questions décisives sur les pouvoirs ou la juridiction des nouveaux pasteurs, Par. 1791; Lettre sur le divorce, Par. 1790; Les vrais principes sur le mariage, Par. 1790 etc. Endlich schrieb er gegen den Unglauben der Zeit: Les Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques, Par. 1788, 5 vols., ein damals vielgerühmtes Werk, welches sechs Auflagen erlebte, die letzte 1824. Barruel starb zu Paris, als Ehrenmitglied des Capitels daselbst, den 5. October 1820 in seinem 80. Lebensjahre. Eines von den Werken, das Barruels Namen trägt: Collection ecclésiastique ou Recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des états-généraux, relativement au clergé, 1791 bis 1792, 14 vols., hat nicht ihn, sondern der Abbé Guillon zum Verfasser; Barruel hat hier den Namen hergegeben. (Vgl. Biographie univ. III; Biographie génér. IV, 600; Dussault, Notice sur la vie et les ouvrages de Barruel, Paris 1825.) [Kerker.]

arry, s. Giraldus Cambrensis.

arsabas ist der Beiname von zwei Zeugen Evangeliums in der apostolischen Zeit. Der Name des ersten ist Jose(ph) Bar Sabas, dem Zunamen: der Gerechte. Dieser Zuname der Umstand, daß er für würdig erachtet de, die durch den Abfall des Judas entstan- Lücke im Apostelkreis auszufüllen, beweist hohe sittliche Würde (Apg. 1, 21 f.), ob- Matthias an seiner Seite durch das Loos vorgezogen wurde. Die Art, wie er von der tlichen Geschichte und Sage geschildert wird ll. Julii V, 22 sq. und Martyrologium nis ed. Georgius, Rom. 1745, 20. Julius), mt mit den biblischen Daten überein. Die auptung Ullmanns, daß Joseph Barsabas tisch mit Jose Barnabas, dem Begleiter des Paulus, sei, ist ein unbegründeter Einfall, da ohl der Name als die geschichtlichen Daten Personenverschiedenheit beurkunden. — Der ite hieß vollständig Judas Bar Saba und in der Apostelgeschichte als Begleiter der Paulus und Barnabas bei ihrer Rückkehr Apostelconcilium neben Silas aufgeführt. er in einer so wichtigen Angelegenheit als Ab- ndter der Gemeinde von Jerusalem auftritt, ß er ein Mann von Bedeutung gewesen sein pg. 15, 22). Möglich ist, daß er ein Bruder Vorhergehenden und daß der Vater von Bei- Saba war. [Haneberg.]

Bar-Salibi, s. Dionys.

Bar-Sudaili, Stephan, monophysitischer önch um das Jahr 500. Derselbe hielt sich ch einem Briefe, den der Bischof Xenajas von abug oder Philogenes von Hierapolis in Sy- n an die Presbyter Abraham und Orestes von essa schrieb, um sie vor dessen Irrlehren zu rnen (Assemani, Bibl. Or. II, 30—33), zuerst dieser Stadt auf; später aber begab er sich in Gegend von Jerusalem, ohne Zweifel, weil er der unter den dortigen Mönchen herrschenden igenistischen Richtung mehr Anklang mit seiner hre zu finden hoffte. Nach einem Brief, den r Bischof Jacob Sarug an ihn schrieb (Asse- ani I, 303), läugnete er gleich Origenes die vigkeit der Höllenstrafen. Nach dem bereits er- ihnten Bericht des Bischofs Xenajas huldigte auch noch einem mystischen Pantheismus und l dieser Anschauung u. a. dadurch Ausdruck geben haben, daß er an die Wand seiner Zelle e Worte schrieb: „Alle Geschöpfe sind gleichen esens mit Gott", eine Inschrift, die er indessen gen des Aergernisses, das sie erregte, wieder fernt habe. Näherhin lehrte er, wie Vater und ohn und Geist Eine Natur seien, und wie der ib des Wortes von gleicher Wesenheit mit dessen atur sei, so werde auch jegliche Creatur mit der ottheit gleichen Wesens werden; einen Beweis r diese Anschauung fand er in den Worten des postels (1 Cor. 15, 28): ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα πᾶσιν. Mit Bezug auf die Luc. 13, 32 er- ähnten drei Tage nahm er ferner drei Weltalter n: den sechsten Wochentag ähnlich wie die alten Chiliasten, die übrigens die sechs Wochentage zu- sammenfassen (vgl. Ep. Barn. 15, 4), als die gegen- wärtige Welt, den Sabbat als künftiges Millen- nium, den Sonntag als die Zeit der Vollendung, da Gott Alles in Allem, bezw. Alles in Gott von einer und derselben Natur und Wesenheit sein werde. Das Millennium läßt ihn Xenajas als Periode sinnlicher Lust und Freude betrachten, allein diese Auffassung ist für einen Origenisten nicht gar wahrscheinlich, und die Angabe beruht vielleicht auf einer bloßen Deutung des Chilias- mus seitens des Berichterstatters. Ebenfalls scheint die weitere Anklage, Sudaili bezichtige die heilige Schrift des Irrthums, er lasse Jeden nach seinen Lüsten leben, halte Heiden, Juden und Häretiker von Gott ab, erkläre Taufe und Abendmahl für überflüssig, die sittlichen Anstrengungen für un- nütz, er läugne das Gericht und lasse Allen ohne Unterschied die gleiche Seligkeit zu Theil werden, bloße Consequenzmacherei des Gegners zu sein. Wie aus dem Obigen erhellt, suchte Sudaili seine Lehre aus der heiligen Schrift zu beweisen; er schrieb zu diesem Behufe Commentare über die Psalmen. Xenajas hebt hervor, daß er sich höherer Offenbarungen rühmte, durch die ihm der Sinn der Schrift allein erschlossen werde, und daß er die Schrift, ohne Zweifel mit Bezug auf ihre Dunkelheit, Träume und seine Auslegung Traum- deutung nannte. Bar-Hebräus oder Abulfaradsch läßt ihn zur Bekräftigung seiner Irrlehre noch weiterhin eine Schrift unter dem Namen des Hierotheus, des Lehrers des Mystikers Pseudo- dionysius, veröffentlichen mit dem Beifügen, daß sie von Mehreren letzterem selbst zugeschrieben werde (Assemani, Bibl. Or. II, 290 sq.; Greg. Barhebr., Chronic. ed. Abbeloos et Lamy, 1872, I, 222). [Funk.]

Barsumas, Archimandrit, Freund des Eu- tyches (s. d. Art.) und seiner Lehre. Dioskurus, der ehrgeizige Nachfolger Cyrills im Patriarchate zu Alexandrien seit 444 (s. d. Art.), hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den in den Anathemati- smen des Cyrillus entwickelten Lehrbegriff über den Gottmenschen zum herrschenden in der orien- talischen Kirche zu machen und so seinem Stuhle das Uebergewicht über die Patriarchalsitze von Antiochia und Constantinopel zu verschaffen. Er griff deßhalb die antiochenische, von der Unter- scheidung der beiden Naturen in concreto aus- gehende Richtung als nestorianisch an und benutzte als Werkzeuge zu seinem Zwecke die zahlreichen, aller wissenschaftlichen Bildung ermangelnden Mönche von Syrien, Constantinopel und Aegyp- ten. An der Spitze dieser Mönche in Syrien hatte sich der gewaltthätige Archimandrit Barsu- mas hervorgethan. Auf einer Synode zu Con- stantinopel war (448) die Irrlehre des Archi- mandriten Eutyches verdammt worden; aber Dioskurus nahm sich des gesinnungsverwandten Mönches an und brachte den Kaiser Theodosius II. durch den Eunuchen Chrysaphius dahin, daß für August 449 eine neue Synode in Ephesus ange- sagt wurde. Alle Vorbereitungen und der ganze

Gang der Verhandlungen auf dieser mit dem Namen Räuber-Synode (s. Ephesus) belegten Versammlung zeigten deutlich, wie man einseitig zu Gunsten des Eutyches und seiner Irrlehre verfuhr. Ein doppeltes kaiserliches Schreiben an Dioskurus und Barsumas vom 14. und 15. Mai 449 (Mansi VI, 593, 617) bestimmte letztern, wegen seiner Tugenden und orthodoxen Bemühungen, zum Stellvertreter der orientalischen Aebte auf der Synode und zwar mit entscheidendem Stimmrechte. Von diesem machte er auch, sowohl indem er der Lehre des Eutyches beipflichtete (Mansi VI, 861), als indem er die Absetzungsurkunde Flavians von Constantinopel unterzeichnete (Mansi VI, 927), Gebrauch. Dioskurus erschien zu Ephesus mit einer Leibwache, die er sich aus den Parabolanen Alexandriens gebildet hatte; der Kaiser bestellte einen eigenen Comes S. Consistorii mit Truppen zum Schutze der Synode, und Barsumas hatte 1000 fausttüchtige Mönche mit sich gebracht. Als Dioskurus gegen die flehentlichen Bitten vieler Bischöfe die Absetzung Flavians von Constantinopel durchsetzte, drangen auf seinen Ruf die Soldateska und die Mönche des Barsumas mit Waffen und Prügeln in die Synodalkirche; Barsumas rief: „Schlagt ihn todt!“ und nun fielen die Mönche über Flavian her und mißhandelten ihn so, daß er drei Tage nachher sterben mußte. Nach diesem schändlichen Ausgange der Synode durchschwärmte Barsumas mit seinen Mönchen ganz Syrien und erschien am 17. October 451 wieder in der vierten Sitzung der Synode von Chalcedon (s. d. Art.), mehreren Archimandriten sich anschließend, welche eine Bittschrift zu Gunsten des Patriarchen Dioskurus überreichten (Mansi VII, 67). Seine Anwesenheit erregte heftigen Unwillen; er wurde laut der Mörder Flavians und der Verderber Syriens gescholten. Barsumas verstand sich ebenso wenig als die Ueberreicher der Bittschrift dazu, die Synode von Chalcedon anzuerkennen; selbst die Ermahnung des Kaisers fruchtete nichts. Er zog, der Kaiserin Pulcheria fluchend, von Chalcedon ab und nach Syrien zurück. Hier wirkte er für die Ausbreitung der Irrlehre des Eutyches noch bis zu seinem Tode (458) und brachte durch seinen Schüler Samuel selbst die Armenier auf seine Seite. Die Jacobiten verehren ihn als Wunderthäter und Heiligen (Assemani, B. O. II, cap. I sqq.). [Häusle.]

Barsumas, Thomas, Bischof von Nisibis (435—489), Verbreiter der Irrlehre des Nestorius (s. d. Art.) in Persien. Er war zur Zeit des dritten ökumenischen Concils Lehrer an der berühmten Bildungsschule für den persischen Clerus zu Edessa in Mesopotamien und war gleich Ibas, dem nachmaligen Bischofe von Edessa (s. d. Art.), und mehreren andern Amtsgenossen ein Gegner des Bischofs Rabulas ebendaselbst, weil dieser die Verdammung der Schriften des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia, als der Vorläufer des Nestorius, mit Heftigkeit durchzusetzen suchte. Im J. 432 vertrieb Rabulas die persischen Lehrer aus Edessa und mit diesen auch Barsumas. Derselbe wurde bald nach einigen Jahren zum Bischofe von Nisibis befördert und suchte nun während einer fünfzigjährigen Wirksamkeit dem Nestorianismus unter den Chaldäern und Persern kirchliche Gestaltung und Gestaltung zu geben. Sein vorzüglicher Gehülfe war Maanes, Bischof von Arbela. Zuvörderst gründete er zu Nisibis eine neue theologische Schule, welche bald zu großem Ansehen gelangte. Sie war in Klassen eingetheilt, hatte einen bestimmten Studienplan, und Lehrer und Schüler erhielten besondere Vorrechte in der nestorianischen Kirche. Als nach Ibas' Tode (457) dessen Nachfolger Mar Cyrus die wiedererrichtete persische Schule zu Edessa neuerdings auflöste, fanden die vertriebenen Nestorianer bei Barsumas gastliche Aufnahme. Dieser verband sich immer mehr mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen und setzte auf der von ihm veranstalteten Synode zu Ardi einen Canon durch, in welchem, mit Berufung auf die Aussprüche Christi und des hl. Paulus über die Unenthaltsamen, den Bischöfen aufgetragen wurde, ihre Priester und Diaconen heiraten zu lassen und ihnen selbst die zweite Ehe zu gestatten. Dadurch gewannen die nestorianischen Bischöfe großen Anhang; auch hatte sie die Sitte der Perser für sich, denen der Cölibat ein Greuel war. Barsumas heiratete selbst die Nonne Mammäa. Die griechischen Bischöfe machten dem Metropoliten Babu von Seleucia Vorwürfe, daß er solche Mißbräuche in der persischen Kirche dulde, und Babu entschuldigte sich mit seiner Machtlosigkeit „unter einer gottlosen Regierung“, excommunicirte aber den Barsumas. Dieser wußte einen hierauf bezüglichen Brief des Metropoliten aufzufangen und denselben bei dem persischen Könige Phiruz als Kundschafter der Römer zu verdächtigen. Babu wurde sofort an einem Finger aufgehangen und zu Tode gequält (485). Nun bezeichnete Barsumas dem Könige als Mittel zur Verstärkung seiner Macht die Lostrennung der persischen Christen von der Kirchengemeinschaft mit den Griechen und erhielt auf diesen Vorschlag freie Hand in der Ausführung des Nestorianismus. Er zog, von persischen Soldaten begleitet, in den Provinzen umher, zwang die Geistlichen zum Heiraten und dann ihnen und den Gemeinden die Lehre des Nestorius auf. Die Widerspenstigen ließ er tödten, und so sollen 7700 Christen um ihr Leben gekommen sein; in dem Kloster Bizuith allein ließ er 90 Priester ermorden. Babu's Nachfolger, Acacius, selbst ein Zögling der Schule von Edessa und überhaupt schwach und haltungslos, ließ erst, nachdem ihm auf seiner Gesandtschaftsreise nach Constantinopel die Griechen mit der Excommunication gedroht hatten, den Entschluß, den Mörder seines Vorgängers und Urheber der gottlosen Canones über die Priesterehe zu bannen. Aber er fand ihn bei seiner Rückkehr nicht mehr am Leben; die Nonnen des Berges Abdon hatten den Tyrannen mit Schlüsseln erschlagen, [illegible]

einer nestorianischen Synode im J. 605
e das Andenken des selbst in Nisibis ver-
gewordenen Barsumas rehabilitirt, sein
e in die Kirchengebete aufgenommen und
alle Gegner seiner Person und Schriften der
n gesprochen. Ueber Barsumas als Schrift-
r berichtet Ebedjesu In catalogo librorum
rum, über seine sonstige Wirksamkeit Si-
, Bischof von Betharsama, in Epistola de
uma episcopo Nisibeno deque haeresi
orianorum, und Abulfarabsch, alle drei
Assemani, Bibliotheca Orientalis, Rom.
, I, 346 sqq. II, 403. III, p. I. 66. 390
429. p. II, 77. [Häusle.]

Bart. I. Bei den Israeliten wurde er
Zeichen der Mannheit und Freiheit in hohen
n gehalten, sorgfältig gekämmt, gesalbt
132, 2) und mit wohlriechendem Wasser be-
n; das abgöttische Zuschneiden der Enden
Bartes war aber durch das Gesetz verboten
. 19, 27). Zur Zeit der Trauer wurde er
achlässigt, und seine Haare wurden ausge-
t oder ganz abgeschnitten (1 Esdr. 9, 3.
15, 2. Jer. 41, 5; 48, 37. Bar. 6, 30); zur
allgemeiner Calamität wurde er vernach-
gt (2 Sam. 19, 24). Der Bart wurde auch
ßt, indem man ihn mit einer Hand faßte
Sam. 20, 9). Für die größte Schmach galt
wenn er einem Israeliten gewaltsam weg-
)oren oder sonst verunstaltet wurde (2 Sam.
4); darum wird die Schmach und das Un-
k, welches dem Lande Juda von Seite der
)rer her drohte, unter dem Symbole des Ab-
:rens der Bart- und Haupthaare dargestellt
. 7, 20). So hoch aber der Israelite seinen
:t hielt, so findet sich doch von jener lächerlich
triebenen Verehrung, welche die Araber noch
tzutage dafür haben (Arvieux, Nachrichten III,
; ꝛc.), nichts in den heiligen Urkunden. Im
it. 19, 27 wird es ausdrücklich verboten, den
rt zu scheeren; nur zwei Fälle einer gesetzlichen
snahme finden wir, indem die Leviten bei
r Einweihung und die Aussätzigen bei ihrer
inigung sich ganz scheeren mußten. Beide
rschriften haben einen religiös-symbolischen
und. Der Geheilte wie der Levite sollte bei
iem Erscheinen vor dem Herrn gar nichts an
haben, was auch nur im Geringsten an die
ige Unreinigkeit erinnern könnte; beim Haar,
sich Unreinigkeit so leicht festsetzt, konnte dieß
ehesten geschehen (Bähr, Symb. d. mos. Cult.
521). [Schegg.]

II. Bei den Geistlichen. Im Orient,
der Bart seit ältester Zeit als vorzügliches
rnamentum virile", das Abscheeren desselben
:r als Zeichen der Weichlichkeit galt (Clem.
ex. Paedag. 3, 11), trugen gleich den übrigen
ännern auch die Cleriker allzeit den Bart.
ıß in der römischen, resp. in der abendländi-
en Kirche schon seit den Tagen des hl. Petrus,
e mittelalterliche Synoden und Schriftsteller
haupten, der Clerus den Bart rasirt oder doch
rz abgeschnitten habe, läßt sich aus authentischen Documenten nicht erweisen; gewiß ist übrigens, daß hier schon im frühen Mittelalter (Beda, H. E. 4, 14) die Cleriker, wie das Haupthaar, so auch den Bart zu scheeren pflegten, und zwar im Hinblick auf eine durch's ganze Mittelalter gehende Tradition, gemäß welcher die Heiden zu Antiochia dem hl. Petrus, dem nachmaligen Gründer der römischen Kirche, spottweise wie das Haupthaar (tonsura Petri), so auch den Bart abgeschoren hätten. Bekanntlich war unter den Vorwürfen, welche Photius (867) gegen die allgemeine und darum sicherlich schon alte Praxis der Abendländer erhob, auch der: „quod clericorum barbas radere non abnuant", ein Vorwurf, gegenüber welchem Ratram von Corvey in seiner gründlichen Erwiederung (bei D'Achéry, Spicileg. I, 63 sqq.) bemerkt, daß in Beziehung auf die Barttracht der Cleriker weder Schrift noch apostolische Ueberlieferung etwas bestimmt habe, sondern lediglich die bei verschiedenen Kirchen verschiedene Gewohnheit maßgebend sei. Mit Berufung auf die Gewohnheit der occidentalischen Kirche zwang Papst Gregor VII. den Erzbischof von Cagliari mit seinem Clerus, den Bart zu scheeren, und seit dem 12. Jahrhundert wurde im Abendlande durchs ganze Mittelalter herab fast keine Synode mehr gehalten, die nicht vorgeschrieben hätte: „clerici barbam ne nutriant"; ja einzelne Synoden verhängten sogar die Suspension über diejenigen Cleriker, welche ihren Bart über 14 Tage lang stehen ließen. — Nachdem so der abendländische Clerus wenigstens ein Jahrtausend lang bartlos gewesen, kam unter ihm seit der Mitte des 16. Jahrhunderts nach und nach die Sitte des Barttragens ziemlich allgemein in Aufnahme, wie die Porträts von Päpsten (seit Paul III. bis Innocenz XII.; die älteren lang-, die späteren nur kurz-, mitunter nur am Kinn bebartet), Bischöfen u. s. w. aus dieser Zeit ersehen lassen. Die Synoden verlangten jetzt nur noch, daß der clerikale Bart nicht allzu lang (nimis prolixa) und an der Oberlippe so zugestutzt sei, daß er beim Genuß des heiligsten Blutes nicht hindere. — Wie das Barttragen seitens des Clerus auf dem Wege der Gewohnheit seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmälig aufgekommen war, so kam es gleichfalls auf dem Wege der Gewohnheit und unter dem Einfluß der französischen Mode seit Ende des 17. Jahrhunderts allmälig wieder ab, oder vielmehr die uralte Sitte kam wieder zur Geltung, wie der hl. Karl Borromäus (als Erzbischof anfänglich selbst noch bebartet) in einem herrlichen Schreiben an seinen Clerus schon im Jahre 1576 dringend gewünscht hatte, damit der Cleriker nicht nur durch seine Kleidung, sondern auch durch seine Barttracht von den Laien sich unterscheide. — Als zu Anfang der 60er Jahre unseres Jahrhunderts zunächst im Clerus von Bayern ein Verlangen nach dem „altehrwürdigen Bart" sich kundgab, und nicht Wenige denselben zu tragen anfingen, beauftragte Pius IX. (1863) in einem eigenen Breve den apostolischen Nuntius von München, den bayerischen Bischöfen

in seinem Namen kundzugeben, daß sie die neu sich bildende Gewohnheit der Cleriker, den Bart (Vollbart) zu tragen, verbieten und überhaupt keine neue Gewohnheit ohne Wissen und Willen des apostolischen Stuhles aufkommen lassen sollten. Ganz richtig wird in dem erwähnten Breve (Collect. Lacens. III, 549) das Barttragen der Cleriker als „usus jamdiu (seit nahezu 200 Jahren) exsolitus“ und das barbirasium als „vigens ecclesiae latinae consuetudo“ bezeichnet. Noch stärker als das unläugbare Bedürfniß nach äußerer Unterscheidung des Clerikers von den Laien spricht die Geschichte, spricht der „usus in ecclesia Romana jam antiquus“ (Carol. Borrom.) gegen das Barttragen Seitens des Clerus. (Vgl. des Näheren meine ausführl. Geschichte des clerikalen Bartes im Augsburger Pastoralblatt 1863, 97 ff.; abgedruckt im Archiv für Kirchenrecht X.) [Thalhofer.]

Barthel, Johann Caspar, Canonist, wurde geboren zu Kitzingen als der Sohn eines Fischers am 10. Juni 1697, erhielt den ersten Unterricht in seiner Vaterstadt, trat 1709 an das Gymnasium in Würzburg über und wurde 1715 in das dortige Clerikalseminar aufgenommen. 1717 erhielt er die Würde eines Magisters der Philosophie, 1721 die Priesterweihe und die Stelle eines Pagenhofmeisters, welche er 1723 mit der eines Kaplans am Juliusspital vertauschte. Fürstbischof Christ. Franz v. Hutten sandte ihn 1725 nach Rom, um dort unter Prosper Lambertini, dem nachmaligen Papst Benedict XIV., Kirchenrecht zu studiren und den Geschäftsgang der Curie kennen zu lernen. Nachdem er von dort 1727 als Dr. utriusque jur. und mit einem glänzenden Zeugniß seines Lehrers zurückgekehrt war, erhielt er in demselben Jahre das Amt eines Regens des Clerikalseminars, welches er 21 Jahre bekleidete, im folgenden das eines Professors des Kirchenrechts an der Würzburger Hochschule, sowie die Würde eines geistlichen Rathes, und 1729 die eines Doctors der Theologie. Auch die Bischöfe Friedr. Karl v. Schönborn und Karl Phil. v. Greiffenclau schenkten ihm das größte Vertrauen. Unter jenem wurde er 1738 zum Canonicus im Stifte Haug und 1744 zum wirklichen Geheimrath ernannt; diesem stand er bei Schlichtung des Streites zwischen Würzburg, Fulda, Mainz zur Seite, bei welcher Gelegenheit er seine classische Schrift „De pallio“ herausgab, die selbst in Rom nachgedruckt wurde. Im J. 1754 wurde er Prokanzler der Universität und am 5. März desselben Jahres Dechant seines Stiftes, blieb aber dabei als Lehrer bis zu seinem am 8. April 1771 erfolgten Tode thätig. Barthels Ruhm als Lehrer war bei Katholiken wie Protestanten gleich verbreitet. Er brach mit der herkömmlichen Behandlung seiner Disciplin und schlug den historisch-kritischen Weg ein. Unter dem Staatskirchenthum aufgewachsen, das sich in den geistlichen Staaten weniger fühlbar für die Kirche machte, war er ein offener und gewandter Vertheidiger des damals geltenden deutschen Staatskirchenrechts (Dissert. tres de Concordatis Germaniae; Comica episcoporum German. constitutio; Regale sacerdotium in ecclesiasticis S. R. I principibus refulgens; De jure reformandi; Historia et generalia pacificationum imperi circa religionem etc.). Seine Methode, in ihn u. A. die Unächtheit der Pseudo-Isidorischen offen anerkennen ließ, wie sein juridischer Standpunkt, gaben zu Mißdeutungen Anlaß; diesen gegenüber wußte sich Barthel in einem eigenen Promemoria (abgedr. Chilianeum I. 499) zu seinem ehemaligen Lehrer Benedict XIV. mit Erfolg zu rechtfertigen. Es zeigt, daß Barthel nie ein Gegner Roms gewesen, zu welchem in ein Theil seiner Zeitgenossen und noch mehr der Nachwelt hat stempeln wollen. Allerdings für einige seiner Schüler, z. B. Reller, über ihren Lehrer hinausgegangen. Barthel, der selbst praktisch beschäftigt war, ist nie zu der von ihm beabsichtigten Herausgabe eines Systems des canonischen Rechtes gekommen, sondern hat nur kleinere Schriften, die unter dem Titel „Opuscula juridica varii argumenti“, 3 voll., Bamb. et Wirceb. 1765, ed. novissa., ibid. 1771, gesammelt erschienen, hinterlassen. Die „Annotationes ad univers. jus canon. compilatae in Colleg. priv. C. Barthel“, Col. Agr. et Francof. 1757, 2. Aufl. 1765, sind Aufzeichnungen nach seinen Vorlesungen von einem seiner Schüler. (Vgl. Weidlich, Jetzt lebende Rechtsgelehrte I, 28; Kurze Nachricht von dem Leben J. C. Barthels, Frankfurt, Leipzig 1752, auch lateinisch herausgegeben [ein Nachdruck aus Bruchsal]. Meusel, Lex. I, 184; Pütter, Lit. I, 463; Schnicke, Geschichte der Univ. Würzburg II. C. Jäck, Pantheon Sp. 42; Ruland im Chilianeum a. a. O.; Schulte, Geschichte der Quellen III. a. 183.) [Stammler.]

Bartholomäis, Heinrich a, s. Ostiensis.

Bartholomäus (בַּר־תֹּלְמַי), Sohn des Tholmai (Ptolemäus), der bekannte Apostel. Der Name kann als Patronymicum nicht bei der Beschneidung dem Apostel gegeben worden sein, sondern muß als Beiname betrachtet werden. Nur die Synoptiker führen ihn auf (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 14 u. Apg. 1, 13). Da aber bei Johannes (1, 45) ein hinsichtlich von den Synoptikern nicht erwähnter Nathanael (נְתַנְאֵל, Θεόδωρος, Gottesgabe) aus Cana in Galiläa (Joh. 21, 2) ebenso in Verbindung mit Philippus gebracht wird, wie in den synoptischen Apostelcatalogen Bartholomäus mit Philippus: da überdieß Joh. 21, 2 Nathanael mitten unter den hervorragendsten Aposteln aufgeführt, sonst nicht undeutlich selbst als Apostel bezeichnet wird: so fand die Vermuthung ziemlich allgemeine Annahme, Nathanael und Bartholomäus seien ein und dieselbe Person. Dieß wird auch dadurch wahrscheinlich, daß bezüglich des hl. Matthäus ein Gleiches zutrifft, sofern er (Matth. 9, 9) dessen Namen ausdrücklich als Cognomen erklärt, während ihn die anderen (Marc. 2, 14. Luc.

) mit seinem persönlichen Namen Levi be-
en. Solche Doppelnamigkeit kann nicht be-
den, da die notorisch geringe Zahl hebräischer
nennamen das Bedürfniß, die Individuen
) Beinamen zu unterscheiden, hervorrief. Ge-
tlich verbürgt ist in Betreff des hl. Bartho-
us leider wenig. Ist er identisch mit Natha-
so gilt ihm das herrliche Zeugniß aus dem
nde der göttlichen Wahrheit: „Siehe, das ist
einmal ein Israelite, in dem kein Falsch
(Joh. 1, 47). Mit Petrus, Thomas, den
beiden und zwei Ungenannten durfte er Zeuge
Erscheinung des Auferstandenen am See
Tiberias sein (Joh. 21, 2). Nach Eusebius
E. 5, 10; vgl. Hier., De viris ill. 36) kam
Apostel bis nach Indien (Arabien). Ein
rhundert später fand Pantänus hier das
Bartholomäus verbreitete Matthäus-Evan-
um. Von Indien aus soll sich der Apostel
h Assemani, Bibl. orient. III, 2, 20)
Phrygien, wo er, wie vormals unter dem
genbaume, noch einmal mit Philippus zu-
mengetroffen sei, hierauf (Chrys. Opp. ed.
ntf. VIII, b, 11) nach Lycaonien und Ar-
nien gewandt haben. Dem Martyrol. Rom.
lge erregte der Apostel in Großarmenien
ch die Bekehrung des Königs Polymius,
er Gemahlin und zahlreichen Volkes in zwölf
idten den Grimm des tyrannischen Astyages,
s heidnisch gebliebenen Bruders des Königs,
daß dieser ihm die Haut abziehen und das
upt abschlagen ließ. Dieß soll in Albano-
is geschehen sein; von hier wurden die Ge-
ne des Apostels nach der Insel Lipari, hier-
nach Benevent und zuletzt, wie Baronius
lbet, 983 auf Veranstaltung des Kaisers
to III. nach einer dem Heiligen geweihten
rche auf der Tiberinsel (die Kirche führt bis
Stunde einen Cardinalstitel) übertragen.
e Legende hat, vermuthlich weil bei Johannes
2 im Anschlusse an die Begegnung Natha-
els mit Jesus die Geschichte von der Hochzeit
Cana, der Heimat desselben Nathanael, er-
lt wird, in ihm den Bräutigam erkennen
llen, zu dessen Gunsten der Herr das erste
under gewirkt. Auch ein apocryphes Evan-
lium trägt seinen Namen (Fabricius, Cod.
ocryph. N. T. I, 34, 29). In der gleichfalls
ocryphen Apostelgeschichte des Abdias (s. Bor-
rg, Bibl. der neutestamentl. Apocryphen XV,
67—672) wird ihm das achte Buch mit neun
apiteln gewidmet. Unter dem dort sehr ver-
orrenen Knäuel von Wahrheit und Dichtung
irfte als geschichtlicher Kern gleichwohl fest-
halten sein, daß der beherzte Charakter des
postels auch den directen Kampf mit den Dä-
nonen nicht scheute. Selbst die Kunst trug der
eberlieferung Rechnung, sofern Leonardo da
linci in seinem weltberühmten Abendmahle den
postel in einer Haltung zeichnete, die ihn sofort
ls denjenigen erkennbar macht, der sich für sei-
en Meister unbedenklich die Haut abziehen läßt.
Die Kirche feiert sein Fest am 24. August; nur
zu S. Bartolommeo in Isola wird dasselbe am
25. mit Octav begangen. [Schenz.]

Bartholomäus, der selige, genannt der Kleine oder von Bologna, O. Pr., Erzbischof von Nakschiwan und Apostel der Armenier. Aus einer angesehenen Familie in Bologna entsprossen, hatte sich Bartholomäus sehr jung in das Dominicanerkloster zu St. Nicolaus in seiner Vaterstadt aufnehmen lassen. Ausgezeichnet als Prediger und Theolog, voll apostolischen Seeleneifers und geistig hoch gebildet, gewann er einen weitverbreiteten Ruf. Papst Johann XXII., der seinen Wunsch, Missionar zu werden, erfuhr, berief ihn nach Avignon und weihte ihn im J. 1323 zum Bischof von Maraga in Armenien, in der Absicht, ihn zum Haupte der Dominicanermission daselbst zu machen. Bartholomäus begab sich sogleich nach seiner Consecration nach Armenien und verwendete die erste Zeit auf die Erlernung der Landessprache, begann dann zu predigen und bekehrte bald so viele Heiden und Mohammedaner, daß mehrere Kirchen unter ihnen errichtet werden mußten. Auch unter den Schismatikern, namentlich unter den Basilianermönchen, bewirkte er zahlreiche Bekehrungen, so daß man bald in ganz Armenien von ihm sprach. Abt Johannes von Schernak, der im J. 1328 ein halbes Jahr lang mit Bartholomäus Umgang pflegte, suchte nach seiner Rückkehr seine Ordensbrüder zur katholischen Einheit zurückzuführen, und zwar dadurch, daß er mehrere apologetische Schriften des P. Bartholomäus in's Armenische übersetzte, sowie dadurch, daß er sämmtliche Obere der Basilianerklöster nebst den einflußreichsten Mönchen zu einer Generalversammlung in die Stadt Schernak zusammenberief (1330). Auf derselben wurden unter Anwesenheit des P. Bartholomäus und seiner Gefährten der Ursprung und die unseligen Folgen des Schisma sorgfältig geprüft, alle aus demselben hervorgegangenen Irrthümer widerlegt und abgeschworen, und die Rückkehr zur Einheit mit der römischen Kirche einhellig beschlossen und vollzogen. Voll Freude über dieses Ereigniß baute Fürst Georg, ein Vetter des Abtes Johannes, der die ganze Versammlung einen Monat lang bewirthet hatte, dem Kloster in Schernak eine neue Kirche. Bartholomäus aber blieb, um die Union möglichst zu befestigen, noch länger in der Klostergemeinde zu Schernak und übersetzte hier mit Hülfe zweier Ordensleute außer dem Dominicaner-Missale noch verschiedene Religionshandbücher in's Armenische, so z. B. den Psalter, die moralischen Schriften des hl. Augustinus, die vier Bücher des hl. Thomas von Aquin contra gentiles, sowie theilweise dessen Summa. Er selbst verfaßte eine Casuistik und einen Tractat über die heiligen Sacramente. Während er diesen Arbeiten oblag, wurde er von Johann XXII. zum Erzbischof von Nakschiwan, einer der ältesten Städte Armeniens, promovirt. In dieser Stellung bekehrte er viele Schismatiker in jenem Bezirke, errichtete mehrere Kir-

chen und Klöster und bildete selbst eine Dominicanerprovinz in Armenien. Es gelang ihm, die meisten Basilianermönche unter dem Namen „fratres uniti“ zu einer besonderen Congregation zu vereinigen, welche die Dominicanerregel befolgten. Zu diesem Zwecke wurden nun auch die Ordensregel, das Brevier und andere Bücher des Dominicanerordens unter Beihülfe des P. Johann, eines Engländers, und des Abtes von Schernak von ihm in's Armenische übersetzt. Bartholomäus erlebte übrigens nur noch die Anfänge dieser Reform. Er starb, reich an Verdiensten, am 15. August 1333 und wurde, wie im Leben, so auch nach seinem Tode dankbar verehrt. Seine Reform befestigte sich aber mehr und mehr durch den Einfluß des Johannes Florez, Bischofs von Tiflis, seines Nachfolgers in der Leitung der armenischen Dominicanermissionen, und unter Mitwirkung des Abtes von Schernak, der zur Förderung des Unionswerkes sogar eine Reise nach Italien unternahm. (Vgl. Wadding, Annal. ad ann. 1321. 1323. 1332 u. 1333; Fontana, Monum. Domin. ad ann. 1323 u. 1326; Touron, Hist. des hommes illustr. de l'Ordre de S. Dom. II, 110. 123; C. Galani, Hist. armen. 489; P. Wittmann, Allgemeine Gesch. d. Miss. I, 113 ff.) [Neher.]

Bartholomäus von Brescia (a Brixia), Canonist des 13. Jahrhunderts. Von seinem Leben läßt sich wenig mit Sicherheit erzählen. Er war um die Wende des 12. Jahrhunderts in Brescia geboren, studirte in Bologna römisches und canonisches Recht, wurde ebendaselbst Lehrer des letzteren und soll im hohen Alter bei der Eroberung seiner Vaterstadt durch Ezzelino 1258 ermordet worden sein. Bartholomäus war ein fruchtbarer, aber kein selbständiger Schriftsteller; mit Vorliebe überarbeitete er Werke Früherer, aber meist in einer Weise, daß sie kaum etwas Anderes als von ihm besorgte Neuauflagen sind. Neben nicht immer glücklichen Kürzungen war sein Hauptaugenmerk die Richtigstellung der Citate und deren Aenderung nach der officiellen Decretalien-Sammlung Gregors IX. (1234). Dabei hatte er das eigenthümliche Glück, daß drei seiner Editionen durch Aufnahme in die 1505 gedruckte Ausgabe des glossirten Decretes ständig wurden. Es sind dieß die Glossa ordinaria, eine Ueberarbeitung des Apparatus von Johannes Teutonicus (gest. c. 1240), zum Decret; ferner die Casus decretorum, als deren Urheber Bartholomäus selbst Benencasa (gest. c. 1206) nennt; endlich 166 Historiae decretorum, von einem Ungenannten verfaßt, nur theilweise der gedruckten Glosse eingefügt. Des Weiteren gab Bartholomäus nach seiner Art noch die Brocarda von Damasus (c. 1215) und den Ordo judiciarius von Tancred, gest. c. 1234, heraus (vgl. Bergmanns Herausgabe des letzteren, Göttingen 1842). Als selbständiges Werk hinterließ Bartholomäus nur Quaestiones dominicales et veneriales, Besprechung einzelner Rechtsfragen enthaltend. (Vgl. Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts [illegible] bis 88.) [R. v. Scherer]

Bartholomäus von Lucca, [illegible]

Bartholomäus von den Martyrern O. Pr., Erzbischof von Braga, [illegible] einem Dörfchen Verdela bei Lissabon [illegible] Eltern geboren und trat 1527 [illegible] Orden der Dominicaner, wobei er [illegible] gegen die Kirche, in welcher er [illegible] Beinamen a Martyribus annahm. [illegible] endung seiner Studien lehrte er mehr [illegible] zig Jahre Theologie im Orden, bis er [illegible] die Königin Katharina zum Erzbischofe [illegible] bestimmt wurde. Nur im Gehorsame [illegible] Ordensprovinzial Ludwig von Granada [illegible] nahm er die Würde und empfing 1559 [illegible] secration. Mit apostolischem Eifer [illegible] sein Amt, dem Clerus wie den Laien [illegible] seligkeit, Sittenstrenge und Armut ein [illegible] des Vorbild. Als das Concil von Trient [illegible] längerer Unterbrechung 1561 wieder [illegible] wurde, war Bartholomäus einer der ersten, [illegible] sich daselbst einfand. Seine Thätigkeit [illegible] ihm hohen Ruhm und die Freundschaft [illegible] Pius' IV., wie dessen Neffen, des hl. Karl Borromäus. Was in den neun letzten Sitzungen des Concils in Bezug auf Reformen des Cardinal-Collegiums, des Episcopates und Clerus [illegible] wurde, ist zum großen Theile seinem Einfluß zuzuschreiben. Nur in den viel disputirten Fragen über die Auctorität und Residenzpflicht der Bischöfe gab die 23. Sitzung eine mildere Fassung, als Bartholomäus und die übrigen spanischen Bischöfe gewünscht hatten. Nach Portugal zurückgekehrt, zeigte er sich eifrigst bemüht, die Reformdecrete zur Ausführung zu bringen. Er feierte zu Braga 1566 eine bedeutende Synode (Concilium provinciale Bracarense quartum, Brac. 1567) und drang auf Herstellung der Kirchenzucht und Bildung des Clerus, [illegible] gebeugt durch viele Anfeindungen und Gegenthätigkeiten, die von weltlicher Seite ihm [illegible] gegengesetzt wurden. In der folgenden Zeit der Pest und Hungersnoth brachte er die größten Opfer der Nächstenliebe. In der Sehnsucht nach der Einsamkeit verlangte er wiederholt die Erlaubniß der Resignation, die ihm endlich 1582 gewährt wurde. Noch acht Jahre lebte er im Kloster zu Viana, dem Gebete und dem christlichen Unterrichte der Landleute obliegend, bis er am 16. Juli 1590, durch Wunder verherrlicht, starb. Gregor XVI. erklärte ihn 1845 für ehrwürdig. Unter seinen zahlreichen Schriften, von welchen Malachias d'Inguimbert eine Gesammtausgabe zu Rom 1727 in zwei Bänden [illegible] sind besonders bekannt: Compendium doctrinae spiritualis, Ulissip. 1582, Matr. 1598, Par. 1601, Colon. 1622, und Stimulus pastorum, Rom. 1564. 1572. 1582, Ulissip. 1565, Par. 1583. 1586. 1644. 1667. Als vorzügliche asketische Pastoralschriften gab sie neuerdings Leander Feßler heraus, Eins. 1863 u. 1864. Sein Leben beschrieb spanisch Ludwig von Granada: Vida

nerable y apostolico varon Señor D. Pr. lomé de los Martires, in der Ausgabe Werke VI, Madrid 1787, 575; deutsch . Meilinger, Regensburg 1856; eine voll- gere Biographie bietet die Vorrede der oben nten Gesammtausgabe der Werke. — Der nnte ist nicht zu verwechseln mit dem seligen olomäus de Bragantiis, gleichfalls Mit- des Predigerordens, der aus dem Geschlechte Braganza stammte, um 1235 magister palatii, um 1248 Bischof von Nemosia polis) auf Cypern, 1256 Bischof von Vicenza e und 1270 im Rufe der Heiligkeit starb oni IV, 146). Seine ungedruckten Werke aufgezählt bei Quetif I, 258; Fabricius ed. si I, 169. [Streber.]

Bartholomäus de Miranda, s. Carranza.

Bartholomäus von Pisa, a s. concordio, loge des Dominicanerordens. Nur die Zeit s Todes ist bekannt: 2. Juli 1347. Vor m erwarb er sich einen Namen durch die 1338 ndete Summa de casibus conscientiae. Er te hier nichts Neues bieten, sondern nur Voll- digkeit mit Ueberschtlichkeit verbinden. Zu nde liegt seiner Arbeit die Summa confes- um seines Ordensbruders Johann von Frei- g (gest. 1314); diese hat er nur nach ihrer stischen Seite ergänzt durch Berücksichtigung Clementinen und zum Behufe der Bequem- keit der Beichtväter nicht nach Titeln, sondern habetisch geordnet. Sie war gleich beliebt wie breitet, schlechthin Pisana, Pisanella, Bartho- naea, auch Magistruccia genannt, wurde wie- holt gedruckt, zuletzt Lugdun. 1519. Sie er- lt 1444 ein Supplement vom Franciscaner colaus von Osimo (vgl. Stintzing, Gesch. der ulären Literatur des Rechts, Leipzig 1867, 4 bis 529). — Bartholomäus schrieb nicht r lateinisch, sondern auch in schönem Italie- ch. Er verfaßte in zehn Theilen eine Moral- ilosophie, schrieb: De virtutibus et vitiis und hnliches, daneben behandelte er auch gram- tische Fragen oder solche mehr allgemeiner atur (De orthographia, Della memoria arti- iale, De documentis antiquorum u. a.) und nterließ ein nur handschriftlich vorhandenes hronicon seines Ordenshauses. (Vgl. Quetif Echard, Scriptores O. Praed. I, 623 bis 25.) [R. v. Scherer.]

Bartholomäus von Pisa, O. Min., s. lbizzi.

Bartholomäus von Trient, O. Pr., ein agiograph, dessen bisher bezweifelte Existenz Fabricius I, 168 sq.) jetzt durch eine Perga- enthandschrift seiner Vitae Sanctorum in der antonsbibliothek zu Luzern sichergestellt ist. Diese Legende bringt die Lebensbeschreibungen on Heiligen theils aus dem Dominicanerorden, heils aus dem Vaterlande des Verfassers, dem üdlichen Tyrol (Ingenuin, Valentin, Remedius, Vigilius). In der Geschichte der Translation es hl. Dominicus, welcher Bartholomäus als Augenzeuge beiwohnte, findet sich die Notiz, daß das Büchlein im Jahre 1244 begonnen wurde. (Vgl. Lütolf in der Tüb. Quartalschr. LXIII, 465 ff.) [Streber.]

Bartholomäus, Bischof von Urbino, auch a Carussis genannt, ein Augustiner, hatte zu Lehrern den seligen Augustinus Triumphus und Dionysius von Modena, unter deren Leitung er in den Wissenschaften und Tugenden bedeutende Fortschritte machte. Er erwarb in Paris den Doctorgrad und lehrte dort, wie in Bologna, die Theologie. Seine Hauptsorge verwandte er auf das Studium der Väter; eine Frucht seiner viel- jährigen Arbeit war die Vollendung des von Augustinus Triumphus begonnenen Milleloquium S. Augustini (Lugd. 1555; Paris. 1645), worin die herrlichsten Gedanken und Aussprüche aus den Schätzen dieses Kirchen- vaters im Auszuge mitgetheilt werden. Durch dasselbe erlangte er den Beifall Clemens' VI. in solchem Grade, daß dieser ihn (1347) zum Bischof von Urbino erhob. Bartholomäus war der eifrigste Vertheidiger der päpstlichen Ge- walt gegenüber den Angriffen des Marsilius von Padua und des Wilhelm Occam. Von den großen Männern seiner Zeit, mit denen er auf vertrauterem Fuße lebte, sind Petrarca, von dem ein Brief an ihn vorhanden ist (Epp. 8, 6; Tiraboschi V), und der große Canonist Johan- nes Andreä, gest. 1348, der ihn „virum devo- tione sincerum, caritate fervidum, scientia grandem nec minorem facundia" nennt, hervor- zuheben. Außer dem Milleloquium des hl. Au- gustinus verfaßte Bartholomäus auch ein Mille- loquium S. Ambrosii (Lugd. 1556), sowie Commentare zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, dogmatische Abhand- lungen: De quatuor novissimis; ascetische: De bello spirituali, memoriale militiae spiritualis; polemische: Contra errores, qui inventi fuerunt tempore Ludovici, Ducis Bavariae. Seines älteren Zeitgenossen und großen Ordensbruders Aegidius Romanus drei Bücher De regimine principum brachte er in einen Auszug. Er starb 1350. (Vgl. Lanteri saec. sex. I, 79—80; Ughelli II, 787; Mansi I, 169; Possevinus I, 185; Ossinger 210.) [Keller, O. S. Aug.]

Bartholomäusnacht, s. Bluthochzeit.

Bartholomiten, I. Armenische Mönche zu Genua. Unter den häufig wiederholten Christenverfolgungen der ägyptischen Sultane wanderten viele Armenier aus. So kamen auch im J. 1307 Basilianermönche des Klosters Monte- Nigro, Schutz und Obdach suchend, nach einer mühevollen Reise zu Genua an. Sie erhielten dort ein Haus, und schon im folgenden Jahre wurde bei demselben der Grundstein zu einer Kirche gelegt, welche der heiligen Jungfrau und dem hl. Bartholomäus geweiht ward; von dieser erhielten sie den Namen Bartholomiten. P. Mar- tin war ihr Vorsteher. Bald kamen auch noch andere Mönche ihres Ordens aus Armenien an, und Papst Clemens V. erlaubte ihnen in einer Bulle — Dilectis filiis Martino et aliis fratri-

bus dudum in monasterio de Montanea Nigra ordinis S. Basilii in partibus Armeniae constitutis —, den Gottesdienst nach ihrem Ritus zu halten. Im J. 1318 erhielten sie ein anderes Kloster zu Parma und bald neue Häuser zu Siena, Pisa, Florenz, Rom u. s. w., denen P. Martin als General vorstand, obgleich die Mönche Gehorsam gegen ihre Obern im Oriente gelobten. Allein nach dem Tode Martins wichen sie immer mehr und mehr von ihrer Regel ab, nahmen die Kleidung der Laienbrüder des Dominicanerordens und die Regel des hl. Augustin an, richteten sich in ihrem Gottesdienst nach der abendländischen Kirche und lasen die heilige Messe nach dem Ritus der Dominicaner. Papst Innocenz VI. bestätigte 1356 alle diese Veränderungen und erlaubte ihnen sogar, einen General zu wählen. Mit einer weitern Ausbreitung des Ordens schlichen sich Mißbräuche ein; namentlich traten viele Mitglieder zu andern Orden über, was natürlich zu bedeutenden Störungen Veranlassung gab, so daß Papst Bonifacius IX. dieß verbot und ihnen bloß noch den Uebertritt in den strengen Carthäuserorden gestattete; gleichwohl machte er sie aller Privilegien des Predigerordens theilhaftig. Papst Urban VII. stellte sie unter die Protection des Cardinals Durazzo, und Innocenz X. hob endlich den bis auf einige wenige Klöster herabgesunkenen Orden 1650 auf. Die Würde eines Generals war seit 1474 auf drei Jahre beschränkt. Der Orden hatte einige berühmte Prediger und geschätzte Schriftsteller, unter Andern seinen Geschichtschreiber Gregor Bitio (vgl. Helyot I, 243).

II. Congregation von Weltpriestern, s. d. Art. Holzhauser, Bartholomäus. [Fehr.]

Bartimäus hieß der am Wege bettelnde Blinde aus Jericho, dem Jesus die Augen öffnete, nach Marc. 10, 46, wo auch sein Name als „Sohn des Timäus" erklärt ist.

Bartoli, Daniel, Theolog und Historiker, geb. in Ferrara den 12. Februar 1608, Jesuit in Novellara (Provinz Venedig) 10. December 1623, wurde von 1636—1650 (ungeachtet seiner häufigen Bitte, nach Indien zu gehen) in den bedeutendsten Städten Italiens, zuletzt in Rom, als Prediger verwendet. Hier schrieb er im Auftrag des P. Generals die Geschichte der Gesellschaft italienisch, wurde dann (1670—1674) Rector des römischen Collegs und starb in demselben den 13. Januar 1685, als frommer und demüthiger Religiose bekannt. Dieser ungemein vielseitige Schriftsteller hat einen classischen Ruf; sein Stil ist glänzend, wenn auch breit und überladen mit Beschreibungen. Seine Geschichte bietet eine Fülle von Thatsachen, die man anderswo nicht findet; dabei zeigt er ein gesundes und feines Urtheil. Er schrieb 1. historische Werke: Die Leben der hl. Ignatius, Franz Borgias, Stanislaus, der PP. Bellarmin, Rudolf Aquaviva, Caraffa, Zucchi; die Geschichte der Jesuiten in Asien (Indien, Japan, China), in England und Italien. Die Mehrzahl dieser Werke ist von Giannini in geschraubter und verstümmelter Form lateinisch übersetzt worden. — 2. moralische und ascetische: Ueber den Tod; Der Rath der Ewigkeit; Die doppelte Ewigkeit; Heilige Gedanken; Das letzte Ziel des Menschen; Gegen die Quietisten; Die Größe Christi; Die Erholung des Weisen; Die Vertheidigung und Vervollkommnung der Gelehrten; Die Zufriedenheit in der Armut; Die Moral in der Geographie und in den Sittenschildern. — 3. physicalische: Ueber Spannung und Druck; Ueber das Eis; Ueber Schall und Gehör. — 4. sprachliche: Berechtigung und Nichtberechtigung des (Machtspruches der Crusca) non si può; Ueber italienische Orthographie. Letztere Schriften sind gegen die Monopolisirung der italienischen Sprache durch die Akademie der Crusca von Florenz gerichtet. Eine Gesammtausgabe der Werke veranstaltete Hyacinth Marietti, Turin 1825—1844, in 34 Bänden. (Vgl. Tiraboschi, Storia della lett. ital. VIII, 2, c. 1, 27. c. 2. 43. 3, c. 5, 4; Patrignani, Menologio Gen. 13: De Backer I, 430.) [R. Bauer S. J.]

Bartolocci, Julius, Cistercienser, gelehrter Hebraist, war 1613 zu Celano im Königreich Neapel geboren, ward nach seinem Eintritt in den Orden Professor des Hebräischen am Collegium Neophytorum et Transmarinorum zu Rom, später Abt des Klosters St. Sebastiani ad Catacumbas daselbst und starb 1687. Sein Name ist berühmt durch das große literarische Werk, das er seit 1675 in splendid hergestellten Foliobänden veröffentlichte: Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis, ordine alphabetico hebraice et latine digestis, Romae I, 1675; II, 1678; III, 1683; IV, 1693. Der letzte Band ist, wie schon die Jahreszahl anzeigt, nicht von ihm, sondern von seinem Schüler, dem Mendicanten Imbonati, herausgegeben. Letzterer fügte noch einen fünften Band hinzu unter dem Titel: Bibliotheca latino-hebraica, sive de scriptoribus, qui ex diversis nationibus contra Judaeos scripserunt, Romae 1694. Diesem Denkmal einer großartigen Erudition, das fast ohne alle Vorarbeiten zu Stande gekommen ist, wird zwar Mangel an Kritik vorgeworfen, allein es ist dennoch die Grundlage von Wolfs Bibliotheca hebraica und aller ähnlichen Werke geblieben. [Kaulen.]

Barton, Elisabeth, aus Aldington in der Grafschaft Kent, eine kränkliche Jungfrau, verfiel häufig in ekstatische Zustände, wobei sie auch Zukünftiges voraussagte. Diese Erscheinungen wurden von ihrer Umgebung übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, und Elisabeth trat nach ihrer wunderbaren Heilung vor einem Gnadenbilde der seligsten Jungfrau Maria in das Kloster vom heiligen Grab (Sionhouse) zu Canterbury. Hier erregten die Prophezeiungen der „heiligen Maid von Kent" großes Aufsehen. Vorzüglich richteten sich diese gegen die herrschenden Laster, die neuen Irrlehren und die Bedrückungen der Kirche. Erzbischof Warham ließ dieselben genau aufzeichnen, und selbst Thomas Morus und Fe-

Fisher traten mit Elisabeth Barton in Ver-
ng, ohne sie jedoch für eine Prophetin zu
. Sie theilte auch ihre Eingebungen Car-
Wolsey und selbst König Heinrich VIII.
Letzterem schrieb sie, wenn er seine Gemah-
atharina verstoße, werde er binnen sieben
aten sterben, und seine Tochter Maria ihm
em Throne folgen. Hierüber erbittert und ge-
igt, ließ der Tyrann Barton, den Canonicus
Bocking von Canterbury u. A. 1533 vor
Sternkammer stellen. Durch die Folter be-
, bekannten die Angeklagten sich des Betrugs
dig und mußten dieß öffentlich in der Pauls-
e zu London bekennen. Damit begnügte sich
ch der König nicht. Auf seinen Befehl wurden
ibeth, Dr. Bocking, Deering, der Sammler
Verbreiter der Prophezeiungen, u. A. des
Verrathes angeklagt, vom Parlamente zum
e verurtheilt und am 21. April 1534 zu Ty-
n hingerichtet. Andere, welche die Prophe-
ngen der Maid von Kent gekannt, aber nicht
Könige mitgetheilt hatten, wurden wegen
heimlichung des Hochverraths zu Gefängniß
Güterconfiscation verurtheilt. Auch Thomas
rus und Bischof Fisher wurden in diesen Pro-
verwickelt (s. d. Artt.). — Barton erfuhr von
Mit- und Nachwelt eine verschiedene Beur-
lung. Sanders (De origine et progressu
ism. Angl.) hält dieselbe für eine tugendhafte
rson, welche die Gabe der Weissagung besessen
e; der anglicanische Bischof Burnet (The Hi-
ry of the Reformation) dagegen erklärt sie für
e Betrügerin, welche von ihren geistlichen Rath-
ern mißbraucht worden sei, und greift selbst
en sittlichen Ruf an. Burnet weiß aber für
ne Behauptung nur die Acten des parteiischen
richtes anzuführen, welches so viele edle Män-
r der königlichen Willkür opferte und seine un-
rechten Urtheile durch Verleumdungen der
chlachtopfer zu beschönigen suchte. Die durch
ndrohung der Folter erpreßten Geständnisse
fern begreiflich auch keinen vollgiltigen Beweis
rer Schuld. Das harte Urtheil des ohnehin un-
verlässigen Anglicaners ist daher zu verwerfen.
arton war frei von jeder Immoralität und Heu-
elei; wohl aber war sie eine krankhaft erregte
rvöse Person, welche sich selbst und Andere
uschte; ihre vorgeblichen Visionen und Voraus-
gungen fanden deßwegen bereitwilligen Glau-
n, weil die schismatischen Bestrebungen des aus-
hweifenden Königs Heinrich VIII. und dessen
Verheerungen auf kirchlichem Gebiete Geistliche
nd Laien mit tiefer Wehmuth erfüllten und
gnen den Wunsch einer Aenderung im Benehmen
es Königs nahe legten. [Brück.]

Baruch, d. h. der Gesegnete, Sohn Nerias', war der Freund und Gehülfe des Propheten Jeremias, dessen Weissagungen er niederschrieb und im Tempelvorhof dem Volke vorlas. König Joachim hörte davon und wünschte auch seinerseits den Inhalt näher kennen zu lernen. Aber die Sache mißfiel ihm derart, daß er voll Zorn dem Vorleser das Buch aus der Hand riß, es zerschnitt und verbrannte. Jeremias und Baruch schrieben daher Alles, mit Zusätzen vermehrt, nochmals nieder. Wie Jeremias, war auch Baruch vor der Eroberung Jerusalems im Gefängniß und wurde nachher (Jos. Antiq. 10, 9, 1) auf die Intervention seines Meisters von dem babylonischen Feldherrn Nabuzardan in Freiheit gesetzt. Später begleitete er den Propheten nach Aegypten (Jer. 43, 6). Im fünften Jahre nach der Zerstörung Jerusalems war Baruch in Babylonien, wo er (Bar. 1, 1. 14) das nach ihm benannte Buch verfaßte. Er las dasselbe dem gefangenen König Jechonias und den vielen Exulanten vor (1, 3. 4) und fand solchen Beifall, daß man ihn mit einigen Tempelgefäßen und Geld zur Beschaffung von Opferthieren nach Jerusalem entsandte (1, 6 ff.), damit auch die dort Zurückgebliebenen seine Schrift „im Tempel" lasen (1, 14) und Opfer und Gebete für Nabuchodonosor und dessen Sohn Balthasar (1, 11), sowie für die verbannten Brüder darbringen möchten.

Das Buch hat fünf Kapitel, welchen die Vulgata den Brief des Jeremias (s. d. Art. Jeremias) als sechstes beifügt. Die Einleitung 1, 1—14 berichtet über die Entstehung des Buches und die Entsendung des Propheten nach Jerusalem. Der erste Abschnitt 1, 15—3, 8 enthält ein Schuldbekenntniß des reumüthigen Volkes und die Bitte um Gottes Erbarmen mit einem Rückblick auf die Bedeutung und schmerzliche Erfüllung der alten prophetischen Drohungen. Mit diesem Abschnitt begann Baruch sein eigentliches Buch und setzte ihm, nachdem er den erwähnten Auftrag des Volkes empfangen hatte, die obige Einleitung vor; daher hebt 1, 15 noch mit einer Anrede der Palästinenser durch die Exulanten an: „sprechet: dem Herrn eignet Gerechtigkeit ꝛc.", d. h.: sprechet mit uns, was in diesem Buche nun folgt. Der zweite Abschnitt 3, 9—4, 4 zeigt auf die Quelle des verlorenen und wieder zu gewinnenden Heiles hin; es ist die Weisheit, welche, der Weltklugheit verborgen und der physischen Gewalt unerreichbar, Gottes Besitzthum ist, sich im Gesetz offenbart, aber auch persönlich unter den Menschen erscheint (Vulg. 3, 38), deren Vorschriften (4, 1—4), wenn sie befolgt werden, zum Leben führen und Israel zu seiner großen Ehre geoffenbart worden sind. Die meisten Väter bezeugen, daß unter dem „Sichtbarwerden der persönlichen Weisheit" entweder die Menschwerdung des ewigen Wortes oder jegliche Offenbarung des ewigen Wortes, wie sie nach Gottes Rathschluß vom Anfang der Geschichte in vielfacher Weise und zuletzt in der Zeiten Fülle als Menschwerdung geschehen sollte, verstanden ist. Die Redeform der Vergangenheit („wurde gesehen") ist in der ersten Auffassung als das gewöhnliche prophetische Perfect, im zweiten Fall aus dem vor aller Zeit liegenden Heilsrathschluß Gottes zu erklären. Der dritte Abschnitt 4, 5 bis 5, 9 tröstet das Volk in seinem Unglück, indem nach der Beschreibung des Elends 4, 18 ff.

die Verheißung der göttlichen Rettung ausgesprochen wird, welche darin gipfelt, daß (5, 1 ff.) Jerusalem das Kleid der Gerechtigkeit (durch den Messias) empfangen und seine in alle Welt versprengten Kinder wieder erhalten soll.

Die Protestanten läugnen seit Luther (Blank, Einl. 1860, 700) die canonische Würde des Buches und nennen es einen „unächten Sprößling des alten Prophetenthums", welches dem Gefährten des Jeremias unterschoben worden sei, um Israel unter schwerem heidnischem Druck mit größerem Erfolg zu trösten. Nach Keil ist die nähere Zeit des Verfassers unbekannt; Ewald fand sie am Ende der persischen Monarchie, etwa unter Ochus; Hitzig identificirte zuerst den Verfasser mit demjenigen des Buches Daniel und verlegte beide in die Zeit der Machabäer, meinte aber später, das Buch sei bei Lebzeiten des Vespasianus geschrieben, als Titus bereits sein erklärter Nachfolger gewesen sei. Der jüngste Commentator Kneucker (Das Buch Baruch, Leipzig 1879), Hitzigs Schüler, verlegt die Abfassung zwischen 167 v. Chr. und 135 n. Chr., die Redaction aber etwa 81 n. Chr., jedenfalls vor 117 n. Chr., mit der Bestimmung, im römischen Exil zur Hoffnung auf die Heimkehr und zum treuen Festhalten am Gesetz zu ermuntern. Diese Verwirrung der Gegner über den Ursprung des Buches ist ein gutes Präjudiz für die katholische Auffassung, welche das Selbstzeugniß 1, 1. 2. 14, wie es lautet, mit der ganzen Tradition festhält und deßhalb den Genossen des Jeremias als den inspirirten Auctor ansieht. Die Gründe gegen diese Auffassung sind durchaus unstichhaltig. Man sagt, das Buch trage einen durchaus ungeschichtlichen Charakter. Denn 1. Baruch sei niemals in Babylon gewesen, weil Jeremias davon nichts berichte (Kneucker). Aber das zu fordern, ist unwissenschaftlich. Warum soll Baruchs Aussage a priori nur dann etwas werth sein, wenn sie durch eine andere bestätigt wird? Und hatte Jeremias durch die Zeitumstände irgend eine Aufforderung, durchaus alles zu berichten, was Baruch gethan? 2. Baruch habe keine heiligen Gefäße von Babel zurückbringen können, weil vor Cyrus von derlei nirgends sonst etwas gemeldet werde (Kneucker). Allein nach 4 Kön. 24, 13 blieben bis auf Cyrus die goldenen Gefäße aus der salomonischen Zeit, welche Nabuchodonosor 599 wegführte, in der Schatzkammer zu Babel. Sedecias hatte die nöthigen Tempelgeräthe, aber aus Silber, wieder anfertigen lassen, und auch diese wurden 588 von den Chaldäern erbeutet. Es ist durchaus nicht unglaublich, daß diese letzteren auf Jechonias' Bitten und in Folge der milden Gesinnung der Sieger gegen die Gefangenen zurückgekauft oder zurückgeschenkt wurden, damit die armen Ansiedler auf den Ruinen ihrer Hauptstadt zur Noth eine Cultusstätte herstellen konnten. Die heidnischen Babylonier waren nicht so aller religiösen Ideen bar, daß sie ein Volk ohne Cultus dachten. Ließen sie es also geschehen, daß sich die Trümmer der Besiegten in Jerusalem sammelten, so ist es ganz begreiflich, daß sie auch die Ausübung des hergebrachten Cultus erlaubten und selbst die Mittel dazu hergaben. Obgleich also der Tempel zerstört war, hatte ein Beten und Opfern „im Tempel" doch recht wohl Sinn: an der Stätte des alten großen Heiligthums stand eben wieder ein Altar. Damit erledigt sich zugleich 3. die Einwendung von Merx u. A., daß, weil Nabuchodonosor den Tempel zerstört hatte, die Collecte der Babylonier für Darbringung von Opfern (1, 1—4) zwecklos erscheine (vgl. Jer. 41, 5. 1 Esdr. 2, 68). Schrader und de Wette meinten 4., daß man Jechonias das Buch unmöglich habe vorlesen können, weil er ja ein Gefangener gewesen sei. Allein Jechonias' Gefangenschaft war nicht so hart, daß Niemand zu ihm Zutritt hatte. Das positive Zeugniß Baruchs sagt das Gegentheil, und Niemand hat ein Recht, dieß Lügen zu strafen. Kneucker behauptet aber 5., es sei nicht zu glauben, daß (1, 2) Jerusalem zugleich erobert und verbrannt worden sei. Indeß steht nicht da, daß die angezündete Stadt an demselben Tage auch bis auf den Grund niederbrannte. Es soll 6. historisch falsch sein, daß Nabuchodonosor (1, 11. 12) einen Sohn Balthasar gehabt habe (de Wette, Schrader, Merx, Kneucker u. A.), weil in der Regentenliste des Berosus kein Balthasar vorkomme. Nachdem jedoch die einheimischen babylonischen Quellen so Vieles gelehrt haben, das ebenfalls in griechischen Quellen nicht zu finden ist, darf ein solches Argument nicht mehr vorgebracht werden (s. d. Art. Balthasar). Kneucker wendet mit Andern 7. ein, daß Baruch abhängig sei von Dan. 9, Sir. 24 u. A. Aber die Gegner sind hier nicht einmal unter sich einig, und thatsächlich lehnt sich Daniel an Bar. 1, 15 ff.; ebenso ist Sirach der Abhängige, wie schon Ewald urtheilte. Es heißt 8., daß die Lehre von der Weisheit alexandrinischen Ursprunges sei. Aber dieselbe Auffassung der Weisheit, auch im persönlichen Sinne, findet sich bereits in den Sprichwörtern (s. des Unterz. Comm. zu den Sprüchen K. 8); dagegen wissen die platonischen Alexandriner von der persönlichen Weisheit nichts. Man sagt 9., daß die Synagoge unser Buch nicht anerkannte, und daß es die Christen, weil sie in 3, 38 eine Weissagung auf Christus erblickt, seit Irenäus (adv. h. 5, 35) dasselbe häufig citirt und mit canonischer Würde bekleidet hätten (Keil, Fritzsche, Kneucker u. s. w.). Indeß hat schon Athenagoras, wie selbst Kneucker anführt, Baruch citirt (über die Citate der alten Väter vgl. Kaulen, Einleit. 23. 320). Wenn de Wette und Schrader erinnern, daß Hieronymus das Buch apocryph nennt, so vergessen sie beizufügen, daß er die Bedeutung, worin er das Wort nahm, praef. in LL. Sal. erklärt, indem er sagt, es sei non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam, d. h., es sei nicht im Streit mit Gegnern brauchbar, weder das Buch verwerfen. Was aber die Nichtannahme seitens der Juden betrifft, so gilt dieß bloß von den späteren Juden und beweist nun

erfung ſeitens der alten, noch auctoritativen goge. Die Juden nach Chriſtus verwerfen Buch, weil ſie die Stelle 3, 38 als Zeugniß die Menſchwerdung anführen hörten; daß er Sectengeiſt des abtrünnigen Judenthums Buch angriff, ſieht man aus der widerſpruchs- Behandlung, welche daſſelbe erfuhr, denn ch wurde noch im vierten Jahrhundert in Synagogen geleſen, wie man bei Origenes Euseb. H. E. 6, 25), in den Constit. Apost.), Ephraem Opp. syr. III, 213 ſehen kann; leichen hat E. E. Geiger (Das Pſalterium mo's, 1871) gezeigt, daß der elfte Pfalm mo's faſt wörtlich aus Bar. 5 entnommen die letztere Thatſache beweist auch, daß die en im erſten Jahrhundert v. Chr. einen he- ſchen Text des Propheten Baruch hatten, da nur ſo die fehlerhaften Ueberſetzungen erklä- בְּיָם מֵהָאֹרִבִים ἐκ νήσων für מִכֹּל ὑπὸ ῶν und בְּרִבְלַ εἰσάπαξ für נֶצַח. Daß Baruch hebräiſch geſchrieben hat, iſt un- ennbar. Der ſyriſch-hexaplariſche Codex von iland nennt Theodotion als Ueberſetzer und gt die kritiſchen Zeichen der Hexapla mit dem nerken zu 1, 17; 2, 3: hoc non est positum ebraeo. Als innere Gründe kommen neben gären Hebraismen, die auch ein alexandrini- r Hebraiſt hätte machen können (wie λαλεῖν ὶ, ἐν χειρί), mancherlei eigenthümliche Er- innungen vor, die zwingend den Ueberſetzer rathen. So μάννα für מְנוּחָה 1, 10, μνημό- ον für זֵכֶר = Name 4, 5; Fehler wie ἐργά- θαι für עָבַד = dienen 1, 22; 2, 22. 24, ρωπος für אִישׁ = jeder 2, 3, ὅτι für אֲשֶׁר = cher 4, 15, ἀποστολή = דָּבָר für חֶבֶר 2, 25, ηκότων = מֵתַי für מֵתַי 3, 4, εἰς ὄφλησιν לְמַשָּׂאָה für לְמַשָּׂאָה 3, 8, σύνεσιν = תְּבוּנָה für בְּ 3, 23, ἐπί = בְּ für בְּ 2, 12, μερίδαν für מְדִין 23, μέγεθος = גֹּבַל für רֶגֶל Fuß 2, 18 u. ſ. w. er ſoll man nun das hebräiſche Original nicht va einem Manne zuſchreiben, der die Sprache rch gelehrtes Studium lernte und erſt um die it der Machabäer lebte? So möchte Kneucker, eil (!) ſich zwei Aramäismen und zwei Neo- braismen (4, 28 עֶשֶׂר verzehnfachen, und 5, 4 σεβεια = חֶסֶד oder יִרְאָה in abſolutem Ge- auch) darbieten ſollen, annehmen. Ein paar irkliche Aramäismen würden hier ſo wenig be- eiſen, als im Pentateuch und bei Job, und mit n Neohebraismen hätte es etwas auf ſich, wenn s Princip der Bibelſufficienz richtig wäre, und ar nicht bloß theologiſch, ſondern auch philo- giſch. Es iſt ungerechtfertigt, zu behaupten, in er lebenden Sprache Israels hätte ſich eine Be- eutung, wie עֶשֶׂר ſie in der Miſchna hat, nicht efunden, weil ſie in dem bibliſchen kleinen Um- ng der literariſchen Denkmäler der Sprache icht vorkommt. Und wo iſt der Beweis, daß für εκαπλασιάζειν 4, 28 in der lebenden Sprache icht noch andere Ausdrücke als עֶשֶׂר exiſtirten, bgeſehen von einer möglichen Nachbildung von Sam. 12, 6 (עֲשָׂרֹתַיִם שׁוּבִי בְּקֶשֶׂר)? Das Wort יראה abſolut für Gottesfurcht kommt übri- gens auch protocanoniſch vor Job 4, 6; 15, 4, iſt alſo gar kein Neohebraismus. — Die litera- riſchen Hülfsmittel zu Baruch ſind zahlreich; ſ. das Verzeichniß bei Lilienthal, Bibl. Archi- varius der hl. Schrift A. T., 957; Fabricius, Bibl. graeca III, 735; Reuſch, Das Buch Ba- ruch, Freib. 1853, 90 ff. Hinzu kommt Kneucker mit vielen Beiträgen zur Kritik der alten Ver- ſionen (76—189) und einer hebräiſchen Ueber- ſetzung des Baruch. Wirklich apocryph ſind einige andere Schriften, welche den Namen Baruch's tragen (ſ. d. Art. Apocryphen-Literatur I, A, 11—13). [Rohling.]

Baſan (בָּשָׁן, in Proſa immer mit dem Ar- tikel הַבָּשָׁן), in der heiligen Schrift Name für die nördliche Hälfte des Oſtjordanlandes, die als ſolche ausdrücklich von der ſüdlichen, Galaad ge- nannten Hälfte unterſchieden wird (Joſ. 17, 1. 5; 20, 8. 4 Kön. 10, 33. Mich. 7, 14). Nach den Deut. 3, 8. 10. 14; 4, 43. Joſ. 13, 30. 3 Kön. 4, 13. 1 Par. 5, 23 enthaltenen Angaben erſtreckte Baſan ſich vom großen Hermon im Norden bis zum Jarmuk im Süden und vom Jordan und dem See Geneſareth im Weſten bis zur ſyriſchen Wüſte und dem Hauran im Oſten. Es ſchloß an ſeiner Weſtſeite die Landſchaft Ar- gob und das Gebiet von Golan oder Gaulon (Gaulanitis) ein (Deut. 3, 4. 3 Kön. 4, 13. Deut. 4, 43. Joſ. 20, 8; 21, 27. 1 Par. 6, 71), während es ſelbſt hier und da als Beſtandtheil Galaads (im weiteren Sinne) erſcheint (Num. 32, 40. Deut. 34, 1). Bei ſeiner erſten Nennung in der Geſchichte iſt Baſan ein politiſcher Begriff und bezeichnet das Reich des amoritiſchen Königs Og (Num. 21, 33; 32, 33. Deut. 1, 4 u. ö.); als dieſes dem Stamme Manaſſe zum Wohnſitz überwieſen war, wurde der alte Name als land- ſchaftliche Bezeichnung beibehalten. Das ehe- malige Baſan iſt ein wellenförmiges Hochland, aus Baſalt und vulkaniſcher Lava aufgebaut, deſ- ſen große Erhebung nur durch die tiefen Schluch- ten und Engpäſſe in demſelben kenntlich wird; es ſteht deßwegen auch als Gebirge mit dem Car- mel und dem Libanon parallel (Jer. 22, 20; 50, 19. Nah. 1, 4). Im Alterthum war Baſan wegen der Eichenwälder berühmt, welche die Höhen krönten (Iſ. 2, 13. Ez. 27, 6. Zach. 11, 2). Der wellenförmige Boden dagegen lie- ferte ein vortreffliches Weideland. Dieß war auch der Grund, warum er dem heerdereichen Stamme Manaſſe's überwieſen wurde (Num. 32, 1. 33. Deut. 3, 13). Baſans Widder, Stiere und Kühe waren durch ihre Feiſtigkeit bekannt (Deut. 32, 14. Pſ. 21, 13. Ez. 39, 18) und galten als Sinnbilder der Ueppigkeit (Amos 4, 1); die Vul- gata überſetzt deßwegen den Zuſatz „von Baſan“ gewöhnlich mit pinguis (a. a. O.). Die Heerden Baſans zogen aber deßwegen auch die Löwen in's Land (Deut. 33, 22). Trotzdem war die ganze Landſchaft ſehr bewohnt und zählte eine überaus große Menge von feſten und offenen Städten (Deut. 3, 4. 5); dieſelben waren, wie die zahlreichen Ruinen zeigen, meiſt auf den Berg-

kuppen angelegt, zuweilen aber auch ganz in dem vulkanischen Boden ausgehöhlt. Von denselben werden in der heiligen Schrift Astaroth oder Bosra (Jos. 9, 10; 21, 27), Salecha oder Selcha (Jos. 12, 4. 1 Par. 5, 11), Edrai (Jos. 13, 12), Golan oder Gaulon (Jos. 20, 8. 1 Par. 6, 71) mit Namen genannt. (Vgl. Wetzstein, Reisebericht über Hauran und die Trachonen, Berlin 1860, 82 ff.) [Kaulen.]

Basanitis, der bei Josephus vorkommende Name für Basan.

Basedow, Johann Bernhard, Pädagog. 1. Leben. Als Sohn eines Perückenmachers wurde Basedow im J. 1723 am 11. September in Hamburg geboren. Der Vater war ein ehrlicher, aber rauher und heftiger Mann, die Mutter neigte zum Trübsinn. Harte Behandlung bewog den lebhaften Knaben, das elterliche Haus zu fliehen und bei einem holsteinischen Landphysikus Dienste zu nehmen. Dieser sah, daß der Junge zu etwas Besserem, als zum Dienen, zu brauchen sei, söhnte ihn mit dem Vater aus und vermittelte ihm die Rückkehr nach Hamburg. Hier trat der Knabe in's Johanneum ein, trieb in den unteren Klassen allerlei Unfug und nahm eine schiefe Charakterrichtung an. Von seinem tüchtigsten Lehrer, dem freigeistigen Reimarus (gest. 1. März 1786), erhielt er zwar mancherlei Anregungen, beschäftigte sich aber mehr mit Versemachen und anderen Allotrien als mit ernsten Studien. Vom Vater zum Prediger bestimmt, predigte er nach dortiger Landessitte schon als Schüler auf umliegenden Dörfern und bezog 1744 die Hochschule zu Leipzig. Hier studirte er bunt und kraus nach eigenem Belieben, las wild durcheinander, was ihm zu Händen kam, und litt nebenbei so bittere Noth, daß er oft nur zweimal wöchentlich warmes Essen hatte. Nach zweijährigen regellosen Studien wurde Basedow Hofmeister bei einem Herrn v. Qualen zu Borghorst im Holsteinischen, fing hier schon an, seinen Zögling nach eigener Methode, besonders in den Sprachen, zu unterrichten und schrieb darüber auch eine kleine Abhandlung, welche ihm die Doctorwürde verschaffte. Im J. 1753 erhielt Basedow durch Vermittelung seines bisherigen Principals das Lehramt der Moral und schönen Künste an der Ritterakademie in Soroe (Insel Seeland); da er aber hier in Schrift und Wort schon vielfach vom Hergebrachten, insbesondere auch vom Kirchenglauben, abwich, wurde seine Stellung unhaltbar und seine Versetzung an's Gymnasium zu Altona nothwendig. Wenig belehrt, fuhr er auch in letzterer Stadt fort, sich mit der dortigen Theologie in Zwiespalt zu setzen, und wurde darin durch die Lectüre von Rousseau's Emil (1762) noch mehr bestärkt. Heftige Angriffe wegen seines religiösen Standpunktes, mehr aber noch die Vertiefung in die Ideen Rousseau's regten in ihm den Gedanken an, sich vorwiegend dem Erziehungswesen zu widmen und dessen Reformator zu werden. Der dänische Minister v. Bernstorff unterstützte ihn in diesem Plane, indem er ihm das ganze Gehalt beließ und ihn von seinen Dienstpflichten entband. Um Ostern 1768 trat denn Basedow mit einer Schrift in die Oeffentlichkeit, welche den Titel führte: „Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einfluß in die öffentliche Wohlfahrt mit einem Plane eines Elementarbuches der menschlichen Erkenntniß" (Kl. 8° mit 174 S.). – Um die darin niedergelegten Ansichten noch anschaulicher zu machen, ließ er bald darauf einen Auszug im Drucke erscheinen unter dem Titel „Das Nöthigste aus der Vorstellung an Menschenfreunde". In beiden Schriften machte er mit größter Zuversicht eine Menge Reformvorschläge, drang auf Verbesserung der gebräuchlichen Methoden und Lehrbücher, verlangte Musterschulen und Lehrerseminare und stellte ein Elementarbuch in Aussicht, welches den allgemeinen Bedürfnissen der Schulen abhelfen werde. Für letzteres Unternehmen verlangte er die regste Unterstützung des gesammten Publicums, insbesondere der Reichen, Großen und Fürsten, und schickte zu diesem Zwecke Bettelbriefe in alle Welt, so besondere auch an die Logen. Der dreiste Bettler glückte derart, daß sich die Gesammtsumme der Geschenke und Pränumerationen auf mehr als 16 000 Thaler belief. Basedow gab sich nun diesem Erfolge der rastlosesten Arbeit hin. Um Ostern 1770 erschien denn auch der erste Band seines verheißenen „Methodenbuches für Väter und Mütter der Familien und Völker", und nicht lange hernach auch die Fortsetzung. Bald fand er Gelegenheit, seine darin ausgesprochenen Theorien zu verwirklichen, da er im J. 1771 von dem für alles Gute begeisterten Fürsten Leopold Friedrich Franz von Anhalt mit ansehnlichem Gehalte nach Dessau berufen wurde. In dieser neuen Stellung vollendete Basedow 1774 das versprochene Elementarwerk, welches in vier Bänden mit vielen Kupfern ausgestattet, hauptsächlich seine pädagogischen Ansichten in die Praxis einführen sollte und mehreren gekrönten Häuptern gewidmet war. Der hochherzige Fürst von Anhalt gab dem Verfasser nunmehr noch einen längeren Urlaub, welcher zu einer Reise nach Frankfurt a. M., Ems, Neuwied und in die übrige Rheingegend benutzt wurde und Gelegenheit zur Bekanntschaft mit Göthe und Lavater gab. Ja mehr konnte Basedow auch mit größerer Unterstützungen des Fürsten an die Errichtung seiner projectirten Musterschule in Dessau gehen. Durch eine besondere Schrift: „Das in Dessau errichtete Philanthropinum, eine Schule der Menschenfreundschaft für Lehrer und Lernende" &c., machte er das Publicum auf das neue Institut aufmerksam und eröffnete dasselbe am 27. December 1774 vorläufig mit nur drei Zöglingen, zu denen zwei seine eigenen Kinder waren; bald kamen zu dieser kleinen Schaar bald mehrere neue Eleven. Der tüchtigste Gehülfe Basedows war Heinrich Wolke. Im J. 1776 hatte das Institut außer ihm schon eine ziemlich große

on Lehrern und bestand im Wesentlichen
ner Pensionsanstalt für Zöglinge aus den
n Lebenskreisen vom 6. bis zum 18. Lebens-
die nach dem Programme in den alten
hen, im Deutschen und Französischen, in
Studien der gesitteten Stände, auch in allen
äßigen und gymnasienmäßigen Studien bis
: Geschicklichkeit zu den höheren Facultäten
diesen werden sollten. Man sieht, daß es
an ruhmrednerischen Versprechungen fehlte.
i nach 17monatlichem Bestehen der Anstalt
: eine öffentliche Prüfung ausposaunt und
3., 14. und 15. Mai 1776 in Gegenwart
fürsten und seiner Gemahlin abgehalten.
hlte auch nicht an anderen Zuhörern, unter
: sich Campe und Herr v. Rochow befanden.
das Examen folgte die Aufführung zweier
piele durch die Kleinen, eines deutschen und
französischen; hierbei that sich besonders
dows Töchterchen, die siebenjährige Emilie,
r, indem sie nicht bloß fertig Französisch
perte, sondern sich auch im Lateinischen aus-
icken verstand und durch ihre Gewandtheit
er Muttersprache Alles in Erstaunen setzte.
rend dieses Examens geschah es auch, daß
ke in einem Bilde das Wesentlichste über die
urt des Menschen erörterte. — Im Ganzen
edigte die Prüfung den Fürsten und das
licum, und die Zahl der Zöglinge mehrte

Leider war Basedow weder guter Wirth,
verständiger Rechner, brauchte selbst für
e eigene Person zu viel (Spiel und Trunk)
gerieth deßhalb bald in so große Verlegen-
en, daß er beschloß, die Leitung der Anstalt
erzulegen, obgleich der Fürst neue Beiträge
te, und obgleich in Joachim Heinrich Campe
5. 1746, gest. 1818) ein sehr tüchtiger Mit-
eiter gewonnen wurde. Ganz trennte sich
ch Basedow nicht von seiner Schöpfung; er
ielt sich vielmehr die Stellung eines Curators
) das Recht vor, die Gewissensübungen der
glinge anzuordnen und zu leiten, sowie jeder-
: den Conferenzen beizuwohnen. Dieß verur-
ßte jedoch bei dem heftigen und launenhaften
arakter Basedows bald allerlei Zwistigkeiten,
lche Campe's Rücktritt im Gefolge hatten.
chmals übernahm nun Basedow in Gemein-
aft mit Wolke die Führung der Anstalt; allein
ersucht auf des Letzteren Ansehen und Wirk-
mkeit führte wieder ein so peinliches Verhältniß
rbei, daß er sich Ostern 1778 ganz und für
mer zurückzog. In dieser Zeit trat auch der
eigeistige, aber als Lehrer sehr befähigte Pro-
ssor Gotthelf Christian Salzmann in die An-
alt ein; aber auch er konnte sie nicht vom Unter-
nge (1793) retten. Salzmann machte sich
ald von ihr los und gründete eine Erziehungs-
nstalt in Schnepfenthal (Thüringen), welche
ch heute besteht und an das Institut in Dessau
rinnert. Basedow führte von nun ab ein sehr
ngufriedenes, durch mancherlei Angriffe und
urch Mangel an Selbstbeherrschung verbittertes
eben. Er warf sich wieder auf die Schriftstellerei
theils im Gebiete der freigeistigen Theologie,
theils in Beziehung auf den Unterricht und die
Erziehung. — So schrieb er 1787 noch eine An-
weisung zum Lesenlernen, worin er gebackene
Buchstaben als Veranschaulichungsmittel und
eine Buchstabenbäckerei in Vorschlag brachte.
Basedow zählte in Magdeburg manche Freunde,
weßhalb er sich vorerst dorthin zum Besuche be-
gab. Bei dieser Gelegenheit ging er auch in die
Schulen, um noch selbst darin zu unterrichten.
Im Sommer 1790 siedelte er ganz nach Magde-
burg über, starb aber dort unerwartet schnell am
25. Juli mit den Worten: „Ich will secirt sein
zum Besten meiner Mitmenschen!“ Die Zahl
der hinterlassenen theologischen und pädagogischen
Schriften des rastlosen Mannes beläuft sich auf
mehr als 60.

2. Grundsätze. Die vorstehende kurze Bio-
graphie muß bereits überzeugt haben, daß Ba-
sedow ein energischer und talentvoller, aber
höchst unsteter Mann war, dessen Bildungsgang
und ganzes Leben regellos und zerfahren blieb.
Früh schon in der häuslichen Erziehung vernach-
lässigt, behielt er zeitlebens etwas Rauhes und
Ungezügeltes, und es fehlte ihm sowohl im Um-
gange, als auch in der erziehlichen Thätigkeit
durchaus an Ruhe, würdiger Haltung und
Selbstbeherrschung, weßhalb die Pflichten des
guten Beispieles, der Freundschaft und des edle-
ren Familienlebens von ihm oft vernachlässigt
wurden. Ein mißrathener Schüler, leichtsinniger
Student und Hofmeister, verfiel er planlosen,
dem positiven Christenthume zumeist feindlichen
Studien und einer Vielleserei, welche nicht bloß
eine gründliche Bildung hinderte, sondern ihn
auch der christlichen Lebensauffassung entfremdete
und eine leichte Beute der damals von den Ency-
clopädisten verbreiteten frivolen Weltanschauung
werden ließ. Im Ganzen war Rousseau Base-
dows Leitstern und Führer, und wo Letzterer von
seinem Meister abwich, da geschah es weniger
aus Ueberzeugung, als aus Rücksicht auf das
beschränkte Publicum. Während aber Rousseau's
Wirken durch und durch revolutionär war, blieb
sein Schüler gerne noch mit den Fürsten und
Gewaltigen auf gutem Fuße, schmiegte sich an
alle, bettelte von allen und rühmte sich, daß sein
Institut die gehorsamsten Patrioten bilde. Nur
gegen die Kirche und gegen jeden Offenbarungs-
glauben war er gleich seinem Meister revolutionär,
und alle seine Gehülfen und Schüler, namentlich
Campe und Salzmann, waren es mit ihm. Sie
verbargen ihre Abneigung freilich oft und schlau
unter hochtrabenden, von Humanität und Sitt-
lichkeit strotzenden Reden, aber kein Hellsehender
konnte die eigentliche Gesinnung verkennen. Die
Dogmen, die Confessionen trennten ja die Men-
schen; also weg damit! Alles sollte in einen in-
differenten, kosmopolitischen Liebesbrei zusammen-
geknetet werden, aus dem alle Tugenden, wie die
Pilze über Nacht, hervorschießen würden. Base-
dow war, um es kurz zu sagen, ein flacher, nüch-
terner Rationalist; die Religion war ihm nur

eine Sittenlehre; er trennte den Glauben vom sittlichen Leben. Wie er nicht aufhören konnte, über die Trinität derart zu spotten, daß es selbst einem Göthe lästig wurde, so war ihm die Erlösung durch Christus nur eine bildliche Redeweise, Taufe und Wiedergeburt nur Symbol oder Worte ohne reellen Gehalt. Anstatt des Christenthums wollte er das Menschen- und Weltbürgerthum; alle Scheidewände sollten fallen. Schon deßhalb war Basedow ein Feind des Humanismus, dagegen Förderer des Realismus sammt der französischen Sprache, weil er in beiden ein sicheres Mittel zum Weltbürgerthum erkannte. Die religiösen Uebungen im Philanthropin, welchen man den Namen „Gottesverehrungen" beizulegen beliebte, suchten umsonst durch Declamationen, Gesänge, phrasenreiche Reden und theatralische Zuthaten die innere Leere und Langweiligkeit zu beschönigen. Von diesen Gottesverehrungen sagt Basedow selbst, daß darin nichts vorkomme, was nicht von jedem Gottesverehrer, sei er Christ, Jude oder Mohammedaner, ohne Mißfallen angehört werden könne. So schritt man denn bis zu einem unbestimmten Monotheismus fort, und wenn Basedow nicht noch weiter ging und neben seiner natürlichen Religion den Geistlichen noch den confessionellen Religionsunterricht gestattete, so geschah dieß lediglich aus Rücksicht auf das Publicum und dessen sog. Vorurtheile. Basedow schonte diese letzteren wesentlich aus finanziellen Gründen; er war sogar den Katholiken gegenüber höchst vorsichtig und stand mit deren Pfarrer in Dessau auf gutem Fuße. Der Fürst, Basedow und vier Lehrer erließen unter dem 20. Mai 1777 eine Bekanntmachung, in welcher die feierliche Versicherung gegeben wurde, daß in der Anstalt nichts gegen die römisch-katholische Religion gelehrt oder gethan werde, und daß die Kinder zur Unterweisung in den besonderen Lehrsätzen ihrer Kirche dem katholischen Geistlichen gänzlich überlassen seien. Diese Versicherungsacte war zunächst an den Domherrn zu Hildesheim, Friedr. Moritz v. Brabeck gerichtet, wurde später aber auch in den pädagogischen Unterhandlungen, 3. Stück, veröffentlicht. Herr v. Brabeck erließ auch unter dem 11. Juni 1777 ein empfehlendes Flugblatt an das katholische Publicum Deutschlands, worin er am Schlusse sagt: „So ist mein Zeugniß, das ich aus heißem Wunsche durch die Theilnehmung meiner Glaubensbrüder an dieser vortrefflichen Erziehungsanstalt, es sei nun durch Hinschickung der Kinder zur Erziehung, oder erwachsener Jünglinge zur Erlernung der Pädagogie, den Grund zur Besserung des katholischen Schulwesens zu legen, auf Wahrheit und Redlichkeit gegründet, auf Ehre und Gewissen gebe." — Wenn mit dieser religiösen Richtung Basedows zugleich dessen erziehliche und unterrichtliche Wirksamkeit gerichtet ist, so möge dabei nicht unbemerkt bleiben, daß seine Thätigkeit, sowie sein Institut hauptsächlich für die begüterten und vornehmen Stände berechnet war, und daß es seinem Freunde, dem Freiherrn v. Rochow vorbehalten blieb, Aufklärung und religiösen Indifferentismus in die Volksschule und in das Volk zu verpflanzen. Auch die katholischen Schulen wurden mehrseitig von diesem Geiste berührt, wie die pädagogische Literatur jener Zeit sowie Herrn v. Brabecks Gutachten sattsam beweist.

Soll nach dieser Darlegung des religiösen Standpunktes auch die praktische Thätigkeit Basedows in's Auge gefaßt werden, so zeigt sich hier gar manches Gute und bis auf die Gegenwart Anwendbare neben vielen Uebertreibungen und Fehlgriffen. Wenn Rousseau seinen Emil in von jeglichem Schulzwang aufwachsen und in seine Jugend recht genießen lassen wollte, so begegnet er hierin auch Basedows Absichten. Wie schon der Name des Dessauer Institutes andeutete, sollte nicht eine herzlose, überstrenge Zucht nicht blinder, sklavischer Gehorsam den Zöglingen die Lust zum Lernen rauben; vielmehr strebte er dahin, mit Leutseligkeit und freundlicher Hingabe die Erziehung zu leiten und der Jugend das Geschäft des Lernens und die gesammte Schularbeit so leicht und angenehm als möglich zu machen. Nach dieser Seite hin hat Basedow wirklichen Verdienst, ein Verdienst, welches sich auf das gesammte Schulwesen damaliger Zeit erstreckte. Aber es darf auch nicht verschwiegen werden, daß er in diesem Streben nach Erleichterung oft zu weit ging und sich in zerstreuende Tändeleien verlor, daß Arbeit nicht immer ein Spiel sein kann, sondern auch strengen Ernst erfordert und dadurch den Charakter bildet und stärkt. Größer noch ist Basedows Verdienst in Hinsicht auf die körperliche Ausbildung der Jugend. Hierin hat er seines Meisters Einseitigkeiten und Uebertreibungen vermieden und in der That die rechten Mittel allseitig ergriffen. Nicht bloß der körperlichen Uebung und Bewegung räumte er durch zweckmäßige Spiele und durch methodisch geleitetes Turnen ihr Recht ein, sondern auch in der Auswahl der Nahrung und Kleidung arbeitete er auf Erhaltung der Gesundheit hin. Alles Ueberflüssige und Vermeidliche wurde abgethan, und die Zeitgenossen sahen mit Erstaunen und Besorgniß die Zöglinge mit kurzgeschnittenen Haaren, nackten Hals und leichter Kleidung einhergehen. Es blieb Basedows Gehülfen, Friedrich Gutsmuths aus Quedlinburg (gest. 1839 zu Schnepfenthal) vorbehalten, diese körperliche Ausbildung in ein System zu bringen und dieses in seinem „Turnbuche für die Söhne des Vaterlandes" (1817) zu veröffentlichen. Er ist hierdurch der Vater der deutschen Gymnastik geworden. Hinsichtlich des Unterrichtes wich Basedow sehr von seinem Meister Rousseau ab. Wenn dieser die intellectuelle Bildung, insbesondere den materiellen Unterricht, unverhältnißmäßig zurücksetzte und gewissermaßen als der körperlichen und sittlichen Entwickelung in den Knabenjahren hinderlich erachtete, so wollte Basedow ein richtigeres Verfahren einschlagen. Er sah recht wohl ein, daß

lche Zurücksetzung einseitig und unnatür-
, wurde aber nicht bloß hierdurch, sondern
noch durch das Publicum und dessen Er-
ıgen von seiner gepriesenen Anstalt be-
:. Gerade aus dieser Rücksicht und weil er
n wollte, verfiel er in's andere Extrem und
mit seinem Unterrichte nicht früh genug
zen. Dem Naturmenschen Emil stellte er
Wunderkind Emilie entgegen; dieses soll
ald alles so früh Erlernte wieder vergessen
. Wenn Rousseau consequent auf möglichste
änkung der Unterrichtsstoffe dringt, will
ow in Allem und aus Allem etwas leisten
zieht möglichst viel aus den Bereichen
hlichen Wissens in die Schule hinein. So
er z. B. in dem erwähnten Elementar-
(1774) der Jugend: 1. Elementarischen
richt in Fach- und Wörterkenntniß, 2. eine
Methode, ohne Verdruß (?) und Zeitver-
:esen zu lernen, 3. Naturkenntniß, 4. Sit-
ıre, Seelenkenntniß und Vernunftlehre,
uterricht in der natürlichen Religion, wozu
der Unterricht im Deutschen, in der Mathe-
', im Französischen und Lateinischen, in der
raphie und Geschichte kam. Zu dieser Man-
ltigkeit und diesem Vielerlei wurde Base-
wesentlich durch seine entschiedene Abnei-
, gegen den Humanismus gedrängt, welcher
fortwährend zu behaupten wagte, daß nur
) das Studium des classischen Alterthums
der alten Sprachen wahre Bildung erwor-
werden könne. Durch diese Behauptung
de Basedow angetrieben, die Berechtigung
Realkenntnisse zur stärksten Anerkennung zu
gen und dagegen die alten Sprachen ledig-
den gelehrten Schulen und Ständen zu über-
n oder sie wenigstens auf rein praktischem
ge, also mehr durch Uebung und durch's
rechen, als gründlich und formal bildend
ch die Grammatik zu lehren. Auch Campe
ı in seiner Abneigung gegen den Humanis-
s so weit, daß er sich zu der Behauptung ver-
ı, der Erfinder des Spinnrades übertreffe
Homer an Bedeutung. Die Masse des Un-
ichtsmaterials sollte nun so angenehm und
ht als möglich und durch allerlei Künsteleien
die Schüler gebracht werden. Man suchte bei
jem Streben und in der Furcht, wiederum der
en Lerntyrannei zu verfallen, die kindliche
tur so viel als irgend möglich zu berücksich-
en und zu schonen, und es erschienen Kin-
freunde in großer Zahl, welche den Lehrstoff
ng unvermerkt in die kindliche Seele hinein-
muggeln sollten. Man hüllte den Kern des
issens sogar in platte Reime, um dadurch die
:heit des Gedächtnisses zu erleichtern, und Geo-
aphie und Geschichte mußten oft in solchem
ewande zur Aneignung gelangen. Vor Allem
er war es die Anschauung und Besprechung
ıdlicher Darstellungen, womit das Lernen leicht
ıd angenehm gemacht werden sollte, und man
andte dieses Mittel nicht bloß auf reale Gegen-
inde, sondern auch auf die Versinnlichung und
Erklärung von sittlichen Begriffen an. Damit
hing denn der Fehler zusammen, daß Base-
dow in seinem Elementarwerke oft auf einem
Bilde die allerverschiedensten Dinge und Hand-
lungen zusammenstellte, ein Verfahren, welches
schon Göthe mißbilligte. Diese ganze Richtung
der philanthropischen Schule legte auch den Grund
zu der später so üppig wuchernden Kinder- und
Jugendschriften-Literatur, in welcher Felix Weiße,
Campe und Salzmann sich schon damals aus-
zeichneten. Es ist nicht zu bezweifeln, daß auf
solchen Wegen der Jugend eine Fülle des ver-
schiedensten Unterrichtsstoffes beigebracht werden
konnte, aber eine andere Frage blieb dabei un-
beachtet, nämlich die, ob der Schüler auch diese
Stoffe verarbeiten und zu seinem wahren geisti-
gen Eigenthume machen könne. Abgesehen da-
von, daß die gewählten Mittel oft sehr willkürlich
und gesucht erscheinen, flößen sie auch der Jugend
die Meinung ein, daß die Annehmlichkeit des
Gegenstandes dessen Werth bestimme. Der Ernst
des Lebens und Strebens geht dabei leicht ver-
loren, und der Schüler kommt nicht zu dem Be-
wußtsein, daß Lernen mit Eifer und Anstrengung
auch eine sittliche Pflicht ist, und daß man öfters
auch das thun muß, was unangenehm oder mühe-
voll ist. Gewöhnt man die Jugend zur Spielerei,
versüßt man ihr die Arbeit in solchem Grade,
daß sie zum Spiele wird, so kann und wird es
nicht fehlen, daß sie auch durch ihr ganzes spä-
teres Leben mit der Arbeit spielen möchte. Wohl
ist es eine schöne Aufgabe der Schule, unsere
Jugend zur Freude an geistiger Arbeit zu er-
ziehen; aber diese Aufgabe ist weit von dem Ab-
wege entfernt, nur spielend und durch's Spiel
unterrichten zu wollen. Basedows Bestrebungen
krankten entschieden an seiner Absicht, Weltbürger
zu bilden, deren Leben so unschädlich, so zufrieden
und gemeinnützig sein solle, als nur irgend durch
die Erziehung möglich, und welche bloß dafür zu
sorgen hätten, daß ihnen wenig Verdruß, Schmerz
und Krankheit das Dasein verbittere. Mit die-
sem Streben mußte er auf Spielereien, auf das
Materielle, auf egoistische Verstandescultur und
auf Vielwisserei gerathen, Fehler, welche sein
Meister Rousseau nur deßhalb theilweise ver-
mied, weil er uns in den Naturzustand zurück-
führen wollte. Da die mächtigen Motive des
Glaubens nicht zur Geltung kamen, aber das
Streben, den Unterricht angenehm zu machen
und zu erleichtern, doch nicht ausreichte, so nah-
men Basedow und seine Gehülfen noch zum Ehr-
geize und zu übertriebenen Belohnungen ihre Zu-
flucht. Die jungen Weltbürger erhielten Orden
der Tugend und des Fleißes, und ihre guten
Antworten, Ausarbeitungen und Fortschritte
wurden mit goldenen Punkten auf sog. Meriten-
tafeln verzeichnet. Basedow hat seiner Zeit an-
geregt, hat mächtig interessirt; aber Förderer
einer christlichen, den Menschen im tiefsten See-
lenleben fassenden Pädagogik konnte er nicht
werden, überhaupt nichts Bleibendes schaffen.
Anstatt an das Bestehende anzuknüpfen, anstatt

sich mit den mächtigsten Factoren aller Erziehung, mit dem Familienleben und der kirchlichen Gemeinschaft zu verbinden, ignorirte er diese oder stieß sie höhnend zurück. Weil er sein ganzes Gebäude nur auf sein eigenes Ich und auf die Selbstsucht gründete, stürzte es auch mit ihm zusammen. Sein Schicksal gibt uns die tröstliche Lehre, daß nur eine positiv gläubige, nur eine wahrhaft christliche Pädagogik feste Wurzel schlagen kann, und daß eine solche Pädagogik immer wieder den Sieg erringen wird, sollte sie auch zeitweilig durch Materialismus und Rationalismus zurückgedrängt werden. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß Basedows Geist noch heute lebt und wirkt, wo man die Schulen zu Kenntnißfabriken machen und die jungen Weltbürger eben nur für diese Welt heranbilden möchte.

Am schärfsten traten ihm und seinen Jüngern die Humanisten entgegen, und unter diesen ging besonders Niethammer in seiner 1808 erschienenen Schrift: „Der Streit des Philanthropismus und Humanismus", ihnen mit Keulenschlägen zu Leibe. Er stellte die Grundsätze beider Richtungen einander scharf gegenüber und verurtheilte die Bildung des Menschen bloß für dessen künftige Bestimmung in der Welt, sowie das Streben, ihn deßhalb mit der größtmöglichen Masse praktischer Kenntnisse auszustaffiren, mit Recht schon aus dem Grunde, weil die Erde selbst Schwerkraft genug im Menschen hat, um ihn zu sich hinabzuziehen. Quellen: Außer Basedows bereits genannten Schriften Schlichtegrolls Nekrolog, 1790 und 1798; Basedows Leben von Meyer, 2 Theile, 1791 und 1792; Beiträge zur Lebensgeschichte Basedows (von Rathmann), 1791, und L. Kellner, Bilder u. Skizzen aus der Erziehungsgeschichte, 3. Aufl., 2. Theil. [L. Kellner.]

Basel, Bisthum. 1. Der Ursprung des Bisthums Basel ist zurückzuführen auf die Zeit der Römerherrschaft in den Rheingegenden und knüpft sich an die vom Consul L. Munatius Plancus wenige Jahrzehnte vor der Geburt Christi erbaute und dem Kaiser Augustus zu Ehren benannte Stadt Augusta im Lande der Rauracher, eines gallischen Volksstammes, der vom nordwestlichen Theile der jetzigen Schweiz bis tief hinab in's Elsaß seine Wohnsitze hatte. Wann das Christenthum im Rauracher-Gebiete Wurzel faßte, wann in Augusta eine christliche Gemeinde gegründet wurde, ist unbekannt. Eine alte kirchliche Nachricht erzählt von den drei apostolischen Glaubensboten Eucharius, Valerius und Maternus, die, von dem Apostelfürsten Petrus entsendet, zuerst in den Gegenden am Oberrhein das Christenthum verkündet, dann, rheinabwärts vordringend, die Kirche von Trier gegründet und nacheinander als Bischöfe geleitet haben. Ferner wird angenommen, daß von den um's Jahr 180 durch den heiligen Bischof Irenäus von Lyon ausgesendeten Glaubensboten Ferreolus und Ferrutio (in den Jahren 211—217 zu Vesontio, dem jetzigen Besançon, als Martyrer gestorben) auch den Schülern der Same des Christenthums in den Jurathälern des Sequaner- und des benachbarten Rauracher-Landes ausgestreut worden sei. Man kann sich darauf stützen, daß schon in sehr alter Zeit die bischöfliche Kirche von Basel diejenige von Besançon als ihre Mutterkirche betrachtete und zur Kirchenprovinz derselben gehörte. Jedenfalls beweisen in den Ruinen von Augusta sowohl die in Basel aufgefundene christliche Grabinschriften aus dem vierten Jahrhundert, daß damals in Augusta das Christenthum und wohl schon eine christliche Gemeinde bestand.

2. Als erster Bischof wird der hl. Pantalus oder Pantulus bezeichnet. Sein Name steht in Verbindung mit der Erweiterung der Ursula-Legende im zwölften Jahrhundert. Weil auf einem vielleicht gefälschten Titulus beruhend, wurde die Existenz des hl. Pantalus von der historischen Kritik angezweifelt. Wenn der Mord der heiligen Jungfrauen für das Jahr 451 angenommen wird, so ist Pantalus jedenfalls nicht der erste Bischof von Basel, wenigstens nicht von Augusta, denn schon 346 auf der Synode von Köln, deren Existenz früher bestritten, in neuerer Zeit als historisch nachgewiesen wurde, unterschreibt Justinus als episcopus Rauricorum, wohl derselbe, der ohne bestimmten Titel an der Synode von Sardica 343 oder 344 ganz in der Reihenfolge unter den gallischen Bischöfen, als Vertheidiger der kirchlichen Orthodoxie, Antheil nimmt. — Als gegen Ende des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Augusta durch die Verwüstungen der Alamannen und Hunnen immer mehr dem Untergange verfiel, mag der Bischofsitz in die von Kaiser Valentinian I. um 374 erbaute, stark befestigte Königsburg Basilia verlegt worden sein, doch so, daß der alte Name des Bisthums theilweise beibehalten wurde. So erscheint auf der ersten Synode von Orleans 511 der Bischof Adelfius, der in der zweiten Synode 538 als Rauracensis Bischof sich durch den Priester Asclepius vertreten ließ. Die ältesten Lebensbeschreiber des hl. Gallus und seines Schülers Eustasius, des Abtes von Luxeuil, erwähnen zu Anfang des siebenten Jahrhunderts einen Rauracharius, einen Schüler von Luxeuil, der Bischof von Augusta und Basel genannt wird. Dagegen wird um die Mitte des achten Jahrhunderts Belanus oder Walaus von dem sogenannten Laterculus Monasteriensis, einem Bischofscatalog aus dem elften Jahrhundert, nur als Bischof von Basel angeführt, und sein Nachfolger Baldebert, der 748—778 vorkommt, nennt sich 765 als Theilnehmer an der Synode von Attigny episcopus civitatis Baslae. — Nach den Annalen und dem Necrologium Augiae war gegen das Ende des achten Jahrhunderts Waldo, früher Abt in St. Gallen, dann in Reichenau, auch Bischof von Basel. Ihm, seinem vertrauten Rathe habe Karl der Große die Verwaltung der Bisthümer von Pavia und Basel anvertraut, bis Waldo zum Abte von St. Denys bei Paris gewählt

(wo er 814 starb). — Von historischer Be-
g ist Hatto oder Hetto, Benedictiner, her-
angen aus der trefflichen Schule des Klo-
Reichenau, um 805 Bischof von Basel, 806
bt von Reichenau, hochangesehen als ver-
r Rath Karls des Großen, sein Gesandter
n Kaiser Nicephorus nach Constantinopel,
der vier Bischöfe, die Karls Testament un-
hneten. Nachdem Hatto die von ihm gebaute
enkirche in Reichenau 816 geweiht, legte er
seine Kirchenwürden nieder und lebte bis
Tode 836 als einfacher Mönch in seinem
er. Von ihm ist ein für seine Zeit sehr
ges Capitulare von 25 Capiteln an seine
lichkeit erhalten, einer der Grundsteine zur
icklung der Kirche von Basel. Aus seiner
datirt auch das Confraternitätenbuch des
ers Reichenau, laut welchem die Kirche von
l mit demselben in Bruderschaft steht. — Von
o's Nachfolger Udalrich (823—846) gibt
estimmte historische Nachrichten. Nachher
wird gegen zwei Jahrhunderte die Reihen-
: der Bischöfe von Basel sehr unsicher, da der
erculus Monasteriensis mit dem Confrater-
tenbuch von Reichenau und den vereinzelten
rischen Notizen nicht übereinstimmt. Es kann
Reihe von Bischofsnamen als historisch be-
ndet festgestellt werden; doch ist die chrono-
sche Folge nicht bestimmt anzugeben. In diese
t fällt 917 die Verwüstung Basels durch die
garn, und zu Ende des zehnten und Anfang
elften Jahrhunderts die Hebung der Stadt
) die Entwicklung des Bisthums zum Reichs-
stenthum. — Einer der ausgezeichnetsten Bi-
ofe ist Adalbero II. (999—1025), zugleich
opst am großen Münster in Zürich, hochange-
en im Rathe Rudolfs III., des letzten Königs
r Burgund, und der deutschen Kaiser Hein-
) II. und Konrad II., Vermittler der Vereini-
ng Burgunds mit dem deutschen Reiche. Unter
dalbero erhielt das Bisthum die Schirmvogtei
er die Abteien Moutiers-Grandval und St.
lasien und wurde mit Herrschaften und Rechten
3 in's Elsaß und in den Breisgau reich begabt.
urch ihn ward das bischöfliche Münzrecht, soweit
kannt, zuerst geübt. Er baute die seit der Ver-
üstung Basels durch die Ungarn halb zerstörte
omkirche neu auf mit reicher Unterstützung Hein-
chs des Heiligen. Dieser wohnte mit der Kai-
rin Kunigunde und vielen Bischöfen 11. Octo-
r 1019 der feierlichen Einweihung bei und
schenkte die Kirche mit kostbaren Reliquien,
ner goldenen Altartafel (jetzt eine Zierde der
istorischen Sammlung des Hôtel de Cluny in
Paris) und einem mit Gold, Silber und Elfen-
ein gezierten Bischofsstuhle. Auch die Kaiser Kon-
ad II. und Heinrich III. begünstigten durch reiche
Vergabungen von Rechten und Ländereien die
Bischöfe von Basel, die als Reichsfürsten sich gel-
end machten; so Ulrich II. (1025—1040) und
Dietrich (1041—1053). — Unter dem folgenden
Bischofe Berengar (1057—1072) begann in
Basel der große Kampf zwischen Papstthum und
Kaiserthum. Auf dem Reichstage daselbst im
October 1061 wurde gegen Papst Alexander II.
von der kaiserlichen Partei Bischof Cadalous von
Parma unter dem Namen Honorius zum Gegen-
papste gewählt, und Berengars Nachfolger, Burk-
hard von Hasenburg, Graf von Fenis (1071 bis
1107), war einer der am meisten hervortretenden
Kirchenfürsten und einflußreichsten Rathgeber
auf Seite Heinrichs IV. (s. d. Art.). Doch ver-
söhnte er sich gegen Ende seines Lebens mit der
Kirche. Er befestigte die Stadt Basel mit Mauern
und hob die reichsfürstliche Macht seines Bis-
thums. In demselben Sinne wirkten unter Kai-
ser Heinrich V. Rudolf III., Graf von Hom-
burg (1107—1122), und unter Lothar II. Berch-
told I., Graf von Neuenburg (1123—1134),
ein besonderer Freund des neu gestifteten Cister-
cienser-Ordens, der Mitbegründer des Klosters
Lützel, des ersten Hauses dieses Ordens auf deut-
schem Reichsboden. — Nun folgte eine Reihe
von Bischöfen, welche in dem langjährigen großen
Kampfe der hohenstaufischen Kaiser gegen die
päpstliche Unabhängigkeit meistens auf Seite des
Reiches waren und zum Theil am kaiserlichen
Hofe in hohem Ansehen standen. — Nach Adal-
bero, Graf von Froburg (1134—1137), der auf
dem Römerzug Lothars II. in Aricia starb, war
sein Verwandter Ortlieb von Froburg (1137 bis
1164) viel thätig in Angelegenheiten des Bis-
thums und in den kirchlich-politischen Kämpfen,
viel genannt in päpstlichen und kaiserlichen Ur-
kunden, der Begleiter Konrads III. auf seinem
Kreuzzuge 1147—1148 und Friedrichs I. auf
seinen italienischen Feldzügen 1158—1162. Sein
Nachfolger Ludwig von Froburg, ein eifriger
Theilnehmer an der hohenstaufischen Politik und
vom Gegenpapste Paschalis zur Bischofswürde
erhoben, wurde derselben 1179 durch Alexan-
der III. entsetzt. Es folgen nun die Bischöfe
Heinrich I., Graf von Horburg (1179—1191),
Lütold I., Freiherr von Röteln (1191—1213)
und Walther, Freiherr von Röteln, 1215 auf der
Lateran-Synode entsetzt. — Auszuzeichnen ist
Heinrich II., Freiherr von Thun (1215—1238),
verdient um das Aufblühen und die kirchlichen
Stiftungen der Stadt Basel, namentlich auch
durch Erbauung der Rheinbrücke; ebenso, nach
Lütold II., Freiherr von Aarburg (1238—1249)
und Berchtold II., Graf von Pfirt (1249—1262),
Bischof Heinrich III., Graf von Neuenburg (1262
bis 1274), der Begünstiger der Zünfte und des
Bürgerthums, der kräftige Gegner des Grafen
Rudolf von Habsburg, des nachmaligen Königs;
der Franciscaner Heinrich von Isny (1275 bis
1286), der treue Freund und Kanzler des Königs
Rudolf, Theilnehmer an den Kämpfen gegen
Ottokar von Böhmen und den Grafen von Sa-
voyen, mehrmals Gesandter des Königs an den
Papst, gestorben 1288 als Erzbischof von Mainz;
Peter Rich von Richenstein (1286—1296), der
erste Bischof aus einem Dienstmannengeschlechte
des Gotteshauses Basel, vorher Archidiacon von
Basel und Dompropst von Mainz, ebenfalls eng

verbunden mit König Rudolf, thatkräftig in Versöhnung der Adelsparteien in Basel und in Wahrung seiner Rechte gegen den Grafen von Burgund-Mömpelgard; Peter von Aspelt (1296 bis 1306), bemüht um Hebung des Bisthums, später als Erzbischof von Mainz Gegner der habsburgischen Interessen, der Haupturheber der Königswahlen Heinrichs VII. und Ludwigs von Bayern.

Im 14. und 15. Jahrhundert treten uns wenige Bischöfe von größerer Bedeutung entgegen. Parteikämpfe um die Bischofswürde, Fehden mit dem Adel, Verschwendung der Bischöfe, die vielfach ob der Fürstenkrone die Mitra vergaßen, schwächten das bischöfliche Ansehen und trugen zu immer größerer Selbständigkeit der Stadt Basel bei. Nach dem zweideutigen Otto von Grandson (1306—1309) und dem in viele Streitigkeiten verwickelten Gerhard von Wippingen (1309—1325) und Johannes I. von Chalons, zugleich Bischof von Langres (1325—1335), suchte der väterlich milde, bürgerfreundliche Johannes II., Senn von Münsingen (1335—1365), die dem Bisthum geschlagenen Wunden zu heilen; allein sein verschwenderischer Nachfolger, Johann III., Graf von Vienne (1366—1382), mehr ein Kriegsmann als ein Kirchenfürst, stürzte das Bisthum in neue Kämpfe und Schulden, so daß das Domcapitel gegen ihn schwere Klagen erhob. Imer von Ramstein (1382 — 1391), Friedrich von Blankenheim (1391—1393), Konrad Münch von Landskron (1393—1395) resignirten. Humbert, Graf von Naumburg (1395 bis 1418), der die zahlreichen Beginen aus Basel vertrieb und ihre Häuser verkaufte, verpfändete die wichtigsten Besitzungen und Rechte, ohne die drückende Schuldenlast erleichtern zu können; der greise Hartmann Münch von Münchenstein (1418—1423) konnte trotz des Verbotes aller weiteren Verpfändungen dem Fürstbisthum nicht aufhelfen und resignirte. Dagegen war Johannes IV. von Fleckenstein (1423 — 1436), vorher Benedictinerabt von Selz, eifrig um Wiederherstellung der fürstlichen Macht und des kirchlichen Lebens bemüht; zu seiner Zeit begann in der Bischofsstadt das allgemeine Concil (s. d. Art.) am 14. December 1431 seine Sitzungen; er hielt zwei Reformsynoden und gab 1434 wichtige Synodalstatuten. Bei der Trennung des Concils von Papst Eugen IV. nahm der gewaltthätige, wenig beliebte Friedrich zu Rhein (1436 bis 1451) eine einflußreiche Stellung ein; er gehörte zu den Wählern des Gegenpapstes Felix V. Große und allgemeine Hochachtung und Liebe genoß der friedliebende und väterliche Arnold von Rotberg (1451—1458), der, was seit mehr als einem Jahrhundert nicht mehr geschehen, selbst die bischöflichen Functionen verrichtete, und dem die Zeitgenossen alle Tugenden nachrühmen. Gewissenhafte Verwaltung des bischöflichen Amtes, Umsicht und Sparsamkeit wird ebenfalls an Johannes V. von Venningen (1458—1478) gepriesen, dem Mitstifter und ersten Kanzler der Basler Universität; auch Caspar zu Rhein (1479 bis 1502) wird als kluger Fürst und guter Bischof geschildert. Die Krone aber der Bischöfe von Basel in dieser Zeit ist Christoph von Utenheim (1502—1527), ein Mann sowohl an hoher wissenschaftlicher Bildung, als tiefinniger Frömmigkeit. Als Domherr hatte er sich mit dem Pädagogen Wimpheling und dem berühmten Prediger Geiler von Kaisersberg vereint, in klösterlicher Stille der Frömmigkeit und dem Dienste der Nächstenliebe zu leben, und schon war der Zeitpunkt für den Beginn der klösterlichen Vereinigung bestimmt, als er unerwartet zum Administrator der Diöcese Basel und bald nachher zum Bischof berufen wurde. Schon 1503 ließ er durch seinen gelehrten Freund Wimpheling die Synodalstatuten des Bisthums sammeln und herausgeben; dann berief er die Geistlichkeit zur Synode. Auf dieser rügte er mit hohem Ernste die Gebrechen des Clerus und verpflichtete Alle durch einen Eid zur treuen Erfüllung der vorgelegten Statuten. Doch der Unordnung und dem Ungehorsam eines Theiles der Geistlichkeit, dem Widerstand und den Freiheitsbestrebungen der städtischen Behörde, welche 1501 in den Schweizerbund eingetreten war, und den Stürmen der einbrechenden Reformation war der fromme Bischof nicht gewachsen. Gerade das Mittel, das er versuchte, die Berufung von Männern, welche als Gelehrte und eifrige Prediger galten, schlug fehl, da mehrere derselben die Häupter der Reformation wurden. Zunächst sind zu nennen der zweideutige Wolfgang Capito und der Franciscaner Konrad Pellikan (s. d. Artt.). Beide waren schon seit längerer Zeit mit einander einverstanden, daß bei der Messe Brod und Wein nur Zeichen und Bilder seien, und dennoch lasen Beide die heilige Messe, und Capito predigte sogar über Transsubstantiation. Mit Zwingli war letzterer eng befreundet und hatte sich mit ihm verabredet, am Sturze des Papstthums mit allen Kräften zu arbeiten. Um diesen Zweck zu erreichen, benutzten Beide die damals berühmten Buchdruckereien der Stadt. Wirklich begrüßte die Buchdrucker Froben und besonders Adam Petri sehr bald ihren Vortheil und bereicherten sich durch die Schriften Luthers und Zwingli's, die von Basel aus nach allen Gegenden Deutschlands und der Schweiz versendet wurden. Als 1523 Oekolampad, welcher kurz vorher nach Basel zurückgekehrt war, und Pellikan vom Rathe gegen alle Rechte der Universität zu Professoren gewählt und vier katholisch gesinnte Professoren gewaltthätig abgesetzt wurden, suchte die Universität, welche überhaupt der Neuerung nicht günstig war, umsonst ihre Rechte zu wahren. Es folgten mehrere Scheindisputationen, an denen die Katholiken keinen Antheil nahmen. Noch einmal kam der Rath in's Schwanken, und als mehrere Prädikanten zur Verhöhnung des Fastengebotes einen Spanferkelschmaus veranstalteten, und 1525 das Volk aus dem Gebiete der Stadt unter Anführung des schwärmerischen Predigers Stephan Stör sich im Aufstande er-

ıd Kirchen und Klöster plünderte, wandten
e meisten Rathsherren wieder der katho-
Seite zu. Doch dauerte der Parteikampf
der Bürgerschaft leidenschaftlich fort, be-
gt durch das Edict des Rathes, welches
Religionsübung gestattete. Da legten 1527
jährige Bischof Christoph, tiefgebeugt durch
uchtlosen Kampf und die Beschwerden sei-
lters, und mit ihm sein Coadjutor Nico-
on Dießbach ihre Würden nieder und ver-
die Stadt. Kaum aber hatte das Dom-
den kräftigen, geschäftstüchtigen Philipp
ündelsheim aus Franken (1527—1553)
lsberg zum Bischof gewählt, so erging von
der Neugesinnten das Gerücht, der Bischof
llens, mit einem großen Gefolge von Be-
ten seinen Einzug in Basel zu halten und
rstlichen Rechte, die seinem Vorgänger ent-
worden, mit Gewalt an sich zu bringen.
n nun Bischof Philipp nur mit einem klei-
efolge nach Basel kam und vom Rathe gut
ommen wurde, benutzte Oekolampad den
und trat vor den Rath, um den Zwiespalt
istlichkeit und Volk zu schildern und Ent-
ng zu fordern, zugleich mit dem Vorschlage,
chutz- und Trutzbündniß mit den prote-
ch gewordenen Städten Zürich und Bern
ießen. Der Rath ging nicht darauf ein;
nmelten sich einige Hundert neugesinnter
r, und mehrere Tage war Basel in Auf-
bis endlich dem Begehren derselben ent-
n und die katholisch gesinnten Rathsglieder
toßen wurden. Damit war der Abfall
eben. Am Aschermittwoch 1529 wurden
Volkshaufen die Kirchen geplündert; die
und Altäre des Münsters, die unersetz-
Werke der alten Kunst und Pietät, wurden
völf Scheiterhaufen verbrannt. Nur der
nschatz mit seinem Metallwerthe wurde in
Gewölbe aufbewahrt, bis er 1833 bei der
ng zwischen Basel-Stadt und der von ihr
issenen Landschaft verkauft und in Kunst-
lterthumssammlungen von Paris, Berlin
erstreut wurde (vgl. Der Kirchenschatz des
ters v. Basel, 2 Hefte, Basel 1862. 1868).
atholische Religion wurde als abgeschafft
, und die Klöster wieder aufgehoben (vgl.
ıroniken F. Ryffs und der Carthäuser in
asler Chroniken I, 1872). Die Univer-
ourde suspendirt, und die meisten Pro-
ı verließen mit Erasmus und Glarean die
. — Bischof Philipp, welcher durch die
nspaltung außer seiner Kathedrale und der
fsstadt auch mehrere Gebietstheile seiner
e verlor, kehrte nicht mehr nach Basel
und verlegte seinen Sitz nach Pruntrut;
omcapitel aber blieb nicht an der Seite
Oberhirten, sondern begab sich in die im
ım Konstanz liegende vorderösterreichische
Freiburg im Breisgau, von wo dasselbe
678 seinen Sitz wieder in das Bisthum
e. Nach Melchior von Lichtenfels (1554
75) folgte der energische, für Wiederher-
stellung und Befestigung der Kirche unermüdlich thätige Jacob Christoph Blarer von Wartensee (1575—1608, s. d. Art.), der sowohl Gegenden, welche bereits dem Protestantismus angehörten, wieder der Kirche gewann, als auch durch Berufung der Gesellschaft Jesu für Volks- und Jugendbildung sorgte und sich eng mit den katholischen Kantonen der Schweiz verband. Unter seinen Nachfolgern setzte sein Werk insbesondere Joseph Wilhelm Rink von Baldenstein (1608 bis 1628) fort, der Freund und Gesinnungsgenosse des hl. Franz von Sales; er vollendete die Stiftung des Jesuiten-Collegiums in Pruntrut und gründete die Klöster der Kapuziner und der Ursulinerinnen in Delsberg. Unter Johannes Heinrich von Ostein (1629—1646) und Beat Albert von Ramstein (1646—1651) hatte das Fürstbisthum im 30jährigen Kriege durch Einfälle der schwedischen Hülfstruppen unter Herzog Bernhard von Weimar schwer zu leiden. Johannes Franz von Schönau (1651—1656) und Johannes Konrad von Roggenbach (1656 bis 1693) erneuerten die alten Bündnisse mit den katholischen Kantonen der Schweiz; letzterer machte bei der Regierung von Basel und am deutschen Reichstage seine Rechte an seine Kathedrale, das Münster in Basel, wenn auch erfolglos, geltend und bewog das Domcapitel, von Freiburg in's Bisthum, nach Arlesheim, zurückzukehren. Wie diese beiden Bischöfe, so war auch ihr frommer, leutseliger Nachfolger, Wilhelm Jacob Rink von Baldenstein (1693—1705), ein besonderer Förderer des Jesuiten-Collegiums und von Clerus und Volk geliebt. Johannes Konrad von Reinach-Hirtzbach (1705—1737) dagegen, ein energischer, vielthätiger Kirchenfürst, hochverdient durch Gründung des Priesterseminars, Stiftung einer literarischen Gesellschaft und Einführung von Manufactur für die Armen, der Erbauer des schönen Schlosses in Delsberg, hatte während der zehn letzten Jahre seines Lebens mit seinen unzufriedenen Unterthanen schwere Anstände, welche auch ein Rechtsspruch des Kaisers nicht beizulegen vermochte. Diese Unruhen dauerten unter den nachfolgenden Fürstbischöfen fort. Jacob Sigmund von Reinach-Steinbrunn (1737—1743) schloß, um sie zu unterdrücken, einen in seinen Folgen verderblichen Vertrag mit Frankreich; allein das Einrücken französischer Dragoner und die Todesstrafen und harten Maßregeln gegen die Aufständischen brachten keine Versöhnung zwischen Fürst und Volk. Vergeblich suchte Joseph Wilhelm Rink von Baldenstein (1744 bis 1762) durch Anlegung von Straßen und nützlichen Bauten zu beschwichtigen, und selbst der wissenschaftlich gebildete, persönlich vielgeliebte Simon Nicolaus, Graf von Frohberg (1762 bis 1775), der nach Aufhebung des Jesuitenordens dessen Collegium umgestaltete und darin selbst das Amt des Principals übernahm, sowie der kluge, versöhnliche Friedrich Ludwig, Freiherr von Wangen-Geroldseck (1775—1782), konnten den Ausbruch nur zurückhalten. Letzterer hatte

sich durch einen neuen Vertrag noch enger an Frankreich angeschlossen, und laut diesem Vertrage rückte, als Joseph Sigmund von Roggenbach (1782—1794) gegen den in sein Land von Frankreich aus mehr und mehr eindringenden Revolutionsgeist Reichstruppen zu Hülfe rief, eine französische Armee ein. Das Fürstbisthum wurde zuerst als rauracische Republik erklärt, später aber mit der großen Mutterrepublik Frankreich vereinigt. Der Fürstbischof flüchtete nach Konstanz und starb dort im Jahre 1794. Wohl wählte das in Freiburg versammelte Domcapitel den Domherrn Franz Xaver von Neveu zum Nachfolger; allein Bischof Neveu wurde, nachdem die Revolutionsstürme und die Napoleonische Herrschaft gebrochen waren, durch den Wiener Congreß mit einer Pension für sein Fürstenthum entschädigt; dieses selbst aber wurde zum größern Theile mit dem Kanton Bern, zum kleineren Theile mit dem Kanton Basel vereinigt. Der Bischof aber blieb bis zu seinem Tode (1828) in Offenburg und ließ die mehrfach geschmälerte Diöcese durch seinen Generalvicar verwalten. Indessen hatte sich, insbesondere nach Aufhebung des Bisthums Konstanz, für die Schweiz das Bedürfniß der Erneuerung des Bisthums Basel immer mehr geltend gemacht. Nach mehrjährigen Verhandlungen wurde am 28. März 1828 zwischen dem heiligen Stuhle und den Regierungen der Kantone Luzern, Bern, Solothurn und Zug ein Concordat zur Wiederherstellung und Neuumschreibung des Bisthums Basel abgeschlossen. Am 7. Mai 1828 erfolgte von Seite Leo's XII. die Erectionsbulle des Bisthums, dessen Sitz nach Solothurn verlegt wurde. Am 10. December 1828 wurde der bisherige Administrator der Diöcese, Joseph Anton Salzmann, Propst am St.-Leodegarsstift in Luzern, zum ersten Bischof der erneuerten Diöcese gewählt. Zu dieser erklärten auch die Kantone Aargau, Thurgau und Basel ihren Beitritt, und später kamen noch die im alten Kanton Bern und im Kanton Schaffhausen zerstreuten katholischen Pfarrgemeinden, letztere provisorisch, hinzu. Das neue Bisthum Basel, mit Bezug auf sprachliche und nationale Verschiedenheit der Bevölkerung, mit Bezug auf ungenügend präcisirte Zugeständnisse an die Kantonsregierungen u. A. auf ungünstiger Grundlage errichtet, bot bald Stoff zu Erörterungen und Streitigkeiten zwischen den geistlichen und weltlichen Behörden, um so mehr, da eine von den sieben theilnehmenden Kantonen einseitig organisirte Diöcesanconferenz in die Rechte und Verwaltung des Bischofs oft in kleinlicher Weise eingriff. Schon der friedfertige, versöhnliche Bischof Salzmann (gest. 1854) hatte bei der streitigen Dompropstwahl, bei der Eidverweigerung der Geistlichen im Kanton Bern, gegenüber den die Grundrechte der Kirche verletzenden berüchtigten Badener Conferenzartikeln, den religiös-politischen Unruhen in den Kantonen Bern und Aargau, den gewaltthätigen Klosteraufhebungen in den Kantonen Aargau, Thurgau und [illegible] und anderen Maßregeln der Regierungen [illegible] schweren Stand; ebenso sein Nachfolger, [illegible] milde Karl Arnold (1855—1862), der [illegible] auf zweifelhafter Grundlage ein Diöcesanc[illegible] errichten konnte. Unter Bischof Eugenius [illegible] (seit 1863) kam es zum Aeußersten. [illegible] Diöcesanconferenz wurde das Priester[illegible] aufgehoben, wurde die Verkündigung [illegible] crete des vaticanischen Concils untersagt, [illegible] am 29. Januar 1873 durch Majorität [illegible] Kantonen der Bischof als abgesetzt erklärt, [illegible] der Geistlichkeit der amtliche Verkehr [illegible] selben strafrechtlich untersagt, wurde das [illegible] capitel aufgehoben. Im Kanton Bern [illegible] der Altkatholicismus als Staatskirche [illegible] die der Kirche treue Geistlichkeit in Verb[illegible] getrieben und, wenn auch nach zwei Jahren [illegible] der in amtlicher Wirksamkeit gebaldet, [illegible] nigfacher Weise, wie auch in anderen Kant[illegible] gemaßregelt. Nur die Regierungen der Kan[illegible] Luzern und Zug erkennen Bischof Lach[illegible] rechtmäßigen Bischof von Basel an; der [illegible] Geistlichkeit und Volk in den übrigen Diöc[illegible] kantonen halten sich an ihren Oberhirten, [illegible] cher, fern von seiner Kathedrale und seinem [illegible] capitel, von Luzern aus die Diöcese [illegible]

3. Das alte Bisthum Basel erstreckte sich einerseits über die Grenzen des Fürstbisthums hinaus, indem laut dem Liber Marcarum aus dem 15. Jahrhundert von seinen elf Landcapiteln sechs zum Oberelsaß und Sundgau, die Landcapitel Buchsgau, Leimenthal und Sissgau [illegible] weise zu den Kantonen Solothurn und [illegible] das Frickgau zu den vorderösterreichischen [illegible] gehörten. Anderseits schloß das Fürstbisthum außer einigen Herrschaften im Sundgau und Breisgau, das Thal Ajoie mit der Herrschaft Pruntrut und die Herrschaft Erguel mit dem Pannergebiete der Stadt Biel und das Imerthale ein. Ajoie stand bis in's 15. Jahrhundert unter dem Hirtenstabe des Erzbischofs von Besançon, Erguel mit dem große[illegible] Landcapitel St. Imer unter dem Bischof von Lausanne. Im 16. Jahrhundert schlossen sich Biel und Erguel mit dem St.-Imer- und Münsterthale in Folge der Bündnisse mit Bern, der Reformation an, blieben aber dessenungeachtet unter der [illegible] schaft des Fürstbischofs von Basel. Im 15. Jahrhundert war eine andere Decanatseintheilung, das Bisthum zählte damals 12 Landcapitel. Das Domcapitel bestand vor der Reformation aus 24, später aus 18 Capitularen. — Das neuerte Bisthum umfaßt die Katholiken der Kantone Solothurn, Luzern, Bern, Zug, Aargau, Thurgau und Schaffhausen und [illegible] aus Gebietstheilen der Diöcesen Basel, Konstanz und Lausanne gebildet. Es zählt 379 Pfarreien mit zahlreichen Hülfspriesterstellen und [illegible] 416 000 Katholiken, circa 670 Weltpriester (nach Aufhebung von 6 Collegiatstiftern, [illegible] teien, 6 Mendicanten- und 11 Frauenklöstern noch 7 Kapuzinerconvente mit 74 Ordens

n und 9 Frauenklöster, 4 Häuser von barmzigen und 1 Haus von Lehrschwestern. Das mcapitel in Solothurn sollte aus 21 Caularen bestehen, worunter zwei Würdenträger ropst und Decan) und 14 zur Wahl des schofs berechtigte Domsenatoren (6 residenle und 8 auswärtige). — (Vgl. Chronin Episcoporum Basiliensium Nicolai Geng; Bas. 1752; Sudanus, Basilea Sacra e episcopatus et episcoporum Basiliensium igo et series, Bruntruti 1658; Schneller, ie Bischöfe von Basel, ein chronolog. Necrolog, ig 1830; Merian, Geschichte der Bischöfe von asel [bis 1330], Basel 1860—1862, 2 Hefte; ouillat, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, Porrentruy 1852—1867, vol.; Vautrey, Histoire du Collège de Porntruy, Porr. 1866; Lütolf, Die Glaubensten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871; kunden zur Geschichte des reorganisirten Bisums Basel, Aarau 1847.) [Fiala.]

4. Aeltere Synoden. Die oben erwähnten 5 capita Hatto's sind vielleicht auf einer Diösansynode erlassen worden. Sie stehen aus artzheim, Concilia Germaniae bei Migne, P. lat. CV, 763—768. In Hartzheims Samming steht dagegen eine Diöcesansynode nicht, elche zu Basel im J. 1400 unter Bischof Humrt stattfand. Diese Synode erließ eine Zusamenstellung der wichtigsten Kirchengesetze, deren nhalt Binterim unter 32 Nummern anführt. s wird gehandelt von den geheimen Ehen, von en Stolgebühren, von den Excommunicationen, on der Clericaltonsur, von dem öffentlichen Alosensammeln; dem Verbot zweier Messen an inem Tage, der Residenzpflicht der Pfarrer, den echten der Kirchenpatrone, der öffentlichen irchenbuße von den Excommunicirten, die jeder riester nur in Todesgefahr lossprechen kann, on der Ordnung zur Zeit des Interdicts, von er Zahl der Taufpathen, von der Appellation ach Rom, von der Anwohnung bei den Conerenzen, von den weltlichen Beamten, welche egen die Kirche Gesetze geben, von den Beiträgen u dem Basler Dombau, von den „Niederwerern" der Geistlichen, von Gebrauch und Mißrauch des Interdicts, von der Verkündigung ieser Statuten u. s. w. (Binterim, Geschichte er deutschen Concilien VII, 19 ff., 2. Auflage 1852). [Floß.]

Basel, das Concil daselbst in den Jahren 1431 bis 1449. Durch das Avignoner Exil der Päpste und das darauffolgende große Schisma, welches mit der Absetzung resp. Abdankung dreier Päpste endigte, war das Ansehen des apostolischen Stuhles in den Augen der Zeitgenossen einigermaßen erschüttert worden. Es machte sich eine gereizte Stimmung gegen die römische Curie geltend, welcher man besonders vorwarf, daß sie durch Annaten, Reservationen, Exemtionen u. dgl. in die Verwaltung der Einzelkirchen über Gebühr eingreife und dieselben finanziell bedrücke. Hiermit hing es zusammen, daß man den Bemühungen des römischen Stuhles für die Reformation der Curie und der Kirche vielfach Mißtrauen entgegenbrachte. Man fragte nicht, ob Rom im Stande sei, in verhältnißmäßig kurzer Frist eine Besserung der Zustände herbeizuführen, die ja auch den Kirchenversammlungen jener Periode nicht gelungen ist, und die überhaupt nur langsam und unter aufrichtiger Mitwirkung Aller zuwege gebracht werden konnte; sondern man ging meistens ohne Weiteres von der Annahme aus, daß eine reformatio in capite et membris der Curie aus dem Grunde verhaßt sei, weil damit bei ihr selbst der Anfang gemacht werden müsse. Die durch das Zusammenwirken der vorgenannten Umstände herbeigeführte Schmälerung der päpstlichen Auctorität kam in den Augen der meisten Zeitgenossen den allgemeinen Concilien zu gute. Sie hatten sich ja als das letzte und einzige Mittel erwiesen, um dem päpstlichen Schisma ein Ende zu machen. Kein Wunder, daß sie im allgemeinen Ansehen bedeutend gestiegen waren, und daß man von ihnen nun auch Heilung aller übrigen Schäden erwartete, unter welchen die Christenheit litt. Daher der damals so oft und laut erhobene Ruf nach allgemeinen Concilien, das anhaltende Interesse, welches sie in den weitesten Kreisen fanden, und die großen Hoffnungen, die an ihre Thätigkeit geknüpft wurden.

Dieß wäre alles richtig gewesen, wenn man nur nicht den Concilien eine kirchenrechtlich wenigstens sehr bedenkliche Einrichtung und zugleich damit eine ihnen nicht zukommende Stellung oder Bedeutung gegeben hätte. Wie man bereits vor Abhaltung des Konstanzer Concils aus mißtrauischer Abneigung gegen den römischen Hof durchaus keine italienische Stadt als Concilsort wollte, so hatte man auch schon in Konstanz selbst den Einfluß der großen Anzahl italienischer Bischöfe dadurch gebrochen, daß man die Abstimmung nach Nationen einführte. In den Versammlungen der einzelnen Nationen war zudem noch den niederen Prälaten, Doctoren und sonstigen Geistlichen ein dem kirchlichen Herkommen nicht entsprechender Einfluß zugestanden worden. Diesen so gearteten kirchlichen Versammlungen wurde nun eine selbst den richtig organisirten Concilien nicht zukommende Stellung und Bedeutung beigelegt. Die allgemeinen Concilien sind Versammlungen der Bischöfe der ganzen Kirche, veranstaltet zu dem Zwecke, um mit dem Papst entweder in Glaubenssachen Entscheidungen zu erlassen oder legislatorische Acte von weittragender Bedeutung vorzunehmen, oder sonstige außergewöhnliche Maßregeln und Veranstaltungen zu treffen, für welche nach der Zeitlage ein besonderes Bedürfniß sich eingestellt hat. Demnach sind die allgemeinen Concilien eine außerordentliche Bethätigung des kirchlichen Hirtenamtes, durch welche die ordentliche Verwaltung desselben, die eigentliche Administration, nicht beeinträchtigt werden darf. Damals aber wollten diejenigen, welche von den

Concilien alles Heil erhofften, denselben wenigstens für die Zeit, bis die Reformation an Haupt und Gliedern durchgeführt sei, eine ordentliche und zwar die höchste, selbst der päpstlichen überlegene Jurisdiction vindiciren. Dieses ist in Wahrheit die Tendenz der zu Basel so oft wiederholten Decrete der vierten und fünften Konstanzer Sitzung, zu denen die Schrift des Nicolaus von Cusa De concordia catholica libri tres, welche 1433 in Basel vorgelegt wurde, eine Art von Commentar bildet. Hiernach stellt das Concil die Kirche auf die vollkommenste Weise dar, vollkommener als der Papst allein; es hat deßhalb, als Repräsentant der Gesammtkirche, seine Gewalt unmittelbar von Christus und steht, wenigstens was den Glauben und die Sittenverbesserung anlangt, auch über dem Papst. Solchen Ausführungen liegt unverkennbar die Anschauung zu Grunde, daß der Papst nur das caput ministeriale der Kirche sei. Um aber diesen Grundsätzen, wenn auch bloß für einige Zeit, Geltung zu verschaffen, mußte nothwendig die Continuität der allgemeinen Concilien gegenüber dem päpstlichen Stuhle gesichert werden. Dieses geschah durch das berühmte Decret Frequens der 39. Konstanzer Sitzung vom 9. October 1417. Danach „sollen häufig allgemeine Concilien gehalten werden, das nächste innerhalb fünf Jahren, das folgende sieben Jahre später, die künftigen aber je von zehn zu zehn Jahren. Der Papst kann mit Zustimmung der Cardinäle diese Termine zwar abkürzen, aber niemals verlängern. Der Ort für das jeweilige nächste Concil muß jedesmal einen Monat vor dem Schluß des bestehenden durch den Papst mit Einwilligung des Concils bekannt gemacht werden. An dieser Bestimmung darf später der Papst nur aus wichtigen Gründen, z. B. wegen Krieg oder Pest, und nur unter schriftlicher Zustimmung von wenigstens zwei Dritteln der Cardinäle, eine Aenderung vornehmen. Doch muß der neugewählte Ort dem auf der Synode angesetzten nahe liegen und derselben Nation angehören. Nur wenn das fragliche Hinderniß sich über die ganze Nation erstreckt, kann ein benachbarter Ort einer andern Nation gewählt werden. Jede deßfallsige Aenderung aber, sie möge den Ort oder die Zeit betreffen, muß der Papst ein Jahr vor dem Zusammentritt der neuen Synode publiciren".

In diesen Bestimmungen hatten die Anhänger der Concilstheorie, was sie wünschten. Die allgemeinen Concilien wurden dadurch zu einer in sich selbst unabhängigen, regelmäßigen und ordentlichen Einrichtung in der Kirche, und ihnen wohnte die höchste Gewalt inne, die plenitudo potestatis über alle Glieder und selbst über das Haupt, den Papst. Das war die Grundlage, auf welcher die Basler Synode zusammentrat, und an welcher sie während ihres ganzen Bestandes unbeugsam festhielt. Selbstredend suchte der römische Stuhl sich dieser Theorie und ihrer Folgen, so gut es anging, zu erwehren; daher der Kampf zwischen dem Papst und den Synodalen zu Basel, welcher, obwohl eigentlich ganz andere Aufgaben die Synode beschäftigen sollten, demnach während ihrer vollen Dauer sie in Anspruch nahm und ihr das eigenthümliche Gepräge des Streitens und der Erbitterung aufdrückte. Gemäß dem Decret Frequens hatte Papst Martin V. 1423 das Concil zu Pavia berufen; dasselbe wurde der Pest wegen nach Siena verlegt und mußte am 19. Februar 1424 mit Zustimmung der päpstlichen Legaten die Stadt Basel als Ort des demnächst spätestens innerhalb sieben Jahren zu haltenden Concils. Schon 1426 begehrte der englische König Heinrich VI. von Papst Martin, allerdings ohne Erfolg, die frühere Einberufung des Concils, was ja nach dem Decrete Frequens erlaubt war. Als aber das Jahr 1431 herankam und in Rom noch keine Vorbereitungsanstalten getroffen wurden, auch sich das Gerücht verbreitete, Martin V. sei den allgemeinen Concilien abgeneigt, konnte man bereits drohende Aeußerungen gegen den Papst vernehmen. Mittlerweile war der Dominicaner Johannes von Ragusa nach Rom gekommen, um für die Berufung der Synode zu wirken. Am 1. Februar 1431 bestellte der Papst den als Legat nach Böhmen entsandten Cardinal Julian Cesarini zum Vorsitzenden des Concils. Die betreffende Bulle hatte den Cardinal noch nicht erreicht, als Papst Martin V. am 20. Februar 1431 starb. Sofort wurde Eugen IV., ein Venetianer, gewählt. Derselbe bestätigte am 12. März den Cardinal Julian als Präsidenten der Synode, jedoch mit dem merkwürdigen Beisatz, er solle über alles auf das Concil Bezügliche nach Rom berichten, da der Papst wahrnehme, daß in manchen Stücken eine Veränderung eingetreten sei (quia in pluribus mutationem esse factam sentimus). Man vermuthet, Eugen IV. habe hierbei an die inzwischen eingetretene Annäherung der Griechen gedacht, welche, von den Türken auf's Aeußerste bedrängt, wieder einmal die Union anboten und zu diesem Zweck die Abhaltung eines Concils in einer Stadt der unteritalischen Küste, nicht über Ancona hinaus, verlangten.

Unterdessen war in Basel bereits ein Synodale angekommen, nämlich der Abt Alexander von Vezelay in Burgund, welcher, in der Meinung, das Sienenser Concil habe am 2. März geschlossen, und das Basler müsse also am 3. beginnen, schon am 4. bei dem Domcapitel von Basel sich beklagte, daß noch nichts im Werk sei, und einstweilen mit dem Domcapitel über die auf das Concil zu verhandelnden Gegenstände Berathungen anstellen wollte. Einen Monat später, am 11. April, waren sechs Synodalen anwesend, nämlich ein Bischof, Hugo von Chalons, zwei Aebte, der von Vezelay und der von Cisteaux, und drei Deputirte der Pariser Universität. Diese erklärten sich an dem genannten Tage bereit, die Geschäfte in Angriff zu nehmen, und die Pariser Deputirten insbesondere schickten nach allen Seiten hin Briefe, um das Interesse für das Concil zu wecken. Dieß zeigt, wie man in Basel gleich

Anfang an im Anschluß an die Konstanzer
rete sich auf die eigenen Füße stellte und sich
st vorwärts zu helfen suchte. Am 7. Mai
kten die Basler auch Gesandte an den deut-
n König Sigismund, welcher sich in Böhmen
hielt, damit derselbe für die Eröffnung des
ıcils Sorge trage. In seinem Antwortschrei-
ermahnte der König die in Basel Versammel-
, sich noch etwas zu gedulden. Hier war in-
schen von Rom der Eugen IV. feindlich ge-
ıte Cardinal Dominicus Capranica mit seinem
cretär Aeneas Sylvius eingetroffen. Am
Juli bestellte der noch immer anderwärts be-
iftigte Cardinallegat den Johannes von Palo-
r (Polemar) und Johannes von Ragusa zu
ıen Stellvertretern beim Concil. Diese kamen
19. Juli in Basel an und beriefen am 23.
ı Clerus in die Domkirche. Dort wurde zuerst
s Konstanzer Decret Frequens vorgelesen,
ın das Sienenser Decret über die Wahl Ba-
s als Concilsort, darauf die Bulle Martins V.
Julian und die Urkunde der Subdelegation
die beiden Vicepräsidenten. Man schloß mit
: Erklärung, daß das Concil nun stabilitum
firmatum sei. Dieses ist also der eigentliche
öffnungsact des Basler Concils, 23. Juli
31. Jedoch ist später die Legitimität dieses
:tes angefochten worden, indem man die Frage
fwarf, ob Cardinal Julian zur Subdelegation
rechtigt gewesen sei. Letzterer traf erst am
September, nachdem der Kreuzzug gegen die
öhmen durch die schmähliche Niederlage bei
auß ein unglückliches Ende genommen, selbst in
asel ein und wurde am 11. September in einer
ongregation begrüßt, welcher auch Gesandte des
erzogs von Savoyen anwohnten. Am 17. Sept.
ickte Julian den Canonicus von Besançon, Jo-
ınnes Beaupère (Pulchripatris), welchen die
asler schon früher für diese Sendung in Aus-
cht genommen hatten, nach Rom, um, entspre-
end der Aufforderung vom 12. März, dem
apste über das Concil zu berichten. König Si-
ismund hatte inzwischen seinen Plan geändert
nd, anstatt nach Basel zu kommen, beschlossen,
ne Romfahrt zur Erlangung der Kaiserkrone
nzutreten. Deßhalb ernannte er unter dem
1. October Herzog Wilhelm von Bayern an
einer Statt zum Protector des Concils; derselbe
am aber erst im Januar des folgenden Jahres
n Basel an. Am 15. October sandten die Basler
in Einladungsschreiben an die Husiten; sonst
urden in den vielen Congregationen, die seit der
Eröffnung des Concils stattfanden, nur Sachen
erhandelt, welche sich auf die äußere Geschäftslage
es Concils bezogen, und häufige Schreiben nach
llen Seiten hin gerichtet, um die Betheiligung
ın demselben zu bewirken. Unterdessen hatte Beau-
père gegen die Intentionen seiner Auftraggeber,
vielleicht unter dem Eindruck der von ihm dort
vorgefundenen Stimmung, zu Rom einen sehr
ungünstigen Bericht über die Lage des Concils
erstattet, demgemäß die Abhaltung desselben in
Basel als durch Krieg, husitische Ketzerei und
feindselige Gesinnung der Bürgerschaft äußerst
gefährlich erscheinen mußte. In Folge davon
richtete Eugen IV. am 12. November ein von
zehn Cardinälen mitunterzeichnetes Schreiben an
den Präsidenten Julian, wodurch er denselben
bevollmächtigte, das Basler Concil, wenn es noch
ein Dasein friste (si quod adhuc pendere vide-
atur), und solches ihm gut scheine, aufzulösen.
Als Gründe waren angeführt die von Beaupère
entwickelten Hindernisse für die Abhaltung des
Concils in Basel, die geringe Zahl der anwesen-
den Prälaten, ferner der Umstand, daß die an-
beraumten sieben Jahre nun doch bereits ver-
strichen seien, und endlich das Verlangen der
Griechen nach einem Concil in einer italienischen
Stadt. Julian solle deßhalb ein in anderthalb
Jahren in Bologna abzuhaltendes Concil ankün-
digen und zugleich auch schon ein zweites nach
zehn Jahren, gemäß dem Decrete Frequens,
wofür er mit der Synode den Ort bestimmen
möge. Von diesen gegen das Concil gerichteten
Bestrebungen erhielten die Basler Synodalen
Kenntniß; denn sie sandten bereits gegen Anfang
December Boten an Sigismund nach Mailand, da-
mit dieser die Auflösung verhindere. Am 14. De-
cember sodann hielten sie die erste feierliche Sitzung
ab. Hier wurde als dreifacher Zweck des Con-
cils bestimmt: Ausrottung der Häresie, nämlich
des Husitismus, Friedensstiftung unter den christ-
lichen Fürsten und die Reformation der Kirche.
Anwesend waren 3 Bischöfe, 14 Aebte und viele
Doctoren. Hinsichtlich des zweiten Punktes: Frie-
densstiftung unter den christlichen Fürsten, ist zu
bemerken, daß damals, außer in Böhmen, auch
noch Krieg herrschte zwischen England und Frank-
reich (30. Mai 1431 Tod der Jungfrau von Or-
leans) und zwischen Burgund und Oesterreich,
wodurch selbst die Umgebung der Stadt Basel
gefährdet war; ferner waren kriegerische Verhält-
nisse in Oberitalien, wo die Herzöge von Mailand
aus dem Hause Visconti nach der Hegemonie
trachteten und dadurch namentlich mit Venedig
und mit dem Papste in Conflict kamen. Ungefähr
um die Zeit der ersten Sitzung, ob vor oder nach
derselben, ist ungewiß, langte der päpstliche Nun-
tius, Bischof Daniel von Parenzo, in Basel an
und händigte zunächst dem Cardinal Julian das
oben besprochene päpstliche Schreiben vom 12. No-
vember ein, begab sich dann nach kurzem Aufent-
halt wieder von Basel weg und ließ durch seinen
zurückbleibenden Begleiter Johann Ceparelli dem
Legaten Julian die Abschrift einer Bulle Quo-
niam alto vorlegen, durch welche Eugen selbst
das Basler Concil auflöste und ein zweites binnen
anderthalb Jahren nach Bologna berief. In dieser
Abschrift trägt die Bulle das Datum des 18. De-
cembers; eine andere Abschrift, welche sie vom
12. November datirt, ist wahrscheinlich von Ce-
parelli gefälscht. In ersterer wird als neuer
Grund für die Auflösung angegeben, daß die
Basler die schon zu Konstanz und Siena und vom
apostolischen Stuhl verurtheilten böhmischen Hä-
retiker wiederum eingeladen hätten, um mit ihnen

zu disputiren. Alle diese vom Papste angeführten Gründe mochten vielleicht die Auflösung oder Verlegung der Synode sachlich rechtfertigen; thatsächlich aber lief dieser Schritt des Papstes den Konstanzer Decreten zuwider und eröffnete somit den Streit zwischen Papst und Concil, indem letzteres, wie gezeigt, auf jene Decrete seine ganze Existenz gründete. Da aber die in den genannten Decreten niedergelegte Rechtsanschauung damals einer sehr großen Verbreitung sich erfreute, so blieb die päpstliche Auflösung nicht bloß ohne Wirkung, sondern die Basler Versammlung erweckte im Gegentheil von da an ein größeres Interesse, als vorher. König Sigismund hoffte vom Concil die Beilegung der hussitischen Wirren und vom Papste die Kaiserkrönung zu erlangen; er nahm daher eine vermittelnde Stellung ein. Seine Sympathien blieben jedoch dem Concile zugewandt, und er warnte es nur immerfort vor übereilten Schritten gegen den Papst. Die Basler waren am 13. Januar 1432 der Verlesung der Auflösungsbulle durch Entfernung aus dem Versammlungslokal aus dem Wege gegangen und erließen am 21. Januar eine Encyclika an alle Christgläubigen, worin sie ihren Entschluß kund thaten, in Basel und beim Concil zu verharren; gleichzeitig schickten sie Gesandte nach Rom, welche die Zurücknahme der Auflösungsbulle erwirken sollten. Cardinal Julian richtete ein längeres Schreiben an den Papst, worin er die Auflösung als mit den Konstanzer Decreten in Widerspruch stehend und die Gründe für dieselbe als unstichhaltig nachzuweisen suchte. Dann legte er aber das Präsidium nieder, weil nämlich, wenn auch die päpstliche Auflösungsbulle in Bezug auf das Concil selbst unwirksam sein sollte, doch jedenfalls seine nur vom Papste herkommenden Vollmachten als Präsident der Synode für erloschen gelten mußten. Das Concil wählte darauf zunächst für einen Monat den Bischof Philibert von Coutances zum Vorsitzenden. Am 1. Februar zeigte der dem Papste feindliche Herzog von Mailand den Baslern an, daß seine Prälaten bald zur Synode erscheinen würden. Darauf hielt man am 15. Februar die zweite feierliche Sitzung ab, in welcher die Konstanzer Decrete von der Unabhängigkeit und Superiorität der allgemeinen Concilien erneuert wurden. Dieselben sollten ohne Einwilligung der Synodalen weder aufgehoben, noch verlegt oder verschoben werden können. Die zu Bourges den 26. Februar versammelten französischen Bischöfe ergriffen Partei für die Basler, und der Herzog von Burgund stellte am 7. April die Ankunft seiner Prälaten in Aussicht. Gleichzeitig hatten auch die seit dem 15. October 1431 mit den Böhmen durch die Gesandten des Concils geführten Verhandlungen insofern ein günstiges Resultat, als die Böhmen mit Ausnahme der extremen Taboriten am 10. Februar 1432 beschlossen, Gesandte an das Concil abzuordnen. Dieser gute Fortgang ihrer Angelegenheiten ermuthigte die Basler, in der dritten Sitzung am 29. April eine Citation an den Papst und die bei ihm verweilenden Cardinäle zu erlassen, welche am 6. Juni durch einen königlichen Boten an der Peterskirche angeheftet wurde. Am 18. Mai kam zwischen den Abgeordneten der Böhmen und den Gesandten des Concils in Eger ein Vertrag zu Stande, der die Bedingungen feststellte, unter denen die Böhmen zum Concil kommen wollten: freies Geleite, anständigen Sitz und Redefreiheit in den Congregationen, Erlaubniß des Privatgottesdienstes in ihren Häusern, Entscheidung der Streitfragen nach dem göttlichen Gesetz, der Praxis Christi und den Satzungen der Urkirche, den Concilien und den auf sie sich stützenden Doctoren (dieß ist der sog. Judex compactatus in Egra). Man kam also den Böhmen sehr weit entgegen, und der in der Bulle Quoniam alto enthaltene deßfallsige Vorwurf gegen das Concil ist nicht ganz unbegründet. Cardinal Julian aber berichtete darüber an den Papst und forderte denselben nochmals in starken Ausdrücken zur Anerkennung des Concils auf. In der vierten Sitzung am 20. Juni, wo auch den Böhmen ein Geleitsbrief ausgestellt wurde, faßte die Synode außerdem weitere gegen den Papst gerichtete Beschlüsse. Bei eintretender Vacanz des päpstlichen Stuhles dürfe die Neuwahl nur am Concilsorte vorgenommen werden; ebenso dürfe Eugen nur dort neue Cardinäle ernennen und seine Beamten nicht zum Besuche der Synode abhalten. Auch entschied die Synode in einer Streitsache zwischen dem Erzbischof von Magdeburg und letzterer Stadt und griff weiter sogar in die weltliche Administration des Kirchenstaates ein, indem sie für Avignon und Venaissin einen Statthalter bestellte (der freilich bald dem vom Papste geschickten Legaten weichen mußte). Man ersieht daraus, wie die Basler auf Grund der Konstanzer Decrete ihre Versammlung fortwährend als das höchste und ordentliche Verwaltungscollegium der Kirche betrachteten. Auch gaben sie sich jetzt ein eigenes Siegel, welches auf der einen Seite die Herabkunft des heiligen Geistes, auf der andern die Inschrift: „Sacrosancta generalis synodus Basileensis“ zeigte. Um dieselbe Zeit hatte sich England für die Synode erklärt; das Nämliche that später Karl VII. von Frankreich und schickte die Erzbischöfe von Lyon und Tours, sowie die Bischöfe von Orleans und Bourges als Gesandte nach Basel. In der fünften Sitzung am 9. August wurden drei Commissionen gebildet, bestehend aus Bischöfen und Theologen, eine für Glaubenssachen, eine für die an die Synode gelangenden Streitfragen, und eine Vorcommission für beide. Mittlerweile hatte Sigismund unablässig mit dem Papste zu Gunsten der Basler verhandelt. Eugen, welcher an der einmal geschehenen Auflösung festhielt, bot zunächst am 17. März dem König eine Particularsynode für die deutschen und böhmischen Angelegenheiten an, welche in Frankfurt oder Nürnberg tagen sollte, und antwortete dann am 15. April auf weitere Andringen Sigismunds, er werde selbst Gesandte nach Basel schicken. Diese kamen am 22. August

t an. Man konnte aber nicht zu einer Einig gelangen, weil eben die beiderseitigen Standkte einander ausschlossen. Der päpstliche at, Erzbischof Johannes von Tarent, verdigte die plenitudo potestatis pontificiae, che auch von dem Decrete Frequens habe disiren können; die Basler dagegen hielten an Konstanzer Beschlüssen fest, denen gemäß der pst als caput ministeriale der Kirche einem uell versammelten Generalconcil unterworfen

In der sechsten Sitzung vom 6. September, cher 3 Cardinäle und 32 Prälaten anwohnten, rde der Antrag gestellt, den Papst und die in Rom weilenden Cardinäle für hartnäckig erklären, weil sie der an sie ergangenen Cita n zum Concil nicht gefolgt seien. Darauf chte der Auditor des Cardinals Julian für ölf der abwesenden Cardinäle theils Stellvertungsmandate, theils Entschuldigungsgründe :, mit deren Prüfung die Synode eine Comssion betraute. Nach Außen hin war das An en der Basler Versammlung noch immer im ufschwung begriffen. Es kamen Gesandte des nigs von Aragonien, der deutschen Kurfürsten d des Herzogs von Jülich, ferner Deputirte r Universitäten Köln und Heidelberg; der Herz von Burgund, welcher die Synode schon früher erkannt hatte, unterbreitete jetzt ihrer Entscheig den Bischofsstreit zu Trier, woselbst zwei ndidaten, der vom Papst ernannte Bischof Ran von Speier und der nachträglich vom Capitel wählte Kölner Dombecan, Graf Ulrich von anderscheid, einander gegenüberstanden. Auch ufen am 10. October zwei Abgeordnete der Böhen, die Vorläufer der in Aussicht gestellten oßen Gesandtschaft, in Basel ein. Um dieselbe eit gab die Basler Synode sich, analog dem onstanzer Concil, eine sehr demokratisch gestalte Geschäftsordnung. Man bildete vier Deputionen, aber nicht, wie in Konstanz, nach Naonen, sondern nach Materien, nämlich die Deatio fidei, pacis, reformationis, entsprechend n drei Aufgaben des Concils, und die Deputio communis. In diese Deputationen wurden e Theilnehmer am Concil ohne alle Rücksicht uf ihren kirchlichen Rang so vertheilt, daß in den nzelnen Deputationen von jeder Nation gleich ele Mitglieder waren. Die Beschlüsse jeder Deutation wurden an die drei andern gebracht, und ur, wenn wenigstens drei Deputationen über ne Sache einig waren, gelangte dieselbe vor die ffentliche Sitzung, ging aber, wenn auch hier och wichtige Einreden kamen, wieder an die Deutationen zurück, so daß also der Schwerpunkt er Verhandlungen in den letzteren gelegen war. In der siebenten Sitzung vom 6. November urde das früher erlassene Decret über die Papstwahl dahin vervollständigt, daß im Falle der Sedisvacanz die Cardinäle sich innerhalb 60 Tagen beim Concil zum Conclave einfinden müßten. Zur Bestreitung ihrer Kosten forderte die Synode jetzt von allen ihr anhangenden Kirchen den 20. Theil der Einkünfte. In der achten Sitzung, 18. December, wurde dem Papste ein neuer Termin von 60 Tagen bewilligt, innerhalb welcher er die Auflösung des Concils zurücknehmen müsse. Anfang 1433 kam endlich auch die große Deputation der Böhmen, 300 Personen stark, unter welchen besonders Johann Rokyczana und Procopius d. Gr. hervorragten. Cardinal Julian hatte unterdessen, wahrscheinlich schon bei der siebenten Sitzung, den Vorsitz wieder übernommen. Die Böhmen wurden außerordentlich rücksichtsvoll behandelt, und man disputirte mit ihnen vom 10. Januar bis zum 14. April, ohne für jetzt schon zu einem Resultat zu kommen. Gegenstand der Disputationen bildeten die vier Hauptpunkte der hussitischen Lehre: Communion unter beiden Gestalten, bürgerliche Bestrafung der Todsünder, freie Predigt, Unerlaubtheit des weltlichen Güterbesitzes für Cleriker. Mit den Böhmen reiste auf deren Verlangen auch eine Synodaldeputation ab, um das Unionswerk in Böhmen selbst weiter zu betreiben. In der Zwischenzeit hatten die Basler in der neunten Sitzung, 22. Januar 1433, den König Sigismund unter Androhung des Bannes gegen seine Feinde, d. h. also gegen den Papst und alle, die ihm wegen seiner Anhänglichkeit an die Synode schaden würden, in ihren Schutz genommen, und dann in der zehnten Sitzung vom 19. Februar, da der dem Papste am 18. December eingeräumte Termin mit dem 17. Februar zu Ende ging, wirklich die Vorbereitungsschritte zur Contumazerklärung gegen den Papst gethan. In derselben Zeit fingen sie auch an, wie früher in den Trierer, so jetzt in den Utrechter Bischofsstreit sich einzumischen, obwohl derselbe bereits durch den Papst zu Gunsten des einen der Prätendenten entschieden war. Eugen IV. war unterdessen den Baslern immer weiter entgegengekommen. Nachdem er schon im August 1432 anstatt Bologna's auch eine andere Stadt des Kirchenstaates und zwar mit Abtretung der Souveränetät über dieselbe für die Dauer des Concils angeboten hatte, erklärte er 14. December 1432, sich auch jede andere italienische Stadt, die nicht seinem Feinde, dem Herzog von Mailand, unterworfen sei, gefallen zu lassen, und die Basler dürften alsdann sogar noch vier Monate in Basel weiter tagen; Anfangs Januar 1433 ging er noch einen Schritt weiter mit der Zusage, selbst eine andere deutsche Stadt außer Basel als Concilsort annehmen zu wollen, falls zwölf Prälaten und die Gesandten der Fürsten dafür stimmten, bis er endlich am 14. Februar erklärte, Basel selbst von nun an als Concilsort gelten zu lassen, da die Bedenken wegen der Kriege in der Nachbarschaft und der geringen Theilnahme der Prälaten jetzt gehoben seien. Dieses letzte päpstliche Anerbieten wurde zum Verdruß der Basler auch durch den König Sigismund warm befürwortet. In Basel merkte man nämlich sehr wohl, daß trotz aller materiellen Zugeständnisse des Papstes dieser doch an seiner principiellen Auffassung der Rechtsfrage festhalte und die durch ihn einseitig und trotz der Konstanzer Decrete vorgenommene Auflösung der

Synode vor wie nach als erlaubt und rechtskräftig betrachte. Während daher Viele, die weniger scharf zusahen, bereits des scheinbar errungenen Einverständnisses sich freuten, lehnten die Basler die Vorschläge des Papstes ab und erließen, gleichsam als Antwort darauf, in der elften Sitzung vom 27. April 1433 eine Reihe von Detailbestimmungen zu den Konstanzer Decreten über die allgemeinen Concilien, durch welche derartige Zerwürfnisse, wie das vorliegende, für die Zukunft ganz unmöglich gemacht werden sollten. In Rom hatte man aber von dieser Haltung der Basler noch keine Kunde. Daher ernannte der Papst Anfangs Mai neue Präsidenten für das Concil, unter diesen wieder den Cardinal Julian, und setzte am 31. Mai dem König Sigismund in Rom die Kaiserkrone auf. Man glaubte eben allgemein, daß jetzt der Friede hergestellt sei. Allein am 16. Juni verwarfen die Basler auch den neuen päpstlichen Gesandten gegenüber die Anerbietungen Roms, weil in denselben eine Verletzung der Konstanzer Beschlüsse liege, und verweigerten den Gesandten die Anerkennung. In der zwölften Sitzung, 13. Juli, gewährten sie dann dem Papste weitere 60 Tage Ausstand und erließen zugleich ein Decret, wodurch sie unter Aufhebung aller deßfalls bestehenden, päpstlichen Reservationen die freie Wahl der Bischöfe und Aebte wieder herstellten, also gegen den Einfluß und die Macht des Papstes auf dem Gebiete der gesammten Kirche einen für alle Zukunft berechneten Schlag führten. Zur Gewährung jenes weitern Ausstandes hatte die Synode sich besonders durch den kaiserlichen Protector, Herzog Wilhelm, bestimmen lassen, erklärte aber dabei zugleich, daß, wenn der Papst auch diese 60 Tage unbenutzt verstreichen lasse, er selbst dann ipso facto in spiritualibus et temporalibus suspendirt sein, und die päpstliche Gewalt an das Concil devolviren solle.

Sigismund hatte unterdessen den mit den neuen Basler Aggressiven noch unbekannten Papst zu weiteren Schritten des Entgegenkommens bewogen. Am 1. August erschien die Bulle Dudum sacrum, in welcher Eugen erklärte, er wolle und sei es zufrieden (volumus et contentamur), daß das genannte Basler Concil von der Zeit seiner Eröffnung an beständigen Fortgang gehabt habe und habe, als wenn keine Veränderung vor sich gegangen wäre. Diese Erklärung stimmte im Wesentlichen überein mit einer Formel, welche Cardinal Julian am 18. Juni dem Papst durch den Kaiser hatte übermitteln lassen; nur standen hier anstatt volumus et contentamur die Worte decernimus et declaramus. Um diese Worte drehte sich nun fernerhin der Streit, da der Papst dieselben zurückwies, weil darin eine positive Approbation der von den Baslern bis dahin erlassenen Decrete gefunden werden konnte. Der Kaiser, welcher sich Anfangs durch das letzte Zugeständniß Eugens vollkommen befriedigt erklärt hatte, fuhr später dennoch fort, den Papst zu weiterer Nachgiebigkeit zu drängen. In der 13. Sitzung vom 11. September, bei welcher bereits sieben Cardinäle zugegen waren, und sodann auf die Fürsprache des Kaisers, des Königs von Frankreich, der deutschen Kurfürsten und des Herzogs Wilhelm der Termin für den Papst wieder um 30 Tage verlängert; Eugen aber richtete am 13. September gegen die mittlerweile in Rom bekannt gewordenen Beschlüsse der zwölften Sitzung die Bulle In eminenti. Am 11. October traf der Kaiser selbst in Basel ein, und von jetzt ab wurde der Termin für den Papst von Woche zu Woche verlängert bis zur 14. Sitzung am 7. November, welcher der Kaiser in vollem Ornat anwohnte, und in welcher ein 90tägiger Aufschub bewilligt wurde. Gesandte des Kaisers, des Königs von Frankreich und des Herzogs von Burgund reisten nach Rom, um den Papst zur Annahme der Ausdrücke decernimus et declaramus zu bestimmen. In Erwartung der Resultate dieser Gesandtschaft sah die 15. Sitzung, 26. November, gänzlich von dieser Sache ab und erließ nur Decrete über die Abhaltung von Provinzial- und Diöcesansynoden. Endlich am 15. December 1433 gab der Papst dem von allen Seiten auf ihn geübten Drucke nach und anerkannte den Fortbestand der Basler Synode in der von dem Concil gewünschten Form (decernimus et declaramus) ohne jede Bedingung, jedoch nur hinsichtlich der in der ersten Sitzung aufgestellten drei Punkte: Ausrottung der Häresie, Friedensstiftung und Generalreform. Die Auflösungsbulle vom 12. November 1431 und alle späteren gegen das Concil gerichteten Bullen und Breven wurden für nullae et invalidae erklärt.

Somit hatten also die Basler Vertheidiger der Concilstheorien einen vollständigen Sieg erfochten. Auf der einen Seite befand sich die von Glanz der kaiserlichen Majestät bestrahlte, durch die Gesandten fast aller Fürsten besuchte, von sehr vielen angesehenen Theologen und Canonisten vertheidigte und beinahe überall als Concil anerkannte Basler Versammlung; auf der anderen Seite stand der körperlich kranke, von mehreren seiner Cardinäle verlassene, durch die Raubschaaren des Herzogs von Mailand bedrängte Papst; er stand vor der Aussicht, für den Friedensstörer und Gegner der kirchlichen Reformation zu gelten, wenn er die Auflösung nicht zurückziehe, und vor der Befürchtung eines neuen Schismas, von dessen Heraufbeschwörung die Basler durch die weltlichen Fürsten nur mühsam abgehalten werden konnten. Unter diesen Umständen gab Eugen IV. den dringenden Vorstellungen des Kaisers und der Fürsten nach und wollte, wie er selbst an Sigismund schreibt, „zum Wohl der Gläubigen lieber von seinem Rechte weichen, als seine und seines Stuhles Würde und Auctorität festhalten". Was die böhmischen Angelegenheiten anbetrifft, so ist aus dem Jahre 1433 noch nachzutragen, daß die nach Böhmen abgegangene Synodaldeputation in den Monaten Juni und Juli zu Prag erfolglose Verhandlungen mit den Böhmen führte, worauf dann letztere

der eine Gesandtschaft nach Basel schickten, die
: von den Böhmen vereinbarte Fassung ihrer
: Artikel dem Concil vorlegte. Eine Concils-
ımission berieth lange und eingehend darüber,
und wie diese vier Punkte den Böhmen be-
ligt werden könnten. Schließlich siegte die
söhnlichere Ansicht, und es gingen 17. Sep-
ıber 1433 neue Deputirte nach Böhmen ab.
ieder lange Verhandlungen, wobei die Böhmen
ıße Hartnäckigkeit, die Concilsdeputirten großes
ıtgegenkommen zeigten. Endlich am 30. Novem-
kamen die sog. Prager Compactaten zu Stande,
durch den Böhmen die Communion unter
den Gestalten als facultativ zugestanden, und
ı drei anderen Forderungen derselben, bürger-
je Bestrafung der Todsünder, Freiheit der Pre-
ıt, Unerlaubtheit des weltlichen Besitzes der
eriker, eine Fassung gegeben wurde, in welcher
als mit der Kirchenlehre nicht mehr im Wider-
ruch stehend angesehen werden konnten. Damit
ır aber der Friede doch noch keineswegs her-
stellt, da die Böhmen in ihren Forderungen
ld wieder über diese Punkte hinausgingen.

In der 16. Sitzung, 5. Februar 1434, wurde
e Bulle Dudum sacrum mit den Aenderungen
ım 15. December v. J. verlesen. Die Basler
ersammlung hatte damit den Höhepunkt ihres
lanzes erreicht; aber sie verstand es nicht, sich
ı Siege zu mäßigen. Die neuen päpstlichen
esandten wurden 24. April erst eingeführt,
achdem sie persönlich die Konstanzer Grundsätze
erkannt hatten, und konnten dann in der
7. Sitzung, 26. April, den Vorsitz übernehmen,
doch nur unter weiteren demüthigenden Be-
ngungen, so namentlich der, daß ihnen keine
oingende Jurisdiction über die Versammlung
ıstehe. Zum Ueberfluß wurden in der 18. Si-
ung, 26. Juni, welcher aber die Legaten nicht
nwohnten, die Konstanzer Decrete noch einmal
ırmlich erneuert.

Bereits im Laufe des Jahres 1433 hatten die
Basler, damals noch im Streit mit dem Papste,
ngefangen, neben diesem her und ihm entgegen-
rbeitend, durch Gesandte mit den Griechen in
Konstantinopel zu unterhandeln. Darauf kamen
Anfangs August 1434 griechische Gesandte nach
Basel, mit denen man aber über den Ort der zu
altenden Unionssynode nicht einig wurde. Das
Concil beschloß daher in der 19. Sitzung, 7. Sep-
ember, neue Gesandte nach Constantinopel zu
chicken, nachdem man vorher mit den Griechen
n Betreff der übrigen auf das Unionsconcil be-
üglichen Punkte einen die Lateiner finanziell
ehr beschwerenden Vertrag abgeschlossen hatte.
Eugen IV. gab am 15. November zu diesen Ver-
inbarungen seine Zustimmung, obwohl er selbst
chon mit den Griechen übereingekommen war,
aß mit Rücksicht auf den Kostenpunkt nur ein
riechisches Plenarconcil in Constantinopel in
Anwesenheit päpstlicher Legaten gehalten werden
ollte. Die Basler Gesandten, Johannes von
Ragusa an der Spitze, kamen am 23. September
1435 in Constantinopel an und brachten nach
vielem Hin- und Herreden einen Vertrag zu
Stande, demgemäß die Unionssynode im Abend-
lande stattfinden sollte, aber in einer an der See
gelegenen und vom Papste genehm gehaltenen
Stadt, weil die Griechen nur ein Concil mit dem
Papste als ökumenisch gelten ließen.

In Basel war man aber unterdessen wieder
auf dem besten Wege, trotz des von Eugen in
der Unionsfrage bewiesenen Entgegenkommens
einen neuen Conflict mit dem Papste heraufzu-
beschwören. Von verschiedenen Seiten, so auch
namentlich vom Kaiser, wurden Klagen laut,
daß die Basler Synode für die Reformation der
Kirche wenig oder gar nichts thue. Sigismund
insbesondere, welcher bereits am 19. Mai 1434
Basel ziemlich unzufrieden verlassen hatte, be-
schwerte sich über ihre vielen Einmischungen in
reine Privatangelegenheiten und sogar in welt-
liche Händel, die der kaiserlichen Gerichtsbarkeit
unterständen. Die Basler hatten nämlich unter
Anderem sogar einen Recurs des Herzogs Erich
von Sachsen-Lauenburg gegen kaiserliche Ent-
scheidung in Lehensfragen angenommen und die
Sache vor ihr Forum gezogen. Um also dem
Vorwurf unnützer Kräftezersplitterung und re-
formatorischer Sterilität zu begegnen, erließ die
20. Sitzung vom 22. Januar 1435 vier Refor-
mationsdecrete, nämlich gegen den Concubinat,
über den Umgang mit Excommunicirten, zur
Beschränkung des Interdictes und gegen die un-
ordentlichen Appellationen. Die 21. Sitzung,
9. Juni, brachte deren sogar elf zu Stande, von
denen das erste und wichtigste verordnete, daß
fernerhin weder zu Rom an der Curie, noch sonst
irgendwo für die Verleihung von geistlichen
Stellen, Weihen, Würden oder Gnaden, abge-
sehen von dem eigentlichen Schreiberlohn, unter
irgend welchem Vorwand das Geringste genom-
men werden dürfe. Man hatte lange darüber ge-
stritten, ob die Zahlung und Annahme solcher
Gelder Simonie sei oder nicht. Endlich ward
beliebt, in dem Decret diese Frage mit Still-
schweigen zu übergehen; doch solle derjenige, der
etwas fordern oder geben werde, den auf Simonie
gesetzten Strafen verfallen. Mit diesem Erlaß
kamen die Basler allerdings thatsächlich einem
fast allenthalben gehegten Wunsch entgegen; je-
doch hätten sie etwas bedächtiger vorgehen und
namentlich auch dieses erwägen müssen, daß dem
mit der Sorge für die ganze Kirche betrauten
Papst eine durch langjähriges Herkommen ge-
sicherte Einnahmequelle nicht mit Einem Schlage
verstopft werden durfte, wenn sie nicht zugleich
einen gesicherten Ersatz dafür beschaffen konnten.
So aber schien es, als ob man den Papst durch
Unterbindung des nervus rerum sowohl in der
griechischen Frage, als auch sonst überhaupt von
der Gnade des Concils abhängig machen wolle.
Letzteres bezog ja laut Beschluß der siebenten
Sitzung von allen ihm anhangenden Kirchen den
20. Theil der Einkünfte und verordnete schon
bald darauf, am 6. August, trotz jenes Decretes
vom 9. Juni, sogar unter Androhung von Bann

und Interdict, daß alle verfallenen Gelder, auch die für den Papst gesammelten, ebenso alle rückständigen Annaten, nach Basel eingeliefert werden müßten. Die päpstlichen Legaten, mit Ausnahme des Cardinals Julian, protestirten in der Sitzung selbst sofort gegen jenes Decret. Die Synode aber unternahm im Laufe des Monats August noch mehrere gegen den Papst feindselige Schritte und beschloß sogar wegen jenes Protestes ein prozessualisches Verfahren gegen die Legaten. Den in diesen Angelegenheiten am 26. August nach Basel gekommenen, außerordentlichen päpstlichen Gesandten wurden sehr unbefriedigende Antworten gegeben. Der Papst erbot sich, auf Annaten und ähnliche Einkünfte zu verzichten, wenn ihm dafür ein angemessener Ersatz durch die Synode fixirt und von den einzelnen Nationen pro rata garantirt werde. Die Synode aber verlangte durch den Mund ihres Präsidenten Julian, der Papst solle zuerst mit dem Beispiel des Gehorsams gegen den Beschluß des allgemeinen Concils vorangehen; dann werde man über einen angemessenen Ersatz berathen. Die 22. Sitzung, 15. October, befaßte sich nur mit Sachen von untergeordneter Bedeutung; die 23. Sitzung dagegen vom 25. März 1436 wandte ihre ganze Thätigkeit der Reformation der Curie zu. Es erfolgten sehr eingehende Bestimmungen über die Papstwahl; dem Neugewählten wurde ein Eid vorgeschrieben, daß er die Konstanzer und Basler Decrete beobachten wolle; dem Papste wurden ausführliche Belehrungen ertheilt, wie er die Kirche und den Kirchenstaat regieren müsse; die Zahl der Cardinäle wurde auf 24 festgesetzt, und dieselben sollten aus allen Nationen so gewählt werden, daß keine Nation mehr als ein Drittel der Stimmen besitze; Sache der Cardinäle sei es, den Papst mit ihrem Rath zu unterstützen; wenn er aber ihren gutgemeinten Rath beharrlich verschmähe, so sollten sie ihm mit der Anzeige beim nächsten allgemeinen Concil drohen.

In der 24. Sitzung, 14. April, bestätigte die Synode den von ihren Gesandten zu Constantinopel mit den Griechen geschlossenen Vertrag und schrieb für die Zwecke der Union einen vollkommenen Ablaß aus, obwohl damals nur 20 Bischöfe sich unter den Synodalen befanden. Cardinal Julian als Präsident der Synode ließ sich verleiten, diesen Ablaß auctoritate Apostolica zu bestätigen, sowie er auch schon früher, 6. November 1434, kraft der ihm von der Synode verliehenen Vollmacht sogar eine Ehedispens ertheilt hatte.

Wie leicht begreiflich, wurde das stets aggressive und dabei rücksichtslose Vorgehen der Basler selbst dem geduldigen Eugen zuletzt ganz unerträglich. Wiederholte Gesandtschaften an das Concil hatten keinen Erfolg. Da wandte sich der Papst am 1. Juni 1436 mit einer Denkschrift an alle christlichen Fürsten, worin er ihnen auseinandersetzte, wie die Synode sich von Anfang an eine vom kirchlichen Herkommen durchaus abweichende Einrichtung gegeben habe, wodurch es möglich sei, daß die Bischöfe von den niederen Geistlichen überstimmt würden; den päpstlichen Legaten habe man bloß ein Scheinpräsidium eingeräumt; die Decrete würden tumultuarisch abgefaßt; die Synode mische sich in unwesentliche Dinge, die sie gar nichts angingen; in Folge dessen sei sie bis jetzt unfruchtbar gewesen für die Aufgaben, zu denen sie eigentlich berufen wurden; dagegen zeige sie fortwährend ein streitsüchtiges, rechthaberisches Wesen und das Bestreben, den Primat herabzusetzen und die Kirchenverfassung zu demokratisiren. An die Fürsten richtete der Papst mit Recht darum seine Denkschrift, weil diese gerade durch ihr Festhalten an der Synode ihn genöthigt hätten, die frühere Auflösung derselben zu widerrufen.

So standen die Dinge, als eine anläßlich der griechischen Verhandlungen im Schooße des Concils selbst ausbrechende Spaltung dem Papste die Gelegenheit bot, den lästigen Gegner abzuschütteln. Nachdem man in Basel den von den Concilsgesandten zu Constantinopel abgeschlossenen Vertrag bestätigt hatte, beschloß man weiter, daß diejenige Stadt, in welcher das Unionsconcil gehalten werden solle, zur Bestreitung der Kosten 60 000 bis 80 000 Dukaten leihweise aufbringen müsse. Nun bildeten sich aber in Bezug auf die Ortsfrage im Concil zwei entgegenstehende Parteien. Eine Minorität, zu welcher der Cardinal Julian, die anderen päpstlichen Legaten und die meisten Bischöfe gehörten, richtete aus Rücksicht auf den Papst und die Griechen ihr Augenmerk auf eine italienische Stadt; die Majorität dagegen, an deren Spitze der Cardinal Louis d'Allemand von Arles stand, hielt fest an der in Concilskreisen traditionell gewordenen Abneigung gegen italienische Synoden und wollte daher nur von Basel, Avignon oder einer savoyischen Stadt als Concilsort wissen. Diese Majorität setzte sich aber hauptsächlich aus Nichtbischöfen zusammen, und zur Verstärkung der Zahl waren sogar noch manche nicht berechtigte, niedere Cleriker hinzugezogen worden. Die Ansätze zu dieser Parteienbildung fanden sich übrigens in Basel schon längst vor und bestanden bereits zur Zeit des ersten Conflictes mit dem Papste; nur konnten damals die Anhänger des römischen Stuhles noch nicht zu einer festen Gruppirung gelangen. Je mehr aber das stürmische Drängen der großen Masse die Synode dem Papste und auch dem Kaiser entfremdete und um des starren Festhaltens an den Principien willen ihren Blick für die Beurtheilung der realen Verhältnisse trübte, desto mehr wuchs auch die Zahl und desto inniger wurde die Verbindung der ruhig und vernünftig denkenden Männer. In der Generalcongregation vom 6. December 1436 stießen die Gegensätze zuerst förmlich aufeinander. Die Majorität setzte ihren Willen als Beschluß durch; Cardinal Julian aber weigerte sich, denselben zu formuliren, und so that es denn der Cardinal d'Allemand von Arles. Am 15. Februar 1437 kam eine zweite griechische Gesandtschaft unter

rung des Johannes Dishypatos nach Basel. Constantinopel hatte man nämlich erst am September 1436 von der in der 24. Sitzung ogenen Ratificirung der Verträge Kunde er:n, damit zugleich aber auch die Nachricht den neuen Mißhelligkeiten zwischen Papst Concil, und deßhalb beschlossen, diese zweite andtschaft nach Basel zu schicken, um die Bas- welche sie mit dem Abendland vereinigen iten, erst mit dem Papste wieder auszusöhnen. it Oriens, sagt Aeneas Sylvius, Latinorum niam, qui sibi ipsi dissentientes aliorum onem perquirerent! Johannes Dishypatos testirte gegen Avignon als Concilsort und angte, daß die Basler in Uebereinstimmung dem Papste handeln sollten, denn „sonst de ja die lateinische Kirche, während sie über Union mit den Griechen verhandle, in sich st gespalten". Allein die Majorität hörte t auf seine Worte, sondern beschloß, eine neue sandtschaft nach Constantinopel zu schicken, che über Avignon gehen soll, um die in der ischenzeit mit dieser Stadt geführten Negocia:nen wegen der Anleihe von 80 000 Dukaten n Abschluß zu bringen. Als aber die Ge:dten nach Avignon kamen, konnten sie zuerst r keine Baarzahlung und zuletzt nicht ganz Hälfte der ausbedungenen Summe erhalten. tzt verlangte die Minorität in Basel ganz ent:ieden, daß man von Avignon absehen solle, il es die gestellten Bedingungen nicht erfüllt be, und schlug am 26. April Florenz oder bine oder eine andere dem Papste und den Grie:en genehme Stadt als Concilsort vor. Zu die: Minorität gehörten außer Julian und den deren Legaten noch die Präsidenten von drei eputationen und die meisten anwesenden Bi:höfe, im Ganzen etwa 50 Concilsmitglieder. a die Majorität auf ihrem früheren Beschlusse stand, so kam es bei dem Versuche, eine feier:che Sitzung abzuhalten, zweimal zu äußerst multuarischen Scenen in der Cathedrale, welche ie militärische Besetzung derselben nöthig mach:n; endlich am 7. Mai 1437, in der 25. Sitzung, erkündeten Sprecher beider Parteien, gleichzeitig ebend, der eine von der Kanzel, der andere von inem erhöhten Orte der Kirche aus, die diver:irenden Beschlüsse. Cardinal d'Allemand hatte chon von drei Uhr Nachts an mit der Mitra und m Ornate dageseſſen, damit ihm Niemand zu:orkomme, um das Hochamt abzuhalten. Das Decret der Majorität wurde nun gesiegelt; aber er Erzbischof von Tarent, einer der päpst:ichen Legaten, erlangte durch Bestechung des ustos plumbi auch die Siegelung des Decretes der Minorität, worüber dann später natürlich großer Streit entstand, und der Tarentiner sogar vorübergehend in Haft genommen wurde. Letz:terer überbrachte in Verbindung mit Johannes Dishypatos das Decret der Minorität dem Papste nach Bologna, und dieser bestätigte dasselbe feier:lich am 29. Mai.

Zuerst wurde nun Florenz als Concilsort in Aussicht genommen; allein wegen des Wider:spruches des mit jener Stadt verfeindeten Her:zogs von Mailand sah man bald wieder davon ab und beschloß, den Ort für das Concil erst zu bestimmen, wenn die Griechen angekommen wären. Der Papst miethete im Juli von den Venetianern Schiffe und schickte dieselben mit einer von ihm und der Concilsminorität bestimm:ten Gesandtschaft nach Constantinopel. Unter den Gesandten befand sich auch Nicolaus von Cusa, vordem einer der eifrigsten Vertheidiger der Concilsideen. Am 31. Juli 1437 luden die Basler in der 26. Sitzung Eugen IV. binnen 60 Tagen vor ihren Richterstuhl, um sich wegen beharrlicher Mißachtung der Synode und Nicht:befolgung ihrer Decrete zu verantworten. Car:dinal Julian weigerte sich, dieser Sitzung zu prä:sidiren. Die Basler aber schickten ihre Vorladung, welche sie Monitorium und Citatorium nannten, nicht nur an den Papst, sondern theilten sie auch allen Fürsten und selbst den Griechen mit. Eugen IV. antwortete darauf am 18. September durch die Bulle Doctoris gentium. Die Basler sollten sofort bei der Ankunft dieser Bulle ihre gesammte sonstige Thätigkeit einstellen und nur noch 31 Tage mit der böhmischen Angelegenheit sich beschäftigen. Thäten sie das nicht, so sei die Synode ohne Weiteres nach Ferrara verlegt; im anderen Falle werde dieselbe bei Ankunft der Griechen, wenn diese damit einverstanden seien, dorthin verlegt werden. Die Basler antworteten in der 27. Sitzung, 27. September, mit neuen Klagen gegen den Papst und schritten dann nach Ablauf der oben bewilligten 60 Tage in der 28. Sitzung vom 1. October, unter dem Vorsitz des Bischofs Georg von Viseu in Spanien, zur wirklichen Contumazerklärung. In der 29. Sit:zung, 12. October, suchten sie die Bulle Doeto:ris gentium zu widerlegen, erklärten dieselbe für nichtig und kraftlos und bestimmten, daß, wenn der Papst das allgemeine Concil gegen dessen Willen zu verlegen unternehme, derselbe innerhalb vier Monaten der Suspension verfalle und nach weiteren zwei Monaten zu seiner Ab:setzung geschritten werden müsse.

Unterdessen waren die päpstlichen Schiffe im September zu Constantinopel angekommen. Jo:hannes von Ragusa, welcher noch seit September 1435 als Concilsgesandter dort verweilte, schloß sich zuerst den Gesandten des Papstes und der Minorität an; als aber Anfangs October auch die Schiffe der Basler Majorität anlangten, um die Griechen nach Avignon abzuholen, trat er auf deren Seite hinüber. Jedoch entschieden sich der griechische Kaiser und der Patriarch, conform den von ihren Gesandten zu Bologna getroffenen Abmachungen, mit den päpstlichen Schiffen zu reisen, so daß die Gesandten der Majorität mit Johannes von Ragusa beschämt abziehen mußten. Auf die Nachricht hiervon versuchte Cardinal Julian in Basel 20. December noch einmal, aber vergeblich, die Majorität zur Versöhnlichkeit zu stimmen, und verließ dann mit seinen Freunden

und Anhängern die Stadt. Erster Präsident der Synode, hatte er bei derselben ausgehalten so lange wie möglich, vielleicht zu lange; sein früher Alle beherrschender Einfluß war zuletzt ganz geschwunden. Ungefähr um dieselbe Zeit, 9. December 1437, trat Kaiser Sigismund vom irdischen Schauplatz ab. Er hatte die Basler Synode hauptsächlich gefördert und in der Opposition gegen den römischen Stuhl, allerdings nicht mit Absicht, bestärkt; jedoch erlebte er wenig Freude an derselben, und wenn er sich nicht schon längst von ihr förmlich abwandte, so war dieß nur deßhalb, weil er noch immer von ihrer Thätigkeit Einiges für Böhmen hoffte. Dieser, ihr ja auch vom Papste noch allein überlassenen Angelegenheit wandte sich die Synode in ihrer 30. Sitzung, 23. December 1437, wieder zu. Die Prager Compactaten vom 30. November 1433 hatten die Eintracht nicht hergestellt, da die Böhmen, voran der immerwährende Friedensstörer Rokyczana, sofort wieder mit neuen Forderungen hervortraten. Namentlich verlangten sie für Böhmen die obligatorische Einführung der communio sub utraque und die Gestattung der Communion der unmündigen Kinder; außerdem nahmen sie besonders Anstoß an dem Ausdruck der Compactaten, bona ecclesiastica sine sacrilegii reatu usurpari non posse. Es gingen nun Gesandtschaften hin und her; von Concilsseite waren dabei besonders thätig die schon erwähnten Bischöfe Philibert von Coutances und Johannes von Palomar; Verhandlungen wurden gepflogen zwischen den beiderseitigen Deputirten zu Regensburg im August 1434, zu Brünn im Mai 1436, zu Stuhlweißenburg im December 1436; der dabei anwesende Kaiser trat zuletzt immer mehr auf die Seite der Böhmen und ließ sich sogar zu heftigen Beschwerden gegen das Concil hinreißen, obwohl doch dieses und seine Deputirten der häretischen Hartnäckigkeit der Böhmen gegenüber viel zu weit gingen. Nebenher fanden noch wiederholte Landtage der Böhmen selbst statt, welche sich jetzt sogar gegenseitig mit den Waffen bekämpften. Rokyczana, der sich im eigenen Lager viele Feinde gemacht hatte, mußte zuletzt flüchten, und so kam es denn am 5. Juli 1436 zur Publication der revidirten Compactaten zu Iglau. Um noch einige wenige Punkte zu schlichten, begab sich eine neue Gesandtschaft der Böhmen auf den Weg nach Basel, während Bischof Philibert zur Ueberwachung der Ausführung der Compactaten und zur Administration des Erzbisthums in Prag zurückblieb (wo er 1439 an der Pest starb). Die Böhmen kamen 18. August 1437 nach Basel, zogen aber nach drei Monaten unverrichteter Sache wieder ab. Die 30. Sitzung der Synode erließ dann ein Decret, welches die Communion sub una oder sub utraque je nach den darüber getroffenen kirchlichen Bestimmungen für erlaubt erklärte.

Am 30. December 1437 oder 1. Januar 1438 verlegte der Papst das Concil in förmlicher Weise von Basel nach Ferrara. Die in Basel zurückgebliebenen Synodalen hielten am 24. Januar 1438 ihre 31. Sitzung. Sie verordneten, daß kirchliche Streitigkeiten, mit Ausnahme der sog. causae majores, fürderhin nicht mehr direct an Rom, sondern in den betreffenden Gegenden durch die gewöhnlichen Richter entschieden werden müßten; ferner, daß der Papst nicht mehr Anwartschaften (gratiae expectativae) auf Beneficien ertheilen oder die Verleihung noch nicht erledigter Beneficien sich reserviren dürfe; endlich schritten sie auch zur wirklichen Suspension Eugens in temporalibus et spiritualibus und nahmen für die Dauer dieser Suspension die Papalgewalt für sich selbst in Anspruch. In der 32. Sitzung, 24. März, erneuerten sie unter vielen Klagen gegen Eugen, seine Gesandten zu Constantinopel und auch gegen die Griechen die Suspension des Papstes und bedrohten jeden mit Strafen, der dem Conventikel zu Ferrara anhangen würde. Somit war jetzt das Schisma auch äußerlich zu Tage getreten, welches die unausgleichbar einander gegenüberstehenden Ansprüche des Primates und der allgemeinen Concilien auf Konstanzer Grundlage von Haus aus in sich bargen.

Zwar hatten die Basler viel von den Sympathien eingebüßt, die in der ersten Periode des Concils ihnen zum Siege verholfen; allein bei der großen Verbreitung und dem herrschenden Einfluß der Konstanzer Ideen behielt ihre Versammlung doch noch immer in den Augen sehr vieler Zeitgenossen das Ansehen eines allgemeinen Concils. Während daher zwar einige kleinere Fürsten sich von ihnen zurückzogen, schlugen die beiden größten Staaten des Abendlandes, Frankreich und Deutschland, einen Mittelweg ein, der allerdings, wie alle Mittelwege unter solchen Umständen, principiell jedenfalls unrichtig war, aber den Betreffenden sich dadurch empfahl, daß er ihnen manche praktische Vortheile bot. Sie beobachteten nämlich Neutralität, anerkannten Eugen IV. als Papst und die Basler Versammlung als Concil und suchten zu vermitteln, wo keine Vermittelung mehr angebracht war. So geschah es auf der vom König berufenen Versammlung des französischen Clerus zu Bourges vom 1. Mai bis 7. Juni 1438, welcher auch Gesandte Eugens und der Basler anwohnten, unter Letzteren der schon erwähnte Abt von Vezelay. Außerdem nahm diese Versammlung die Basler Reformdecrete mit einigen Aenderungen an, darunter das Konstanzer Decret Frequens, ferner die Beschlüsse der zweiten Basler Sitzung über die Auctorität der allgemeinen Concilien, sowie auch diejenigen Decrete, welche den Einfluß des Papstes bei Verleihung von geistlichen Stellen, Würden, Weihen, Gnaden u. s. w., sowie bei Entscheidung von Prozessen, und im Zusammenhang damit die Geldeinkünfte des päpstlichen Stuhles beschränkten. Diese 23 Reformdecrete von Basel bilden den Inhalt der am 7. Juni 1438 vom König unterzeichneten und am 13. Juli 1439 vom Parlament registrirten,

agmatischen Sanction. Die deutschen Kurrsten erklärten ihre Neutralität auf dem Fürstenz zu Frankfurt, 17. März 1438, und wählten nn am folgenden Tage Albrecht von Oesterich zum römischen König. Auf dem Reichstag Mainz, 26. März 1439, wurde das sog. Instrumentum acceptationis aufgesetzt, durch welches die deutsche Nation ungefähr dieselben Basr Decrete annahm, welche auch die Franzosen Bourges recipirt hatten.

Die Basler aber gingen, um Eugen IV. auch r Ketzerei beschuldigen zu können, in ihrer 3. Sitzung, 16. Mai 1439, dazu über, die Anht, daß das allgemeine Concil über dem Papst ehe, und dieser es nicht gegen seinen Willen rtagen, verlegen oder auflösen könne, feierlich ir eine Glaubenslehre zu erklären, und schritten ann in der 34. Sitzung vom 25. Juni, unter em Vorsitz des Cardinals von Arles, zur förmchen Absetzung Eugens. Es nahmen Theil an iesem Acte 7 Bischöfe, 13 niedere Prälaten und ngefähr 300 andere Geistliche. Manche der in Basel noch anwesenden Bischöfe waren absichtlich ur Sitzung nicht erschienen; der Cardinal von Arles aber ließ herbeigebrachte Reliquien auf die eeren Stühle legen. Von vielen Seiten wurde gegen dieses Vorgehen der Basler heftig protestirt. Sie aber verliehen jetzt allen denen, welche sechs Monate lang in Basel am Concil theilnähmen, inen vollkommenen Ablaß, verkündigten durch Decret der 35. Sitzung, 10. Juli, daß Papst Eugen die Dogmen der 33. Sitzung nicht annehme, und sorgten zugleich durch Schreiben dafür, daß die zum Zwecke der in Ferrara-Florenz mittlerweile bereits abgeschlossenen Union gesammelten Ablaßgelder nach Basel eingeliefert würden. In der 36. Sitzung, 17. September, erklärten sie die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä für ein Dogma und schritten in der 37. Sitzung, 24. October, zu den Vorbereitungen für die neue Papstwahl. Da sich nur noch ein Cardinal in Basel befand, so wurde durch Hinzunahme von 11 Bischöfen, 7 Aebten und 14 Doctoren ein aus 33 Personen bestehendes Wahlcollegium gebildet, welches sofort nach der 38. Sitzung, 30. October, in's Conclave trat und im fünften Scrutinium, 5. November, den Herzog Amadeus von Savoyen (s. d. Art.) mit 26 Stimmen zum Papste wählte. Amadeus war der erste Fürst, der das Concil anerkannt hatte, und hatte von da an demselben immer treu angehangen. In der 39. Sitzung, 17. November, bestätigte die Synode die geschehene Wahl; Amadeus nahm als Papst den Namen Felix V. an. Während des Sommers 1439 wurde die Stadt Basel von der Pest heimgesucht, wodurch beinahe die Synode gesprengt worden wäre. Es starben über 5000 Menschen, darunter der Patriarch von Aquileja, der letzte Herzog von Teck, einer der größten Concilseiferer.

Im neuen Jahre 1440 hielten die Basler ihre erste, in der Reihenfolge die 40. Sitzung, am 26. Februar, in welcher sie die vollzogene und angenommene Wahl Felix' V. der Welt verkündigten, zugleich aber auch schon mit ihrem Papst in Streit geriethen, indem sie, aus Besorgniß, der Concilshoheit etwas zu vergeben, den von ihm zum Präsidenten ernannten Cardinal von Arles nicht annahmen, sondern ihren eigenen Präsidenten, den Erzbischof von Tarantaise, beibehielten. In der 41. Sitzung vom 28. Juli erklärten sie die zu Florenz gegen sie und ihren Papst erlassenen Decrete für kraftlos und theilten die Geschäfte zwischen Papst und Synode. Am folgenden Tage wurde Felix V. zu Basel mit großem Pomp gekrönt, und in der 42. Sitzung, 4. August, forderte man zur Unterhaltung des päpstlichen Hofes von allen Beneficien einen Zehnten; denselben entrichteten aber fast nur die savoyischen Kirchen. So sahen sich die Basler, als sie kaum einen eigenen Papst hatten, sofort schon durch die Macht der Verhältnisse genöthigt, zu den von ihnen selbst früher verpönten Mitteln zu greifen. Die 43. Sitzung, 1. Juli 1441, bestimmte, daß das Fest Mariä Heimsuchung am 2. Juli gefeiert werden solle, und gewährte denjenigen, die an diesem Tage dem feierlichen Gottesdienst beiwohnen würden, einen Ablaß von 100 Tagen. Da man unterdessen auch mit Felix V. und seinen Beamten wieder in Streitigkeiten über die gegenseitigen Befugnisse gerathen war, so faßte die 44. Sitzung, 9. August 1442, einige dießbezügliche Beschlüsse. Im December 1442 verließ Felix V., dem seine Abhängigkeit von der Basler Versammlung schließlich unerträglich wurde, die Stadt und begab sich nach Lausanne. Dorthin begleitete ihn Johannes von Ragusa und starb bald nachher; Palomar war mit der Concilsminorität zu Eugen IV. übergegangen. In Abwesenheit des Felix wurde zu Basel die 45. und letzte Sitzung, 16. Mai 1443, gehalten. Man beschloß, in drei Jahren solle ein neues Concil zu Lyon stattfinden; bis dahin müsse das Concil fortdauern und, falls Basel nicht mehr sicher sei, nach Lausanne verlegt werden.

Dieser kurze Ueberblick über die Thätigkeit der Basler seit Transferirung des Concils nach Ferrara zeigt deutlich, daß ihre Versammlung durch den Weggang der Minorität eine bedeutende Einbuße an geistiger Kraft und zugleich auch an Ruhe und Besonnenheit erlitten hatte. Gleichen Schritt hiermit hielt das Schwinden ihres Ansehens nach Außen hin. Obwohl die Zeitströmung damals den allgemeinen Concilien außerordentlich günstig war, so hatte man doch andererseits mit den kirchlichen Schismen derartig traurige Erfahrungen gemacht, daß fast Niemand den Muth fand, mit den in Basel Zurückgebliebenen bis zum vollständigen Schisma zu gehen. Die Absetzung Eugens und die Wahl des Amadeus rief daher von allen Seiten die lebhaftesten Proteste hervor. Es erhoben Einspruch dagegen die drei geistlichen Kurfürsten und mehrere andere deutsche Fürsten, ferner Karl VII. von Frankreich und der König von Castilien, so daß in diesen Ländern zwar das Basler Con-

cil, aber nicht auch der Gegenpapst anerkannt war. Gegen Ende 1442 sagte sich Schottland von den Baslern los, ebenso der Herzog von Mailand, und im Juni 1443, kurz nach der letzten Basler Sitzung, auch König Alfons von Aragonien und Neapel, welcher bis dahin aus politischen Gründen mit ihnen gehalten hatte. In Folge dessen mußten viele Prälaten Basel verlassen, darunter auch der Erzbischof Tudeschi von Palermo (Panormitanus), welcher einer der größten Canonisten seiner Zeit und bis dahin mit dem Cardinal d'Allemand und dem verstorbenen Patriarchen von Aquileja eine Hauptstütze des Concils war. Schwieriger hielt es, Deutschland und Frankreich zum Aufgeben der Neutralität zu bestimmen. Auf zwei Fürstentagen zu Nürnberg 1438 war der Vorschlag gemacht worden, den Streit auf einem neu zu berufenden, allgemeinen Concil zu entscheiden, wofür man die Städte Straßburg, Konstanz oder Mainz vorschlug. Gleichzeitig neigten aber die Fürsten mehr zu den Baslern als zum Papste hin, und König Albrecht gab der Basler Versammlung sogar einen neuen Protector in der Person des Konrad von Weinsberg. Jenen Vorschlag eines neuen Concils, mit welchem auch Frankreich, die spanischen Königreiche und Mailand einverstanden waren, erneuerte man auf den Reichstagen zu Mainz 1441, Frankfurt 1442, Nürnberg 1443—1444 und Frankfurt 1445, obwohl keiner der beiden streitenden Theile damit einverstanden war. Dabei traten aber immer mehr Fürsten, so besonders die Kurfürsten von Köln, Trier und Sachsen, auf der Basler Seite, während König Friedrich III., Albrechts Nachfolger, sich dem Papste näherte. Im Jahre 1442 war Friedrich III. vorübergehend in Basel, ohne jedoch Felix V. anzuerkennen. Er nahm von dort den Aeneas Sylvius mit sich, der auf diese Weise aus den Diensten des Concils und des Gegenpapstes in die des Königs kam. Es hatte, wie man sieht, die religiöse Frage auch in Deutschland bereits eine stark politische Beimischung erfahren, indem nämlich die Kurfürsten auf dem besten Wege waren, dieselbe im oligarchischen Interesse dem Reichsoberhaupte gegenüber zu verwerthen. Unter diesen Umständen war es Oel in's Feuer gegossen, als Eugen IV. im Herbst 1445, wohl im Vertrauen auf den Beistand des Königs, über die beiden sehr baslerisch gesinnten Kurfürsten von Köln und Trier, die Erzbischöfe Dietrich von Mörs und Jacob von Sick, die Absetzung aussprach. Darauf traten am 21. März 1446 die Kurfürsten in Frankfurt zusammen und ordneten eine Gesandtschaft nach Rom ab, welche dem Papste bestimmte Forderungen vorlegen sollte, nämlich: die Berufung eines neuen Concils in bestimmter Frist, um das Schisma beizulegen; die Anerkennung der von den Kurfürsten angenommenen Konstanzer und Basler Reformdecrete, und die Zurücknahme der über die beiden Kurfürsten ausgesprochenen Absetzung. Wenn Eugen darauf nicht eingehe, so seien die Fürsten entschlossen, von seiner Obedienz zurückzutreten. Die Gesandtschaft ging über Wien, um die Zustimmung Friedrichs III. zu ihren Schritten zu erlangen. Dieser aber war bereits im Februar ganz auf die Seite des Papstes getreten und schickte Aeneas Sylvius mit nach Rom, um Eugen IV. über die geheimen Absichten der Fürsten zu informiren. So gewarnt, gab dieser eine dilatorische Antwort und versprach, Gesandte zum September-Reichstag nach Frankfurt zu schicken. Hier nun gelang es dem königlichen Gesandten Aeneas Sylvius, durch Gewinnung der Räthe des Mainzer Kurfürsten diesen und den Brandenburger von den übrigen abzuziehen. In Folge dessen wurde, obwohl die Antworten Eugens nicht befriedigten, dennoch beschlossen, eine neue Gesandtschaft nach Rom zu schicken. Diese kam dorthin gegen Ende 1446, und man brachte nach vielen Verhandlungen die sogen. Fürstenconcordate vom 5. und 7. Februar 1447 zu Stande. Der Papst hob die Absetzung der beiden Kurfürsten auf, versprach die demnächstige Berufung eines Concils, aber nicht mehr mit dem odiösen Beisatz, um das Schisma zu schlichten, und acceptirte die Reformdecrete, jedoch mit solchen Aenderungen und unter solchen Ausdrücken, daß er dieß allenfalls thun konnte, ohne der Würde des apostolischen Stuhles etwas zu vergeben. Darauf leisteten die Abgeordneten des Königs und der Fürsten dem bereits todkranken Eugen IV. Obedienz, 22. Februar 1447. Eugen starb am folgenden Tage; ihm folgte am 5. März Nicolaus V. Auf den Stipulationen der Fürstenconcordate beruht das Wiener Concordat, Februar 1448, in welchem festgesetzt ist, welche Befugnisse der Papst in Zukunft bei Besetzung von Stellen, Vergebung von Benefizien u. s. w. in Deutschland haben und welche Entschädigung er für die aufgegebenen Annaten u. s. w. beziehen solle. Jetzt kehrten auch die Kurfürsten von Köln, Trier, Pfalz und Sachsen zur Obedienz des rechtmäßigen Papstes zurück. Die Basler Versammlung hatte zwar durch zahlreiche Gesandtschaften, an deren Spitze gewöhnlich der Cardinal von Arles stand, dem Gang der Dinge wiederholt eine andere Wendung zu geben versucht, allein ohne Erfolg. Als nun mit Abschluß des Wiener Concordates die Abwendung Deutschlands von ihrer Sache entschieden war, heißt Friedrich III. wiederholt der Reichsstadt Basel, die Anwesenheit der Synodalen in ihren Mauern nicht länger zu dulden. Daraufhin ermahnten die Basler Bürger, Juni 1448, die Mitglieder der Synode zur Abreise. Dieselben gehorchten, indem sie unter dem Schutze von 500 Bewaffneten nach Lausanne zu Felix V. übersiedelten. Damit hatte das Basler Concil, historisch betrachtet, sein Ende erreicht. Vom kirchenrechtlichen Standpunkte aus betrachteten die Synodalen allerdings die Lausanner Versammlung als rechtmäßige Fortsetzung des Basler Concils, während man dagegen päpstlicherseits dasselbe als mit der Verlegung nach Ferrara beendigt ansah. Seit der letzten Sitzung, 16. Mai 1443, hatten sich

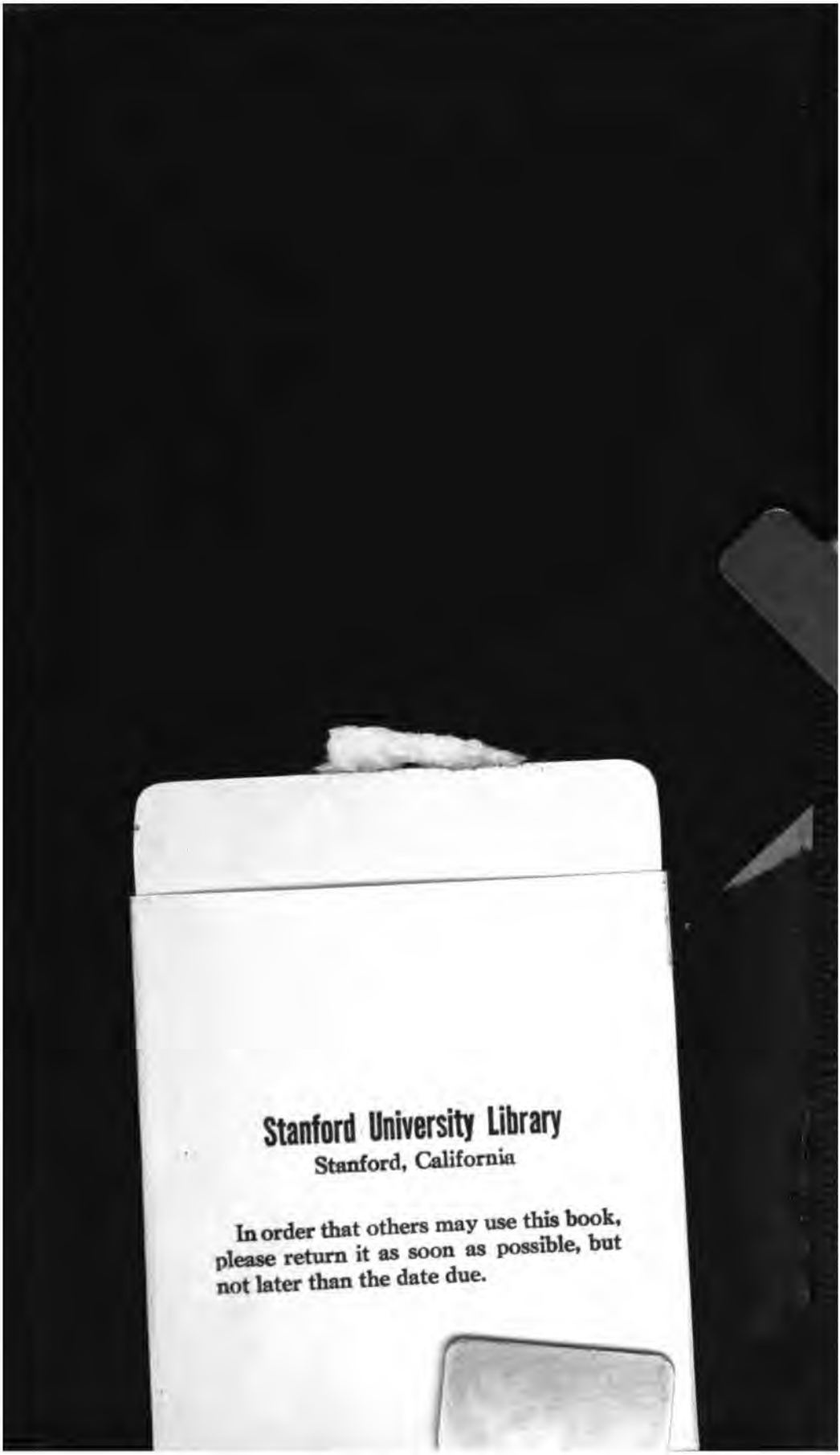
Basler nur noch mit Privatangelegenheiten ißt; darunter ist zu erwähnen ihre Ein=chung in den Bischofsstreit zu Freising, wo die en Candidaten, Heinrich von Schlick, Bruder königlichen Kanzlers, und Grünwalder, von gern protegirt, einander gegenüber standen. Basler nahmen Partei für den Letztern, und er behielt auch am Ende das Bisthum, nach=t er sich Nicolaus V. unterworfen und den Felix V. ihm verliehenen Cardinalstitel ab=gt hatte. Außer den hier im Zusammenhang geführten Materien hat die Basler Synode auch noch im J. 1433 nach der 15. Sitzung den ihr zur Prüfung vorgelegten Offenbarun= der hl. Birgitta beschäftigt, ohne aber eine tscheidung zu treffen, und in der 19. Sitzung r scharfe Verordnungen gegen die Juden er=ien. In Lausanne wurden noch fünf Sitzungen alten. Nachdem Felix V., dem nur noch Sa=yen und die Schweiz anhingen, unter sehr nstigen Bedingungen Nicolaus V. sich unter=rfen hatte, wählten die Synodalen diesen in vierten Sitzung auch ihrerseits zum Papste d sprachen dann in der fünften Sitzung, April 1449, die Auflösung der Synode aus. Hinsichtlich der Oecumenicität des Basler Con=s sind vier Ansichten aufgestellt worden. Die engeren Gallicaner, z. B. Edm. Richer, spre=n dem Concil während seiner ganzen Dauer m 23. Juli 1431 bis 25. April 1449 den öcu=menischen Charakter zu. Die gemäßigteren Galli=ner, z. B. Natalis Alexander, beschränken diese nerkennung auf die Zeit bis zur Verlegung ch Ferrara, so jedoch, daß sie für alle von der ynode während dieser Zeit unternommenen te die Oecumenicität gelten lassen. Eine dritte nsicht beschränkt diese Fassung noch weiter da=n, daß davon ausgenommen sein sollen alle ecrete u. s. w., welche während jener Zeit in aejudicium sedis Apostolicae erlassen wur=n, oder wodurch die Basler sonst über die ihnen steckte dreifache Aufgabe hinausgingen. So efele, Conciliengesch., 2. Aufl., I, 63. Die erte Ansicht endlich (Bellarmin u. A.) spricht m Basler Concil in allweg den öcumenischen Charakter ab. Da die Synode von Anfang an eine vom kirchlichen Herkommen abweichende Ein=richtung besaß; da ferner stets nur wenige Bi=schöfe anwesend waren; da man die Präsidial=gewalt der Legaten nie zur gehörigen Entfaltung kommen ließ, dazu noch sich immer in einer dem apostolischen Stuhle feindlichen Richtung be=wegte; da endlich, abgesehen von der Eugen IV. abgerungenen Bulle Dudum sacrum, nie eine feierliche Approbation des Basler Concils erfolgt ist, so dürfte diese vierte Ansicht, von der sich übrigens die dritte thatsächlich nicht viel unter=scheidet, wohl die richtigere sein. — Quellen und Bearbeitungen: Mansi XXIX—XXXI; Har=duin VIII. IX; Palacky et Birk, Monum. Conciliorum saec. XV, Vienn. 1857; Hartz=heim, Conc. Germ. V; Binterim, Deutsche Con=cilien, Bd. 7; Martène et Durand, Veterum scriptorum et monumentorum amplissima col=lectio VIII; D'Achéry, Spicileg. III; Aeneas Silvius, De rebus Basiliae gestis, bei Fea, Pius II. vindicatus, Rom. 1823; Ejusd. Hi=storia Friderici III. imp. in A. F. Kollarii Analecta monumentorum omnis aevi Vindo=bonensia II; Cecconi, Studi storici sul con=cilio di Firenze, Firenze 1869, I; Edm. Ri=cher (Gallicaner), Hist. concil. general. II; Wessenberg, Die Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh. II. (Vgl. dazu Tübing. Quar=talschr. 1841, IV; Katholik 1841, VII. VIII. IX; Hefele in den Gießener Jahrbüchern für Theologie, 1835, IV; Derselbe, Concilien=Gesch., 1. Aufl., VII; Stimmen aus Maria=Laach II, 389 ff.) [Küpper.]

Basel, die Confession von, s. Confessiones Helveticae.

Basemath (בָּשְׂמַת), 1. Beiname zweier Frauen Esau's, nämlich nach Gen. 26, 34 der Ada, nach Gen. 28, 9 der Maheleth (Gen. 36, 3). Ver=muthlich ist die Bedeutung des Namens (die Duftende) Ursache dieser Doppelbezeichnung. Der samaritanische Codex indeß liest Gen. 36, 2 מחלת, so daß vielleicht auch ein Schreibfehler eine Verwechslung herbeigeführt hat. — 2. Name einer Tochter Salomons, 3 Kön. 4, 15. [Kaulen.]

Verbeſſerungen.

Spalte	1,	Zeile	5 v. u.	ſtatt	1813 lies: 1815.
„	9,	„	21 v. o.	„	Brouhung lies: Brouhon.
„	148,	„	33 v. o.	„	Oratorien lies: Orationen.
„	196,	„	1 v. u.	„	König lies: Herzog.
„	286,	„	4 v. o.	„	IX, dist. 1 lies: tom. IV, disp. 1.
„	401,	„	8 v. o.	„	Theomneſtus lies: Theoneſtus.
„	804,	„	9 v. o.	„	Eudes lies: Eymard.
„	1082,	„	2 v. o.	füge ein:	Senecae epist. ad Paulum et Pauli apost. ad Senecam, ed. Fr. X. Kraus, Tüb. Q.-Schr. XLIX. (1867) 609.
„	1103,	„	13 v. u.	ſtatt	Labbadie lies: Abbadie.
„	1106,	„	22 v. o.	„	Springl lies: Sprinzl.
„	1121,	„	18 v. o.	„	Puy lies: Le Puy.
„	1215,	„	5 v. o.	„	Rénan lies: Renan.
„	1236,	„	6 v. u.	„	Jeſuit lies: Canonikus.
„	1242,	„	17 v. o.	„	sur lies: sous.
„	1273,	„	9 v. o.	„	Vitri lies: Vitré.
„	—	„	16 v. o.	„	Quintcamp lies: Guingamp.
„	—	„	19 v. o.	„	Trégnier lies: Tréguier.
„	1303,	„	18 v. o.	füge ein:	2. Ariſtobul I. 3. Ariſtobul II., ſ. Machabäer. — 4. 5. Ariſtobul, ſ. Herodes.
„	1385,	„	3 v. u.	ſtatt	Migne lies: Vivès (Paris 1876).
„	1440,	„	9 v. o.	„	Meracourt lies: Meraucourt.
„	1561,	„	5 v. u.	ſtatt	convent lies: couvent.
„	1641,	„	2 v. u.	tilge	die aus Strobl a. a. O. entnommene, in Klammern befindliche Notiz.
„	1743,	„	17 v. o.	ſtatt	751—757 lies: 791—797.


Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.